



T.C.

**ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

GAZÂLÎ'NİN İŞÂRÎ TEFSİR ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

TEZİ HAZIRLAYAN MEHMET DAĞ

Tez Danışmanı

PROF. DR. MUHAMMED FATİH KESLER

ÇANAKKALE – 2023



T.C.

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

GAZÂLÎ'NİN İŞÂRÎ TEFSİR ANLAYIŞI

DOKTORA/ TEZİ

TEZİ HAZIRLAYAN MEHMET DAĞ

Tez Danışmanı

PROF. DR. MUHAMMED FATİH KESLER



T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ



Mehmet DAĞ tarafından Prof. Dr. M. Fatih KESLER yönetiminde hazırlanan ve **26/05/2023** tarihinde aşağıdaki jüri karşısında sunulan “**GAZÂLÎ’NİN İŞÂRÎ TEFSİR ANLAYIŞI**” başlıklı çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü **Temel İslam Bilimleri Anabilim** dalında **DOKTORA TEZİ** olarak oy birliği/oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri

İmza

Prof. Dr. M.Fatih KESLER

.....

(Danışman)

Doç. Dr. Nur Ahmet KURBAN

.....

Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ

.....

Doç Dr. Mahmut SALİHOĞLU

.....

Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ

.....

Tez No :

Tez Savunma Tarihi : 26/05/2023

Prof. Dr. Ahmet Evren ERGİNAL

Enstitü Müdürü

.././2023

ETİK BEYAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi taahhüt ve beyan ederim.

Mehmet DAĞ

26/05/2023

ÖZET

GAZÂLÎ'NİN İŞÂRÎ TEFSİR ANLAYIŞI

Mehmet DAĞ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bİlimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi

Danışman: Prof. Dr. M.Fatih KESLER

26/05/2023, 138

Gazâlî; Selçuklu devletinin önemli devlet adamlarından Nizâm'ül- Mülk tarafından fark edilmiş ve Nizamiye medreselerinde görevlendirilmiştir.

Yaşadığı dönemin en önemli sorunlarından biri şüphesiz bâtinî düşünce sistemiydi. Gazâlî, bir taraftan bu düşünce sistemine karşı fikri mücadele verirken bir taraftan da Nizâmiye medreselerinde dersler vermiştir.

Tezimizin konusunu olan Gazâlî'nin tefsir alanında müstakil eseri bulunmamaktadır. Ancak eserlerinde Kur'ân ayetlerine yoğun bir şekilde atıfta bulunmuş ve konularını bu ayetler çerçevesinde değerlendirmiştir. Tezimiz, Gazâlî'nin eserleri tetkik edilerek işârî yönlü yorumlarını ihtiva etmektedir.

Gazâlî'nin işârî yaklaşımlarının merkezinde Allah sevgisi, Allah'a yakınlık yolları, Allah'ın rahmetinden uzak olanların durumları, takva, nefis terbiyesi, kalp, nefis gibi ana temaların ağırlıklı olduğu tespit edilmektedir. Nitekim En'âm süresi 75 ve 76. ayetlerini bu bağlamda ele almış, ayette geçen yıldızlar, ay ve güneş gibi cisimleri seyru suluk yolcusunun karşılaşacağı makamlar olarak değerlendirmiştir.

Gazâlî'nin, Tâhâ süresinin 12. ayetine getirmiş olduğu yorum onun işârî tefsir anlayışını yansıtmaları bakımından önemlidir. Söz konusu ayette Allah'ın Musâ (a.s)'a hitaben "ayakkabılarını çıkar" demesinin iki yönü olduğuna, emrin zahiri yönünün ayakkabıların çıkarılması iken bâtin yönünün ise kalpten dünya ve ahiret hayatına ilişkin kaygıları gidermektir.

Gazâlî, Kur'ân ayetlerin sadece zâhiri yönüyle ilgilenip bâtin yönünü ihmal edenlerin işin özünü bırakıpta sadece kabuk kısmı ile ilgilendiklerini vurgulamıştır.

Gazâlî, tefsir ederken ayetlerin lafzî yorumlarına aykırı düşmemeye dikkat etmiş ve bâtın tefsiri yapacakların bu hususa dikkat etmelerinin önemli olduğunu belirtmiştir.

Tez; giriş bölümü dışında üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Gazâlî'nin hayatı, yaşadığı dönem ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde kavramlar, tasavvuf, tasavvufta bilginin kaynağı ve işârî tefsir üzerinde durulmuştur. Tezin son bölümünde ise tezin ana konusunu oluşturan Gazâlî'nin işârî tefsir anlayışı, Gazâlî'nin eserlerinin taranması sonucu elde edilen işârî yaklaşımları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, İşârî, Bâtın, Tefsir, Tasavvuf



ABSTRACT

AL-GHAZALI'S UNDERSTANDING *ISHARI TAFSIR*

Mehmet DAĞ

Çanakkale Onsekiz Mart University

School of Graduate Studies

Doctoral Dissertation in Baasic İslamic Sciences

Mehmet Dağ

Prof. Dr. M.Fatih KESLER

26/05/2023, 138

Al-Ghazali was recognised by Nizam al-Mulk, one of the most important statesmen of the Seljuk state, and was employed in Nizamiye madrasas. One of the most important problems of the period he lived in was undoubtedly the *batini* thought system. Al-Ghazali, on the one hand, struggled intellectually against this system of thought, and on the other hand, he gave lectures in Nizamiye madrasas.

Al-Ghazali, who is the subject of our thesis, has no independent work in the field of tafsir. However, he extensively referred to the Qur'anic verses in his works and evaluated his subjects within the framework of these verses. Our thesis studies *ishari* interpretations of al-Ghazali in his works.

At the centre of al-Ghazali's *ishari* approaches, the main themes such as the love of God, the ways of closeness to God, the conditions of those who are far from God's mercy, piety, self-training, the heart, and the soul are predominant. He discussed the verses 75 and 76 of al-An'am in this context and interpreted the stars, the moon and the sun mentioned in the verse as the stations that the spiritual traveller will encounter. Al-Ghazali's interpretation of the verse 12 of Taha is important in terms of reflecting his understanding of literal exegesis. He drew attention to the fact that there are two aspects of Allah's command to Musa to "take off his shoes" in the verse. The *zahir* aspect of the command is to take off the shoes, while the *batin* aspect is to remove the worries about the world and the hereafter from the heart.

Al-Ghazali emphasised that those who are only interested in the *zahir* aspect of the verses of the Qur'an and neglect the *batin* aspect are only interested in the shell, ignoring the essence of the work. Al-Ghazali paid attention to not contradict the literal interpretations of the

verses while exegeting and stated that it is important for those who will do *batin* exegesis to be careful about this issue.

The thesis consists of three main chapters besides the introduction. In the first chapter, information about al-Ghazali's life, the period he lived in and his works are given. In the second part of the thesis, the concepts of *tasawwuf*, the source of knowledge in *tasawwuf* and *ishari tafsir* are emphasised. In the last part of the thesis, the main subject of the thesis, al-Ghazali's understanding of *ishari tafsir* and al-Ghazali's *ishari* approach to the Qur'anic verses are discussed.

Keywords: Al-Ghazali, *Ishari Tafsir*, *Batin*, *Tasawwuf*



İÇİNDEKİLER

JURİ ONAY SAYFASI.....	i
ETİK BEYAN	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR	xi

GİRİŞ

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1.Araştırmanın Önemi ve Amacı	3
1.2.Araştırmanın Plan, Kapsam ve Yöntemi.....	4
1.3. Araştırmanın Kaynakları	5

İKİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN HAYATI, YAŞADIĞI DÖNEM VE ESERLERİ

2.1. Gazâlî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Yaşadığı Dönem.....	6
2.2 Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Metodu	10
2.3 Gazâlî'nin Batıya Etkisi	12
2.4 Gazâlî'nin Eserleri.....	12

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAVRAMLAR, TASAVVUF, TASAVVUFTA BİLGİNİN KAYNAĞI VE İŞÂRÎ TEFSİR

3.1 Kavramlar.....	18
3.1.2. TE'VÎL.....	20
3.1.3. NAS.....	22
3.1.4. ZÂHİR.....	22
3.1.5. BÂTİN.....	23
3.1.6 İŞÂRET.....	27
3.1.7 CEZBE	28
3.1.8 İLHÂM.....	28
3.1.9 KEŞF	29
3.1.10 ŞATAHÂT	29
3.1.11 RIZA	30
3.1.12 RİYÂZET.....	30
3.1.13 SADÂKAT.....	31
3.1.14 BEY'AT	31
3.1.15 MÜRÎD	31
3.1.16 MÜRŞİD	31
3.1.17 TESLİMİYET	31
3.3 İşârî Tefsir'e Genel Bakış	37
3.4 Gazâlî Dönemi ve Sonrasında İşârî Tefsir	47
3.5. İşârî Tefsirin Maksatları ve İlkeleri.....	48
3.6. İşârî Tefsir Yöntemleri	50
3.7 İşârî Tefsirler	54

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN KUR'ÂN AYETLERİNE İŞÂRÎ YAKLAŞIMINA ÖRNEKLER

4.1. Fâtiha.....	56
4.2. Bakara.....	60
4.3. Âl-i İmrân.....	65
4.4. Nisâ.....	67
4.5. Mâide.....	77
4.6. En'am.....	79
4.7. A'râf.....	85
4.8. Tevbe.....	88
4.9. Ra'd.....	91
4.10. İbrâhîm.....	93
4.11. Hicr.....	96
4.12. İsrâ.....	97
4.13. Tâhâ.....	100
4.14. Nûr.....	102
4.15. Ankebût.....	108
4.16. Ahzâb.....	109
4.17. Fâtır.....	111
4.18. Yâsîn.....	113
4.19. Saffât.....	115
4.20. Sâd.....	115
4.21. Şûrâ.....	116
4.22. Hucurât.....	117
4.23. Kâf.....	118
4.24. Necm.....	119
4.25. Vâkıa.....	120

4.26. Cuma	121
4.27. Burûc	122
4.28. Leyl.....	122
4.29. Alak	123

BEŞİNCİ BÖLÜM

SONUÇ

KAYNAKÇA.....	127
ÖZGEÇMİŞ	I

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a. mlf.	: aynı müellif
(a.s.)	: aleyhisselâm
b.	: ibn
bkz.	: bakınız
b.y.	: baskı yeri yok
c.	: cilt
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
haz	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
İÜEFTD	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
mad	: maddesi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: neşreden
(r. a.)	: radiyallahu anh
s.	: sayfa
(s.a.)	: sallallahu aleyhi ve sellem
thc.	: tahrir eden
thk.	: tahkik eden
trc.	: tercüme eden
tsh.	: tashih eden
ts.	: tarihsiz
v.	: vefat tarihi
vb.	: ve benzeri
yay.	: yayınları
yy.	: yayınevi yok

GİRİŞ

BİRİNCİ BÖLÜM

Hicri beşinci asırda İslâm dünyasında yaşanan siyasi gelişmelerle beraber ilmi sahadaki çalışmalar da farklı bir yol izlemiştir. Bu asırda Anadolu Selçuklu devletinin hemen yanı başında m. 296/h. 909 yılında Şii Fâtımî devleti kurulmuştur.

Şii Fâtımî devleti, Mısır bölgesini kendisine yurt edinmiş ve burada kültürel ve siyasi varlığını muhafaza etmek için okullar kurmuştur. Bu okullardan en önemlisi şüphesiz Ezher'dir. İlk devir kaynaklarında "Musalla'l-Kâhire", "Camii'l-Kâhire" isimleriyle anılan okul, sonraki yıllarda Hz. Fâtıma'nın "Zehra" lakabından esinlenerek çok parlak, çok güzel anlamlarına gelen Ezher adıyla anılmıştır.¹

Şii Fâtımî devleti ile ilgili bir diğer önemli husus, Alamut kalesini kendisine mesken tutan Hasan Sabbah hareketidir. Hasan Sabbah'ın liderliğini yaptığı hareket, dinî olmaktan ziyade siyasi bir hareket olarak temellenmiştir. Hareketin gayesi, halka kendi görüşlerini benimseterek mevcut sosyal ve siyasal düzeni yıkmaktı. Nitekim bu hedef uğruna kurulan teşkilatta fedailer eğiterek birçok devlet ve din adamını kendilerine has metotlarla ortadan kaldırmışlardır.²

Bu bağlamda Mısır'daki Şii devlet ve Alamut, Selçuklu devleti için önemli bir tehdit oluşturmuştur. Hem siyasi hem de fikri bir tehdit olan bu gelişmeler, Selçuklu devletinin toplumun birlik ve beraberliğini sağlamak, dışarıdan gelecek fikri tehditlere karşı toplumu korumak için ilim adamlarına gerekli olan desteği sağlamasını temin etmiştir. Özellikle Selçuklu devletinin ünlü veziri Nizâmü'l-Mülk zamanında birçok medrese yapılmış ve önemli ilim adamlarına burada dersler verdirilmiştir.

Selçuklu devleti, Şiiilerin siyasi suikastlerine maruz kalmış ve böylece birçok devlet adamını kaybetmiştir. Selçuklu devletinin en ünlü vezirleri, sultanları bu suikastlardan payını almıştır. Nitekim Nizâmü'l-Mülk bu suikastlerin kurbanları arasında yer alan önemli şahsiyetlerden birisidir. Selçuklu devletinin maruz kaldığı diğer bir saldırı da şüphesiz fikri

¹ Mustafa İsmet Uzun, Said Abdülfettah Aşur. "Ezher", *TDV İslam Ansiklopedisi*.

² Abdülkerim Özeydin. "Hasan Sabbâh", *TDV İslam Ansiklopedisi*.

saldırıdır. Bu saldırı bâtinîlik düşüncesidir. Bu fikri tehlike dalga dalga Selçuklu topraklarına sirayet etmiştir.

Gazâlî, böyle bir dönemde Nizamiye medreselerinin başına geçmiş ve hem siyasal hem de sosyal tehlikeler nedeniyle bâtinî düşünceye karşı birçok eser kaleme almıştır. Bu eserler kısa zaman içinde etkisini göstermiş ve toplum tarafından kabul görmüştür. Ancak Gazâlî'yi fazlaca yoran bu mücadele, bir müddet sonra onun ruhunda farklı fırtınaların esmesine sebep olmuştur. Onun ruhunda esen bu fırtınalar, onun medreseden ayrılmasına ve onbir yıl sürecek uzlet hayatına çekilmesine neden olmuştur. Onbir yılın sonunda birçok eser yazarak memleketine dönmüştür. Eserlerindeki işârî izlere de bu dönemde rastlamaktayız.

Gazâlî'nin İşâri yönü araştırmacıların da oldukça dikkatini çekmiş, İşâri yönü birçok akademik çalışmalarda ya direk veya dolaylı olarak ele alınmıştır.

Bazı kaynaklarda Gazâlî'ye ait olduğu ifade edilen bir tefsir eserinin olduğuna rastlansa da bu konu üzerinde birçok araştırma yapıldığı görülmüştür. Söz gelimi, Süleyman Ateş'in *İşâri Tefsir Okulu* isimli eserinde bu konu, detaylı olarak ele alınmıştır.³

Yaptığımız çalışma esnasında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Tarihi Bilim Dalında **“Gazzâlî'nin İşari Tefsir Metodu”** başlığı ile bir yüksek lisans tezinin tamamlandığını tespit ettik. Ancak bu söz konusu yüksek lisans tezinde Gazâlî'nin işâri yönü oldukça yüzeysel geçilerek konunun daha detaylı çalışılması için başka çalışmalara ihtiyaç olduğu da belirtilmiştir. Tezimiz, Gazâlî'nin bütün eserleri taranmak suretiyle ayetlere getirdiği işâri yönlü yorumlar kendinden önce ve kendinden sonraki yorumları kıyas etmektedir.

Gazâlî'nin işâri çizgiye getirdiği en önemli soluk şüphesiz ki işâri anlayışın ilim adamları nezdinde müspet tartışılmasına sebep olmasıdır. Fakat burada işâri yaklaşımlar Gazâlî'den önce hep yanlış kaide ve kurallar üzerine oturduğunu ve Gazâlî'nin bu yanlışları düzelttiğini söylemiyoruz. Böyle bir şeyi söylemek Gazâlî'den önce yaşamış ilim adamlarına haksızlık olur. Çünkü işâri yaklaşım Gazâlî ile başlamamıştır. Ancak Gazâlî, naslara işâri

³ Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Ateş. *İşâri Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974, s.118 vd.

yaklaşımı belli bir metodik seviyeye çekmiş ve tartışmanın boyutunu farklı bir zemine kaydırmıştır.

1.1. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Müslümanlar, Allah'ın kelamı olan Kur'ân-ı Kerimi tarih boyunca anlamaya çalışmışlardır.

Bu anlama ve anlamdırma çalışmalarının sonucunda müstakil bir ilim olarak (Tefsir) ortaya çıkmıştır. İslâmın ilk asırlarında izine rastladığımız Kur'ân'ın bâtınına nüfuz etme çabaları ise ilerleyen asırlarda hız kazanmıştır.

Nitekim tefsir tarihi boyunca Kur'ân, çeşitli yaklaşımlar temelinde tefsir edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda temel olarak rivâyet ve dirâyet şeklinde ayırılabilir iki tefsir türü gelişmiştir. Rivâyet tefsirleri daha çok nakle önem verirken dirâyet tefsirleri öznel, ihtihadî yaklaşımı benimseyen tefsirlerdir.⁴

Devrinin ve kendinden sonraki devirlerin de ilim ehlini tesiri altına almış olan Gazâlî de Kur'ân'ın derûnî mânâlarına nüfuz etmeye çalışanlar arasındadır. Gazâlî, İslâm dünyasında siyasi cinayetlerin peşpeşe işlendiği, yoğun bir şekilde ideolojik dinî propagandaların yapıldığı bir dönemde yaşamıştır. Özellikle bâtinî hareketin hız kazandığı bu dönemde Gazâlî gibi önemli bir ilmi şahsiyetin çalışmaları İslâm dünyasını derinden etkileyen bu anlayışın yayılmasını önlemiştir.

Gazâlî'nin Nizamiye medresesinin baş müderrisi iken bâtinîlerle verdiği bu mücadele, tercih ettiği mistik yaşantı ile farklı bir boyut kazanmıştır. Medreseden ayrılıp uzlete çekildikten sonra dinî metinlere bakış açısı farklılaşmıştır. Gazâlî'nin dinî naslara bakışındaki işârî yaklaşımlar da bu mistik yaşantı dönemine aittir.

Gazâlî'nin müstakil bir tefsir kitabına rastlanmamıştır. Ancak Gazâlî eserlerinde sık sık Kur'ân ayetlerine atıfta bulunmak suretiyle farklı yorumlar ortaya koymuştur. Bu bağlamda Kur'ân ayetlerine yönelik atıflarıyla birlikte getirdiği yorumlar tefsir kapsamı içerisinde ele

⁴ Mehmet Zeki Doğan, Abdülbaki Güneş. "Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış", *İlahiyat Dergisi*, 2, 2019: 47-66, s. 57.

alınabilir niteliktedir. Biz de bu çalışmada, Gazâlî'nin eserlerinde atıfta bulunarak izah ettiği ayetlere getirdiği işârî yaklaşımlarını örneklerle incelemeyi amaçladık.

Tezimizin, Gazâlî'nin işârî olarak Kur'ân ayetlerine bakış açısını yansıtırken aynı zamanda müslümanların tarihsel çizgi içerisinde karşılaştıkları fikri tehlikeleri tespit ve bu tehlikeler karşısında İslâm âlimlerinin oynadığı rolü ortaya koyması açısından önemli bir hususa da ışık tutacağını ümit etmekteyiz.

1.2. Araştırmanın Plan, Kapsam ve Yöntemi

Araştırma üç ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde Gazâlî'nin yaşadığı dönem, hayatı, eserleri başlığı altında Gazâlî'nin hayatı genel hatlarıyla ele alınmıştır. Onun özelinde yaşadığı dönemin siyasi, kültürel ve toplumsal hayatı kavranmaya çalışılmıştır. Zira hiçbir kimse yaşadığı toplumdaki bağımsız düşünülemez. Watt'ın dediği gibi: "Herhangi bir kişinin evveliyatı, o kişinin medeniyetinin geçmiş bütün tarihidir." ⁵ Zira bir kişinin düşünce ufku anlamak için yaşadığı dönemi, yetiştiği aile ortamını, hocalarını, üstlendiği görevleri, döneminin siyasi durumlarını ve yetiştirdiği öğrencilerini bilmek gerekir. Bu maksatla bu bölümde konunun bütünlüğünü bozmayacak şekilde genel hatlarıyla bu hususlar incelenmiştir. Yine bu bölümde araştırmamız için önemli bir kaynak olarak kullanılan Gazâlî'nin eserleri genel hatlarıyla tanıtılmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise işârî tefsirin neşet ettiği tasavvufun kavramları analiz edilmiş, işârî tefsire genel bakış başlığı altında işârî tefsirin ne olduğu, nasıl bir tarihi süreç geçirdiği ve işârî tefsiri kabul edenlerin kabul şartları izah edilmiştir. Ayrıca bu bölümde genel hatlarıyla tasavvufa giriş yapılmıştır. Tasavvufun İslâm dünyasında geçirdiği gelişimlere değinilerek işârî tefsir anlayışının fikirselle boyutuna değinmek için bir alt yapı oluşturulmuştur. Tezin bu bölümünde ayrıca ehli tasavvufun Kur'ân ayetlerine yaklaşımı yani işârî tefsir anlayışı ortaya konulmuş, işârî tefsiri kabul edenlerin getirdikleri deliller incelenmiştir.

⁵ W.Montgomery Watt. *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)*, trc. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniv.yay, İzmir, 1989, s.5

Tezin üçüncü bölümü ise araştırmanın asıl maksadını oluşturmaktadır. Bu başlık altında Gazâlî'nin muhtelif kitaplarında çeşitli konuları anlatırken Kur'ân ayetlerine getirdiği yaklaşımlar olduğu gibi sunulmaya çalışılmıştır. Burada mümkün olduğu kadar Gazâlî'nin bütün eserleri taranarak işârî bir yön görülen ayetler araştırmanın içine dâhil edilmiştir. Tüm bu metotların yanı sıra tezde daha çok dökümantasyon ve belgesel gözlem metodu kullanılmıştır. Ele alınan her konuda, bilhassa ilk dönem eserlerden faydalanmaya çalışılmıştır. Gazâlî'nin işârî yaklaşımlarına değinilirken kendi eserlerinde yer vermiş olduğu ayet yorumları ele alınmış, Taberî⁶ ve Kuşeyrî⁷'nin tefsirleri başta olmak üzere, Zemahşerî⁸ ve Beyzâvî'nin⁹ eserlerinden ayetlere getirmiş oldukları yorumlar aktarılmış ve analizler yapılmıştır. Ayrıca tümevarım metodunu kullanmak suretiyle parçalardan bütüne ve sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

1.3. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmanın temel kaynaklarını tezin konusu olan Gazâlî'nin eserleri, Gazâlî ile ilgili yapılan akademik çalışmalar ve Gazâlî hakkında yazılmış müstakil kitaplar oluşturmuştur.

⁶ Taberistan'ın merkezi olan Âmul' de hicri 225 (839) yılında dünyaya gelen Taberî'nin tam adı; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdadî'dir. Küçük yaşlarda ilim yolculuklarına başlamış ve döneminin birçok ilim adamından istifade etmiştir. Tefsir alanında yazdığı eserden dolayı kendisine "imamül-müfessirin" lakabı verilmiştir. Taberî sadece tefsir alanında eser vermemiş birçok ilim dalında da eserler kaleme almıştır. Aynı zamanda Cerîriyye mezhebinin kurucusudur. Tefsir alanında en meşhur eseri "*Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*" isimli eseridir. Otuzbir cild olan eser, Hz. Peygamber (s.a)'den, sahâbeden, tâbiünden ve tebeut tâbiünden gelen rivayetlerle kendi yorumlarını ve kendinden önceki yorumları içermektedir. Hiç evlenmemiş olan Taberî hicri 27 Şevval 310 (17 Şubat 923) yılında vefat etmiştir. Detay için bkz. Mustafa Fayda. *DİA*, c. XXXIX, Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 2010, s. 314-318.

⁷ İran'ın Türkmenistan sınırlarına yakın olan Kûçan kasabasının bulunduğu Üstüvâ yöresinde hicri 376 (986) yılında doğmuş olan Kuşeyrî'nin tam adı, Ebu'l-Kâsım Zeyn'ül İslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî'dir. Küçük yaşta babasını kaybetmiştir. Bütün eğitimini akrabası olan Ebul Kâsım el-Yemânî üstlenmiş ve ilk eğitimini ondan almıştır. İlim tahsil ettikten sonra döneminin önemli tasavvuf erbabı olan Ebu Ali ed-Dekkâk'tan (405/1015) tasavvufî terbiye aldı. Mürşidinin vefatı üzerine Ebu Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'ye intisap etti. Herbiri zühd ve takvası ile tanınmış altı oğlu beş kızı olmuştur. Her alanda eser yazan Kuşeyrî hicri 465 (1072) yılında Nişâbur'da vefat etmiştir. Detay için bkz. (Süleyman Uludağ, *DİA*, c. XXVI, Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 2002, s. 473-475).

⁸ Hârizm bölgesinde bulunan Türkmenistan'ın Taşavuz ili Köroğlu ilçesindeki Zemahşer'de hicri 467 (1075) yılında doğan Zemahşerî'nin tam adı, Ebu'l Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'dir. Zemahşerî el-Keşşâf adlı esriyle tanınmıştır. Dirayet tefsiri alanında eşsiz bir eserdir. Ellibeş civarında eser kaleme almış olan Zemahşerî hicri 538 (1144) yılında vefat etmiştir. Detay için bkz. (Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, *DİA*, c. XXXIV, Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 2013, s. 235-238).

⁹ Doğum tarihi bilinmeyen Beyzâvî'nin tam adı Nâsîrüddîn Ebu Saîd (Ebu Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî'dir. Şîraz kadılığı yaptığı için "Kâdî" olarak da tanınır. İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanında eser kaleme almıştır. Tefsir alanında kaleme aldığı en meşhur eser, *Envâru't-tenzil* adlı eseridir. Hicri 641 (1286) yılında vefat etmiştir.

Ayrıca Gazâlî'nin kaynak belirtmeden kitaplarına aldığı hadisler Şamile programı yardımıyla taranmış ve kaynak tespitleri yapılarak dipnotlara eklenmiştir. Bu çalışmayı yaparken Gazâlî'nin Türkçe'ye çevrilmiş eserlerine de bakılmış tercümelerde ciddi yanlışlıklar olduğu tespit edildiğinden mümkün mertebe eserlerin orijinal metinleri taranmaya gayret edilmiştir.

Ayrıca araştırmada ayet meallerine yer verilirken tek bir meale bağlı kalınarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın "*Kur'ân-ı Kerîm Meâli*"¹⁰ esas alınmıştır.



¹⁰ *Kur'an Yolu Meâli*, Komisyon, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara, 2014.

İKİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN HAYATI, YAŞADIĞI DÖNEM VE ESERLERİ

Her ilim adamında olduğu gibi, Gazâlî'nin fikri gelişimi ve düşünce ufğunun oluşumunda da yaşadığı toplumun siyasal, kültürel ve sosyal ortamı ile yetiştiği aile ortamının büyük etkisi olmuştur. Bu sebeple ikinci bölümde Gazâlî'nin doğup büyüdüğü aile ortamına ve hayatında önemli rolü olan siyasal, sosyal dönemeçlere değinilecektir. Gazâlî'nin hayatının ayrıntılı bir şekilde incelenmesi ile aynı zamanda onun düşünce ufğunu oluşturan etmenler de incelenmiş olacaktır.

2.1. Gazâlî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Yaşadığı Dönem

Gazâlî'nin asıl adı Muhammed lakabı hüccetü'l-İslâm ünü Gazâlî, nesep zinciri Muhammed ibn Muhammed ibn Ahmet, künyesi "Ebû Hâmid" dir. Kaynaklarda ona bu künyenin verilmesine sebep olacak olan herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Zira onun Hâmid isminde bir çocuğunun olup olmadığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Gazâlî'nin "Ebû Hâmid" künyesini -Araplarda adet olduğu üzere ailesi içinde meşhur olmuş saygın bir kimse sebebiyle edindiği düşünülmektedir. Gazâlî, Selçuklu devletinin kurulduğu yıldan üç yıl sonra, hicri 450 yılında Horasan'ın Tûs şehrinin Taberan köyünde dünyaya gelmiştir.¹

Tasavvuf akımının kuvvetli olduğu Tûs şehri aynı zamanda birçok ilmi ve fikri akımların çokça olduğu bir şehirdi. Farklı bakış açılarını temsil eden fikrî akımlar Tûs şehrini zengin bir ilim yudruna çevirmiştir.²

Gazâlî nisbesi hakkında birçok ihtilaf bulunmaktadır. Nitekim Gazâlî nisbesinde meydana gelen ilk ihtilaf nasıl okunacağına dairdir. Bu nisbe üzerinde oluşan ihtilafın sebebi,

¹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l- Müellifin Terâcim Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut, ts, c. XI, s. 266; Abdul Vâhhab b. Ali b. Abdulkâfi es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye es-Suğrâ*, Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2013, c. I, s. 256; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb Fî Ahbâri men zeheb*, Beyrut, ts., c.IV, s. 11-12; Philip K. Hitti, (*Makers of Arab History*) *Arap Tarihinin Mimarları*, trc. Ali Zengin, Risale, İstanbul, 1995, s. 176; Mehmet Ali Okhan, *Büyük Mutasavvıf İmam Gazali*, Gayret Kitabevi, İstanbul, 1964, s.32; Şibli Numanî, *İslâmın fikir kılıcı bütün cepheleriyle Gazzâlî*, trc. Yusuf Karaca, Baytan kitabevi, İstanbul, 1972, s.11; W. Montgomery Watt, *Müslüman aydın (Gazâlî hakkında bir araştırma)*, s.15; Hüseyin Zerrinkub, *Ferar Ez Medrese (Medreseden kaçış İmam Gazzali'nin hayatı fikirleri ve eserleri)*, trc. Hikmet Soylu, Anka yay., İstanbul, 2001, s.19; Cafer Karadaş, *Gazâlî*, İnsan yay., İstanbul, 2004, s. 41.

² Gazâlî, *Mihakkü'n-Nazar* (Düşünmede Doğru Yöntem), çev. Ahmet Kayacık, Ahsen Yay., İstanbul, 2002, s. 11.

Gazâlî'nin neye nisbet edildiği ile alakalıdır. Bir kısmı O'nu mesleği yün eğirmek olan babasına nispet etmek suretiyle “Gazzâlî” diye nisbelerken bir kısmı da doğduğu yere atfen Gazâlî³ olarak nisbelemişlerdir.⁴

Gazâlî'nin hayatında birçok örnek şahsiyet yer almıştır. Şüphesiz bunların ilki diyebileceğimiz ünlü fıkıh ve kelâm âlimi olan amcası Ebû Hâmid el-Gazâlî'dir. Gazâlî'nin babası, helâl kazancına dikkat eder, kimsenin kazancı ile ilgilenmezdi. Babasının, daha sonraları Gazâlî'nin hayat seyrini de etkileyecek zühd ve takva anlayışına sahip bir derviş olduğu bilinmektedir. Gazâlî'nin babası çocuklarına çok düşkün, onların ilimle donanmaları için gece gündüz dua eden biri idi.

Gazâlî, babasını çok erken denebilecek yaşta kaybetti. İlme ve âlime büyük saygı ve sevgisi bulanan Gazâlî'nin babası ölmeden önce, Onu ve kardeşi Ahmet'i sohbet arkadaşı olan dostuna emanet etmiştir. Gazâlî ilk eğitimini doğduğu şehirde büyük bir âlim olan Şeyh Ahmet b. Muhammed er-Râzhânî et-Tusî'den almıştır. Gazâlî, ilim yolculuğuna Cürcan'da devam etmiştir. Burada ise İmam Ebû Nasr el-İsmâîlî'den kelâm ve fıkıh okumuş, derslerinde titizlikle notlar almıştır.⁵

Gazâlî'nin ilme ve hayata bakış açısını değiştirecek, Ona “*Bu hal, Allah tarafından bana bir ders oldu. Tûs'a dönünce ne kadar kitap yazdımsa hepsini harfiyyen ezberlemek için çalıştım. Bundan sonra hiç bir hırsız ilim servetimi benim elimden alamaz.*” dedirtecek olaylar eğitim için gittiği Cürcan şehrinden dönüşte meydana gelecektir.⁶

Gazâlî'nin ilmî hayatını derinden etkileyecek olan en büyük hadise onun ilim tahsil etmek üzere Nişabur'a⁷ gitmesidir. Burada Eş'ârî alimlerinin en meşhurlardan biri olan ünlü

³ Bu çalışmada Gazâlî nisbesinin kullanılması uygun görülmüştür.

⁴ Yûhannâ Kumeyr, *Felâsifetu'l-Arab el-Gazâlî*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s. 7; Celâleddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *Lübbu'l-lübâb fî Tahrîri'l-Ensâb*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, c.II, s.131; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb Fî Ahbârî men zeheb*, c. IV, s. 11; Mehmed Ali Aynî, (*Hüccetü'l-İslâm imam Gazâlî*) *İslâm Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, haz. Erol Kılıç, İnsan yay., İstanbul, 2011, s. 42; Sabri Orman, *Gazâlî Biyografisi, Hakikat araştırması, Felsefe eleştirisi, İhya hareketi, Etkisi*, İnsan yay., İstanbul, 2013, s. 35; Hüseyin Emîn, *Gazâlî Fakih, Feylesofen ve Mutasavvif*, Daru'l-Medâ, Bağdad, 2011, s. 39-40; Mustafa Çağrı, *Gazzâlî, DİA*, Diyanet Vakfı yay., İstanbul, 1996, c. XIII, s. 489; Mehmet Ali Okhan, *Büyük Mutasavvif İmam Gazali*, s.32.

⁵ es-Subkî, *a.g.e.*, c.IV. s.102.

⁶ Detay için bkz. Mehmed Ali Aynî, *a.g.e.*, s.42.

⁷ İslâm dünyasında ilk medresenin Bağdat'ta kurulan Nizamiye medresesi olduğu bilinmektedir. Ancak ilk medrese Nişabur'da kurulmuştur. Bkz. Şibli Numânî, *İslâmın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*, s.14; Ayrıca bkz. W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazâlî hakkında bir araştırma)*, s.17.

alim İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî⁸ ile tanışır ve kalan eğitimini onun yanında tamamlar. Gazâlî, Nişabur'da el-Cüveynî'nin yanı sıra büyük mutasavvıf Kuşeyrî'nin müridlerinden Şeyh Ali el-Farmadî (ö.477)'den de ders almıştır.

Gazâlî'nin Nişabur'da, hocası Cüveynî ölünceye kadar kaldığı, hocasının ölümüyle birlikte Nişabur'u terk ettiği bilinmektedir. Gazâlî'nin hayatını etkileyen en büyük olaylardan biri şüphesiz ordusunu "el-Asker" denilen yerde konaklatan devrinin büyük vezirlerinden olan Nizâmü'l-Mülk ile karşılaşmasıdır. Nizâmü'l-Mülk, Gazâlî'den çok etkilenmiş ve 33 yaşında olan Gazâlî'yi Bağdat Nizâmiye medresesine baş müderris olarak atamıştır.⁹

Gazâlî'nin baş müderrislik dönemi Selçuklu devletinin siyaseten zor günlerine denk gelmiştir. Gazâlî, müderrislik yıllarında felsefeye yoğunlaşmış ve bu alana ilişkin filozofların görüşlerini özetleyen ilk eseri olan *Makâsıdu'l-Felâsife*'yi, hemen arkasından da felsefecilerin görüşlerini eleştiren *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi yazmıştır. Gazâlî'yi için eser yazma açısından en verimli yıllar olarak değerlendirilebilecek bu yıllarda Kelâm ilmine ilişkin *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, *Mi'yâr el-İlm* ve bâtinîlikle ilgili yazdığı *Hüccet el-Hakk* bu yıllara aittir.

Nizâmü'l-Mülk'ün 1092 yılında bâtinîler tarafından şehit edilmesi, Gazâlî için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Nizâmü'l-Mülk'ün şehit edilmesinden sonra Selçuklularda taht kavgası bitmez tükenmez hale gelmiş Gazâlî'de bu kavgalardan nasibini almıştır. 1094 yılında el-Mustazhir Billâh halife olunca Gazâlî'den bâtinî düşünceye karşı eser yazmasını istemiş, O da *el-Mustazhirî* diye de bilinen "*Fedâ'ih el-Bâtiniyye*" isimli eserini kaleme almıştır. 1095 yılında siyasetin ağır yorgunluğu, manevi dünyasında hissettikleri onu yaptığı görevlerden ve memleketinden ayrı bırakacağı onbir yıllık uzlet hayatına itecektir. Gazâlî'nin bu uzlet hayatını tercih edişinde ve bu dönemde benimsediği yaşam tarzında tasavvufun önemli biri yeri olduğu anlaşılmaktadır. Onun hayat çizgisine baktımızda bu durum yadırganacak bir husus değildir.

⁸ İmamü'l-Haremeyn: Asıl adı Ebu'l Me'âlî Abd el-Melik b. Şeyh Ebi Muhammed Abdillâh b. Ebî Ya'kub Yusuf b. Abdillâh b. Yusuf b. Muhammed b. Hayyuyeh el-Cüveynî'dir. Lakabı Ziyau'd-Din'dir. Ancak İmamü'l-Haremeyn olarak meşhur olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Dağ, İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü, (basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara, 1976, s. 1-8; Fevkiyye Hüseyin Mahmud, *el-Cüveynî İmamü'l-Haremeyn*, Müessesü'l-Mısriyye el-Amme, Mısır, ts, s.11-12.

⁹ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab Fî Ahbârî men zehab*, s. 11-12, c.IV; Abdurrahmân Bedevî, *Müellifâtü'l-Gazâlî*, Vekâletü'l-Matbuât, Kuveyt, 1977, s.22; Mehmed Ali Aynî, (*Hüccetü'l-İslâm imam Gazâlî*) *İslâm Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, s.42-43; Zekî Mubârek, *el-Ahlâk İnde'l-Gazâlî*, s. 56; Şibli Numanî, *İslâmın fikir kılıcı bütün cepheleriyle Gazzâlî*, s.13-27; Sabri Orman, *Gazâlî Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya hareketi, Etkisi*, s.37; Mehmet Dağ, a.g.e, s. 11.

Zira babasının kendilerini emanet ettiği arkadaşı da dervıştır. Kendisinin de büyük mutasavvıf Fermâdiye'ye öğrenci olması onun tasavvufa olan ilgisini açıklamaya yeterlidir.¹⁰

Gazâlî, onbir yıllık uzlet hayatından Bağdat'a döndükten sonra derslere başlamıştır. Ancak Gazâlî bu görevi uzun süre icrâ etmeyerek, memlekti olan Tûs'a döner. Gazâlî'ye olan ihtiyacın farkında olan Nizâmü'l-Mülk oğlu Ziyâ el-Mülk, 1110 yılında Gazâlî'yi Bağdat Nizâmiye medresesinde eğitim-öğretime tekrar dönmesi için çağırır. Gazâlî, uzun bir mektupla görevden affını isteyerek, kendisine yapılan teklifi reddetmiştir.¹¹

Gazâlî, onbir yıllık uzlet hayatından sonra kalan ömrünü, kendini eksik hissettiği hadis ilmiyle meşgul olarak ve öğrencileriyle uğraşarak tamamlamıştır. 55 yaşında 18 Aralık 1111'de Tûs şehrinde vefat etmiştir. Kabri, şâir Firdevsî'nin kabrine yakın bir yerdedir.¹²

Gazâlî'nin, Endülüs âlimlerinden meşhur Ebubekir Arâbî gibi birçok talebesi vardır. Talebelerinin sayısı binlerle ifade edilmektedir.¹³

Bu bölümü bitirmeden önce Gazâlî'nin Bağdat'tan ayrılma sebebine ilişkin ihtilaflara değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle bu ihtilaflar arasında Gazâlî'nin Bağdat'tan ayrılma isteğini bâtinî terör korkusuna bağlayanlar olmuştur. Çünkü O, bâtinîliğe açıkça cephe almış bu konuda, *Hüccet el-Hakk*, *Mufasssal el-Hilâf*, *Fedâ'ih el-Bâtiniyye*, *el-Kıstâs el-Müstakîm* gibi eleştirel eserler kaleme almıştır. Onun eleştirel tutumu, doğal olarak kendisini bâtinîlerin hedefi haline getirmiştir. Bunun dışında, Bağdat'tan ayrılış nedenini, Selçuklu sultanı Berk Yaruk'la iyi ilişkilerinin olmamasına bağlayanlar da vardır.

Bütün bu yaklaşımlar Gazâlî tarafından bizzat ret edilmektedir. Nitekim Gazâlî bu bağlamda şu ifadelere yer vermiştir:

“Bağdad'tan bir daha dönmek üzere çıkışında tuhaf hilelere başvurduğum; Irak'ın ileri gelen âlimlerinin tenkitlerine hedef olmuştum. Zira onlar arasında, içinde

¹⁰ Detaylı bilgi için bkz. Gazâlî, (*el-Munkız Mine'd-dalâl*) *Dalâletten Hidayete*, trc. Ahmed Subhi Furat, Şâmil yay., İstanbul, 1972, s. 63 vd.; İlbârûn Kârâdüju, *Gazâlî*- trc. -Arapçaya- Adil Zuaytir, el-Müessesiyetu'l-Arabiyetü'd-Dirâsiyyetü ve'n-Neşr, Beyrut, 1984, s.180; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî Ahbârî men zeheb*, c.IV, s. 13; Hüseyin Emin, *Gazâlî fakihen, Feylesofen ve Mutasavvifen*, s. 49-50.

¹¹ Hüseyin Emin, *Gazâlî fakihen, Feylesofen ve Mutasavvifen*, s. 101; Mektubun tamamı için bkz. Abdül Kayyum, (*letters of Al-Ghazzali*) *İmam Gazzâlî'nin Mektupları*, trc. Gürsel Uğur, İnkılâb yay., İstanbul, 2002, s. 55-58; Sabri Orman, *Gazâlî Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya hareketi, Etkisi*, s. 49.

¹² Zekî Mubârek, *el-Ahlâk İnde'l-Gazâlî*, s. 67; Abdurrahmân Bedevî, *Müellifâtü'l-Gazâlî*, s.25; Mehmed Ali Aynî, *İslâm Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, s.45; Şibli Numanî, *İslâmın fikir kılıcı bütün cepheleriyle Gazzâlî*, s. 41.

¹³ Şibli Numanî, *a.g.e*, s. 41-43.

bulduğum herşeyden uzaklaşmanın dini bir sebeple olduğunu kabul edecek kimse yoktu. Onlar bu mevkiimin, dinde varılacak en yüksek makam olduğunu zannediyorlardı. Bu, onların, ilimden anladıkları şeyi gösteriyordu. Halk tahminler içinde şaşırıp kalmış, Irak'tan uzakta olanlar ise bunun memleketi idare edenlerin arzularından ileri geldiğini zannetmişlerdi. Ancak devlet adamlarına yakın olanlar, onların beni bırakmamakta ısrarlarını, üzerime düşmelerini ve benim de onlardan yüz çevirdiğimi, sözlerini umursamadığımı görüyorlar ve bu semâvi bir iş, müslümanlara ve âlimler zümresine göz değdi, başka sebebi olamaz” diyorlardı.”¹⁴

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Gazâlî'nin Bağdat'ı terkine, ne ölüm korkusu ne de iktidarın baskısı sebebe olmuşur. Onun Bağdat'ı terk sebebi yaşadığı manevi haldir.

2.2 Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Metodu

Gazâlî'nin düşünce sisteminin metodu, bilme iştiyâkı ve şüphe etme cesareti olarak ifade edilebilir. Gazâlî'ye göre bütün bilgi türleri tehlikeli veya düşman olarak nitelendirilmeden incelenmelidir. Hakîkatı araştırmada en büyük engel, taklit yoluyla bir inancı tasdik ve geçmişin mirasına körü körüne bağlılıktır. Gazâlî'nin bu yöntemi birbirlerine rakip veya alternatif olarak ortaya çıkan grupların birbirlerine karşı daha hoş görülme olmalarını ve birbirlerini tamamlamalarını, mevcut parçalarla yeni bir sentez ortaya çıkmasını sağlamak içindir. Bu yönüyle Gazâlî, sadece tenkitçi bir düşünür olmayıp aynı zamanda sentezci bir düşünür ve bilginidir. Bunda Gazâlî'nin çok yönlülüğünün de büyük etkisi vardır. Gazâlî hem üstat bir kelmacı hem mükemmel bir hukukçu, hem derin bir filozof hem de deneyimli bir mutasavvıftır¹⁵.

Gazâlî'ye göre din noktasında akıl sınırlıdır. Gayb âleminin anahtarları yalnız Allah'ın yanındadır.¹⁶ Bazı şeyler vardır ki, örneğin müteşâbih âyetlerin mânâsı gibi... Onlara bakmakla kul mükellef değildir. Aksine o, bu noktalarda akıl yormamakla memurdur. Zira akıl kastedilen mânâyı bilmeye güç yetiremez. İnanan kimse, o lafızla cismanî olmayan Allah'ın azâmetine layık olan mânânın kastedildiğine inanmak durumundadır.¹⁷

¹⁴ Gazâlî, *(el-Munkız Mine'd-dalâl) Dalâletten Hidayete*, trc. Ahmed Subhi Furat, s. 62-63.

¹⁵ Orman, *Gazâlî*, s. 134-136.

¹⁶ Gazâlî, *Mişkâtül' Envâr* (Nur Kandili), s. 145

¹⁷ Gazâlî, *İnançta Hassas Ölçüler*, Çev. Nedim Yılmaz, Hisar Yayınevi, İst., 1984, s.17.

Örneğin bir ayette Allahü Teâla "*Sizin için hayvanlardan çift çift indirdi*" buyurmaktadır. Ayette geçen, "indirdi" lafzında deve ve sığırların sağanak olarak yeryüzüne indirildiği görülmemiştir. Ancak buradan kasıt başkadır. O nedenle bu konularda akıl yormak ve sorgulamak insanın görevi değildir. Din hususundaki noktalarda, aklın anlamaktan aciz olduğu konularda akıl yormak boşunadır.¹⁸

Gazâlî'nin şüpheden imana geçişi, din felsefesi açısından, taklidi yenme bakımından, samimiyeti yönünden ibret vericidir. Böylece imanda karar kılan ve manevi bir felsefe yapan Gazâlî, yüze yakın eserleriyle de İslâm'a büyük hizmette bulunmuştur¹⁹.

Gazâlî'ye göre gerçek ve makbul olan ilim, sadece Allah için olanıdır. Gazâlî, baş eseri olarak kabul edilen "*İhyâ Ulûm ed-Din*" kısa adıyla *İhyâ'yı*, "dini ilimlerin ihyası, geçmiş imamların yolunun gösterilmesi, peygamberlerin ve onlara tâbi olanların faydalı buldukları ve fayda gördükleri ilimlerin mahiyetini izah etmek için" kaleme aldığını ifade etmektedir.²⁰

Gazâlî'nin geniş ve zengin hayat tecrübesi, keskin gözlemciliğiyle toplumu iyi okuması ve üstün zekâsıyla toplumda düzeltilmeye, yenilenmeye muhtaç çok taraf olduğunun farkına varması, tecdid (yenileme) ve ihya (canlandırma, diriltme) hareketini başlatmasını sağlamıştır. Bu bağlamda *İhyâ'nın*, Gazâlî'nin tasavvufi döneminin etkilerinin damgasını vurduğu yeni hayatındaki gözlem ve tecrübelerinin ürünü olduğu söylenebilir.²¹

Gazâlî üzerindeki değerlendirmeler zıt kutuplar teşkil etmektedir. Bir tarafta müsbet ilme ve felsefeye en büyük darbeyi vuran ve böylece İslâm dünyasının gerilemesine yol açan insan olarak nitelenirken, diğer taraftan tecrübeye önem veren, doğmatizm ve skolastisizme düşmeyen, kişisel araştırmaları ve fikrî çalışmaları teşvik eden bir insan olarak nitelenmekte ve nedensellik kuramına önemli katkılar yapanlar arasında sayılmaktadır.²²

¹⁸ Gazâlî, *İnançta Hassas Ölçüler*, s. 19.

¹⁹ Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 40.

²⁰ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûm'id-Dîn*, çev. Ali Arslan, C. I, Merve Yay., İstanbul, ty., s. 52.

²¹ Orman, *Gazâlî*, s. 102.

²² Orman, *Gazâlî*, s. 113.

2.3 Gazâlî'nin Batıya Etkisi

Gazâlî, sadece İslâm dünyasındaki düşünürleri derinden etkilemekle kalmamış, aynı zamanda batı dünyasındaki düşünürleri de derinden etkilemiştir. Nitekim Philip Hitti eserinde konuyla ilgili şu ifadelerle yer vermiştir:

*“Gazâlî'nin hayatı ve eserleri, Muhammed (s.a) hariç, belki de Arap tarihinde batılılar tarafından araştırılan en önemli konu olmuştur. Bir Amerikan şarkiyatçısı olan Ducan B. Mac Donald, onu İslâm tarihinde en büyük ve en sempatik bir şahsiyet olarak nitelemektedir. Bir Alman olan Arap felsefe tarihçisi T.J. de Boer, zamanla aynı fikri kabul etmiştir.”*²³

Abdurrahman Bedevî kitabında Ebu Bekr İbn el- Arabî'nin Gazâlî ile ilgili şu tespitini aktarır: “Dostumuz Ebu Hamid filozofların ruhlarına girdi. Sonra çıkmak istedi, ama çıkamadı.”²⁴

Gazâlî'nin önemli eserlerinden “*Tehâfüt*” onikinci yüzyılda Latinceye çevrilmiştir. Gundisalvus tarafından Latinceye çevrilen “*Makâsıdu'l-felâsife*” 1506 yılında Venedik'te “*Logika et-Philosophia Algazelis Arabic*” basılmıştır.²⁵ “*El-Enfûsü'l-İnsanî*” eseri “*De Anima Humana*” adıyla çevrilen eserleri arasındadır. Bu sayılan eserler dışında “*Mizânu'l-Amel*” ve “*Mişkâtü'l-Envâr*” İbraniceye çevrilmiştir. Şüphesiz batının başta Gazâlî olmak üzere İslâm dünyasından birçok düşünürü yakından takip ettiği ve çok erken diye bileceğimiz dönemlerde eserlerini Latinceye çevirdiği tarihi bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.

2.4 Gazâlî'nin Eserleri

55 yaşında vefat eden Gazâlî, bu kısa yaşantısına birçok eseri sığdırmıştır.

Yirmili yaşlarda kitap yazmaya başlamış ve ölünceye kadar devam etmiştir. Bununla birlikte birçok öğrenciyi de yetiştirmiştir. Sultanlara mektuplar yazmış, onlara yazdığı mektuplarla nasihatlerde bulunmuştur. Bunun yanı sıra halkın sorularını cevaplandırmış ve ailesinin geçimi ile ilgilenmiştir.

²³ Philip Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, s. 177-178.

²⁴ Abdurrahman Bedevî, (*Devru'l-Arab fi tekvini'l-fikri'l-Eurûb'i*) *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, trc. Muharrem Tan, İz yay., İstanbul, 2002, s.183.

²⁵ Mahmut Kaya. “*Tehâfütü'l-Felâsife*”, *TDV Ansiklopedisi*.

Huccetü'l-İslâm ünvanını fazlasıyla hak eden imam, arkasında birçok kıymetli eserler bırakmıştır. Gazâlî'ye pek çok eser nisbet edilmiştir. Gazâlî'ye aidiyeti kabul edilen eserler öncelikle düşünürün kendi kitaplarındaki atıflarına, ayrıca onun hayatından bahseden klasik kaynaklardaki malumata ve dünyanın çeşitli kütüphanelerinde adına kaydedilen yazma eserlerin incelenmesine dayanmaktadır.

H. Bekir Karlığa'nın, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nde Gazzâlî maddesinde eserleri ile ilgili verdiği bilgilerden hareketle, Gazâlî'nin eserlerini özetlemek mümkündür. Bu ve ilerleyen alt başlıklarda Gazâlî'nin eserleri belirli bir tasnif doğrultusunda paylaşılacaktır.²⁶

2.4.1. Fıkıh

a. *el-Menhûl fi'l-Usûl*: Hocası Cüveynî'nin fazlaca etkisinin hissedildiği bu eserinde Ebû Hanife'ye gönül vermişlerin tenkitlerine sebep olacak ifadeler mevcuttur. Eser Şâfiî mezhebini öne çıkarırken onun en üstün mezhep olduğunu vurgular. Eserde dile ait meseleler, şer'î hükümler ve fıkıh üsûlüne dair bilgiler mevcuttur. Eser; 1970 yılında Dımeşk'te Muhammed Hasan Heyto tarafından Darü'l-Kütübi'l-Misriyye (Usulü'l-Fıkıh no:188) ve Ezher Üniversitesi Kütüphanesi (no:36806/1462)'de mevcut olan yazma nüshalar esas alınarak yayımlanmıştır.

b. *el-Basît fi'l-Fürû*: Cüveynî'nin “*Nihâyetü'l-Matlab*” adlı eserinin özetlenmiş hali olan bu eser, Şâfiî fikhının fûrû kısmına ait olan bilgileri içermektedir.

c. *el-Vasît*: 1983 yılında başına bir mukaddime eklenme suretiyle basılan bu eser, Gazâlî'nin uzun olarak nitelendirdiği “*el-Basît*” den sonra yazdığı Şâfiî fikhına ait meseleleri içermektedir.

ç. *el-Vecîz*: Gazâlî'nin kısa ve özlü ifadelerle kaleme almış olduğu bu eser yoğun bir ilgi görmüştür.

d. *el-Fetâvâ*: Belli başlı konulara vermiş olduğu fetvaları içeren kitaptır.

e. *el-Mustasfâ fi'l-Usûl*: Gazâlî'nin vefatından beş yıl önce kaleme aldığı bu eser onun ilminin adeta bir özeti gibidir. Bu eserinde mantık ile fıkıh usulünü ustaca mecz

²⁶ Bekir Karlığa, Gazzâlî maddesinin eserleri bölümü, *DİA*, c. XIII, s. 518-524, Eserleri ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Müellifâtü'l-Gazâlî*, s.22

etmiştir. Eserin birçok şerh ve ihtisarı yapılmıştır. İlk baskısı Bulak'ta 1922 yılında yapılan eser Yunus Apaydın tarafından iki cilt halinde tercüme edilmiştir.

f. *Hulâsatu'l-Muhtasar ve Nikâvetü'l-Mu'tasar*: Fıkha dair olan Müzenî'nin “*el-Muhtasar*”ının bir özeti olan eser yüz varak olup tek yazması Süleymaniye kütüphanesi no:442 'de bulunmaktadır.

g. *Tehzîbü'l-Usul*: Zamanımıza intikal etmemiş olan bu eser fıkıh usulüne dairdir.

h. *et-Ta'lika fî Furûi'l-Mezheb*: Cürcân dönüşünde eşkıyaların el koymaya çalıştığı ders notlarından oluşmaktadır.

i. *Meâhizü'l-Hilâf*: Şafiiler'le Hanefiler arasındaki ihtilafli konuları ele alan bu eserin zamanımıza ulaşmadığı tespiti yapılmıştır.

j. *Gâyetü'l-ğavr fî Dirâyeti'd-Devr*: Şâfiî fakihlerinden Kâdî ibn Süreyc'in talâkla ilgili görüşlerine karşı bir tenkit olarak kalem alınan eser günümüze ulaşan eserler arasındadır.

2.4.2. Metodoloji-Mantık

a. *Mi'yâru'l-İlm*: 1911 yılında basılan bu eserin beş yazma nüshası olduğu bilinmektedir. Gazâlî'nin bu eseri mantık hakkındadır.

b. *Mihakkü'n-Nazar fî İlmi'l-Mantık*: Muhammed Bedrettin en-Na'sânî tarafından 1966'da Beyrut'ta neşredilen eser iki ana bölümden oluşur.

c. *el-Kıstâsu'l-Müstakîm*: Birçok dile tercümesi yapılan Gazâlî'nin bu eseri, bâtinîlik üzerine kaleme alınmıştır.

ç. *Şifâü'l-Galîl*: Hamdî el-Kebîsî tarafından tenkitli neşri yapılan eserin tam adı *Şifâü'l-Galîl fî beyâni mesâili't-ta'li'l'dir*.

d. *Lübâbü'n-Nazar*: Bu eserin günümüze ulaşmadığı tespit edilmiştir.

e. *Tahsînü'l-meâhiz*: Bu eserin günümüze ulaşmadığı tespit edilmiştir.

2.4.3. Kelâm

a. *Fedâihu'l-Bâtiniyye*: 1916 yılında Goldziher tarafında British Museum'daki nüsha esas alınmak suretiyle Londra'da, 1989 yılında Abdurrahman Bedevî tarafından Fas'taki Karaviyyîn Kütüphanesindeki yazma nüsha esas alınmak suretiyle Kahire'de ve Avni İlhan

tarafından tercüme edilerek “*Bâtınlığın İçyüzü*” adıyla Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları arasında yayımlanmış olan eser, Gazâlî’nin halife Mustahzirî’nin talebi üzerine kaleme aldığı bâtınılığı hedef alan eseridir.

b. *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*: 1962 yılında Türkçe’ye “*İtikadda Ölçülü Olmak*” adıyla çevrilen eser, Allah’ın sıfatları, nübüvvet, mead ve imamet konularının ele almakatadır.

c. *el-Maksadu’l-Esnâ fi Şerhi Esmâ’illâhi’l-Husna*: 1906 yılında Kahire’de basılan eser Allah’ın esmâi hüsnasından bahsetmektedir.

ç. *Faysalü’t-Tefrika Beyne’l-İslam ve’z Zenâdika*: 1961 yılında Süleyman Dünya tarafından Kahire’de yayımlanan eser te’vîl ve tekfir konularını ele almaktadır.

d. *el-Kânûnu’l-Küllî fi’t-Te’vîl*: Şerafettin Yaltkaya tarafından 1930 yılında Türkçe’ye kazandırılan eserde şeytanla ilgili hadislerin yorumlanması suretiyle te’vîl konusuna değinilmektedir.

e. *ed-Dürretü’l-Fâhire fi Keşfi Ulûmi’l-Âhire*: Abdülkâdir Ahmed Atâ tarafından 1987 yılında basılan eser ahiretle ilgili konuları ihtiva ederken ölüm ve kabir hayatı üzerinde durur.

f. *İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*: 1985 yılında Muhammed Mu’tasım el-Bağdadî tarafından Beyrut’ta basılan eser, Cüneyt Kaya tarafından Türkçe’ye kazandırılmıştır. Gazâlî bu eserini “Haşviyye” mezhebinin teşbih ve tescime dayalı görüşlerine reddiye olarak kaleme almıştır.

g. *Huccetu’l-Hak*: Bâtınlık üzerine reddiye olarak yazdığı eserlerindendir.

ğ. *Kavâidü’l-Akâid*: 1985 yılında Beyrut’ta Musa Muhammed tarafından neşredilmiştir.

h. *Mufasssilü’l-Hilâf*: Bu eserin günümüze kadar ulaşmadığı tespit edilmiştir.

ı. *ed-Durcü’l-merkûm bi’l-Cedâvil*: Bu eserin günümüze kadar ulaşmadığı tespit edilmiştir.

i. *el-Müntehal*: Klasik kaynaklarda adına rastlanmamıştır.

j. *Risâle ilâ Ebi'l-Feth Ahmed b. Seleme*: Muhyiddin Sabri tarafından Kahire'de yayımlanan eser, Gazâlî'den itikâd konuları hakkında öğüt isteyen bir kişiye yazılmış küçük bir risaledir.

2.4.4. Felsefe

a. *Makâsîdû'l-Felâsife*: Gazâlî'nin bu eseri çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Gazâlî'nin felsefeye dâir yazmış olduğu eser, filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymaktadır. Bu eseri ile Gazâlî felsefedeki otoritesini de gözler önüne sermiştir.

b. *Tehâfütü'l-Felâsife*: 1980 yılında Bekir Karlığa tarafından Türkçe'ye kazandırılan eser, özellikle İbn Sîna, Farâbî gibi filozofları eleştirerek filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymaktadır.

c. *el-Munkız mine'd-Dalâl*: Gazâlî'nin kendi hayat serüvenini anlattığı bu eseri bir otobiyografiktir. Gazâlî bu eserinde hayatında geçirdiği fikri evleri ve gelişmeleri anlatır. Eser birden fazla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

ç. *el-Madnûn bih ala gayri ehlih*: Gazâlî'nin itikâdî konuları ele aldığı bu eserinin çeşitli baskıları mevcuttur.

d. *el-Madnûn bih alâ ehlih*: Sudur teorisini ele almak suretiyle ruhla ilgili konuların tartışıldığı bu eserin birçok baskısı mevcuttur.

e. *er-Risâletü'l-Ledüniyye*: En meşhur baskı Muhyiddin Sabrî tarafından Kahire'de basılmıştır. Eserde ledünnî bilgi ele alınmıştır.

f. *Mişkâtü'l-Envâr*: Eserin, Süleymaniye Kütüphanesi (Şehid Ali Paşa, nr. 1727) ve el-Mektebetü'l-belediyye bi'l-İskenderiyye'de (nr. 1782) bulunan nüshalar esas alınarak baskısı yapılmıştır. Eser, Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.

2.4.5. Tasavvuf-Ahlak

a. *Mîzânü'l-Amel*: On kadar nüshası günümüze kadar intikal etmiş olan eser Süleyman Dünya tarafından 1969 yılında Kahire'de neşredilmiştir. Eserde tasavvuf ve ahlak konuları ağırlıklı olarak işlenir.

b. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*: Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmut Efendi 1675 numarada kayıtlı olan eser, Türkçe'ye ilk olarak 1974 yılında Ahmet Serdaroğlu tarafından çevrilmiştir.

Gazâlî'nin Bağdatı terk edip, uzlet hayatını yaşadığı dönem içinde altı yılda kaleme aldığı eserlerdir.

c. *Bidâyetü'l-Hidâye*: Muhammed el-Haccâr tarafından 1990 yılında Beyrut'ta tenkitli neşri yapılan eser ilmin asıl amacının ne olduğundan hareketle takva üzerinde durur.

ç. *Cevâhiru'l-Kur'ân*: Kur'ân'ın sırlarını, özelliklerini ve güzelliklerini konu alan bir eserdir.

d. *Kimyâ'yi-Sa'âdet*: 2004 yılında Türkçe'ye kazandırılan eser, İbadet, muâmelât, saâdet yolundaki engeller, bunların kurtuluş yollarından bahs eder.

e. *Eyyühe'l-Veled*: 1993 yılında Türkçe'ye kazandırılan eser, Gazâlî'nin öğrencilerinden birinin ahiret için en faydalı ilim hangisidir? Sorusunun üzerine kaleme aldığı eserdir.

f. *Nâsihatu'l-Mülûk*: Âşık Çelebi tarafından Türkçe'ye kazandırılan (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 351) eser, Melikşah'ın oğlu Sultan Muhammed Tapar'a hitaben yazılmıştır.

g. *Minhâcü'l-Âbidîn*: 2007 yılında Türkçe'ye kazandırılan eserde cennete giden yolun önündeki yedi engeli aşabilmek için yedi yoldan bahseder.

ğ. *Mükaşefetü'l-Kulûb*: “*Kalplerin Keşfi*” olarak Türkçe'ye kazandırılmış olan bu eserde kalbe ait haller üzerinde durulur. Kalbin iyi ve kötü durumları belirtilip, kalbin kötü durumlarını düzeltmek için alınacak tedbirler, yapılacak işler belirtilir.

h. *Sırru'l-Alemîn*: Kahire'de basımı gerçekleşen eserin Gazâlî'ye aidiyeti tartışmalıdır.

ı. *el-Maârifü'l-Akliyye*: Dario Cabanales tarafında tenkitli olarak İspanyolcaya çevrilen eserin tam ismi “*el-Maârifü'l- akliyye ve lübâbü'l-hikmeti'l-ilâhiyye*” dir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAVRAMLAR, TASAVVUF, TASAVVUFTA BİLGİNİN KAYNAĞI VE İŞÂRÎ TEFSİR

Tezin bu bölümünde tefsir ilmine dair belli başlı kavramlara, tasavvufa, tasavvufta bilgi kaynağına ve işârî tefsire dair bilgiler verilecektir.

Kavramların tetkik edilmesi konunun daha iyi anlaşılması için önem arz etmektedir. Çünkü gerek işârî tefsir geleneğinde gerekse de diğer tefsir geleneklerinde kavramlar tartışmanın ana temelini oluşturur.

Bu bölümde tasavvufun tanımına, bilgi kaynağına ve işârî tefsir geleneği ele alınmadan önce ilk olarak konumuzu ilgilendiren genel kavramlara işaret edilecektir. Bu kavramsal analizle, tasavvuf ehlinin fikri alt yapısını oluşturan kavramlarının anlaşılması amaçlanmaktadır.

Kavramsal analizler bölümünden sonra genel hatlarıyla tasavvufun geçirdiği tarihsel evre de izah edilecektir. En son olarak ise tasavvufta bilginin kaynağına ve tezimizin temelini oluşturan işârî tefsire ait bilgiler verilecektir.

3.1 Kavramlar

3.1.1. Tefsir

F-s-r (فسر) kelimesinden türeyerek tef'îl babında mastar olarak karşımıza çıkan kelimenin lügat manası: üstü kapalı olan bir şeyi açmak, açıklamak ve ortaya çıkarmaktır. Bir doktorun hastasının durumunu tahlil için yaptığı tetkiklere de bu ismin verildiği görülmektedir. Müfessirin yaptığı iş ve eylemlere de doktora kıyasla bu isim verilmiştir.

Tefsir kelimesinin kökünün nereden geldiği ile ilgili bir başka iddiâ ise Arap dilinde var olan taklîb sanatı ile izah edilmiştir. Sefer kelimesinden türetilen kelime, lügatte kapalı bir şeyi

açmak, aydınlatmak ve ortaya çıkarmak gibi mânâlarda da kullanıldığı belirtilmiştir. (Seferetü'l-mer'etü) demek, kadın yüzünü açtı demektir.¹

Tefsir, Türkçe'de yorum ve Kur'ân tefsirine dair yazılmış kitaplar mânâsında kullanılırken, ilmî ve felsefî eserleri izah etmek mânâsına gelen “şerh” kelimesiyle eş anlamlı kullanılmıştır.²

Suyûtî ise tefsiri “Ayetlerin inişlerini, durumlarını ve kıssalarını, nüzûl sebeplerini, mekkî ve medenî, muhkem ve müteşâbih, nâsîh ve mensûh, hass ve âmm, mutlak ve mukayyed, mücmel ve müfesser oluşlarını, helâl ve haramı, va'di ve va'dî, emir ve nehyi, ibret ve emsâli gösteren bir ilimdir”³ şeklinde tarif etmiştir.

Lügat kitapları kelimeyi izah ederken genel olarak keşf olarak yani ortaya çıkarma anlamında kullanmışlardır.⁴

Bütün bu tariflerden de anlaşılacağı üzere tefsir ilminin asıl maksadı Kur'ân ayetlerine belli usul ve kaideler çerçevesinde yaklaşmak ve belli bir düzeyde ayetleri izah etme ameliyesidir.

Tefsir ilmi İslâmî terminoloji olarak Hz. Peygamber'e (s.a) indirilmiş olan Kur'ân'ın, Arap diline ait olan lügat, sarf, nahiv gibi ilimlerini bilmenin yanında beyan, usûl-ü fikh , kıraat gibi çeşitli ilimlerde bilgi sahibi olmak suretiyle, mânâlarının açıklanması, hüküm ve hikmetlerinin ortaya konmasını ifade eden bir ilim dalıdır.⁵

¹ Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, Bahriye matbaası, İstanbul, 1305, c. II, s.606; Rağîb el-İsfahânî, *Mu'cemu Müfredâti elfâzı'l-Kur'ân*, Daru'l- Fikr, Beyrut, ts, s. 394; Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, Kahraman yay, İstanbul; 1978, c. I, s. 221; Bedreddin Muhammed bin Abdullah ez-Zerkeşî, *el- Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Marife, Beyrut, ts., c. II, s.147; Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Daru'l-Reyyân, Kahire, ts., s. 87.

²Sadreddin Gümüş, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan yay., İstanbul, 1990, s. 21.

³ Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, c. I, s. 222.

⁴ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 87; Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir (Eseru't-Tatavvuri'l-Fikrî fî't-Tefsîr fî'l- Asri'l-Abbâsî)*, trc. Muhammed Çelik, Yeni Akademi yay, İzmir, 2006, s.48.

⁵ Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'lFazl İbrahim, Beyrut, ts., c.I, s.13.

3.1.2. Te'vîl

آل - يُول “döndü” anlamına gelen te'vîl kelimesi “ile” harfi cerri ile kullanıldığında sözü düşündü ve takdir etti anlamlarına gelmektedir. Örneğin *أَوَّلُ الْكَلَامِ وَتَأْوِيلُهُ* ifadesinde “sözü düşündü ve takdir etti” manası kastedilmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ”⁶ şeklinde kullanılan te'vîl kelimesi lügatte, döndürmek, dönüş birşeyin özü anlamlarında kullanılmaktadır. Te'vîl kelimesinin istilâhî mânâsı, lafzı, kitap ve sünnete uygun olmak kaydıyla zahirî anlamından ihtimalli anlamlarından birine çevirmektir.⁷

Hicri III. yüzyılın sonuna adar Tefsir kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılan te'vil lafzı, zaman içerisinde anlam kaymaları yaşamıştır. İslâmın ilk asırlarında tev'il ve tefsir kavramları çok uzun tartışmalara sebep olması anlaşılır bir durumdur. Aslında ilk asırlarda yapılan bu kavramsal tartışmanın yüzeysel bir tartışmanın çok ötesinde bir kaygıyı beraberinde taşıdığını görmekteyiz. Kanaatimizce bu tartışmanın altında dinin en önemli metninin bozulmasını önleme kaygısı vardır. Asırların geçmesi ile birlikte Kur'ân ayetlerinin nasıl yorumlanacağı bir takım ilkelere bağlanmıştır. Ancak asrımızda bizi bekleyen en büyük tehlike kavramsal değil fikirsel olarak ayetlerin mânâlarının bozulması, ayetlerin aslından uzaklaştırılarak yorumlanmasıdır. Hicri IV. asırda Tefsir ile te'vil kelimelerini birbirinden farklı olarak ilk defa İmam Mâturîdî kullanmıştır.⁸

Tefsir ile Te'vil arasında kavramsal tanımlama ile ilgili tarihsel bir tartışma olmuş ve bu iki kavramın arası bulunmaya çalışılmıştır. Nitekim bu konuyla ilgili tespitleri şöyle özetleyebiliriz:

Mâturîdî'ye göre: “Tefsir; âyetten kast olunan mânânın öyle olduğunu kesin olarak söylemek ve o mânânın kastedildiğine Allah'ı şahit tutmaktır. Bu şekilde yapılan tefsir, şayet kesin bir delile dayanıyorsa sahihtir; dayanmıyorsa, yasaklanmış olan re'y tefsiridir. Te'vil ise: kesin kaydıyla söylemeden ve Yüce Allah'ı şahit tutmadan, âyetin muhtemel olduğu

⁶ A'râf/ 53.

⁷Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, c. I, s. 221.

⁸ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği*, Düşün yayıncılık, İstanbul, 2011, s.131-133.

mânâlardan birini tercih etmektir. Tefsir sahabenin işi, te'vil ise fukahanın işidir. Tefsirin tek bir vechi söz konusu iken, te'vil denilince birden fazla vecihler anlaşılır.”⁹

Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya, te'vil kelimesinin tefsir kelimesiyle aynı anlama geldiğini, te'vil'in ayeti ihtimalli mânâlarından birine haml etmek olarak belirtmiştir.¹⁰

Müsâid Müslim Abdullah bu konuyla ilgili kitabında şu tespitlere yer vermiştir: “Selefin te'vilden anladığı ile daha sonraki Fıkıh, Kelâm, Hadîs ve Tasavvuf âlimlerinin anladığı farklı olmuştur. Buna göre te'vil iki kısma ayrılır: Birinci kısım te'vil, zahirine uygun olsun veya olmasın kelâmın tefsir edilmesi ve mânâsının açıklanmasıdır. Buna göre “Tefsir” ve “Te'vil” birbirlerinin yerine kullanılabilen iki kelimedir. İkinci kısım te'vil ise kelâmdan kastedilen mânâdır. Eğer, kelâmdan murat talep ise (yani haber değilse), o kelâmın te'vil'i, bildirilen hususun ta kendisidir. Bu iki mânâ arasındaki fark açıktır. Birincisine göre te'vil; ilim, kelâm, şerh ve izah kabilinden olup tefsir gibidir. Te'vil, kalpte ve dilde mevcut olabilir. Kezâ, bu te'vilin zihinde (soyut), lafızda ve şekilde (somut) varlığı söz konusudur. İkincisine göre te'vil; ister geçmişte, ister gelecekte olsun, hariçte görülen varlığın ta kendisidir. Selefe göre te'vilin mânâsı budur. Müteahhir fıkıhçılar, kelâmcılar, hadisçiler ve tasavvufçulara göre ise “te'vil”; bir karineden dolayı lafzı, kuvvetli görünen mânâdan, zayıf görünen (mercûh/tâli plânda kalan) mânâyâ kaydırmaktır.”¹¹

Lorry te'vil ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Ehl-i Sünnet (orthodoxie) anlayışının çok kıyısında yer alan bâtinî akımların aksine, Sûfiler, içsel anlamlara muttali olmuş manevî şahsiyetler için Kur'ân âyetlerinin hârici anlamının ihmal edilebileceği görüşünü kabul etmezler. Fakat onlar hârici anlamı derinleştirmeye, kendilerine göre bu hârici mânânın birinci derecede içerdiği rûhî yoğunluğu, bir başka ifadeyle metafizik (boyutu) ortaya çıkarmaya gayret

⁹ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturidî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm (Te'vilâtu ehlü's-Sünne)*, er-Risâle, Beyrut, 2004, c. I, s.1.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Daru İhyâu Turasi'l-Arabiyye, Beyrut, 1997, c. I, s. 264; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, c. I, s. 221; Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, c. II, s.148; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 72; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, M. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2009, s.263; Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya (thk. Abdusselam Muhammed Hârun), *Mu'cemu Makâyisu'l-Luğati*, Daru'l-Ceyl, Beyrut, ts., c.I, s.157-162.

¹¹ Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, s.51-52.

sarfedeceklerdir. Te'vil masdarının kendisinden istikak etmiş olduğu "evvele" fiilinin anlamı da budur. Şu halde te'vil terimi, artık sadece bir pasajın veya problem oluşturan Kur'ânî bir mefhumun anlaşılması çabasına işaret etmez, "âyeti ilk anlamına götürme" mânâsını da gösterir; bu yönüyle de Kur'ân'ın bütün âyetlerine, hatta zâhiri anlamı hiçbir kavrayış güçlüğü içermeyen âyetlere dahi uygulanır. Sûfî lügatında tefsir ise, aksine, salt hârici (exoterique) olan bir anlama düzeyiyle sınırlı olan her türlü yorumlamaya uygun düşer. Öylese burada, ıstılâhta, önemli bir anlam kayması bulunmaktadır; çünkü aklî te'vil (te'vil 'aklî), Sûfîler nezdinde basit (sade) bir tefsir çeşidi olarak görülecektir."¹²

Gelinen asırda bu kavramsal tartışmanın çok ötesinde –tarihsellik gibi- bir takım kavramlar tartışılmaya başlanmıştır.

3.1.3. Nas

Te'vili mümkün olmayan, söylendiğinden farklı bir mânâ çıkartmanın mümkün olmadığı metin olartak tarif edilmiştir. "Alış-verişi helal ve ribayı haram kıldı."¹³ ayetinde asıl mânâ, alış-verişin helalliğine, faizin de haram olduğuna, aralarında hiçbir benzerlik olmadığına dikkat çekmektedir.¹⁴

Nas, müfessirin yorumuna ihtiyaç duyulmaksızın mânâsı kolayca anlaşılabilir, açık hüküm bildiren dini metinlerdir. Burada müfessirin yorumuna açık bir kapı yoktur. Allah'ın alış verişi helal kılması ne kadar anlaşılır bir hükümse faizin haram kılınması da o kadar anlaşılır bir durumdur.

3.1.4. Zâhir

Zahare filinden türemiş bir kelime olan zâhir kelimesi, ism-i fâilidir. Kendisinin dışında herhangi birşeye ihtiyaç duymaksızın kast olunan mânânın anlaşıldığı metin demek olan

¹² Pierre Lory, *Kâşânî'ye göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, trc. Sadık Kılıç, İnsan yay., İstanbul, 2001, s.18.

¹³ Bakara,275.

¹⁴ Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, trc. M.Said Şimşek, Kitap Dünyası yay., Konya, 2008, s. 327; Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, s. 49.

kelimenin lügat mânâsı, ortaya çıkan, zirve, üstün gelen bâtının zıddı anlamlarına gelmektedir.¹⁵

Şâtibî'ye göre: “Kur’ân’ın anlaşılması için gerekli olan herşey, “zâhir” kapsamına girmektedir. Beyan ve belâgata ait meseleler, Kur’ân’ın zâhiri altında mütalaa edilir. Mesela, *يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا* âyetindeki “dayyik” kelimesi ile *وَضَائِقَ بِهِ صَدْرَكَ* âyetindeki “dâik” kelimesi arasındaki fark gibi...”¹⁶

3.1.5. Bâtin

Bâtin kelimesi Kur’ân’da dört ayette ism-i fail (En’âm 6/120, Lokmân 31/20, Hadîd 57/313) olarak, iki ayette de mazi sıgasıyla (En’âm 6/151; A’râf 7/33), “âşikâr-gizli” anlamında kullanılan kelime Batn kökünden türemiştir.

Lügat olarak; iç, öz, gizli olan bir şeyin yer altında bulunup gizli kalması anlamına gelmektedir. Allah’ın isimlerinden biri olarak da kullanılan bâtin, zahir kelimesinin zıddı olarak kullanılmıştır.¹⁷

Tasavvufi ve Şii tefsirlerde “bâtin” kavramı çok özel bir yer işgal eder. Bunun nedeni, söz konusu kavramın, şiiler ve sufiler nazarında, gerek bilgi kuramı gerekse nasları anlama ve yorumlama bağlamında hakikatin keşfine çıkılan ve avama kapalı havâssa açık olan bir alan olarak telakki edilmesidir.

Şii dünyasında bâtinî anlayış, bâtiniliği doğurmuşken sünni kesimde ise işârî tefsir anlayışını meydana getirmiştir. Bâtiniliğin ilk çıkışı hicri II. yüzyıllara denk gelmektedir. Haraketin ilk temsilcisi olarak Abdullah b. Sebe gösterilmektedir. Bâtinilik hareketinin

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.VIII, s. 273-274; Subhi es-Salih, *a.g.e*, s. 327.

¹⁶ Şâtibî, *el-Muvâfakât (İslâmî ilimler metodolojisi)*, trc. Mehmet Erdoğan, İz yay., İstanbul, 1999, c. III., s.372; “dayyik ile dâik arasında dilbilim açısından olarak fark mevcuttur. Zira Dayyik sıfat-ı Müşebbehe kalıbı ile gelmiştir. Sıfat-ı Müşebbehe ise devamlılık ifade eder. Dâik ise ism-i fâil kalıbındadır. Süreklilik bildirmez.” Detay için bkz. *a.g.e* dip not s. 372).

¹⁷ Rağîb el-İsfahânî, *Mu’cemu Müfredâti Elfâzı'l-Kur’ân*, Daru'l- Fikr, Beyrut, ts., s. 49; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber yay., Ankara, 1997, s. 144-145; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtinilik ve Bâtinî Te’vil Geleneği*, s.112.

gelişmesi ve sistematik bir hal alması ise Hasasn Sabbah'a¹⁸ kadar uzanmaktadır. Bâtını hareketin en kanlı yüzünü temsil eden Hasan Sabbah, bu hareketin en meşhurlarındandır.

Bâtını hareketin en dikkat çeken özelliği dinî metinlerden özellikle Kur'ân ayetlerini ve Hz. Ali'ye ait sözleri zahir bağlamından koparmak suretiyle yorum getirmeleri ve böylece büyük kitleleri etkisi altına almasıdır. Bu hareket İslâm dünyasında birçok fitnenin alevlenmesine, İslâm birliğine büyük zararların verilmesine neden olmuştur. Dinî metinlerin yorumlanmasında büyük ilgi uyandırmış olan bu tefsir yönteminde ayetlerin iki vechinin olduğuna işaret edilmektedir. Bu iki vecihten biri ayetin zahir kısmıdır ki kabuk mesafesindedir. Ayetin ifade ettiği mânâ ise daha özel bir bilgiye delalet etmektedir. İşte bu derin bilgiye şii âlimler ayetlerin bâtını demişlerdir. Bu derin mânâlar herkes tarafından bilinebilecek mânâlar olmaktan ziyade özel insanların bilebileceği mânâlardır. Bu anlayışa sahip olanlara göre zahir bâtının emrindedir.¹⁹

Kur'ân ayetlerinin bâtını mânâlarının olması konusu İslâm dünyasında farklı yorumların oluşmasına sebep olmuştur. Bazı İslâm alimleri bâtını mânânın makbul olanı ile makbul olmayanı arasını ayırmıştır. Nitekim Şâtibî bâtını mânâyı şöyle tarif eder: “Muhatabın kulluk vasfını gerçekleştirmesini, rablığın ancak Allah'a ait olduğunu ikrarı gerektiren her bir mânâ da, Kur'ân'ın bâtını ve onun indirilişinden gözetilen amaç olmaktadır. “*Allah'a – kat kat karşılığını artıracığı- güzel bir ödünç takdiminde kim bulunur.*”²⁰ Âyeti indiği zaman Ebu'd-Dahdâh: “Şüphesiz Allah, kerem sahibidir; bize verdiği şeyi bizden ödünç istiyor” dedi.

¹⁸ Rey şehrinde dünyaya gelmiştir. Önce Şii'lerin İsnâ aşeriye kolunun fikirlerini benimsemiş, daha sonra ise Fâtimilerin bu civardaki dâileri ile görüşüp, İsmailiyye mezhebine geçti. 469/1077'de, kendisini nâip tayin eden Irak baş dâisi Abdülmelik b. El-Ataş'ın tavsiyesi üzerine, Rey'den çıkarak, Mısır'a gitti. O zaman Mısır halifesi olan el-Mustansır önce oğlu Nizâr'ı yerine tayin etmiş, daha sonra bu kararından vaz geçerek küçük oğlu el-Mustali'yi valiahd tayin etmiştir. Hasan Sabah halifenin ilk tayinini kabul ederek Nâzırın lehine çalışmalar yapmıştır. Böylece Mısır'da takibe uğramıştır. Mısır'da kalamayacağını anlayınca Mısırdan kaçarak İsfahan'a geldi. Sonraları İran'ın kuzeyinde ciddi bir Şii propagandasına girişti. Burada da Nizâmü'l- Mülk'ün takip ve tazyikinden kurtulamamıştır. Burada tutulamayacağını anlayan Hasan Sabbah, El-Bürz dağları üzerinde, sarp ve aşılmaz kayalıklar ve derin vadilerin yanında bulunan Alamût kalesini ele geçirip (483/1090), orayı kendisi ve taraftarları için bir sığınak yaptı. (Ahmed Ateş, Gazâlî'nin, batınilerin belini kıran Deliller”i” Kitab *Kavasım el-Batniye*” Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi (c.III, sayı I-II, s. 25, 1954).

¹⁹Vahdettin Başcı, “Bazı dini konuların yorumlanmasında Bâtınilerle Gazâlî arasındaki ilişkilerin değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum,1997, XIII, s.223; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği*, s. 117-141; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 297-299

²⁰ Bakara 2/245.

Yahudiler ise: “Allah fakir; biz zenginiz” dediler. Ebu’ d-Dahdâh’ın anlayışı, hakka uygundu ve murad olan bâtındı.”²¹

Zahiri ilimle bâtinî ilmi farklı değerlendirenlerin arasında şüphesiz en önemli simalardan biri de Sülemî’dir. Sülemî zahiri ilmi, şeriat ilmi kabul ederken, bâtinî ilmi hakikat ilmi diye tarif eder ve görüşünü şu ayetlerle destekler: “*Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Halbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi. Allah’ın size lütfu ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç, muhakkak şeytana uyardınız.*”²² “*Göklerde, yerde ne varsa hepsini Allah’ın sizin hizmetinize verdiğini ve açıkça yahut gizlice üzerinizdeki nimetlerini tamamladığını görmediniz mi? Yine de insanlar arasında, hiçbir bilgisi, yol göstericisi ve aydınlatıcı bir kitabı olmadan Allah hakkında tartışıp duranlar vardır.*”²³ Sülemî’ye göre bu ayetler zahiri ve bâtinî ilmin varlığına delalettir. Sülemî zahire ait ilimlerde nasıl erbabına müracaat edilirse bâtına ait ilimlerde de erbabına müracaat edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.²⁴

Yine önemli bir mutasavvıf olan Kuşeyrî ise bâtin ilmi ile ilgili şu tespitleri yapmaktadır:

“Allah, âlimlerin kalplerine Kur’ân’ın bilgisini ve te’vilini yerleştirmiştir. Kur’ân’ın kıssalarının, esbâb- ı nüzûlünün bilgisiyle onlara lütufta bulunmuş; onun muhkem ve müteşabihine, nâsîh-mensuhuna, vaad ve vaâdiyle ilgili ayetlerine imanla onları nimetlendirmiştir. Seçilmiş kullarına ise, Kur’ân’ın gizli inceliklerini, bu inceliklerin içermiş oldukları işaretlerin nurlarını ve gizli sembollerini anlamayı lütfetmiştir. İşte bu yüzden onlar, muhaliflerine gizli kalan gaybın nurlarından kendilerine özgü kılınanları kavrarlar; derecelerine ve yetkinliklerine göre konuşurlar. Yine onlar, Allah’ın kendilerine ikram ettiği ilham ile Hak’tan konuşur, Hakk’ın sırlarını haber

²¹Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (İslâmî ilimler metodolojisi), c. III, s.375.

²² Nisa 4/83.

²³ Lokman 31/20.

²⁴ Süleyman Ateş, *Zahir ve Batın ilmine dair bir eser-el-Fark Beyne İlmi’ş-Şeri’a ve’l-Hakika*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi, Ankara, 1968, c. XVI, s.219.

verir, ona işaret eder ve onu açıklarlar. Onların söyledikleri her söz, yaptıkları her iş, hüküm itibarıyla Hakk'a aittir.”²⁵

Yine Kuşeyrî, *Letâfiu'l-İşârât* isimli kitabında şu rivayete yer vermektedir: “Sülemî'nin (ö.412/1021) Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği, “Allah'ın Kitab'ı dört şey üzerinedir: İbâre, işaret, letâif ve hakâik, bunlardan ibâre avam için, işaret havâss için, letâif evliya için, hakikatler de peygamberler içindir” diyerek ayetlerin bâtinî yönüne olan inancını pekiştirir.²⁶

Şii inancına mensub olan İsmâiliyye kolu bâtın kavramı üzerinden Kur'an'ı mânâ itibarıyla tahrif etmiştir. Zira hiçbir akli ve nakli delile dayanmaksızın, Kur'an'ın zâhirini gözetmeksizin te'villerde bulunmuşlardır. Bunlara birkaç örnek verecek olursak konu daha da anlaşılır olacaktır.

“ve Süleyman Davud'a vâris oldu.”²⁷ ayetinden maksat, imâmın Peygamber'in ilmine vâris olmasıdır, diye anlamlandırmışlardır. Böylece kendi inaç düşüncelerinde oluşan imam kavramını farklı bir boyuta taşımışlardır. Yine Bakara süresindeki “Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor...”²⁸ âyeti ele alınarak bu ayette geçen boğazlanması emr olunan sığırın Hz. Âişe (r.a) olduğunu belirtmek suretiyle Hz. Peygamberin ehl-i beyti hedef yapılmıştır. Yine bu sürenin devamı olan “...(boğazlanan) sığırın bir parçası ile (katili bilinmeyen) ölüye vurun.”²⁹ ayeti ele alınarak vuran ve vurulanın Talha ile Zübeyr olduğu, ayetlerde geçen hamr ve meysir'den kast edilenin Ebûbekr ve Ömer olduğu yorumlanmıştır.³⁰

Bu maksatlı yorumlamalar İslâm âlimleri tarafından tenkite tabi tutulmuştur. Nitekim Şâtibî onların bu indi yorumlamalarına el-Kutbî'den rivayetle aktardığı güzel bir misalle değinmiş ve onların nasıl bir ruh halini taşıdıklarını ifade etmiştir: “Ediplerden biri şöyle derdi:

²⁵ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Letâfiu'l-İşârât*, c. I, s.5.

²⁶ Ebû Abdîrahmân es-Sulemî, *Hakâiku't-Tefsîr Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*, Daru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 2001, c. I, s.22.

²⁷ Neml 27/16.

²⁸ Bakara 2/67.

²⁹ Bakara 2/73.

³⁰ Şâtibî, *el-Muvâfakât (İslâmî ilimler metodolojisi)*, c.III, s.381-382; İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelif'il Hadis (Hadis Müdafası)*, trc. M. Hayri Kırbaçoğlu, Kayıhan yay., İstanbul, 1989, s. 100.

Râfızilerin Kur’ân tevilleri, Mekkeli birinin şiir teviline ne kadar da benziyor çünkü o birinde şöyle demiş: “Temimoğullarından daha yalancısını görmedim;

بَيْتُ زُرَّاءَ مُحْتَبٍ بِفَنَائِهِ وَمَجَاشِغِ وَأَبُو الْفَوَارِسِ نَهْشَلُ

beytinin kendilerinden biri hakkında olduğu kuruntusuna kapılmışlardır. Kendisine: “Peki beyit hakkında sen dersin?” dediklerinde şöyle dedi: Beyt Beytullah’tır. Zurâra, Hıcr’dır” “peki Mücaşi nedir?” dediler: “Su ile taşan Zemzem” dedi. “Ebu’l-Fevâris? Dediklerinde: “Ebu Kubey’s” dedi. Nehşel’e ne demeli? Dediklerinde: “Nehşel tefsiri en zor olanı” dedi ve bir müddet sustuktan sonra: Evet, Nehşel, Kâbe’nin kandilidir; çünkü o uzun ve siyahtır ve bu nehşel’dir.” dedi.³¹

Netice olarak ayetlerin ilk bakışta hemen akla gelmeyen mânâları vardır. Ancak buradan hareketle bâtinî bir anlayış içinde ayetleri zahirinden tamamen kopararak sadece indi kanaatlerle yorumlamak ve Allah’ın muradı budur demek dini tahrif etmek, dinî metinlerden asıl maksadın çok ötesinde bir yoruma kapı aralamaktır. Bu türden yaklaşımların İslâm coğrafyasına neler kaybettirdiği ve nelere yol açtığı ortadadır. Din açık ve anlaşılır olarak ortada iken bu tür yorumlar işi daha da anlaşılabilir hale getirdiği gibi müslümanların birlik ve beraberliğine ciddi darbe indirmektedir.

3.1.6 İşâret

İşâret kelimesi sözlükte; “ bir nesneyi gösterme; bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinâyeli bir sözle anlatma”³² anlamına gelmektedir.

İslâm tarihinde, ehlinin anlayıp kavraya bildiği bir ilim kaynağı olarak gösterilen müşâhade ve mükâşefe sonucu ortaya çıkan yorumlara rastlanmaktadır. Bu ilmi herkesin idraki mümkün olmadığı için irfan geleneğini oluşturan tasavvuf ehli, bu yorumları rumuzlamayı tercih etmişlerdir. Bu metotla edindikleri bilgiyi kendileri gibi ehil olan insanların anlayışına sunup ehil olmayanlardan da gizlemeyi murat ettiler. Tasavvuf erbabının yorumunu bâtinî yorumdan ayıran en önemli çizgi, onların zahire duydukları saygıdır. Tasavvuf erbabı

³¹ Şâtîbî, *a.g.e.*, c. III, s.382.

³² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.VII, s.235.

işâretleme suretiyle yaptıkları yorumlarda ayetlerin zahir yönünü ihmal etmemişlerdir. Ancak bâtıniler tefsirlerinde ayetlerin zahir yönünü tamamen görmezden gelmişlerdir. İrfan geleneğinin temsilcileri olan tasavvuf erbabının bu usul ve üslûpla yapmış oldukları tefsirlere “işârî (remzî) tefsir” denilmiştir.³³

İşârî tefsir ile bâtînî tefsir arasında ince bir çizgi vardır. Bâtînî tefsir ile meşgul olanların ayetleri tamamen zâhiri bağlamdan kopardıkları görünmektedir. Ancak İşârî tefsirde ise hiçbir zaman zâhir ihmal edilmez, bâtın da tek mânâ olarak kabul edilmez. Arada bu kadarcık fark bile sünni İslâm âlimleri tarafından İşârî tefsirin kabulüne sebep teşkil etmiştir. İşârî tefsirin kabulü için öne sürülen şartlara bakıldığında aslında zâhiri tefsirin bütün unsurları bu tefsirde de mevcuttur.

3.1.7 Cezbe

Cezme kelimesinin Türkçe karşılığı, çekme, çekim mânâlarına gelirken kelimenin tasavvufî mânâsı ise Allah'ın ikramı neticesinde kulun muhtaç olduğu her şeyin ihsan edilmesidir. Allah'ın bu ikramı kulun bir çaba ve çalışma karşılığında değildir.³⁴

3.1.8 İlhâm

İlhâm kelime olarak bir şeyden haber vermek, bildirmek anlamına gelmektedir. Tasavvuf'ta bir bilgi kaynağı olarak kabul edilen ilhâm, ilâhi feyz yoluyla kalbe gelen özel bir bilgidir.³⁵

İlhâm düşünmekle elde edilen bir bilgi değildir. Kaynağı muhtelif olan ilhâm bir kaç cihetten gelebilir. Bu kaynak bazen Allah olabileceği gibi bazen de melek olabilir.

³³ Ebûbekir Kelâbâzî, *et-Tearruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, İhyau'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1960, s.87-88; Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-ilm, Beyrut, 1968, s. 296; Hâlid Abdurrahman Ak, *Usulü't-tefsir ve kavâiduhu*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986, s.205.

³⁴ Abdürrezâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, s. 185, İz yay., 2004, İstanbul; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, haz. İhsan Kara, s. 367, İnsan yay., 2008, İstanbul; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, s. 117, Marifet yay., 1991, İstanbul.

³⁵ Abdürrezâk Kâşânî, *a.g.e*, s. 79; Süleyman Uludağ, *a.g.e*, s. 244-245.

Peygamberlerin aldığı vahy kaynağı ile velilerin aldığı ilhâmın kaynağı aynıdır. Bilgi kaynağı aynı olmasına karşın isimlendirmenin farklı olması edep kavramıyla ilişkilendirilmiştir.³⁶

3.1.9 Keşf

Şerri meselelerde delil olarak kabul edilmeyen keşf, sözlükte birşeyi ortaya koymak, gizli olanı açığa çıkarmak, perdenin açılması, örtülü olanı meydana çıkarma, sezme gibi anlamlara gelmektedir. Vahiy ile kaynağı aynı olduğu iddia edilen bu bilgi kaynağının tasavvuf'ta önemli bir yeri vardır.³⁷

3.1.10 Şatahât

Tasavvuf ehlinin vecd halinde iken yani kendinde değilken söylediği, zahiren şeriat'a aykırı olan sözlere verilen isimlendirmedir.

Şatahât kelime olarak; yalpalamak, hareket, kıpırdama, köpürme mânâlarına gelmektedir. Nefsin bir takım merhaleleri aşıttan sonra ulûhiyyet mertebesinin başına ulaştığı zaman hissettiği şeyler için kullanılmıştır.³⁸

Tasavvuf ehli vecd halindeyken, zahiren şeriat'a aykırı olarak söylediği sözlerden daha sonra tövbe etmiştir. Tasavvuf ehlinin şatahâtlarına bir iki örnek verecek olursak:

Ebû Yezîd dedi ki: “Sübânî, mâ âzame şânî (kendimi tenzih ederim, şânım ne yücedir!)” ardından şöyle dedi: Hasbiye min nefsi hasbî (ben kendime yeterim, yeter!)” bir başka örnek ise çok daha çarpıcıdır. Bir gün Abdulkadir Geylânî'ye Ebû Yezîd'in “Ben öyle bir bahra (denize) daldım ki, peygamberler onun sahilinde kalmıştı” sözünün ne mânâyâ geldiği sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir: “Eğer bu sözün ona ait olduğu doğru ise şu demektir: Onlar, geçmeye ehil olanları geçirmek, geçmeye ehliyeti olmayanları engellemek, boğulmakta

³⁶ Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *a.g.e.*, s.219; Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 244-245.

³⁷ Metinlerle Tasavvuf terimleri Sözlüğü (eserin temelini Refik el-Acem'in *Mevsû'atü Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî* isimli kitap oluştururken başka eserlerden de derlemeler yapılmıştır. Bkz. Eserin hazırlanmasında izlenen yol), trc. Heyet, s.549, Kalem yay., 2006, İstanbul; Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 286; Şâtıbî, *el-Muvâfakât (İslâmî ilimler metodolojisi)*, c. III, s.385.

³⁸ Metinlerle Tasavvuf terimleri Sözlüğü, trc. Heyet, s.948.

olanları kurtarmak için denizin kenarında durdular. Nitekim üstün kişiler, diğerleri cennete girerken, onlara şefâat etmek için girmede sona kalırlar.”³⁹

3.1.11 Rıza

Arapça bir kelime olan rıza; memnun olmak, razı olmak anlamlarına gelmektedir. Tasavvuf'ta ise kalbin herhal ve şartta sükûnetini koruması durumudur. Dekkâk bunu şöyle özetlemiştir: “Rıza, belayı hissetmemektir.” Bir başka deyişle rıza, kendinden olan herşeyi bırakıp Allah'ın hoşnut olduğuna teslim olmaktır. Yani Allah'tan gelen her ne varsa tamamına itiraz etmeden teslim olma halidir.⁴⁰

Rıza halinde kulun teslimiyeti söz konusudur. Kul, Allah'a öyle teslim olmuştur ki önüne çıkan her meselede doğru duruş ortaya koyar. Kulun bu duruşunda ne bir adım öne geçmek, ne de bir adım arkada kalmak, ne fazlasını yapmak ne de bir hâli değiştirmek söz konusu değildir.⁴¹

3.1.12 Riyâzet

Tasavvuf'ta nefsi bir takım şeylerden mahrum bırakmak suretiyle terbiye etmek anlamına gelen kelimenin lügat mânâsı, terbiye etme, islah etme, idman yapma, eğitime gibi anlamlara gelmektedir. Bu nefis terbiyesinde aç kalmak, susuz kalmak ve nefsin arzu ettiği şeylerden mahrumiyet söz konusudur. Riyâzetin avama, havasa ve havassu'l-havassa göre olmak üzere üç çeşidinin olduğu görülmektedir.⁴²

³⁹ Metinlerle Tasavvuf terimleri Sözlüğü, trc. Heyet, s.949.

⁴⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*, s. 157; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 555.

⁴¹ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s.267.

⁴² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*, s. 521; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s.582.

3.1.13 Sadâkat

Bu kelime rıza kelimesinde olduğu gibi kalbin her hal ve şartta yani olumlu veya olumsuz şartlarda halini bozmamasıdır. Kelime doğruluk alamına gelmektedir.⁴³

3.1.14 Bey’at

Arapça’da, satmak kelimesinin anlamını ifaden sözcük, Tasavvuf’ta bir mürşitten ders almak anlamına gelmektedir. Bu kelimenin özellikle tercih edilmesinin sebebi olarak kişinin kendi nefsindeki kusurları satarak yerine Hz. Peygamber (s.a) ahlakını alması gösterilmiştir.⁴⁴

3.1.15 Mürîd

İsteyen mânâsına gelen kelimedenden kast olunan Allah’a vuslatı arzu etmektir. Bu amaca ulaşmak için bir şeyhe intisâp eden kimseye verilen addır.⁴⁵

3.1.16 Mürşid

Doğru yolu gösteren, doğru yola götüren, uyaran demek olan kelime tasavvufta tarikât liderine verilen isim olmuştur.⁴⁶

3.1.17 Teslimiyet

Teslim olmak, boyun eğmek anlamlarına gelen kelimeyi Cürcânî şöyle tarif etmiştir: “Allah’ın emrine boyun eğmek, hoşuna gitmeyen hususlarda itirazı terketmek veya kazayı rıza ile karşılamaktır.”⁴⁷

⁴³ Ethem Cebecioğlu, *a.g.e*, s. 532; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, s. 328.

⁴⁴ Ethem Cebecioğlu, *a.g.e*, s. 99; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *a.g.e*, haz. İhsan Kara, s.287.

⁴⁵ Ethem Cebecioğlu, *a.g.e*, s. 454; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *a.g.e*, haz. İhsan Kara, s.1037.

⁴⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*, s. 455; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s.1034.

⁴⁷ Ethem Cebecioğlu, *a.g.e*, s. 654.

3.2 Tasavvuf, Tasavvufta Bilginin Kaynağı ve İşârî Tefsire Genel Bakış

Konumuza ışık tutacak olan kavramları genel hatlarıyla işledikten sonra şimdi bu kavramlar çerçevesinde *Tasavvuf*, *Tasavvufta Bilgi Kaynağı* ve son olarak da *İşârî Tefsir*'i müstakil başlık altında inceleyip konuyu anlamaya çalışacağız.

3.2.1 Tasavvuf, Tasavvufta Bilginin Kaynağı

İşârî tefsir anlayışının temelinde tasavvuf vardır. Bundan dolayı tasavvufa genel olarak değinmek, onun bilgi kaynaklarını izah etmek ve böylece İşârî tefsir anlayışını genel olarak ortaya koymak konuyu anlama da bize yardımcı olacaktır.

Tasavvufun tarifi üzerinde bir hayli yorum farklılıkları vardır. Bazı âlimler tasavvufu, “Nefsin nasibini terk ile Hak’tan nasibini istemektir” şeklinde tarif ederken diğer bazıları da “Tasavvuf, hürriyet, kerem, merasimi terk ve cömertlik” olarak tanımlamaktadırlar. Ebu’l-Huseyn en-Nuri: “Tasavvuf, ne şekil ne de ilimdir. O sadece güzel ahlâktan ibarettir. Eğer şekil olsaydı, mücahede ile hâsıl olurdu, ilim olsaydı öğrenmekle meydana gelirdi. Bu sebepten şekil ve ilim maksadı hâsıl etmez. Tasavvuf, Hakk’ın ahlâkıyla mütehallî olmaktır” demektedir.⁴⁸ Bütün bu tarifleri incelediğimizde tasavvufta asıl maksadın ahlakın güzelleştirilmesi olduğunu ifade edebiliriz.

Tasavvuf, hal ilmidir. Yani insanın söyledikleri ile değil yaşantısı ile ilgilidir. Züht, takva ve nefis terbiyesi gibi bir takım yol ve yöntemlerle Allah’ın rızasını arama yolu olan tasvuf kendi yolunun yolcularının kalblerini mâsivâdan temzilemeyi hedef edinmektedir. Mutasvıflar kalbin temziliğine önem verdikleri için birtakım ilkeler koymak suretiyle bunun mümkün olacağını belirtmişlerdir. Kalp tamamen temizlenip dinin bütün emirlerine uyulduğunda Allah’ın cemâlini müşâhede ve Hz. Peygamber (s.a)’e gerçek vâris olmak mümkün olacaktır.⁴⁹

⁴⁸ Mahir İz, *Tasavvuf*, Rahle yay, İstanbul, 1969, s. 34-35.

⁴⁹ Mahir İz, *Tasavvuf*, s. 73; Yunus Kaya, *Tasavvufnefsi arıtma ve donatma*, Uzak ülke yay., Erzurum, 2009, s.25.

Tasavvufta esas olan bireyin kendisinin ilerlemesidir. Kitlesele bir hareketten daha çok bireysel bir hareket olarak ortaya çıkan tasavvuf, asıl hareket tarzını Hz. Peygamber (s.a)'in zühhd yaşantısına atıf yaparak belirlemiştir.

Tasavvuf hareketinin ilk olarak ortaya çıkışında bir başkaldırış vardır. Bu başkaldırış bozulmaya yüz tutan ahlaklara yöneliktir. Bu başkaldırışın altında asrısaaet özlemi yer almaktadır. Ancak bu hareket, zaman içinde ilk ortaya çıkışında etkili olan temel ilke ve prensiplerden bir hayli uzaklaştığı görülmüştür. Nitekim tasavvuf hareketinin ilklerinden kabul edilen Hasan-ı Basrî'ye yün elbise giyerek -tasavvufa mensup olan simgedir- dolaşanların durumu sorulmuştur. Hasan-ı Basrî'de üç defa “ne oluyor bu adamlara, parçalanıp dağılsalar!” diyerek sözlerine şöyle devam etmiştir: “Kalplerinde kibri gizlemiş, giysilerinde tevazu gösterisi yapmışlar. Yemin ederim ki onlardan birinin yün elbisesi içinde kendini beğenişi, ipekli simli giysisi içindeki adamın beğenişinden fazladır.”⁵⁰

Bu ve buna benzer serzenişlerden de anlaşılacağı üzere tasavvuf dönem dönem asıl gayesinden uzaklaşmak suretiyle şekilcilikte kalmıştır. Bu da İslâm'ın doğru yorumlanmasında menfi hareketlerin ortaya çıkmasına ve tasavvuf hareketinin eleştirilerin odağına oturmasına neden olmuştur.

Tasavvufta bilgi edinme yolu oldukça geniş bir niteliğe sahip olup kendi başına müstakil bir inceleme konusudur. Araştırmanın kapsam ve sınırları göz önüne alındığında bu konu araştırmanın dışında kalmaktadır. Ancak zikredilen konunun tezimiz ile ilgisi nedeniyle konumuuzu aydınlatacağını düşündüğümüz şekilde genel hatlarıyla değinmeyi amaçlamaktayız.

Duyu organlarını kullanmak suretiyle elde edilen bilgiye zahir bilgisi denir. Mutasavvıflar ise bilgi edinme yolunu sadece beş temel duyu organına hasr etmezler. Onlara göre hakiki bilgiyi elde etmek için Allah'a yakınlık mertebelerini birer birer geçmek gereklidir. Bilgi çalışma suretiyle değil rıza ile elde edilen bilgidir. Bu sebeple mustasavvıflar sezgisel olarak elde ettikleri bu bilgiyi zâhiri bilgiden üstün tutarlar.

⁵⁰ Cemâleddin Ebu'l Ferec Abdurrahman ibni Ali ibni Muhammed el-Cevzi, *Telbîsu İblîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2001, s. 175; Muhammed Tancî, *İslâm tasavvufu üzerine*, trc. Bekir Topaloğlu, Damla yay., İstanbul, 2002, s. 37.

Tasavvuf erbabının zâhir ilimlerle zenginleştirdiği gönül dünyasının bir sonucu olarak ortaya çıkan ilhâmî bilgiler, onlar için önemli bir bilgi kaynağı olmuştur. Ancak bu bilgi kaynağının muhakkak bir süzgeçten geçmesi gerekir ki kanaatimizce asıl problem burada başlamaktadır. Kalplerine gelen ilhâmî bilgi de diyebileceğimiz sezgisel bilgiler mutasavvıfçılara göre çok kıymetli bilgilerdir. Hatta bu ilhâma dayalı bilgilerine referans olarak zahiri bir karşılık bulamasalar, herhangi bir dinî metinde karşılığını görmeseler bile itibar eder, onunla amel ederler.⁵¹

Gazâlî *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* isimli kitabının “Acâibu'l-Kalb” adlı bölümünde tasavvufun bilgi anlayışına işaretle özet olarak şöyle demektedir: “İlimler, bazen sanki bilinmeyen bir yerden kalbe atılırcasına kalbe hücum ederler. Bazen de öğrenmek ve istidlâl yoluyla elde edilirler. Delil vasıtasıyla ve öğrenmek yolu ile değil de kendiliğinden hâsıl olan ilme 'ilham' ismi verilir, istidlâl yoluyla elde edilen ilme 'îtibar' ve İstibsar' ismi verilmektedir.”⁵²

Gazâlî'nin bu tarifinden de anlaşılacağı üzere ilhâm, zâhiri bilgi gibi bir araştırmaya ve çabaya ihtiyaç duymadan kalbe gelen bilgidir. Bu bilginin temel özelliği kalbi olmasıdır. Vahy ile aynı kaynaktan beslenen ilhami bilgi arasında kaynak bakımından bir birlik vardır. Her ikisinin ayrıldığı nokta vahyin melek tarafından getiriliyor olmasıdır. O halde bu anlayışa göre ilhami bilgi istidlâl yoluyla elde edilen bilgiden üstündür. Çünkü istidlâli bilgi bir emeğin ve çabanın sonucunda elde edilen, kaynağı beşeri olan bir bilgidir.

Walter Andrews'a göre Gazâlî'nin *Mişkâtü'l Envâr* adlı eseri çok temel bir tasavvufi çizginin özlü ve titiz ifadesidir. Ayrıca Kur'ân ve hadislerden pasajların o çizgiye uygun yorumlarını sunmaktadır. Sonraki yüzyıllarda tasavvuf sisteminde yapılan zengin, derinleştirici çalışmaların çoğu Gazâlî'nin formülasyonundan esinlenmiş ve onunla uyum içindedir. Formülasyonun temel unsurları hayatın zahiri ve bâtınî yönleri olması yani iki âlemin varlığını yansıtmasıdır. Bunlar: duyularla bilinen âlem (âlem-i hiss) ile ancak keşf ve murakabe yoluyla

⁵¹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar*, Ensar neşriyat, İstanbul, 2004, s. 304; Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun meseleleri*, s. 96.

⁵² Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1982, c.III, s.19.

erişilebilen âlem-i temsil'dir. Bu âlem ancak ilahî kitaplar aracılığı ile kalp gözleriyle ve Allah'ın aracılığıyla görülebilir. İki dünya birbiri ile nedensel olarak bağlantılıdır. Görünmeyen dünya asıl gerçekliktir. Duyulur dünya ise ancak öteki dünyanın ilksel varoluşu sayesinde bir varoluş kazanır. Böylece bu dünya görünmeyen dünyanın bir yansıması sayılır. Duyular yoluyla algılanarak bozulmuş bir yansımadır. Âlem-i hiss ile Âlem-i temsil arasında bir tekabüliyet kurmuştur. Bundan dolayı, Alemü'l-hiss'te tek bir nesne yoktur ki öbür âlemdeki bir şeyin sembolü olmasın.⁵³

Denilebilir ki, bu dünyanın, duyular yoluyla eriştiğimiz nesnelere, ancak öbür dünyadaki misallerinin göndermeleri olarak anlam ve geçerlik taşırlar. Dolayısıyla, doğru irşad edilmeye erişilebilen âlem, tek gerçeklik âlemidir. O gerçek veya asıl dünyada, fiziksel dünyadaki ilişkiler yoktur; çoğulluk (kesret), fark ve zıtlık yerine birlik (vahdet) vardır; ne ayrılık, ne de ayrılma vardır orada; "burası" ve "orası" mevcut değildir ne de zaman, oluş ve çürüyüş mevcuttur çünkü hakiki varlık, Allah'ın bir vechidir. Sufinin temel hedefi, duyuların ve insan aklının yetersizliğiyle örülmüş hayal perdesini kaldırmak, fiziksel dünyanın ötesini algılamak, böylece hakikate, varoluşun özüne erişmektir. Bu husus da Allah'ın tecrübi veçhidir.⁵⁴

Tasavvuf, ortaya çıkışından itibaren diğer ilimler gibi kendine Kur'ân'dan ve sünnetten referans bulmaya çalışmıştır. Kur'ân'la uzun süre meşgul olup ayetlere farklı mânâlar yükleyen sûfiler ayetlerin bir zâhiri yönünün bir de bâtinî yönünün olacağını belirtmişlerdir. Gazâlî *İhyâ*'da bu ilme işarette şöyle der: "Kur'ân'da nice esrar vardır; kendilerini zikre ve fikre adanmış kimselerin kalplerine hutur eder. Tefsir kitaplarında o sırlar bulunmaz. Müfessirlerin en büyükleri bile bu sırlara vâkıf olamaz."⁵⁵

Sûfilerin yaptığı ibadetler, nefis tezkiyesi ve terbiyesi sonucunda elde ettikleri mânevî tercübe neticesinde ortaya çıkan ilme bâtinî ilmi adını verdiler. Ancak yanlış anlaşılmaktan ve/veya hiç anlaşılmamaktan korktukları için bu tercübelerini aktarırken işaretler kullanmayı tercih ettiler. Kur'ân ayetlerini yorumlarken de işaret yoluyla yorumlayı tercih etmişlerdir.

⁵³ Walter Andrews, *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı*, İstanbul, 2000, s. 86-87.

⁵⁴ Walter Andrews, *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı*, s. 87.

⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.I, s.71.

İşâret yoluyla Kur'ân ayetlerini yorumlamaya çalıştıkları bu bilgilerinin sunulduğu eserlere “İşârî tefsir” denildi.⁵⁶ Bu anlayış sahibi mutasavvıf tefsirciler, Kur'ân lafızlarını manevi makama göre, ruh ve kalbe doğan ilhamlarla anlamlandırmaya çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Nitekim sûfi ilim adamları bu düşünceden hareketle Kur'ân'ın zâhiri yönü dışında herkesin kavrayamayacağı bir bâtinî yönü olduğunu ifade etmişlerdir.

Tancî, bu konuyu kitabında şu şekilde izah etmiştir: “Mutasavvife, ilhama mazhar kılındıkları ve sadece kendilerinde bulunduğu inandıkları bu şerhlere -zâhir ulemasının açıklamalarını inkâr etmemek amacıyla- ‘işârât’ adını koymuşlardır. Kesin kanaatlerine göre o statüde ise de, sûfiler, kendi açıklamalarına ‘tefâsir’ adını vermemişlerdir. Bunun da sebebi peygamberlere karşı firavunlar ne ise sûfilere karşı aynı durumda bulunan rüsûm ulemasının – ilâhi hitabın hangi noktalara ve hangi mânâlara yöneldiğini bilmedikleri için- kendilerini suçlamaları endişesidir.”⁵⁷ Tancî'nin bu yorumundan sufi tefsirlerin işâret olarak adlandırılması bir korkunun eseri gibi anlaşılmaktadır. Ancak bu yorum haklı gibi dursa da kanaatimizce yeterli değildir. Zira Kur'ân'ın bâtinine nüfuz ettiğini söyleyen sûfiler bu hakikatlerin herkes tarafından anlaşılmasının mümkün olmayacağını vurgulamak istemişlerdir.

Tasavvuf hareketi için gelişme dönemi diyebileceğimiz dönemde tamamen zahiri ilme sırt çevrildiğini hatta zahiri ilimden müritlerin men edildiğini görmekteyiz. Nitekim Tancî kitabında şu rivayetlere yer vermektedir:

“Ca'fer el-Huldî (348/959) şöyle der: “Sûfi arkadaşlarımdan biri yanıma geldi, elimde bir bölüm hadisleri kaydettiğim kâğıtlar vardı, bunların ne olduğunu sordu, gösterdim. Yazıklar olsun sana! O dehşetli bâtin ilmini bırakıyor, kâğıt ilmiyle meşgul oluyorsun! Dedi ve kâğıtları yırttı. Arkadaşımın sözü kalbime tesir etti, bir daha hadis ilmine dönüş yapmadım.” Cüneyd-i Bağdâdî (297/910) şöyle diyordu: “Başlangıç dönemindeki müridin, kalbini şu üç şeyle meşgul etmemesini tercih ederim, aksi takdirde hali değişmeye maruz kalır: Kazanç amacıyla çalışmak, hadis tahsil etmek ve evlenmek.”⁵⁸

⁵⁶ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19.

⁵⁷ Muhammed Tancî, *İslâm Tasavvufu Üzerine*, s. 70.

⁵⁸ Muhammed Tancî, *a.g.e*, s.60- 61.

Tasavvuf gerek kavramları gerekse müesseseleriyle İslâm dünyasında önemli bir yere sahip olmuştur. Mensupları, tasavvufun tarihi seyri içinde zaman zaman takibe uğramış zaman zaman da büyük iltifatlara mazhar olmuşlardır. Kendilerini daha çok insanların hizmetine adanmış bu hareket, bilgi kaynağı olarak gördüğü ilham ile insanları kendine hayran bırakan eserler vücuda getirmişlerdir. Ancak zaman zaman anlaşılmadıklarını düşündüklerinden insanlardan uzak yaşamayı prensip edinmişlerdir. Bir bilgi kaynağı olarak gördükleri ilhami bilgilerin, ehlinin dışında birisiyle konuşulmasını uygun görmemişlerdir.

Ancak vahiyden ve sünnetten delillenmeyen bir bilgi kanaatimizce üzerinden şüphe perdesini kaldıramayacaktır. Dolayısıyla ilhami bilgi ruhu itibariyle vahy ve sünnet olan bilgiye ters değilse dışlanamaz. Hatta böyle bir bilginin İslâm dünyasındaki fikirsel gelişime katkısı olmuştur ve olmaya devam edecektir.

3.3 İşârî Tefsir'e Genel Bakış

Bir anlamı ifade ederken üstü kapalı bir üslup ile anlatmak olarak tarif edebileceğimiz işaret kelimesi sözlükte bir nesneyi göstermeye verilen ad olarak kullanılmaktadır. Tasavvuf'ta bu kelimeyle kast olunan mânâ ise ilhâm yolu ile elde edilmiş olan bilgileri, dolaylı ve kinayeli bir şekilde, arada söz olmadan başkasına aktarma kastedilmiştir. Bazı Mutasavvıflar Kur'ân ayetlerinin tamamını bu şekilde yorumlarken bazıları da bir kısmını bu usul üzere yorumlamışlardır. Bu usul üzere yapılan yorumlardan oluşan tefsirlere işârî tefsir ya da remzî tefsir denilmiştir.⁵⁹

İşârî tefsir, sûfinin bir takım ön yargılarından oluşmaz. Bilâkis ulaşılmış olduğu manevi makama nispetle kalbine gelen ilhâmlardan oluşmaktadır. Terim olarak Kur'ân'ı, zahir mânâları dışında ama zahiri mânâ ile çelişmeyecek şekilde, yalnızca ehline açılan bir takım gizli anlam ve işaretlere göre tefsir edilmesine verilen addır. İşârî tefsir, bazı hadislerin izahı için de kullanılmıştır.⁶⁰

⁵⁹ Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed, *et-Tearruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Beyrut, 1986, s. 87; Uludağ, Süleyman, "İşârî Tefsir", *DİA*, XXIII, 424.

⁶⁰ Muhammed Vehbi Dereli, İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine, *DEÜİFD*, c.34, s.131.

Tasavvufun Kur'ân ayetlerini yorumlarken hareket noktası, Kur'ân ayetlerinin gerçek mânâlarının, lafızlarının ötesinde derin anlam ve düşüncelerin olduğu olgusudur. Onlara göre gerçek mânâ, lafızların basit zahir mânâlarıyla sınırlı değil, bilakis bunun çok ötesindedir. Mutasavvıflar, bu anlayış içinde Kur'ân ayetlerine yaklaşmış ve bu anlayışla fikirlerini ortaya koymuşlardır.

Ayetlerin görünen mânâlarının dışında sadece ehline açık mânâlarının olduğunu iddia eden bu anlayış çerçevesinde birçok eser kaleme alınmıştır. İşâret yoluyla ayetleri yorumlama çabaları hicri I. ve II. asırdan itibaren ortaya çıkmış ve sonraki yüz yıllarda farklı boyutlar kazanma suretiyle artmıştır. İbn Atâ'nın (309/922) işâret yolu ile ilk tefsir yazarlardan olduğu kabul edilmektedir. İbn Atâ'nın bu alana dair yaptığı çalışması günümüze ulaşmamışken Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Ebû Nasr es-Serrâc'ın İbn Atâ'dan yaptıkları alıntılar Paul Nwyia tarafından bir araya getirilerek yayımlanmıştır.⁶¹

Mutasavvıflar Kur'ân'daki derin mânâları anlamak ve ayetlerin içerdiği sırlara nüfuz etmek için Kur'ân ayetleri üzerinde uzun uzun düşünmüşlerdir. Hatta bazı rivayetlerde bir hatmin otuz yıl sürdüğü de bildirilmiştir. Kur'ân ayetleri üzerinde verilen uzun tefekkürler ve yaşadıkları manevi haller onlara bu hususta söz söyleme kolaylığı sağlamıştır.

İşârî tefsir, sûfinin içsel yaşantıları sonucu ortaya çıkmakta ve bulunduğu manevi makama göre anlam derinliği kazanmaktadır. Lorry, Kâşânî'den naklen bize şu bilgileri aktarmaktadır:

“Kur'ân'ı kendi bireysel kanaatine göre yorumlayan (kendini tefsir'e veren) kimse, küfre girmiştir. Ama içsel işârî tefsire gelince, o, bu türden herhangi bir kınanmaya yol açmayacaktır. Gerçekten, ilahi hitabın anlamlarının boyutu, içinde yolun aşamalarına ve ulaşılmış olduğu manevi derecelerin seviyesine bağlı olarak, dinleyicinin manevi hallerine ve anlarına göre değişir. Sûfi, makamının ötesine

⁶¹ Süleyman Uludağ, *DİA*, c. XXIII, Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 2001, s. 425-426; Muhammet Vehbi Dereli, *DEÜİFD*, c. XXXIV, 2011, s. 130; Hâlid Abdurrahman Ak, *Usulü't-tefsir ve kavâiduhu*, s.205; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, Marmara İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul, 2010, s. 225; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr yay., Ankara, 2005, s. 435.

yüceldiği her seferinde, ona yeni bir anlayış kapısı açılır ve orada O, hazırlanmış yeni bir düşüncenin kesinliğini keşfeder.”⁶²

Sufi, içinde yaşadığı halin ve bulunduğu manevi mertebenin cezbesi altında bu ayetlerin hakiki mânâsına ulaştığını ifade eder. Ancak bu soyut bir âlem olduğu için tenkite açık bir alan haline gelmiştir. Birçok İslâm âlimleri bu türden yapılan Kur’ân tefsirlerine itibar etmemiştir. Nitekim Gazâlî bu türden münekkitleme cevaben şöyle demiştir: “Kur’ân’ın zahiri tefsirinden başka mânâsı yoktur, diyen bir kimse, sadece kendi bilgisinin hududundan haber vermektedir. Böyle bir kimse, kendi nefsinin haber verdiği şeyde doğrudur. Fakat bütün insanları kendi kapasitesine sokupta orada bocalatmaya hakkı olmadığı için bu bakımdan da yanlıştır. Haberler ve eserler, Kur’ân’ın mânâlarının irfan erbabı için çok geniş olduğuna delâlet ederler.”⁶³

Bazı ilim adamları da işârî tefsir usulü ile yorum yapanları anlamaya çalışmış ve onların neyi kastettiklerini bazen te’vil yoluyla yorumlamışlardır. İşârî tefsiri anlamaya yönelik olarak Şâtıbî’nin “*el-Muvâfakât*” isimli kitabında vermiş olduğu örneği olduğu gibi burada zikretmek konuyu anlamada yardımcı olacaktır: “Sehl b. Abdullah’tan Kur’ân’ın bâtinî yorumu hakkında nakledilen: “*Allah’a denkler ve ortaklar koşmayın*⁶⁴ âyeti hakkında şöyle demiştir: “Allah’a koşulan en büyük nidd (yani zıd, ortak), Allah’tan gelen herhangi bir hidâyete tâbi olmaksızın her türlü kötülüğü emreden, hazların peşinden koşan nefis-i emmâredir.” O, bununla nefis-i emmârenin, endâd kelimesinin umumu altına girdiğini demek istiyor. Çünkü ayeti biraz açacak olursak mânâ: Allah’a zıtlar koşmayın; ne bir put, ne bir şeytan, ne nefis-i emmâre, ne de bir başka şey...” şeklinde olacaktır. Bu gerçekten izahı zor bir tefsirdir. Çünkü âyetin sevk şekli ve mevcut karîneler, endâd’dan maksadın onların tapmakta oldukları putlar ya da benzeri şeyler olduğunu göstermektedir. Onlar hiçbir zaman kendi nefislerine tapınmıyorlar ve onları kendilerine tanrı edinmiyorlardı. Ancak onun bu tefsirini doğruya çıkarabilecek bir yön de yok değildir. Çünkü O, bu sözünü söylerken “âyetin tefsiri sadece budur” dememiş, onu şer’an nidd kabul edilebilecek birşeyle izahta bulunmuştur.”⁶⁵

⁶² Pierre Lory, *Kâşânî’ye göre Kur’an’ın Tasavvufî Tefsiri*, s.19-20.

⁶³ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn*, c. I, s.289.

⁶⁴ Bakara 2/22.

⁶⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât (İslâmî ilimler metodolojisi)*, c. III, s. 384-385.

Şâtîbî'nin kitabında ele aldığı bu örnek ve getirdiği yoruma bakıldığında aslında bu ayeti böyle yorumlamak ve ayeti kendi bağlamından koparmak doğru değildir. Ancak ayette geçen bir kavram üzerinden yürütülen ve/veya ortaya konan düşünce ayetin taşıdığı mânâ ruhuna ters değildir.

Tefsir ve te'vil'de tartışma daha çok kavramsal dururken burada tartışma daha çok yorumsaldır. İşârî tefsir anlayışı ile ayetlere yaklaşan âlimler bu fikirlerinin herkesce kabul edilmeyeceğini bildikleri için olsa gerek, bu alanda yaptıkları yorumlara işâret ismini vermişlerdir. Durum böyle olunca başkalarının (zahir ulemanın) kendilerini anlamalarını beklemedikleri açıkça ortadadır. O halde zahir ulemanın işi tekfire vardırarak kadar ileri bir noktada konuya yaklaşımı ne ile izah edilebilir. Dinî metinleri korumada gösterilen üstün çaba ve gayretler, maneviyatın uçsuz bucaksız oluşunun istismara açık olması ve yapılan yorumların belli kriterlere tabi tutularak kabul ve reddinin mümkün olmayışıdır.

Tefsir tarihi içinde İşârî tefsirin kabulüne yönelik de bir takım ilkelerin konulduğu görülmektedir. Bunlar şunlardır:

1- Bu yorumların Arap dilinden gözetilen maksatlara uygun düşecek şekilde, zahire uygun düşmesi gerekir. Şâtîbî'ye göre bu şart olmazsa olmaz şartlardan biridir. Kendisi şöyle demektedir: “Kur’ân’ın Arapça olmasını gerekli kılan bu şart gerçekleşmeden onun Kur’ân’dan olduğunu söylemek mümkün değildir.”⁶⁶Zira Kur’ân’ı Kerim’de bu husus vurgulanmıştır: “*Andolsun ki biz onların, "Kur'ân'ı" ona bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'ân ise gayet açık bir Arapça'dır.*”⁶⁷

2- Bu türden yapılan yorumla ilgili bu yorumu destekleyen nassen veya zahiren bir bilginin bulunması ve aralarında bir uyumsuzluğun olmaması gerekmektedir.

3- Bu türden verilen mânâya şer’i veya akli bir muâriz durumun bulunmaması gerekmektedir.

4- Yapılan bâtinî yorumun dışında bir yorumun yapılamayacağı ifade edilmemelidir.⁶⁸

⁶⁶Şâtîbî, *el-Muvâfakât (İslâmî ilimler metodolojisi)*, c. III, s.381.

⁶⁷ Nahl 16/103.

⁶⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.437; Şâtîbî, *el-Muvâfakât (İslâmî ilimler metodolojisi)*, c. III., s. 381.

Gazâlî, ayrıca Kur'ân'ı rey ile tefsir etmeyi yasaklayan hadisi (Kim Kur'ân-ı kendi görüşüyle tefsir ederse Cehennemdeki yerine hazırlansın.)⁶⁹ izah ederken konuyu iki yönü ile ele alarak değerlendirir ve şu hususlara dikkat çeker: “Kur'ân'ın zahiri tefsirinde nakl ve sema'a önem vermelidir ki bu sayede yanılmadan korunmuş olunsun. Kur'ân'ın zahiri tefsirinde ihmalkârlık göstermek câiz olmadığı gibi, zahiri tefsiri güzelce bilmeden önce Kur'ân'ın bâtınına nüfuz etmek de mümkün değildir. Kur'ân'ın zahir tefsirini güzelce bilmeden evvel Kur'ân'ın esrarını anladığını iddia eden bir kimse tıpkı kapıdan girmeden evin üst kısmına vardığını iddia eden bir kimseye veya Türkçe'yi bilmediği halde Türklerin konuşmalarındaki maksatlarını bildiğini iddia eden bir kimseye benzer.”⁷⁰

Gazâlî, rey ile tefsiri yasaklayan hadisten hareketle Kur'ân'ın zahiri yönünün ihmal edilmesinin telafisi zor hatalara sebep olacağını vurgulamıştır. Arapça bilmek, Kur'ân lafızlarından anlam çıkarmaya yeterli değildir. Ayetlerin nüzul sebeplerini, haklarında gelen rivayetleri ve Arap dil gramerini iyi bilmek gereklidir. Tefsir usul kaidelerini bilmeden Kur'ân ayetlerinin lafızlarından mânâ çıkartmak, kişiyi hatadan emin bırakmaz. Ayetlerin zahiri yönü ihmal edildiğinde karşımıza çıkan sonuç bâtıniliktir. Gazâlî, işârî tefsire getirdiği bu yaklaşımla bâtınilikle işârî tefsirin arasına ince bir perde koymuştur.

Gazâlî'nin bu yorumundan işârî tefsir yapanların zâhiri tefsire önem vermeleri gerektiği anlaşılmaktadır. İşârî tefsiri yapan kimsenin evvela Arap diline ait kuralları, tefsir usulüne ait bilgileri ve zahiri tefsirleri iyi bilmesi gerekmektedir. Kanaatimizce bunların yanına eklenmesi gereken en önemli husus hangi türden tefsir yapılırsa yapılsın, tefsiri yapan kimsenin iyi niyetli olması şartıdır. Çünkü iyi niyetten yoksun olan bir kimsenin yapacağı tefsir, ayetleri bağlamından koparmak suretiyle bir mânâ tahribine yol açacaktır. Ayetlerin mânâlarının tahribi ise İslâm dünyasında ayrışmanın ve kargaşanın temelini oluşturmuştur. Bundan dolayı Gazâlî'nin zahiri tefsir ile işârî tefsir arasında kurmuş olduğu ilişki önemlidir. O, böyle

⁶⁹ Tirmizi, *Tefsiru'l-Kur'ân*, b. 48, r. 2951; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.I, s. 270, r. 2429; Beyhaki, *Şuabu'l-İman*, c. III, s.539, r. 2079.

⁷⁰ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c.I, s.291.

yapmakla zahir ile bâtin arasında yaşanan çatışma ortamını gidermiş, işârî tefsirin istikametini belirlemiştir.

İşârî tefsir için diğer ilim dallarında olduğu gibi kendi meşruluğuna deliller getirilmiştir. Bu delilleri çeşitli başlıklar altında sıralamak mümkün gözükmemektedir. İlerleyen alt başlıklarda söz konusu deliller sınıflandırılarak zikredilecektir.

Kur'ân'dan Deliller

Kur'ân'da insanoğlunu düşünmeye sevkeden her ayet işârî tefsiri kabul edenlerin delillerindedir.

“Hiç Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalblerinin üzerinde kilitler mi var?”⁷¹

“Bu kavme ne oluyor ki hemen hiçbir sözü anlamıyorlar.”⁷²

İşârî tefsir yapanlar bu ayetleri şöyle yorumlamışlardır: Kur'ân üzerinde düşünmeye teşvik edilen ayetlerde Allah, kâfirlerin hiçbir sözü anlamadıklarını vurgulamaktadır. Böylece Allah onların Kur'ân üzerinde düşünmelerini istemektedir. Kur'ân'ın ilk muhataplarının araplar olduğu düşünülecek olursa, onların sözün zâhirini anlamamaları imkânsız gözükmemektedir. Burada kastedilen mânânın onlar tarafından anlaşılmadığıdır. Bu ayetlerden Allah'ın maksadının anlaşılması için ayetler üzerinde düşünülmesi istenmektedir.⁷³

Bu ayetlerde düşünme ve kavramaya yönelik vurgular, mutasavvıflar için yeterli bir delil olmuştur.

⁷¹ Nisa 4/82.

⁷² Nisa 4/78.

⁷³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât (İslâmî ilimler metodolojisi)*, c. III, s. 369; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 164.

“Allah, size zâhir ve bâtin nimetlerini bolca ihsân etti.”⁷⁴ İşârî tefsirin varlığına delil olarak getirilen bu ayette geçen zahiri ve bâtinî nimetler içinde Kur’ân’ın da olduğu yorumlanmıştır.⁷⁵

Yine “Allah’tan (bana verilen bir ilimle) ben, sizin bilmediklerinizi bilirim”⁷⁶ ayeti, Yakub peygamberin oğlu Yusuf’un kokusunu ondan çok uzaklarda olmasına rağmen alıyor olmasını işârî ilme delil olarak getirmişlerdir.

Musa (aleyhisselâm) ile bazı tefsirlerde Hızır (aleyhisselâm) olarak yorumlanan zâtın arasında geçen kıssada bahsedilen ledün ilmi de işârî tefsiri kabul edenlerin delilleri arasında yerini almıştır.⁷⁷

Sünnetten Deliller

Kur’ân’dan getirdikleri delillerle beraber bâtinî bir bilginin olduğuna delalet eden hadisi şerifler de bu tür tefsir yapanların delilleri arasında kabul edilmiştir. Sünnetten getirdikleri delillerden birkaç tanesini inceleyelim:

Hz. Peygamber (s.a)’in şu hadisi örnek olarak verilebilir: “Allah’ın indirmiş olduğu her bir ayetin, mutlaka bir zahiri bir de bâtinî vardır. Her harfîn bir haddi; her haddin de bir matla’ı vardır.”⁷⁸

Ebu Ya’lâ, *Müsned*’inde geçen bu hadisle ilgili eserin tahkik kısmında, hadisin isnadının sahih olduğunu belirtilirken, bazıları da Hasan-ı Basrî’nin mürsellerinden olduğunu söylemişlerdir. Bazı âlimlere göre de bu hadis mevzu’dur.⁷⁹

⁷⁴ Muhammed 47/24.

⁷⁵ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 27.

⁷⁶ Yûsuf 12/96.

⁷⁷ Süleyman Ateş, *a.g.e.*, s. 28.

⁷⁸ Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya’lâ el-Mevsilî* (thk. Hüseyin Selim Esed), nr. 5149, Dımaşk, 1984; c. IX; s. 80; İbni Hibbân, *el-İhsân fî Takkribî ibni Hibbân* (thk: Şuaybu’l Arnaût), Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 1988, c. I, s. 276 Nuruddin Ali Ebî Bekir Heysemî, *Mecmaü’z-Zevâid ve Menbaü’l-Fevâid*, Beyrut, 1982, c.VII, s. 152.

⁷⁹ Ebû Ya’lâ, *a.g.e.*, c. IX, s. 80; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası yay, 2011, Konya, s. 165; Şâtübî, *el-Muvâfakât (İslâmî ilimler metodolojisi)*, c. III, s.369.

Şâtibi bu hadisi yorumlarken şu hususlara değinir: “Zahirden maksat, Arap dili açısından ondan anlaşılan şeydir; bâtın ise, kelâm ve hitaptan Allah’ın gözettiği maksadıdır. “Kur’ân’ın bir zahiri bir de bâtını vardır” diyen kimsenin maksadı, bu ise doğrudur ve hakkında herhangi bir tartışmada olmaz. Ama bunun dışında başka bir şeyi kastediyorsa, o zaman, sahabe ve onları takip eden selef tarafından bilinmeyen yeni birşey getiriyor demektir ve bu iddiasını ispat içinde kesin bir delile ihtiyaç vardır.”⁸⁰

Bir takım hadis âlimleri de hadiste geçen zahirden maksadın ayetlerin zahiri, bâtından maksadın da te’vîli olduğunu vurgulamışlardır. Bazıları da burada kast edilenin tilavet ve tefekkür olduğu yorumunu benimsemişlerdir.⁸¹ Hadisin sened açısından tartışmalı olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer bir delil ise Hz. Peygamber (s.a)’in “Eğer benim bildiklerimi bilseydiniz, az güler çok ağlardınız”⁸² hadisidir. Serrâc, bu hadis hakkında şu yorumu yapmaktadır: “Rasûlullah’ın (s.a) burada kastettiği ilim, Allah’ın ona tebliğ etmesini emrettiği ilim olsaydı, O, bunu tebliğ ederdi. Şayet etrafında bulunanlar bu ilmi bilselerdi zaten Hz. Peygamber (s.a), “benim bildiğimi siz bilseydiniz” ifadesini kullanmazdı. Yine bu söze istinaden şayet sahabe bilseydi, onlar da “senin bildiklerini biz biliyoruz” derlerdi.”⁸³

Ebu Avâne’nin *Müstahrec*’inde gelen rivayette şu ilave vardır: “Sahabeler, Hz. Peygamber’e neyi gördün diye sorarlar. Bu sorunun karşısında Hz. Peygamber de Cennet ve Cehennemi gördüm cevabını vermektedir.”⁸⁴

Bu ve benzeri hadisler işârî tefsirin varlığı için delil olarak zikredilmiştir.

Sahabeden Deliller

Vahyin ilk muhatabları olan sahabeler, Kur’ân ayetlerini ve Hz. Peygamber (s.a)’in hadislerini dikkatlice dinlemiş ve hayatlarında tatbik etmişlerdir. Dolayısıyla yaşadıkları hayat

⁸⁰ Şâtibi, *a.g.e.*, c. III, s. 370.

⁸¹ Beğâvî, *Şerhu’s-sünne*, c.I, s. 263-264.

⁸² Buhârî, *Küsûf*,2; Rikâk, 28; Müslim, *Küsûf*,1; Nesâî, *Küsûf*, 11.

⁸³ Ebu Nasr el-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma’*, Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, Mısır, 1960, s. 15.

⁸⁴ Ebû Avâne, *Mustehricu Ebu Avâne* (thk. Eymen ibni Ârif ed-Dimeşki), Dâru’l-Marife, Beyrut, 1998, c.I, s.460, r. 1707.

örnek bir hayattır. Mutasavvıflar işârî bir bilginin varlığına sahabelerin yaşantılarından örnekler getirmişlerdir. Nitekim aşağıda sunacağımız sahabe uygulamaları onlar için en önemli deliller arasında yerini almıştır.

Hız. Ömer Mâide sûresinin 3. ayeti indiğinde ağlayarak kemâla ulaşan herşeyin noksanlaşacağını ifade etmiştir. Aynı ayeti işiten diğer sahabelerin ise sevinç ile karşılık verdikleri gözlemlenmiştir. İbn Ebi Şeybe'nin tahrir ettiği hadiste ise Hız. Ömer efendimizin bu ağlamasının nedeni Peygamber (s.a) tarafından sorulmuş ve karşılığında Hız. Ömer: Her kemâlatın sonunda bir eksilme vardır cevabını vermiştir. Hız. Ömer'in bu ayete getirdiği yorum Hız. Peygamber (s.a) tarafından tasdik görmüştür. Zira Hız. Ömer bu ayetten Hız. Peygamber (s.a)'in ölümünün yaklaştığı sonucunu çıkartmıştı. Hız. Ömer'in bu tespitinden 81 gün sonra Hız. Peygamber (s.a) vefat etmiştir.⁸⁵

Hız. Ömer, Kur'ân'daki ayetler hakkında sahabelerin görüşlerini değerlendirirdi. Kur'ân ayetlerini yorumu ile ilgili fikrini aldıkları arasında İbn Abbâs (r.a.) da vardı. Abdurrahman b. Avf, Hız. Ömer'in bu tavrına şaşırarak -ibni Abbas'ı- kast etmek suretiyle "Onun kadar oğullarımız var" dedi. Hız. Ömer, ibni Abbas'ın fikrine müracaat etme sebebini izah etmek kastı ile ibni Abbas'a "Nasr" sûresi hakkında düşüncesini sormuştur. İbni Abbas bu soruya, ben bu süre ile Hız. Paygamber (s.a)'in ölümünün yaklaştığını anlıyorum dedi. Hız. Ömer kendisinin anlayışının da bu minval üzerine olduğunu belirtti.⁸⁶

Ebû Avâne, İbn Abbâs (r.a)'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Ömer beni Bedir ihtiyârlarıyla beraber kendi meclisine götürdü. Buna bâzısı içerlemiş gibi: — Bunu niçin bizimle beraber alıyorsun? Bizim onun kadar oğullarımız var? demişler. Ömer de: — O bildiğiniz sebepten (O, sizin de bildiğiniz ilim sahibi kimselerden olduğu için meclisime alıyorum), demiş. Günün birinde Ömer, beni yine çağırdı da, Bedir ihtiyârlarının da olduğu bir meclise götürdü. Sonra anladım ki, o gün Ömer beni onlara göstermek için çağırmış. Ömer: — Yüce Allah'ın ' *İzâcâe nasrullâhi ve l-fethu*' kavli hakkında ne dersiniz? diye sordu. Bazıları: — Bize nusret ve fetih verildiği zaman Allah'a hamd etmemiz ve mağfiret dilememiz emrolundu, dediler. Bazıları da sükût etti, birşey söylemedi. Ömer bana: — Sen de mi böyle

⁸⁵ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l -Kur'ân* (thk. Abdullah b. Muhammed Şâkir), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2000, c. IX, s. 519.

⁸⁶ Tirmizi, *Sünen*, Tefsîru'l-Kur'ân, r. 110.

söylüyorsun ey Abbâs oğlu? dedi. Ben: — Hayır, dedim. — Ya ne diyorsun? dedi. Ben: — O, Rasûlullah'ın ecelidir. Allah bunu kendisine bildirdi de: "*Allah'ın nusratı ve fetih geldiği zaman*", işte bu Sen'in ecelinin alâmetidir. "*Artık Rabbine hamd ile tesbîh et ve O'ndan mağfiret iste. Şübhesiz ki O, tevbeleri çok kabul edendir*" buyurdu, dedim. Ömer de: — Benim bilmekte olduğum da ancak senin söylemekte olduğun şeydir, dedi."⁸⁷

Hz. Ali'nin "Kur'ân'dan yalnız Fatıha sûresi hakkında bildiklerimi söylesem yetmiş katır yükü eder." dediği rivayet edilir.⁸⁸

Hz. Ömer, "*İnkâr edenler, ateşe sunuldukları gün, onlara "Dünyadaki hayatınızda sizin için güzel olan herşeyi harcadınız. Ama bugün alçaltıcı bir azap göreceksiniz'denir.*"⁸⁹ ayetini okumak suretiyle dünyaya ilgisinini arttıranları uyarırdı. Hz. Ömer hayatı boyunca dünya hayatına ehemmiyet vermemiş, yamalı elbiseler giymeyi tercih etmiştir. Hz. Ömer'in mü'minleri ikaz ettiği ayete baktığımızda dünya hayatını tercih edip âhîrt hayatına aldırış etmeyen kâfirlerin ikaz edildiği görülmektedir. Ancak Hz. Ömer bu ayetten kendine ve tebaasına da bir pay çıkarmıştır.⁹⁰

Yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerden anlaşıldığına göre bazı sahabeler ayetlerin zahiri yönünden hareketle bir takım çıkarımlar yaparak zahir mânânın çok ötesinde yorumlar yapmışlardır. İşte işârî tefsir ile meşgul olanlar kendi ameliyelerinin aslında bir sahabe yolu olduğunu ispat etmek için bu delilleri kullanmışlardır.

Akli Deliller

Bu bölümde İmam-ı Gazâlî'nin rey ile tefsir yapılabileceğine dair kanaatini zikretmemiz getirilen akli delile yeterli olacaktır.

İmam-ı Gazâlî konuyu şöyle izah eder: "Dışına çıkmak caiz olmayan menkûlün re'sen Rasûlullah (s.a)'tan dinlenilmesi ve ona isnad ettirilmesi gerektir. Bu ise, ancak Kur'ân'ın bir kısmı hakkında düşünülebilir. İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'un (r.a) tefsirleri ise, kendilerinden olduğu için bu biçimden kabul olunmaması gerekir. Onların tefsirlerine de Allah Rasûlü'nden

⁸⁷ Buhari, Tefsir, (*Kevser*), b. 4970, r 4.

⁸⁸ M.Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 165.

⁸⁹ Ahkâf 46/20.

⁹⁰ Şâtübî, *el-Muvâfakât (İslâmî ilimler metodolojisi)*, c. III, s. 385-386.

dinlemedikleri için “rey ile tefsirdir” demek lâzım gelir. Onlar gibi, diğer ashâb-ı kirâmın tefsirlerine de böyle bakmak gerektir. Gerek sahâbe ve gerekse müfessirler bazı ayetlerin tefsirinde ihtilaf ederek o âyetler hakkında çeşitli te’viller söylemişlerdir ki, bu te’villeri bir araya getirmek ve bütün bu te’villeri Rasûlullah’tan dinlemişlerdir, demek imkansızdır. Yukarıda dile getirdiğimiz deliller, tefsirde zahir rivayetten hareketle Kur’ân’ın mânâlarını sınırlamanın doğru olmadığını teyit etmektedir. Çünkü bu alan oldukça geniştir.”⁹¹

Gazâlî’nin getirmiş olduğu bu yaklaşım kanaatimizce doğrudur. Çünkü ayetlerin bir kısmı yoruma ihtiyaç duymadığı halde bir kısmı da yoruma yani tefsire ihtiyaç duymaktadır. Bu yorumlama ameliyesi her çağda, çağın kültürel birikimine bağlı olarak, değişik şekillerde karşımıza çıkmıştır. Dolayısıyla ayete getirilen bir yorumun mutlak mânâ budur diye sınırlandırılması aklen mümkün gözükmemektedir. Böyle bir söylem geliştirmek İslâm’da akli bir durgunluğa, fikirsel bir fakirliğe yol açacaktır. Burada getirilen deliller rivayetle yapılan tefsirin dışında kalan bütün tefsir ameliyeleri için şamil hale getirilebilir.

3.4 Gazâlî Dönemi ve Sonrasında İşârî Tefsir

Gazâlî’nin yaşadığı dönem, tasavvufî düşüncenin gelişme zemini bulup kurumsallaşmaya başladığı ve işârî tefsir çalışmalarında da belirli gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir.

Nizâmiye medreselerinin de etkinlik kazandığı bu dönemde bâtinîler ile yapılan yoğun ve katı mücadele, işârî tefsiri de etkilemiştir. Çünkü sonuçları açısından olmasa da kullanılan yöntemin öz değerleri itibariyle İşârî tefsir ile bâtinî yorum arasında benzerlik söz konusudur⁹².

Bu perspektiften incelendiğinde bu dönemde yaşamış olan Ebu’l Kâsım, Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (465/1072)’nin *Letâifu’l-İşârât*’ı oldukça dikkat çekici bir eserdir. İlk olarak zahirî ilimleri tahsil ederken, kelim, tefsir ve hadis dersleri de alan, ardından Nîşâbûr’da Ebû Ali Hüseyin ed-Dakkak ile tanışarak onun müridi ve damadı olan Kuşeyrî, böylelikle

⁹¹ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn*, c.I, s.290.

⁹² İshak Özgel, *Büyük Selçuklular Döneminde Tefsir İlmi ve Müfessirler*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V (2005), Sayı: 2, s. 40.

tasavvufî hayatla tanışmıştır. Kuşeyrî, tasavvufa kaynaklık eden bazı mevzû hadislerle istinad etmekten kaçınarak zahire dayalı sûfî yöneliş oluşturma çabası ortaya koymuştur. Onun bu çabasının ardında, önce zahiri sonra bâtinî ilimleri tahsilinin bulunduğu, ayrıca bu dönemde bâtinî yorumlara karşı benimsenen hassas tavrın da söz konusu çabaya uygun bir zemin oluşturduğu söylenebilir⁹³.

Bu yönüyle Kuşeyrî işârî tefsirde bir dönüm noktası olmuştur. Tefsirinde zahirle-bâtını en ölçülü ve en iyi şekilde cemetmeyi başararak, bu alanda oldukça önemli bir konuma sahip olmuştur. Ulemânın kabulünü ve beğenisini kazanan bu eser, işârî tefsirlerin en az tenkid edilene olmuş, eserde dinî prensiplerle ve ilmî düşünceyle çelişecek bir yoruma rastlamanın mümkün olmadığı ifade edilmiştir.⁹⁴

Bu dönemde işârî tefsirde belirginleşen bir diğer kişi de Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun, dağılma döneminde Kirmân bölgesinde yaşayan Ebû Muhammed, Sadruddin Ruzbihan el-Baklî (606/1209)dir. Ruzbahaniyye tarikatını kuran el-Baklî'nin tefsir üzerine iki eser telif ettiği nakledilmektedir. Bunlardan *Letâîfü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri günümüze ulaşmamışken *Arayisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân* adlı eserinin birçok yazma nüshası mevcut olup 1301 yılında Haydarâbad'da iki cilt halinde basılmıştır. Ruzbihan Baklî, bu eserinde, aralarında Ca'fer es-Sâdık, Mekkî b. Ebî Talip, Cüneydi Bağdâdî gibi mutasavvıfların da bulunduğu birçok meşâyih'ten nakiller yapmıştır. Sülemî'nin *Hakâik*'i ile Kuşeyrî'nin *Letâîfü'l-İşârât*'ından faydalanan Baklî, Sülemî'nin eserini özetleyerek, ona Kuşeyrî'nin *Letâîf*'inden bazı eklemeler yapmıştır.⁹⁵

3.5. İşârî Tefsirin Maksatları ve İlkeleri

İşârî yorum; fıkıh ve kelim vb. 'zahiri' ilimlerin bağlayıcı hükümleri kendilerinden istinbat ettikleri ayetlerin ikincil anlamlarını ve onların manevî hayatla irtibatlı hükümlerini bulmak amacını gütmektedir. 'İşaret' ifadesi tam da buna karşılık gelir. Söz gelimi savaştan bahseden bir ayetin tefsiri savaş hukukunu ortaya çıkartır. Aynı ayetin işârî yorumunun maksadı

⁹³ İshak Özgel, a.g.e, s. 40.

⁹⁴ İbrahim Besyûni, *Letâîfü'l-İşârât* (önsözü), Mısır 1981.

⁹⁵ Süleyman Ateş, *İsari Tefsîr Okulu*, s. 138.

ise savaş veya ganimetle ilgili bir hüküm çıkartmak değildir; bu husus kelimeler veya fıkıhın alanına girer. İşârî yorum fıkıh ve kelâmın belirlemiş olduğu çerçevenin dâhilinde daha özel olan bir yorumu tespit etmektir. Söz konusu olan savaşla ilgili ayetler olunca sûfinin ‘istinbat’ etmek istediği hüküm ‘nefisle cihat’ olabilir. Sûfi nefsi düşman sayan hadislerden hareket ederek ilgili ayeti nefisle savaşa tatbik eder, nefisle savaşmanın neticesinde elde edilen marifetleri ise düşmanı yenmekle kazanılan ganimetlerden söz eden ayete dayandırır. Bunu ‘savaş ayeti bana nefisle savaşmayı işaret etti, ganimet de marifetleri işaret etti’ şeklinde ifade edebilir. Her ayetin bu tarz işârî yorumu bulunabilir ve bir sufi ayetin zahirinden bâtınına -tam olarak aradaki irtibatı göstermeksizin- geçiş yapabilir. Bu geçişi İbnü'l-Arabi bazen tabir bazen itibar kelimesiyle anlatır⁹⁶.

Sûfilerin yaptığı bu tür yorumlar Gazâlî (ö.505/1111) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimler tarafından i'tibâr ile açıklanırken, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) benzer bir şekilde işârî tefsîrleri kıyas ile izah etmektedir. Dolayısıyla sahih kıyasın özelliklerini taşıyan işârî tefsîrler sahih; zayıf kıyasa dayanarak yapılanlar ise zayıftır. Süslü'ye göre işârî tefsîrin i'tibâr veya kıyas ile açıklanmasının altındaki temel saik, bâtın anlamın zahire muhâlif olmamasının gerekliliğidir.⁹⁷ Nitekim Gazâlî, “Benim, Ben! Senin Rabbin! Hemen ayakkabılarını çıkar, çünkü sen mukades vadi Tuvâ'dasın.”⁹⁸ âyetindeki ayakkabıları çıkarma emrinin iki dünyadan tecerrüt etmek anlamına da işaret ettiğini ve bunun bir i'tibâr olduğunu belirtmektedir. Bu yorumuyla âyetin zahiri anlamını inkâr etmediğini de açıkça ifade etmektedir. Ona göre şayet Hz. Musâ'nın ayakkabılarının olmadığını veya ilâhî hitabı işitmediğini söyleseydi o zaman âyetin zahirine muhâlefet söz konusu olurdu. Neticede O, zahiri anlamı inkâr edenin bâtınî; sırları inkâr edenin haşevî; zahir ve bâtını bir araya getirenlerin ise kâmil insanlar olduğunu beyan etmektedir⁹⁹.

⁹⁶ Ekrem Demirli, Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabi'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.40, s. 126.

⁹⁷ Mehmet Zeki Süslü, Tasavvufî Tefsîrin İşârî ve Nazârî Şeklinde Taksimi Üzerine Bir Değerlendirme, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c.2, s. 338.

⁹⁸ Tâhâ 20/12.

⁹⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 302.

İşârî yorumun diğerk maksadı ise ahlakla ilgili ayetlerin yorumlanmasıdır. Ahlak tasavvufun İslam bilimleri içerisinde kendisine mahsus saydığı alandır. Sünni tasavvufun teşekkülü bunu sağlamış, tasavvuf din bilimleri arasında fikh-ı batın veya ahlak olarak yerleşmiştir. Fakihlerin kendi alanlarından taşarak başka bir alanda otorite sahibi olmaları doğru değildir. Bu itibarla ahlak veya fikh-ı batında otorite sufilere aittir. Sufiler bu konuyla ilgili ayetleri yorumlar, hükümleri ‘istinbat’eder, içtihatlarında bulunur, bazen her âlim gibi içtihatlarında yanılır, aralarında görüş ayrılıkları ortaya çıkabilir. Bu bilim anlayışı, ahlakla ilgili ayetlere yönelik sufilerin yorumlarını iddialı hale getirmiştir. Sufiler ahlakla ilgili ayetlerde fikh ve kelim bilginlerinin otoritesini kabul etmemiş, o alanla ilgili ayetleri sadece kendilerinin yorumlayabileceklerini düşünmüşlerdir¹⁰⁰.

İşârî yorumun en bariz özelliği maksadının amel olmasıdır. Kuşeyrî’nin bir cümlesi bu bakış açısını yansıtır. Kuşeyrî şöyle der: ‘Akıl ve sahv sahibi az lafızdan çok anlam çıkartırken gaybet ve mahv halinde olan çok kelimadan az anlam çıkartır.’ Bu bakış açısı her dönemde sufi yorumculuğun vazgeçilmez ilkesiydi. İbnü’l-Arabî’nin müritlerinden Ebu Medyen’in ‘Kişi Kur’ân’da her şeyi bulabilmelidir’ cümlesi her ayeti ‘amel’ maksadıyla yorumlamak ilkesini izah eder. Sufiler ‘amel için olmayan bilgi bilgi değildir’ diye düşünmüş, bilginin değerini amelle doğrudan irtibatlı saymışlardır. Bütün ayetleri amel için yorumlamak nasların vürüd sebebini göz ardı etmek anlamına gelebilir. Bu maksatla sufiler imanla ilgili ayetleri veya nifak, şirk, küfür vb. ayetleri her bir insana hitap ettiğini düşünerek yorumlamışlardır. Bu anlayışın neticesi bütün Kur’ân’ın sanki her bir insana inmiş gibi okunmasıdır. Sufiler bu düşünceyi daha ileri götürerek Kur’ân’ın inzal ve tenzilinden söz ederler. Kur’ân’ın Peygambere indirilmesi tenzil onun her müminin kalbine indirilmesidir ki, kast edilen Kur’ân’ı belirtilen anlamda yorumlamaktır.¹⁰¹

3.6. İşârî Tefsir Yöntemleri

Sûfilerin işârî yorumları elde ederken en sık kullandığı yöntem i’tibâr/analojidir. İ’tibâr iki şey arasındaki en basit benzerlikten hareketle bunların başka yönlerden de benzerlikler

¹⁰⁰ Ekrem Demirli, a.g.m., s.127.

¹⁰¹ Ekrem Demirli, a.g.m., s.127.

gösterebileceklerini düşünerek bu iki şeyi çeşitli yönlerden birbirine benzetmektir. “Benzer, benzeriyle zikredilir” ilkesini esas alan sûfiler Kur’an’da zikredilen şahıs, varlık ve olayları sembolik olarak yorumlayarak mezkûrdan memsûle geçmeyi kendilerine en temel yöntem edinmişlerdir.¹⁰² Bununla birlikte bu yöntem objektiflikten uzak ve spekülasyona açık olduğu için sağlıklı bir yorum yöntemi değildir. Çünkü bir şekilde bir şey aynı anda birbirine tamamen zıt başka şeylere de yorumlanacak ve ortaya bir yorum karmaşası çıkacaktır.

Bazı işârî yorumlar, ayetlerin bire bir kelime kelime yorumu değil, sadece o âyetin genel mânâsının, müfessirde çağrıştırdığı birtakım tassavvufi kavram ve usullerden ibarettir. Zira sûfi müfessirlerin Kur’an’dan seyr u sülûkle alakalı çıkarılabilecek “yol işaretleri” gibi özel bir gündemleri ve özel bir muhatap kitleleri bulunmaktadır. Muhatap kitlesi ise genel halk tabakası (avam) veya zahiri ilimlerle uğraşan âlimler değil sûfilerdir.¹⁰³

Bazı işârî yorumlarda ise birtakım kelimelerin etimolojik ve morfolojik yapıları veya kelimelerin âyet içerisindeki tertibinden işâretler çıkarmak ya da mefhumu muhaliften veya cevr hesabına dayalı işaretler çıkarmak gibi aklî bir çabayla elde edilecek yöntemler de uygulanmıştır. Söz gelimi, dikkatli incelendiğinde yapılan birçok yorumun kelimenin kök anlamıyla yakın ilişkili olduğu görülebilir. Dirâyet tefsirlerinde de bu tür yorumlara sıkça rastlanılsa da aradaki fark işârî tefsirlerde yapılan yorumların âyetin bağlamıyla irtibatının zor olmasıdır. Bu tür işârî yorumlar örneklerle daha iyi anlaşılabilir:¹⁰⁴

Kuşeyrî “*Bunun üzerine Lut, ona iman etti ve (İbrahim): “Doğrusu ben, Rabbime hicret ediyorum...” dedi.*”¹⁰⁵ Meâlindeki âyette geçen “hicret”i şöyle yorumlamaktadır: “Allah’a hicret, mâsivâyı kalpten tamamen uzaklaştırmakla gerçekleşir. Bedenî hicret, kalbî hicrete göre daha kolaydır.”¹⁰⁶ Benzer şekilde Kuşeyrî “hicret edenler”den bahseden Enfâl 8/72’nin tefsirini yaparken de “hicret” hakkında şu yorumu yapmaktadır: “Kamil hicret, ancak kötü ahlâkî terk etmekle gerçekleşir. Kişinin kötü arkadaşlardan ve günahlardan uzak durması da hicret sayılır.

¹⁰² Mahmut Ay, İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.26, s.102.

¹⁰³ Mahmut Ay, İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.26, s.104.

¹⁰⁴ Mahmut Ay, İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.26, s.67-68.

¹⁰⁵ Ankebût 29/26.

¹⁰⁶ Abdulkerim El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, Daru'l kütübi'l İlmîyye, 1971, Lübnan, Beyrut, II, 456.

Aynı şekilde nefsin hevâsından Hakk'ın râzı olduklarına dönmek de hicrettir.”¹⁰⁷ Görüldüğü üzere hicret hakkında yapılan bu yorumlar kelimenin “terk etmek, ayrılmak, uzaklaşmak” şeklindeki kök anlamından hareketle yapılmıştır. İbn Arabî, Kur'an'da geçen “azâb” kelimesinin, tatlılık anlamına gelen “azb” kökünden türediğini bu nedenle “azâb”ın “azb”ın kabuğu gibi olduğunu yani dış görünüşü itibariyle “azâb” olmasına rağmen içinde “azb”i (tatlılığı) ihtiva ettiğini söylemektedir.

İşârî tefsirde kullanılan yöntemlerden birisi de sembolizmi kullanarak işârî anlamlar çıkarma yöntemidir. Sembolizmin kullanılışı bazen harfler üzerinde bazen doğadaki varlıklar üzerinden görülür. Kur'an'da geçen isimler veya İslami kavramlar birçok kez sembolizme uygun olarak yorumlanmaktadır. Sembolik anlam çıkarmalarda harflere değişik konularından hareketle değişik mânâlar yüklenmektedir. Bu çerçevede en çok üzerinde durulan harfler vav, nun ve hurufu mukataa olarak adlandırılan harflerdir. Söz gelimi, “elif” harfi şekliyle, yazılışıyla ve anlamı ile müfessirler için esin kaynağı olmuştur. Bu harfin yalnız başına dimdik duruşuyla ilgili yorumlar yapılır. Örneğin, bu duruşu nedeniyle müstağni olmayı yani hiçbir şeye muhtaç olmamayı temsil eder. O diğer harflere birleşmezken diğer harfler ona bitişir. Onun bu durumu diğer harflerin ona muhtaç oluşunu anlatır. Buradan hareketle diğer varlıkların Allah'a muhtaç oluşu akla gelir. Elif harfi bu yorumla Allah'ın samed yani hiçbir şeye muhtaç olmaması sıfatına işaret eder.¹⁰⁸ Vav harfi tarihsel süreç içinde tasavvufi düşüncede Allah hüve zamiri ile dillendirilmiştir. Hüve zamirindeki vav harfine Allah'ı temsil anlamı yüklenmiştir. Vav harfine Allah'ı temsilinin yanında Allah'ın gücünü yansıtan anlamlar da yüklenmiştir. Mesela vav harfinin şekli ana rahmindeki ceninin duruşuna ve Allah'ın azameti karşısında secde eden insanın haline benzetilmiştir.

İşârî tefsirlerde bazen Kur'an'da geçen kavramların farklı anlamlar yüklenerek açıklandığı görülmektedir. Bakara süresinde 158. ayette geçen Safa ve Merve kavramlarından Safa'nın kalbe, Merve'nin ise nefse işaret ettiği söylenir. Bunu yorumu ilk yapan Sülemî¹⁰⁹

¹⁰⁷ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, I, 405.

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, I, 9.

¹⁰⁹ Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed ibn Hüseyin ibn Musa el-Ezdî, *Hakaiku't-Tefsir*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, I, s. 69.

olup aynı yorum daha sonra İbn Arabî tarafından da yapılmıştır.¹¹⁰ İbn Arabî Bakara süresi 196. ayette geçen hac kavramını zatın birliği olarak anlamlandırırken umre kavramını sıfatların birliği olarak yorumlamaktadır.¹¹¹ İbn Arabî teyemmüm 4/43. ayetinde geçen “su” kavramını ilim ile açıklamaktadır.¹¹² Aynı şekilde En’âm süresinde geçen “Allah gökten su indirir”¹¹³ ayetindeki su kavramına da “yakîn ilmi” anlamını verir.¹¹⁴ İbn Arabî En’âm süresi 95. ayette geçen habbe (çekirdek) kavramına kalp çekirdeği, neva (nutfe) kavramına nefsin nüvesi anlamı vererek ruhun etkisi ile kalbin marifetle, kalbin etkisiyle de nefsin ahlaki boyut ile aydınlanmasından bahseder.¹¹⁵ Habbe kavramına kalp çekirdeği anlamını ilk olarak İbn Ata kullanmaktadır. Sülemî tefsirinde bu anlamı ondan nakleder.¹¹⁶

Bursevî 4/43. ayette geçen namaz kavramını miraç kavramı ile açıklar. Hatta secdeden sonra yapılan teşehhüde de işaret ederek teşehhüdün sembolik olarak Allah’ı müşahede olduğuna değinir.¹¹⁷ Teşehhüd miktarı oturmanın böyle ince bir anlam ile yorumlanması insanı hayran bırakan bir değerlendirmedir. Namazdaki teşehhüdün derinliği ancak böyle anlatılabilir. Namaz ibadeti öğretilirken iki secde arasında oturmanın gerekliliğine herkes değinir; ancak onun Allah ile yüz yüze gelmek olduğuna sembolik olarak Allah’a doğru bir bakış olduğuna değinilerek bu oturuşun sembolik olarak ifade ettiği anlamın önemi ve derinliği üzerinde pek durulmaz. Hâlbuki bu oturuşun neyi sembolize ettiği üzerinde özellikle durulmalıdır ki kılınan namazda huzur bulunsun.¹¹⁸

Zâhirî yorum gibi, işârî yorum da metnin nasıl yorumlanması gerektiğinin ipuçları ve metotlarını sunmakta; mesnetsiz ve ilgisiz aşırı yorum serbestliğine müsaade etmemektedir. Aslında geçmişte bâtinî şerh anlayışı, bugün ‘serbest yorum’ adı altında görülmektedir. Belirli kurallara bağlı işârî yorumun, kontrolsüz şahsî bir yoruma açık ve müsait olmadığı, ancak bâtinî yoruma kayma riski bulunmaktadır. Sûfiyye ile Bâtiniyye’yi iç içe girdirmek yerine,

¹¹⁰ İbn Arabî, a.g.e, I, cüz 1, s.140

¹¹¹ İbn Arabî, a.g.e, I, cüz 1, s.165.

¹¹² İbn Arabî, a.g.e, I, cüz 2, s.16.

¹¹³ Enfal, 8/11.

¹¹⁴ İbn Arabî, a.g.e, II, 178.

¹¹⁵ İbn Arabî, a.g.e, II, 44.

¹¹⁶ Sülemî, a.g.e, I, 209

¹¹⁷ Bursevi, İsmail Hakkı b. Mustafa, Ruhü'l-Beyan, Daru'l-Fikr, Beyrut trs. II, 214.

¹¹⁸ Osman Kabakçılı, İşari Tefsirde Sembolizm, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, c.12, s. 347.

birbirlerinden ayırıştırmak daha doğru olacaktır. Günümüzde zahiri yorumdan faydalanmakla birlikte, işârî yorumdan, insanın kalp ve ruh dünyasına nasıl hitap edilebileceği ve metin ile muhatap arasındaki manevî bir bağın nasıl kurulabileceği noktasında, özellikle ilk dönem sûfîlerinden istifade edilebilir.¹¹⁹

3.7 İşârî Tefsirler

Hasan el-Basrî (ö.110/728), Ca'fer-i Sâdık (ö.148/765) ve Abdullah b. Mübârek (ö.181/797) gibi isimler işârî tefsir geleneğinin ilk temsilcileridir. İşârî tefsirin gelişim döneminde, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (ö.298/910) ve Muhammed b. Musâ el-Vâsıtî (ö.331/942)'nin önemli rolleri olmuştur.

Ancak işârî tefsir, sistematik bir kimliğe bürünmesini Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021)'ye borçludur. Sülemî kaleme aldığı *Hakâiku't-tefsîr* adlı eseriyle işârî tefsirin sistemleşmesine önemli bir katkıda bulunmuştur. Gazâlî'nin ise işârî tefsirin sistemleşmesi ve gelişmesinde önemli rolü olmuştur. Gazâlî ile birlikte işârî yorumlar daha geniş kitleleri etkisini altına almıştır.¹²⁰

İşârî Tefsir alanında yazılmış olan eserlerin bir kısmını ele almak suretiyle bu bölümü bitirmiş olacağız.¹²¹

1. *Tefsiru'l-Kur'an'il-Azîm*: Tüsterî¹²² tarafından kaleme alınan eser, işârî tefsir alanında önemli bir eserdir. Bu eserde Tüsterî ayetleri parça parça ele almak suretiyle tefsir ettiği Kur'an'ın bütünü tefsir edilmemiştir.

2. *Hakâiku't-Tefsir*: Sülemî olarak bilinen, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Musa al-Ezdi es-Sülemî (325-412/936-1021) tarafından yazılmış olan eserin en önemli özelliği işârî özellik taşıyan yorumları bir araya toplamasıdır. Sülemî'nin bu eseri, bu

¹¹⁹ Fikret Karapınar, Rivayetlerde İşârî Yorum, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, C.V, s.104.

¹²⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 229-230.

¹²¹ Burada zikrettiğimiz bilgiler Süleyman Ateş'in *İşârî Tefsir Okulu* isimli eserinden alınmıştır. (Bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.91-165).

¹²² Tam adı: Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yûnus b. İsa b. Abdullah'tır. Lakabı Tüsterî'dir. Büyük ariflerdendi. Basra'da hicrî 283 yılında vefat etmiştir. (Bkz. Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *el-İber fî Haberi men Gaber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, c.I, s.407).

yönü ile Taberî'nin tefsirine benzemektedir. Zahiri tefsirin kaynağı olarak gösterilen Taberî'nin tefsirinin hak etmiş olduğu şöhret gibi Sülemî'nin tefsiri de bâtinî tefsirde aynı şöhreti yakalamıştır. Bundan dolayı Sülemî'nin tefsiri bâtinî tefsirin kaynağı olarak gösterilebilir.

3. *el-Keşfu ve'l-Beyan an Tefsiri'l-Kur'ân*: Bu eser, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebi (427/1035)'ye aittir.

4. *Letâifu'l-İşârât*: Abdülkerim b. Havâzin Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî (376-465/986-1072) tarafından yazılmış olan eser, İşârî tefsir alanında önemli bir yere sahiptir.

5. *Keşfu'l-Esrâr va Udadtu'l-Abrâr*: Raşidu'd-din Ebu'l-Fayd b. Ebi Sa'id Ahmed b. Muhammed el-Meybudî tarafından kaleme alınmıştır.

6. *Tenbihu'l-Afham ilâ Tadabburi'l-Kitâbi ve Taarufi'l-Ayeti ve'n-Nebai'l-Azim*: İbnu Barracân, Abdu's-Selâm b. Abdurrahmân Ebu'l-Hakem el-Endülüsî (536/1141) tarafından kaleme alınmıştır.

7. *Havâssu'l-Fatihati' ş -Şerif, Cavâhiru'r-Rahmân*: Abdu'l-Kadir Geylânî (561 /1165) tarafından kaleme alınmıştır.

8. *Bahru'l-Hakâik*: Necmu'd-din Kubrâ Ebu'l-Cennâb Ahmed b. Ömer b. Muhammed el-Hivakî (540-618/1145-1221) tarafından yazılmıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN KUR'ÂN AYETLERİNE İŞÂRÎ YAKLAŞIMINA ÖRNEKLER

Gazâlî'nin Kur'ân'ı baştan aşağı tefsir ettiğine ait bir bilgi yoktur. Ancak eserlerini incelediğimiz zaman bir tefsir kitabı oluşturacak kadar Kur'an'ın birçok ayetine izahat getirdiği görülmektedir. Bu izahlar çoğunlukla tefsir gayesiyle yapılmazken genellikle bir konuyu izah ederken getirilmiş deliller şeklindedir.

Hayatı boyunca birçok eser kaleme alan Gazâlî, sık sık Kur'ân ayetlerine müracaat etmiş ve ayetleri fikirlerine delil sadedinde zikretmiştir.

Gazâlî, hakikatın tasavvuf ile sağlanacağını kabul etmiş ve tasavvuf ilmine daha çok önem vermiştir.¹ Tasavvufa yönelişinin eserlerine de yansıdığı gözlemlenmektedir. Gazâlî'nin işârî yorumları hayatının uzlet dönemine tekabül etmektedir.

Bu bölümde, Gazâlî'nin bütün eserlerini taramak suretiyle ortaya koyduğumuz ve işârî tefsir olarak yorumlanabilecek ayetleri, Gazâlî'nin işârî tefsir anlayışına örnek olarak zikrettik. Bu ayetlere Gazâlî'nin getirdiği yorumları aktardıktan sonra yer yer diğer müfessirlerin görüşlerini aktarmak suretiyle kendi yorumumuza da kısaca yer vermeye çalıştık.

4.1. Fâtiha

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

“Rahman ve Râhim olan Allah adıyla”

Ayette ifade edilen “Rahman ve Rahim” sözcükleri Allah'a has olan sıfatlardandır. Allah'ın “Rahman ve Rahim” sıfatının en belirgin niteliği ilim, kudret ve Allah'ın başka diğer sıfatlarını ihtiva etmesidir. Gazâlî Allah'ın rahmet sıfatı ile gazap sıfatı arasında şöyle bir ayırım yapar: Allah'ın rahmetine mazhar olup yaratılmış olan tüm canlılarla Allah Rahman sıfatı gereği öyle ilgilenir ki, bu ilgi onların Allah'a yönelmesine ve ona itaat etmesine teşvik eder. Allah'ın gadap sıfatı ise böyle değildir. Zira rahmet yerine gadap zikredildiğinde,

¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Ceride-i İlmiyye'de Gazzâlî Yazıları*, ed. Abdullah Özkan - Hikmet Şavluk (Ankara: Sonçağ, 2022), 119.

korku, hüzn ve kalb tutukluğu meydana getirir.² Gazâlî, rahmet sıfatının kullanılmış olmasını insanların Allah'a kulluk etmelerine teşvik etmek amaçlı olduğunu söyleyerek "Rahman ve Rahim" sıfatlarına işârî yorumlarda bulunmuştur.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

*"Hamd olsun âlemlerin Rabbi olan Allah'a"*³

Gazâlî'ye göre bu ayette iki şeye işâret edilmektedir: Birincisi bu ayet, şükürden ibaret olan "hamd"ın aslıdır. Hamd, daha sonra zikredilecek olan "sırat-ı müstakîm" (doğru yol)'in başlangıcıdır. Gazâlî'ye göre doğru yol yani sahih inancın insanın yaşamında göstergesi olan ameli yönü iki kısımdır. Biri sabırdır, diğeri şükürdür. O, bu şekilde şükürü iman ile ilişkilendirmektedir. Ayette yer alan "rabbi'l-'alemin" ifadesinde Gazâlî, Allah'ın kullara yönelik tüm fiillerini kapsayan bir rububiyet sıfatını çıkartmaktadır. "haliku'l-alemin" (alemlerin yaratıcısı) veya a'la'l-alemin (alemlerin en üstünü) gibi sıfatları değil de "alemlerin rabbi" sıfatını kullanmış olması Allah'ın tüm fiillerinin mükemmelliğini ifade edilmesi cihetiyle tercih edilmiştir. "Rabbu'l-Alemin" lâfzını kendisine sıfat edinmesi tüm fiili sıfatlarını kapsadığından, daha öz ve anlamlı bir ifade olmasını sağlamıştır.⁴

الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

*"O, Rahman ve Rahimdir."*⁵

Gazâlî Fatihâ süresinin içeriğinde besmelede zikredildikten sonra yeniden (Rahman ve Rahim) sözcüklerinin kullanılmış olmasını bu sıfatların önemine binaen farklı bir amaca binaen tekrar edilmesine işâret olduğunu söyler. Burada yeniden zikredilmiş olmasının aynı şeyi tekrar etmek anlamında faydasız bir tekrardan ibaret olduğu zannı vehmetirse de mutlaka bir fayda içermektedir. Zira Kur'ân'da gereksiz tekrar yoktur. Gazâlî, Fatihâ süresinin tertibinde rahmetin, "rabbel-alemin"den sonra ve "maliki yevmiddin"den önce zikredilmesinin iki büyük fayda ve anlamı ihtiva ettiğini söyler. Bu faydaların ilki şudur: "Rabbilâlemin" ifadesi daha çok yaratmak eylemini gerektiren ilahî sıfatlara yöneliktir. Gazâlî daha sonra bu durumu şöyle sebeplendirir: Alemlerin rabbi olmak tüm alemleri en güzel şekilde,

² Gazâlî, *Cevâhir'ul- Kur'ân ve Düraruhu (Kur'ân'dan Cevherler)*, 45.

³ Fâtiha 1/1.

⁴ Gazâlî, *Cevâhir'ul- Kur'ân ve Düraruhu (Kur'ân'dan Cevherler)*, 45-46.

⁵ Fâtiha1/2.

en mükemmel şekilde yarattı anlamını ihtiva eder. Akabinde rahmetin ifade edilmiş olması alemde her bir varlığın ona muhtaç olduğunu ve rahmeti gereği onun da ihtiyaca karşılık verdiğini göstermektedir. Gazâlî bu hususa şöyle örnekler getirir: Allah'ın yarattığı alemlerden biri hayvanlar alemidir. Bunların en küçüğü sivri sinek, kara sinek, örümcek ve bal arısıdır. Sivri sineğe bakıldığında, Allah'ın o küçük varlıkta, Fil'de yarattığı her organı, onda da yaratması rahmetinin bir göstergesidir. Yine Allah rahmeti gereği sivri sinekte, ucu sivri uzun hortum yarattı. Sonra ona insanın kanını emmek suretiyle beslenme yolunu gösterdi. İnsanlar, sivri sineği insana hortumunu bastırıp incecik hortumunun boşluğunda gıdasını temin eder halde görür. Sivri sineğin çok küçük olması sebebiyle kolayca öldürülmesi mümkün iken Allah onda iki kanat var ederek öldürülmekten kaçınmasına imkan sağladı. Bu örnekle Gazâlî, en küçük varlıklardan olan sivri sineğin de yaratıcısı olan Allah, rahmetinin kuşatıcılığında onu da esas almış ve onun yaşamını sürdürmesini sağlamıştır. Bu örnek bize rahmetin alemlerin rabbi olma vasfından sonra kullanılmasının hikmetini açıkça göstermektedir. Diğeri ise **مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ** (din/ceza gününün sahibidir.) ayetinin rahmet sıfatlarından sonra zikredilmesinin faydası da ahiret ve ceza gününde, yaratılma ve dünyada tüm nimetlere hamd ve şükür göstergesi olarak fiili ve sözlü kulluk görevini yapanların yine Allah'ın rahmet sıfatı gereği sonsuz nimetlere ve lutuflara mazhar olacağı bilgisi verilmektedir. Rahmet sıfatının “ceza gününün sahibi olmak” sıfatının öncesinde zikredilmiş olması Gazâlî'nin düşüncesinde kulluğun ifa edilmiş olmasının cenneti hak kazanmak için yeterli olmadığına, cennetin Allah'ın rahmeti ile bir lutuf olarak bahşedildiğine bir delil teşkil etmektedir.⁶

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

“O, din gününün sahibidir.”⁷

Gazâlîye göre bu ayette ifade edilen din günü sözü ahirete işarettir. Ahiren dinin üç aslından (usulü-selase yani uluhiyet, nübüvvet ve ahiret) biridir. Ona göre bu ayette kullanılan ifadeler, Yüce Allah'ın celâl sıfatından olan mülk ve melik (yani her şeyin yegani ve hakikî sahibi Allah'tır) sıfatlarının manâsına da işarettir.⁸

⁶ Gazâlî, *Cevâhir'ul- Kur'ân ve Düraruhu* (Kur'ân'dan Cevherler),47-48.

⁷ Fâtiha1/3.

⁸ Gazâlî, *Cevâhir'ul- Kur'ân ve Düraruhu* (Kur'ân'dan Cevherler), 48-49.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

“Ancak sana İbadet eder, Ancak senden yardım dileriz.”⁹

(Ancak sana ibadet ederiz.) Gazâlî, bu ayetin Allah’a kullukta iki önemli esasa işaret ettiğini izah eder. Birincisi, Allah’a ihlâsla kulluk etmektir. Gazâlî, ihlası Allah’a kullukta doğru yolun ruhu olarak niteler. İkincisi ise Allah’tan başkasına ibadet edilmeyeceğine inanmaktır. O da tevhid akidesinin özüdür. Gazâlî bu hususun gerçekleşmesinin kuvvet ve kudretin Allah’a ait olduğunu ve Allah’ın bütün fiillerinde tek olduğunu, kulun Allah’ın yardımı olmaksızın, yalnız başına olmadığını bilmekle mümkün olduğunu söyler. Gazâlî bu açıklamalardan sonra “Ancak sana ibadet ederiz” ayetinin kişinin ihlas ve ibadetle dolu olmasına işaret ettiğini söyler. O, “Ancak senden yardım isteriz” de nefsin şirkten, kudret ve kuvvete iltifattan, temizlenmesine işaret ettiğini ifade eder. Gazâlî son olarak ayetle ilgili şöyle bir işarî yorum yapar: Biz, doğru yola girmenin manasının iki kısım olduğunu söyledik. Birincisi: Lâyık olmayanı gidermekle temizliktir. İkincisi: Lâyık olanı elde etmekle tahliye dir.¹⁰

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

“Bizi Doğru yola ilet”¹¹

Gazâlî ayette yer alan ifadenin dua ve niyaz içerdiğini söyler. O’na göre dua, ibadetin bir nevi beynidir. Zira dua, insanın Allah’a ağlayıp, yalvarmaya muhtaç olduğuna tenbihtir. O’na göre bu durum da kulluğun özüdür. Duada doğru yola iletme/hidayet arzu edilmektedir. Bu da insanın ihtiyaçlarından en önemli şeyin doğru yola yani hidayete erişmek olduğunu gösterir. Ayrıca şu da bilinmelidir ki Allah’a yönelmek ve hidayete erişmek ancak Allah’ın yardımıyla olur.¹²

⁹ Fâtiha 1/4.

¹⁰ Gazâlî, *Cevâhir’ul- Kur’ân ve Düraruhu (Kur’ân’dan Cevherler)*, 49.

¹¹ Fâtiha 1/5.

¹² Gazâlî, *Cevâhir’ul- Kur’ân ve Düraruhu (Kur’ân’dan Cevherler)*, 49.

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

“Kendilerine nimet verdikelerinin yoluna, kızdıklarının ve sapıttırdıklarının yoluna değil”¹³

“Kendilerine nimet verdikelerinin yoluna” ilâhi kelamını Gazâlî şöyle izah eder: Fatiha süresi bütüncül bir okumada sürenin sonuna kadar, dostlarına olan nimetini, düşmanlarına olan gadab ve azâbını hatırlatmak, içten gelen korkuyla rağbetin meydana gelmesini sağlamayı ifade eder.¹⁴

Gazâlî Fatiha süresinin tefsirinde bâtinî yorumlardan kaçınmış zahir manalarını esas almıştır. Ancak Gazâlî'nin Fâtiha süresini tefsir ederken herbir ayetin cennetin sekiz kapısıyla ilişkili olduğunu vurgulamış olması bu ayetlere getirmiş olduğu yorumların da işârî olarak kabul edilmesine sebep olmuştur. O'na göre Fâtiha süresi sekiz hususu içerir ki bunlar şunlardır: Allah'ın zat, sıfat, ef'âl, ibadet, ahireti zikir, doğru yol, evliyaullah'a verilen nimetler ve Allah düşmanlarına gadabtır.¹⁵ Gazâlî, Fâtiha süresindeki ayetlerin mânâlarının sekiz mânâyâ râci olduğunu beyan ettikten sonra bu mânâları anlayabilmek için kişinin zahiri cennet anlayışını terk etmesi gerektiğini, böylece her bir ayetin bir mârifet kapısını açacağını söyler.¹⁶

4.2. Bakara

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ

“Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz bunlar, Allah'a huşû ile boyun eğenlerden başkasına zor gelir.” (Bakara 2/45)

Gazâlî, bu ayette geçen sabırdan kastedilen şeyin Allah'ın hoşuna giden ahlaklarda sürekli bulunmanın gerekli olduğunu vurgular. Bununla birlikte Gazâlî, namaz kelimesinden kastedilenin akla gelen farz ve tüm nafilâ namazlar olmayıp gece namazı olduğu anlamını çıkarmaktadır.¹⁷

¹³ Fâtiha 1/6-7.

¹⁴ Gazâlî, *Cevâhir'ul- Kur'ân ve Düraruhu (Kur'ân'dan Cevherler)*, 49.

¹⁵ Gazâlî, *Cevâhir'ul- Kur'ân ve Düraruhu (Kur'ân'dan Cevherler)*, 49.

¹⁶ Gazâlî, *Cevâhir'ul- Kur'ân ve Düraruhu (Kur'ân'dan Cevherler)*, 49.

¹⁷ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.I, s.353.

Ayette geçen “Namaz” kelimesinin işaret ettiği anlam gece namazına kalkmak “sabır” kelimesinin işaret ettiği anlam da nefse karşı verilen cihatta bir nevi dayanma gücüdür. Nitekim Hz. Peygamber (s.a) bir hadiste “Allah için yaptığın bir işte rızan varsa yap, yoksa nefsinin hoşuna gitmediği bir şeyde sabretmekte çok hayır vardır.”¹⁸ buyurmuştur. Ebedi olan mutluluğa kavuşmak için günahlara karşı nefret duygusunun sürekli olması gereklidir ki ancak bununla insan ibadet ve tâatin doyulmaz zevkine varır. Hatta zoruluklar karşısında dayanma gücünün övülmesi ve kişinin karşılaştığı zor durumlarda yaşamından vazgeçmesinin yasaklanması, sabrın ibadetle beraber zikredilmesinin bir izahı görüntüsünü vermektedir. Bu sebeple hangi şartlarda olursa olsun insan yaşamından vazgeçmemelidir. Çünkü insanın ömrü uzadıkça ibadet ve tâatinde huzur ve saadet daha da artmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a)’e “saadet nedir?” diye sorulduğunda: “Allah’a ibadet ve tâatle geçen uzun bir ömürdür.”¹⁹ buyurdu. Enbiya ve evliya dünyayı ahiretin ekin tarlası olarak gördüklerinden ölümü hemen istemezler.²⁰

Ayetin zahirini esas alan âlimler bu ayetten farklı anlamlar çıkarmışlardır. Alimlerden bir grup, ayeti ihtiyaçlar karşısında “Allah’tan sabır ve namazla birlikte yardım istemek” şeklinde açıklarken bir kısmı da “Allah’ın rızası için sabır ve namaz ile yardım istemek” şeklinde izah etmiştir.²¹

Tasavvuf ehlinde olan Kuşeyrî’ye göre bu ayette geçen “sabır” kelimesiyle nefsin kötü alışkanlıklardan koparılması kastedilirken “namaz / salat” sözcüğüyle de Allah ile olan iletişim yollarının kastedildiğini ifade etmektedir. Kuşeyrî, sabrı; Allah yolunda sabır, Allah için sabır, Allah ile sabır ve Allah ile beraber olmaya sabır şeklinde gruplandırır. Ona göre, kulu Allah yolundan uzaklaştıracak şeylerden kaçınmak ve bu hususta sabrederek, her türlü haramdan uzak durması; namaz yoluyla da Allah’a yönelerek ona itaatte sabır göstermesi hususlarındada yardım istemesini ifade etmektedir. Çünkü Hak tecelli ettiği zaman, yaratıkların sakındıkları şey hafif ve kolay hale gelir. Bir yoruma göre de “benimle beraber olmaya sabretmek

¹⁸ Beyhakî, *Şuabu’l-İman*, c.XII, s. 353, r. 9528; Aledin Ali b. Hüsameddin el-Müttakî, *Kenzu’l-Ummal*, c. XVI, s.136, r. 44165.

¹⁹ Aledin Ali b. Hüsameddin el-Müttakî, *a.g.e.*, c. XV, s.666, r. 42646.

²⁰ Gazâlî, *Mizânu’l-Amel*, s.69-70, Mektebetü’l-Cundî, ts., Mısır.

²¹ Ebu’l-Bereket Abdullah ibni Ahmed İbni Mahmud Hâfizu’d-Dîn en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl, Daru’l-Kelimi’t-Tayyib*, Beyrut, 1998, c.I, 85; Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’ân*, Risale, 2000, c.I, s.15.

*konusunda benden yardım dileyin. Bana kıldığınız namaz konusunda da benden yardım dileyin. Ta ki, keşif ve heybet tecellileri, sizi kaplayıp da hizmeti yerine gücünden yoksun bırakmasın”.*²²

Gazâlî'nin yapmış olduğu yorum, ayetin zâhiriyle çelişmediği gibi ayetin mânâlarından biri de olabilir. Ayetin zahiri namaz kelimesiyle mutlak bir mânâyı yani şer'î bir ıstılaha dönüşmesi nedeniyle belli bir ibadeti ifade etse de gece namazı da Allah'ın rızasını kazanmada bir vesiledir. Dolayısıyla gece namazı, namaz kelimesinin içinde yer alır. Ayrıca belağî bir sanat olan tümelin zikredilmesiyle tikelin kastedilmiş olması (zikru'l-kul iradetü'l-cüz') muhtemel bir yorumdur.

Gazâlî'nin ayete getirmiş olduğu yaklaşım ile Kuşeyrî'nin yaklaşımı arasında paralellik mevcuttur. Gerek Gazâlî'nin gerekse de Kuşeyrî'nin atıflarında nefse yönelik bir arınma ve nefsin kötülüklerinden kurtulma çabası vardır.

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَنْ أُتَّبِعْتُمْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

“Sen onların dinlerine uymadıkça yahudiler de hristiyanlar da senden asla memnun kalmayacaklardır. De ki: “Asıl doğru yol ancak Allah'ın yoludur. “ Eğer sana gelen ilimden sonra onların arzularına uyarsan, bilesin ki artık Allah sana ne dost ne de yardımcı olacaktır.” (Bakara 2/120)

(قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ) Gazâlî ayette geçen bu kısma işaret etmek suretiyle hidayetin başka bir boyutuna dikkat çekmiştir. Gazâlî'ye göre inasanoğlunun fitri yapısı gereği bir kişiden ilim tahsil ederek veya aklın bilgi edinme yolları ile elde edemeyeceği yüksek mertebelere erişmesi yalnızca Allah'ın lütfuyla mümkündür. Nitekim Gazâlî'ye göre bu bilgiye ancak Allah'ın enbiya ve evliyalara vermiş olduğu bir nur sayesinde erişilmesi mümkündür.²³

Kuşeyrî'nin bu ayete getirdiği yorum şöyledir: *“Biz senden razı olduktan sonra sen düşmanların rızasını önemseme! Çünkü onlar dinlerine uymaktan başka hiçbir şekilde senden razı olmazlar. Dahası onların savaşma arzuları vardır. Öyleyse onlarla ilginin bulunmadığını ve anlaşmazlık halinde olduğunu açıkça ilan et! Onlara düşmanlık yap ve bil ki, kendilerini hoşnut edecek iyi geçinme, ebedî mutsuzluğun sebebidir. Böyle bir düşüncenin aklına*

²² Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.I, s. 43.

²³ Gazâlî, *Mizânu'l- Amel*, s.101.

gelmemesine dikkat et! Ümmetini de onlardan ve onların yolundan kopmaya çağır! Bizden başka her şeyden koparak ve yardımımıza güvenerek bizimle bizim ol! Çünkü sen bizimlesin ve bizimsin.”²⁴

Bu ayetin tefsirine Taberî, Gazâlî ve Kuşeyrî’den farklı olarak hak-batıl ayrımı üzerinden şöyle bir izah getirir. Yahudiler ve hristiyanlar hiç bir şekilde Hz. Peygamberden (s.a) razı olmazlar. Bu ayetle Allah, peygamberine bunların rızalarını aramasını bırakma hususunda dikkat çekmektedir. Aslında yahudiler hristiyanları, hristiyanlar da yahudileri pek sevmez. Ancak düşmanlık noktasında müslümanlara karşı birleşirler. Aslında onlar tek bir kişiye karşı bile birleşemezler. Ancak dinlerine uyuncaya kadar sana düşmanlıkta birleşiler demektir. Ayette geçen (قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى) ifadesiyle Allah’ın hak ile bâtılın arasını ayıran beyânı kast edilmiştir.²⁵

Gazâlî’nin ayete getirmiş olduğu işârî yorum hidayetin yaygın anlamı dışında başka bir boyutuna işaret etmektedir. Hidayetin mertebeleri olduğuna dikkat çeken Gazâlî, bu mertebeleri elde etmenin ancak Allah’ın yardımı ile mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Gazâlî’nin yorumundan anlaşıldığı üzere hidayetin yüce derecelerine erişmek için Allah’ın seçkin kullarından olmak gereklidir.

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ
بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ

“Derken, Allah’ın izniyle onları yendiler. Davud, Câlût’u öldürdü. Allah ona hükümdarlık ve hikmet verdi ve ona dilediği şeyleri öğretti. Eğer Allah’ın; insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı yeryüzünde düzen bozulurdu. Fakat Allah’ın alemler için büyük lütufları vardır.” (Bakara 2/251)

Gazâlî ayetin tefsirinde وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ kısmını esas alarak; insanların ibadet ve tâate zaman ayırabilmeleri için dertlerine, sıkıntılarına ortak olmak ve başlarına gelen eza ve cefayı onlardan uzaklaştırmak gerekir, demektir. Gazâlî’ye göre insanın kendi nefsiyle başarması mümkün değildir. Ezayı uzaklaştırmak için kişinin bunu yapabilecek bir gücü olmalıdır. Zira hayra mâni olan bir işin önündeki engelleri kaldırmak da o hayrı işlemek gibidir.²⁶

²⁴ El-Kuşeyrî, *Letâifü'l İşârât*, c.1. ss. 64-65.

²⁵ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Te’vili'l -Kur’ân*, c. II s. 562-563.

²⁶ Gazâlî, *Mizânu'l- Amel*, s.99.

Kuşeyri ise bu ayeti şu şekilde yorumlamaktadır: “Allah, düşmanları kendisine verdiği olağanüstü bedeni güce sahip olan Tâlût ile korkuttu; ancak savaşta zaferi Davud’un eliyle gerçekleştirdi. Hikâyesinde anlatıldığı üzere Davud orta boylu, iri yarı olmayan vasat yapıda bir insandı. Silah olarak da yanında sapandan başka bir şey bulunmuyordu. Buna rağmen zaferi kazandı. Çünkü Allah’ın yardımını kendisiyle beraberdi. Böylece onlardan ne bir eser ne de bir varlık kalmış oldu. Davud da beden ölçüleri bakımından yenmesi imkânsız olan Câlut’u öldürdü. Eğer insanlar, birbirlerine arka çıkarak hep birlikte ittifak etselerdi güçlülerin galebesi yüzünden güçsüzler helak olurlardı. Ancak, Allah bazılarından şerlerini defetmek için insanları birbirleriyle meşgul etmiştir”.²⁷Görüldüğü üzere Kuşeyrî, Davud (a.s)’un Calut ile mücadelesi kıssasından örnek vererek kötülüğün engellenme yolu üzerinde durmuştur.

Gazâlî’nin ifade etmiş olduğumuz bu işârî yorumunu, ayetin zahiri mânâsıyla ilişkilendirmek oldukça zor gözükmektedir. Çünkü ayet Tâlût’un, Câlut ile olan mücadelesini anlatmaktadır. Fakat Gazâlî ayeti nefisle olan mücahadeye indirgeyip öyle yorumlamıştır.

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

“Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz...” (Bakara 2/286)

Gazâlî bu ayetin işârî yorumunu izah ederken kalbi, amellerin merkezine koyar. Nitekim O’na göre insan, bile isteye yapmadığı kalbi işlerden mesul tutulamaz. Ancak insanoğlu kalben gerçekleştirdiği fiillerden olan hased, nifak, riyâ, ucub ve kibirden mesuldür. Kalbin, gözün ve kulağın yaptıklarından mesuliyeti vardır. Mesala bir kimsenin gözü bir harama kaysa ilkinde bir mesuliyeti olmayacaktır. Ancak ikinci kez bu fiil gerçekleşirse o zaman göz bundan sorumludur. Kalp de aynı şekildedir. Gazâlî’ye göre kalp bütün amellerin merkezi konumunda olduğundan gözden, kulaktan ve diğer organların işlediklerinden daha da sorumludur.²⁸

Kuşeyrî ise bu ayeti şöyle yorumlamaktadır. Allah, insanlara olan noksansız merhametinden dolayı kendilerini güçlerinin ölçüsüne ve çok daha aşağısına vakıf kılmıştır. Bu durum O’nun şefkat ve lütfunun bir göstergesidir. “Herkesin kazandığı kendinedir” ifadesinde kazanılanlar hayırlardan ibarettir. “Yapacağı kötülük de kendinedir”, ifadesinde kastedilen ise

²⁷ El-Kuşeyrî, *Letâifü'l İşârât*, c.I, s. 116.

²⁸Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.III, s.43.

kötülüklerin günahlardan ibaret olduğu ve bu günahları işleyenleri affettirecek olan şey de yapacağı tevbedir.²⁹

Bazı müfessiler bu ayetin, Âl-i İmran süresinin 29. ayetini “*De ki: "İçinizdekini gizleseniz de, açığa vursanız da Allah onu bilir. Göklerdeki her şeyi, yerdeki her şeyi de bilir. Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.*” nesh ettiğini belirtmişlerdir. Nitekim Taberî *Câmiu'l-Beyân* isimli eserinde Âl-i İmrân süresinin 29. ayeti inince sahabelerin Hz. Peygamber’e gelerek, bu ayetin bellerini büktüğünü, güçlerinin buna yetmeyeceğini ifade ettiklerini bu olayın peşinden Bakara süresi 286. ayetin indiğini belirtmiştir. Bu ayet inmeden önce Hz. Ömer gibi sahabe efendilerimiz Âl-i İmrân süresinin 29. ayeti okunduğunda yüksek sesle ağlardı. Kimi tefsir eserlerinde, ayet indikten sonra vesvese kaldırılmış yerine söz ve fiil ikame edilmiştir, denmektedir.³⁰

Bu ayeti incelediğimizde ayetten insanın gücü üzerinde birşeyle mükellef olamayacağı anlaşılmaktadır. Âl-i İmrân süresinin 29. ayetinden sonra bu ayeti okuduğumuzda Gazâlî’nin yorumunu destekler nitelikte kalbin eylem ve fiillerinden sorumlu olmayacağı gibi bir mânâ çıkmaktadır. Ancak Gazâlî’nin bu ayetin işârî yorumunda dikkat çektiği husus önemli bir noktadır. Zira kalp insan fiilinin ilk başladığı yerdir. Burada anlık gel gitlerin –vesveselerin- sorumluluğu yoktur. Ancak insanın fiiline etki edecek derecede ahlakı haline bürünmüş kalbi fiiller Gazâlî’nin de belirttiği üzere bir sorumluluk gerektirir. Kuşeyrî de ayetin zahiri yönü üzerinde durmuş ve kimsenin gücü üzerinde bir yükümlülükle mesul tutulamayacağına dikkat çekmiştir.

4.3. Âl-i İmrân

وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

“*Gevşeklik göstermeyin, üzüntüye kapılmayın. Eğer inanmışsanız, üstün gelecek olan sizsiniz.*” (Âl-i İmrân 3/139)

Gazâlî, ayette yer alan mü’min sözcüğünü umum anlamıyla yorumlamayıp mü’min sözcüğüyle “ârif mü’min” kastedilerek tahsis edildiğini söylemektedir. Zira O’na göre; Allah’ın

²⁹ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.1, s. 129.

³⁰ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l -Kur'ân*, c. VI, 105- 107.

bu ayeti indirmiş olmasının hikmeti mü'minlerin müslümanlardan üstün olduğunu vurgulamaktır.³¹

Kuşeyrî'nin yorumu şu şekildedir: “Yani siz, Allah ile söylediğiniz ve Allah ile hareket ettiğiniz zaman, Allah'tan başkasından korkmanız uygun olmaz. Bir de gevşemeyin ve zafiyet göstermeyin! Zira zafer Allah katındandır ve galip olan da Allah'tır. O'nun dışındakilerin ise zerre kadar gücü ve kuvveti yoktur. “Eğer inanmışsanız” yani mümine yakışan, Allah'tan başkasından korkmanın, kendisini gölgelememesidir.”³² Kuşeyrî tefsirinde ayetin zahir anlamını esas aldığını söyleyebiliriz.

Bu ayetin Peygamber (s.a)'in sahabelerine de bir ikazı olarak indirildiğini iddia edenler olmuştur. Uhud'da sahabelerin zafer elde edeceklerini zannerek göstermiş oldukları tutuma bir uyarı niteliği taşıdığı kimi tefsirlerde ifade edilmiştir.³³

Gazâlî'nin ayete genel mânâda getirdiği yorum, ayetin hitap ettiği herkesi içerir. Ancak ayette yer alan mümin ifadesinden kast olunan mânâ sadece arif olan mü'min denilecek olursa ayetin mânâsı daraltılmış olur.

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (169) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ
(170) وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma! Doğrusu onlar diridirler, Allah'ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle sevinçli bir halde rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır. Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehid kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar. (Âl-i İmrân 3/169-170)

Gazâlî, ayette belirtilen nimetlerin, savaş meydanında öldürülen bir kimseye mahsus olmadığını bilakis ârif kişilere her nefeste bin şehidin derecesi verildiğini belirtmiş ve bir haberde şöyle geldiğini rivayet etmiştir: “Şehid olan kişi, dünyaya dönüp bir daha öldürülmeyi temenni eder. Bu temennisinin sebebi müşahede ettiği şehidliğin büyük sevabıdır. Şehidler âlimlerin yüce derecelerini gördüklerinde, bu mertebelerine rağmen âlim olmayı temenni

³¹ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.III, s.11.

³² El-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c.I. s. 173.

³³ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, c. VII, s. 234.

ederler.”³⁴ Gazâlî bu rivayeti de dikkate almak suretiyle arif kimseler için genişliği yer ve gökler kadar olan cennetlerin olduğu ve derecelerine göre buralara yerleştiklerini belirtir. Onların derece farklılıkları sayılamayacak kadar çoktur, der.³⁵

Kuşeyrî ise bu ayeti şöyle yorumlamaktadır: Nefisler, Allah’ın hoşnutluğunda yok olduktan sonra, O’nu anmakla gerçekleşen hayat, Hak’tan engellenerek halkın nimetiyle var olmaktan daha mükemmeldir. Dostlarının refah ve nimet içerisinde kendisini beklediklerini bilen kimse, onlara kavuşmadan hayatta mutlu olamaz.³⁶

Gazâlî, bu ayetin mânâsının sadece savaş meydanında öldürülenler için sınırlandırılmayacağına bilâkis nefisle mücadele ve mücahedenin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğine hatta bu işin daha üstün bir amel olduğuna işaret etmektedir. Kuşeyrî’nin de ayete Gazâlî’nin yaklaşımına benzer bir yorumda bulunduğu gözlemlenmektedir. Bu ayetin mânâsını Gazâlî’nin belirttiği anlamı kapsayacak şekilde geniş kapsamlı kılmak ayetin sadece kendisini tek başına ele aldığımızda mümkün gözükmemektedir. Zira bu ayetin nüzul sebebi Abdullah ibn Ubey gibi münafıkların “Uhud savaşına gidilmeseydi öldürülmezlerdi” gibi sözlerinin arkasından inmiş ve işin hakikatini ortaya koymuştur.³⁷

4.4. Nisâ

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا

“Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül rızasıyla verirlerse onu da âfiyetle yiyin.” (Nisâ 4/4)

Gazâlî ayette ifade edilen kadınlara verilecek mehir ile ilgili tikel hükmü genel bir ilkeye dönüştürerek “infak edilecek malın gönülden verilmesi” şeklinde değerlendirmesini şöyle sürdürür: “İnsanın bir şeyi gönülden vermesi ile nefsen vermesi arasında farklılık vardır. Bazen nefsin sevmediği, arzulamadığı birşeyi kalp sever ve arzular. Mesala insan kalben kan vermek isteyebilir, ancak nefsi bunu istemez, bu eylemden tiskinebilir. Nefis birşeyi seve seve

³⁴ Subkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfiyyeti 'l-Kübrâ*, c.VI, s. 375.

³⁵ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, c.IV, s.309-310; Gazâlî, *el-Maksadu 'l -Esnâ ft Şerhi Esmâüllâhi 'l- Hüsnâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s.57.

³⁶ El-Kuşeyrî, *Letâifu 'l İşârât*, c.1, s. 360.

³⁷ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân ft Te 'vili 'l -Kur 'ân*, c. VII, 383.

bağışladığı zaman, bir zarurete binaen bunu yapmaz belki de kendiliğinden bunu yapar. Hatta nefis çoğu zaman iki zarar arasında kaldığı zaman kendi için en kolay olanı tercih eder. Bundan dolayı hâkim kalpte olanla değil zahirde olanla ilgilenir. Zahir olan hâkimin hükmünün ana temelini oluşturur. Kalpte olanın, hâkimin hüküm vermesine herhangi bir etkisi yoktur. Mihrini hibe eden bir kadın zahiren belki hoşnutsuzluğunu izhar edemez. Ancak kalben kadının durumuna insanların muttali olması mümkün değildir. Ancak kıyamet günü bu durum şeksiz bir şekilde ortaya çıkar. O halde bir kimsenin malını almak ancak o kimsenin rızasıyla helal hale gelir. Gönülden vermenin aksine nefsen vermek ise farklı saiklerle kişinin bir malı vermek zorunda kalmasını ifade eder. Gazâlî bu durumu şöyle izah eder: Nefis iki zarar arasında kaldığında kendine en kolay olanı tercih edilmesini arzu eder. İnsanlar da genelde topluluk içinde kendinden bir şey istendiği zaman toplum tarafından ayıplanmak ile malını vermek arasında kalır. Ayıplanmaktan kaçmak için istemeye istemeye de olsa malını verir. Böyle alınan mal ile müsadere edilen mal arasında fark yoktur. Zira müsadere edilen malın mânâsı kamçı ile dövme suretiyle elde edilen yani zulüm ile alınan mal demektir. Dolayısıyla belki burada zahiren bir kamçı yoktur. Fakat bâtinen kalbin izdirap duyması ve kamçılanması söz konusudur. Gazâlî'ye göre böyle tahsil edilen malı almak haramdır.³⁸

Kuşeyrî de ayeti, mert ve cömert insanların yemeğinin helal olduğunu gösterdiğini söyler. Çünkü Kuşeyrî'ye göre sadece bu sıfatlara haiz insanlar gönül hoşluğuyla yedirirler. Ona göre cimrilerin yemeği ise kötüdür. Çünkü onlar kendi nefislerini görürler ve gönül hoşluğuyla değil, zorlanarak yedirirler. Kuşeyrî bu hususu Hz. Peygamber: “Cömerdin yemeği ilaç, cimrinin yemeği ise hastalıktır” hadisiyle temellendirir.³⁹

Gazâlî, bu yorumuyla ayetin zahiri mânâsıyla ters düşmediği gibi zahiri mânânın yanında bu işin hassas bir yönünün varlığına dikkat çekmiştir. Şüphesiz kalben yapılmayan yani vicdani rızanın olmadığı bir yerde zulüm vardır. İnsanlardan bir şey alırken onların rızalarını gözetmek esastır. Ancak ayetin tamamı bağlam olarak kadınlara mehirlerinin verilmesi ve onların rızasıyla verdikleri şeylerin yenilebileceğine dikkat çekmektedir. Kuşeyrî'nin ayete

³⁸ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.III, s.399-400.

³⁹ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.1, s. 195.

getirmiş olduğu yaklaşımla Gazâlî'nin getirdiği yorum temel olarak aynı mânâları ifade etmektedir.

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

“Allah'ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı akli ermezlere (reşit olmayanlara) vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin.” (Nisâ 4/5)

Gazâlî bu ayeti, ilmin ilme layık kişilere öğretilmesi gerektirdiğine delil olarak getirerek şöyle değerlendirmelerde bulunur: Ayet, ilmin ehil olmayan, ilmi bozan ve kendisi için zararlı olan kimseler için gizli tutulmasına işaret etmektedir. Çünkü layık olmayan kimseye ilmi aktarmak, layık olandan da saklamak zulümdür. Gazâlî bu hususu bir şiirle izah eder.

“Ben incileri, otlayan koyunlar arasına mı serpeyim?

Bu yüzden otlayan koyunların koruyucusu mu olayım?

Onlar ilmin kıymetini bilmeyen cahiller oldular.

Bari ben ilmi hayvanların boynuna takmayayım.

Eğer lâtif olan Allah lütfuyla kerem eylerse;

Ben ilim ve hikmete ehil birisiyle karşılaşırsam;

Ona fayda vermek için ilmi yayar, onun sevgisini kazanırım.

Eğer böyle birini görmezsem, o ilim yanımda dopdolu ve saklı kalacaktır.

Câhillere ilim veren onu zâyi eder.

Ehli olandan da ilmi men eden zulmetmiş olur.”

Gazâlî'ye göre Allah bu ayet ile ehil olmayana malın teslim edilemeyeceğini belirttiği gibi ehil olmayan insanlara da ilmin emanet edilemeyeceğine dikkat çekmiştir. Zira ehli olmayan kimselere emanet edilen şeyler ifsat olur.⁴⁰

Gazâlî'nin ayette geçen السُّفَهَاءُ kelimesinden yola çıkarak yapmış olduğu yoruma karşın kimi müfessirler bu kelimedenden kadınlar ve çocukların kastedildiğini belirtmişlerdir. Bunun sebebinin de şöyle açıklarlar: Çocuklar ve kadınların akıl zayıflığı onların genel olarak tasarruflarında isabetli karar verememeleridir. Onların bu yorumunu Hz. Peygamber (s.a)'in "İki zayıftan sakınınız; bunlar, yetim ve kadındır."⁴¹ hadisi destekler niteliktedir.

Kuşeyrî'ye göre burada akli ermezden / süfehâdan maksat insanı Hak'tan alıkoyarak meşgul eden kimselerdir. Aile fertleri ve çocuklardan akli ermezler ise arzuları Allah'ın haklarına tercih edilenlerdir. "Allah'ın geçiminize dayanak kıldığı". Güzel durumunuzu muhafaza etmeniz, sizin için savurganlık, dilencilik ve sahtekârlığa maruz kalmaktan daha faydalıdır. Nitekim harcama, ancak kalbin hür ve sabra güvenin var olduğu durumda tutumluluktan daha iyi olur; ancak, dilencilik ve kendisiyle aile fertlerini insanların sırtına yük yapmak niyeti söz konusu olduğu zaman bu takdirde Allah'ın insana verdiği kendi geçimini koruması daha iyi olur. Cömertliği de rızkıdan artan kısımla yapar. Elindeki mallar, onların günlük ihtiyaçlarına yetip artıyorsa, yarınki fakirlik korkusuyla, ihtiyaçlarının gerektirdiği harcamalardan kısılmamalıdır.⁴²

Ayet bir hakkın nasıl muhafaza edileceğini beyan etmektedir. Bu ayetten hareketle Gazâlî'nin yapmış olduğu işârî yorum ayetin zahiri anlamıyla çelişmemektedir. Çünkü basit dünya nimetleri bile ehline verilmesi gerekirken ilim gibi bir nimet elbette ehli dışında bir kimseye verilmemeli mânâsı çıkarılabilir.

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

⁴⁰ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.I, s.58; Gazâlî, *Mizânu'l-Amel*, s.144.

⁴¹ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, c. I, 293; Muhammed b. Cerir Taberî, *a.g.e.*, c. VII, 561; Nâsîru'd-Dîn Ebu Saîd Abdullah ibni Ömer ibni Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. (Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî), Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, h. 1418, c.II, s. 60.

⁴² El-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c.1, s.195-196.

“Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin. Evlenme çağına (bülüğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, hemen mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler de mallarını geri alacaklar diye o malları israf ederek ve aceleyle yiyip tüketmeyin. Zengin olan (veli) yetim malına tenezzül etmesin, yoksul olan da kararınca yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun; hesap sorucu olarak da Allah yeter.” (Nisâ 4/6)

Gazâlî ayetin *فَإِنْ أَنْسَأْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ* kısmından hareketle ilmi belli bir olgunluğa gelmemiş kimselere vermemek gerektiğine, ilmi öğretirken ilmi kademe kademe öğretmek gerektiğine dikkat çekmiştir. İlmin öğretimini de önce zahiri ilimlerin eğitiminden başlanmasını ve basamak basamak ilmin bütün yönlerinin öğretilmesini nihayetinde de bâtinî yönün de öğretilmesinin gerekliliğini vurgular.⁴³

Kuşeyrî'nin bu ayete getirmiş olduğu işârî yorum da şu şekildedir: Rüşün göstergeleri iffet, dindarlık, cömertlik, hakkı korumak, olgun kimselerle arkadaşlık etmek, iyiliği gözetmeye düşkün olmak ve emre uygun olarak ibadetleri yerine getirmektir.⁴⁴

Bir önceki ayete (Nisâ 4/5) getirdiğimiz yorum bu ayet için de geçerlidir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا
وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا
بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا

“Ey iman edenler! Siz sarhoş iken -ne söylediğinizi bilinceye kadar- cünüp iken de - yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya bir yolculuk üzerinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse yahut kadınlara dokunup da (bu durumlarda) su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin: Yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır.” (Nisâ 4/43)

Gazâlî bu ayette geçen “sukera” kelimesinden hareketle sarhoşluk konusunu zahiri sarhoşluk ve batını sarhoşluk olarak kısımlandırır ve bu ayet ışığında konuyu şöyle izah eder:

⁴³ Gazâlî, *Mîzânu'l- Amel*, s.144.

⁴⁴ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.1, s.196.

“Bu hüküm, sarhoşun neden namazdan men edildiğinin illet ve hikmetinin beyânıdır. Dünya düşüncelerine dalıp vesveselerle vaktini geçiren her gâfilin hakkında bu hüküm câri ve mer’îdir. Ayetteki sarhoşluk, bazı âlimlere göre dünya hayatına gösterilen ihtimamdan, bazılarına göre de dünya sevgisinden gelen sarhoşluktur. Görüldüğü üzere Gazâlî ayette ifade edilen sarhoşluğun zahiri anlamını vermekle yetinmemiş; ibadette kişiyi huşudan alıkoyacak ve gaflete neden olacak tüm hallerin bâtinî bir sarhoşluk olduğunu ifade ederek ayete farklı yorumlar getirmiştir. Gazâlî’nin aksine Vehb b. Münebbih, “ayetteki sarhoşluk tabirinden zahiri mânâ murad edilmektedir” demiştir. Bu zata göre, ayet dünya sarhoşluğuna dikkat çekmektedir. Çünkü ayette namaza sarhoş olarak niçin yaklaşılmayacağı’nın sebebi “*Ne söyledığınızı bilinceye kadar...*” sözleriyle beyan edilmiştir. Nitekim namaz kılanların birçoğu içki kullanmadıkları halde namazda ne okuduklarını bilmezler.

Kanaatimizce Gazâlî’nin ifadelerinde namazda dünyevi duygulardan arınma hususu namazın sevabını artıran bir husustur. Gafletle kılınan namaz geçerli olup sevaba nail olmada noksanlık oluşturur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a) şöyle buyurmuştur: “Hatırından dünyayla ilgili herhangi birşeyi geçirmeksizin iki rek'at namaz kılanın geçmiş günahları affedilir.”⁴⁵ Namaz, Allah’ın huzurunda zelil olmak, tevazu göstermek, yalvarmak, yakarmak ve pişman olmaktan ibarettir. (Namazda) iki elini yere koyduktan sonra iki defa 'Ey Allahım! Ey Allahım!' de; çünkü bunu yapmayan kimsenin namazı eksiktir. Önceki peygamberlere gönderilen kitaplarda da Allah Teâlâ’nın şöyle buyurduğu rivayet edilmektedir: Ben, her namaz kılanın namazını kabul etmem. Ancak azametimin önünde tevazu gösteren, insanlara karşı kibirlenmeyen ve hatırım için aç fakirleri doyuranların namazlarını kabul ederim.”⁴⁶

Kuşeyrî’ye göre: Buradaki yasaklama, namaza değil, sarhoşluk veren içeceğe ilişkindir. Burada kastedilen anlam sarhoş iken namaz vaktinin gelmiş olmasına bir yasaktır. Dolayısıyla kişinin sarhoş eden şeyleri içmekten imtina etmesi gerekir. Çünkü içildiğinde sarhoş olunacağı için ve o vaziyette namaz vakti gireceği için namaz kabul edilmeyecektir. Kuşeyrî’ye göre sarhoşluk, akıl ve sezginin gitmesidir ki bu durumda Hakk’a münacatta bulunmak doğru değildir. Namaz kılan kimse Rabbine münacatta bulunur. İşârî tefsire göre kalbi Allah’tan gafil kılan her şey, sarhoşluk hükmündedir. Öte yandan sarhoşluk birkaç kısma ayrılır:

⁴⁵ İbni Ebi Şeybe, *Musannef*, c.II, s. 158.

⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.I, s.150-159

-İçkiden doğan sarhoşluk

-Dünya sevgisi istila ettiği için gafletten doğan sarhoşluk

-Kişinin nefsinden kaynaklanan sarhoşluk

Kuşeyrî'ye göre sarhoşluğun en sıkıntılı hali bu üçüncü kısımdır. Nitekim ona göre kişiyi Allah'tan ayıran budur. Zira içkiden sarhoş olan kimsenin bağışlanmaması halinde en son cezası yanmaktadır. Kendi nefsinden dolayı sarhoş olan kimsenin durumu ise hakikatten hemen kopmaktır. Sûfilerin işaret ettiği bu sekre /sarhoşluk halinde namazın edası ile ilgili hükmü Kuşeyrî şöyle izah eder: Namaz kılincaya kadar sahibinin vakti koruma altındadır. Aynı zamanda onun için durum hafifletilmiştir. Cünüp iken mecbur kalan kimsenin ruhsat olarak camiden geçmesine izin verilmiştir. Zaruret miktarını aşması halinde mazur sayılmayıp cezalandırılır. Vaktin şartları ile ilgili olarak meydana gelen mazeretlerde de durum aynıdır. Mazeret sahibi vakti gözetmekten muaftır. Sonra Allah, suyun bulunmaması halinde lütfuyla teyemmümü su ile abdest almanın yerine koymuştur. Aynı şekilde meydana gelen zaaf oranında cemin zirvesinden farkın alanlarına inmek de hakikat ehli için bir alternatiftir. Sonra suyun bedeli teyemmüm toprağı, sudan daha fazla bulunmakta ve ondan daha az kullanılmaktadır. Çünkü daha yakın olan kimsenin üzerindeki yükümlülükler daha zordur. Sonra biz zahirde toprağı kullanmakla bâtında ise kesintisiz teslimiyet ve yok olma hissiyle memur kılınmış bulunuyoruz. Bu arada Allah, teyemmümü az organ üzerine bina etmiş ve insanın başını ve ayaklarını topraktan korumayı gözetmiştir. Çünkü azizlik mümine, içinde bulunduğu müflislik nedeniyle başına gelen zülden daha çok yakışır. Şayet amellerinden dolayı iflas edişi, kendisi için tezellüle sebep oluyorsa, Rabbinin celalini tanınması, ona her türlü azizlik ve güzelleşmeyi sağlar.⁴⁷

Hem Kuşeyrî'den hem de Gazâlî'den aktardığımız bu rivayetlerde sarhoşluk maddi ve manevi olmak üzere taksim edilmiş ve ayet her türlü sarhoşluğa indirgenerek tefsir edilmiştir. Ancak onlardan gelen işari yorumlara rağmen bu ayet sarhoş olan kimselerin namaza yaklaşmasını yasaklayan bir ayettir. Zirâ ayetin kronolojik olarak inişine bakıldığında bu ayet içki ile ilgili inen *يسألونك عن الخمر والميسر* ayetinden sonra inmiştir. Dolayısıyla ayetin nüzul

⁴⁷ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.I, s.208-209.

sebebine ve kendisinden sonra inen içkinin bir bütün yasaklanmasına bakıldığında Gazâlî'nin belirttiği bu işârî yoruma ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

Bununla beraber Gazâlî, ayetin bu mânâsını inkâr etmemekle birlikte, ayete farklı bir mânâ daha eklemektedir ki o da dünya hayatının insanın başını döndüren hırs vs. sarhoşluğunun da insanın Allah'a kullukta amelini ifsat edeceği gerçeğidir. Ancak bizim bu konudaki kanaatimiz ayetin bağlamından koparılmadan yorumlanmasıdır. Çünkü manevi sarhoşluk herkeste farklı seviyede gerçekleşir. İfade edilen bu manevi sarhoşluğun bir mihengi yoktur. Ancak zâhiri sarhoşluğun ise bir ölçüsü ve belirtisi vardır. Manevi sarhoşluğu ehlinin dışında kimse anlamazken görünen sarhoşluğu çocuklar bile anlarlar. Ayetin yasakladığı ve namaza yaklaşmayın dediği zahiri sarhoşluk olsa gerektir. Gazâlî'nin yapmış olduğu yorum ise daha çok insanları dünya hayatına meyletmekten alıkoymaya matuftur. Şüphesiz dünya hayatına gerekenden daha fazla önem vermek de bir sarhoşluktur. Çünkü sarhoş kimse fayda ve zararını tam ölçemez, kendini uçuruma kadar sürüklediğinin farkına varamaz. Bu sarhoşluk zahiri sarhoşluktan daha kötüdür. Ancak ayet bağlamında baktığımız zaman Allah (c.c) içkiye doğrudan atıfta bulunmuştur. Sahabeler de ayeti ilk dinlediklerin de böyle anlamışlardır.

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ
فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ
عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

“Mü'minlerden özür sahibi olmaksızın (cihattan geri kalıp) oturanlarla, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler eşit olamazlar. Allah, mallarıyla, canlarıyla cihad edenleri, derece itibarıyla, cihattan geri kalanlardan üstün kılmıştır. Gerçi Allah (mü'minlerin) hepsine de en güzel olanı (cenneti) vadedmiştir. Gerçi Allah bütün müminlere o güzel geleceği vaad etmiştir, ama mücahidleri- çok büyük bir karşılıkla- oturanlardan üstün kılmıştır.” (Nisâ 4/95)

Gazâlî, insanoğlunun içerisinde birçok sırrı bulunduran esrarengiz bir varlık olduğunu belirtir. Herkese kapalı olan iç âlemi ile büyük varlıkken, dış âlemi ile küçük bir varlıktır. Gazâlî insan bedenini bir şehre benzetir ve ona göre akıl bu şehrin hükümdarı konumundadır. Bu hükümdarın yardımcıları ve tebeası ise bedende bulunan azalardır. Bu beden orduları ise iç ve dış organlardır. Bu şehrin en büyük düşmanı şüphesiz bedene kötülükleri emreden nefistir. İnsanın bedeni onu istila edip ele geçirmeye çalışan düşmanlarının savaş alanıdır. İnsan bu

düşmanla savaşarak galip gelirse hesap günü olan huzurda mutlu olur. Şayet bu savaşı kaybederse, düşman orduları şehre girer halkı helâk eder. Bu durumda beden sınırı düşmandan korunmadığı için kıyamet günü Allah o kimseden hesap sorar.⁴⁸

Gazâlî'nin vermiş olduğu bu misalden anlaşılacağı üzere insanın bedeninin muhafızı konumunda olan akıl, düşmanla cihat etmek suretiyle galip gelirse övülmeye layık olur. Şayet bu görevini ihmal ederse kınanır ve kıyamet günün de kendisinden bunun hesabı sorulur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a) “Küçük cihaddan büyük cihada döndük” buyurmuşlardır.⁴⁹ Kıyamet günün de ona verilen nimetler hatırlatılmak suretiyle hesabı sorulur, ondan bunun intikamı alınır.⁵⁰

Kuşeyrî'nin yorumuna göre ise; Allah, bütün velilerini lütuflarında bir araya getirmiş; ancak derecelerini farklı kılmıştır. Kimisi zengin, kimisi ise ondan daha zengindir. Kimisi büyük, kimisi de ondan daha büyüktür. Bu yıldızlar parlaktır, ancak onlardan üstündür. Güneş doğduğu zaman ise hepsi onun ışığıyla şaşkına döner.⁵¹ Taberî, Ebu Cafer'in bu ayeti Allah yolunda her türlü zorluğa göğüs gerenlerle, evde sefere ait hiçbir zorluğu çekmeyenlerin bir olmayacağını belirttiğini rivayet etmiştir.⁵²

Gazâlî bu ayetle insanın iç âlemini yorumlamış ve insanın iç dünyasının bir harp meydanında yaşananla aynı sahne olduğunu belirtmiştir. Ayetin zahirine bakıldığında harp meydanına geçerli bir sebeple gitmeyenlerle, Allah yolunda savaşanların bir olamayacağı belirtilmiştir. Kuşeyrî'nin yorumuna bakıldığında ise nefis terbiyesinden geçmek suretiyle ve ibadetlerle Allah'ın sevgisini kazanmış insanların derecelerine atıflar gözükmektedir. Kuşeyrî'nin getirdiği bu yorumla Gazâlî'nin getirdiği yorum arasında sonuç bakımından benzerlik söz konusudur.

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ
وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا

⁴⁸ Gazâlî, *Mizânu'l- Amel*, s.57-58

⁴⁹ Aleddin Ali b. Hüsameddin el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummal*, c. IV, s.616, r. 11779.

⁵⁰ Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds fi Medârici Marifeti'n-Nefs*, s. 106, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, Beyrut.

⁵¹ El-Kuşeyrî, *Letâifü'l İşârât*, c.I. s. 221.

⁵² Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, c. IX, s. 85.

“Allah'ın sana lütfu ve esirgemesi olmasaydı, onlardan bir grup seni saptırmaya yeltenmişti. Onlar yalnızca kendilerini saptırırlar, sana hiçbir zarar veremezler. Allah sana Kitab'ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir. Allah'ın lütfu sana gerçekten büyük olmuştur.” (Nisâ 4/113)

Gazâlî ayette geçen **وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا** ifadesiyle ilmin kastedildiğini ifade etmiştir. Gazâlî'ye göre Allah'ın kulları üzerindeki en büyük nimeti ilimdir.⁵³

Tefsir kitaplarında bu ayette kastedilenin Yüce Allah'ın, Hz. Peygamber (s.a)'e düşman olanlara karşı yardımını hatırlattığı rivayet olunmuştur. Allah'ın koruması sonucu kâfirlerin bir zararlarının kendilerine dokunmadığı hususu belirtilmiştir.⁵⁴

Kuşeyrî'nin yorumuna göre lütuf hak edilmeyen bir iyiliktir. Ayetin burada işaret ettiği lütuf ise Allah'ın Hz. Peygamber'i korumasıdır. Allah, Hz. Peygamber'i kendisine özgü kıldığı bir koruma türüyle korumuştur. Allah, Hz. Peygamber'i kendisine ait olan hakkı terk etmekten koruduğu gibi, aynı zamanda onu, yaratıklarının tuzaklarından da korumuştur. **Hayır! Hiç kimse, seni saptırmaya güç yetiremeyecektir. Sen Allah'ın himayesindesin. Onlar; sadece kendilerini saptırırlar. Onlar, sana hiçbir zarar da veremezler. Çünkü bizim tarafımızdan muhafaza altına alınan kimse, her şeyden korunmuş olur.** Bir de Allah, özel olarak kitap indirmiştir ve seni kendi katında özelliklere ve kabule mazhar kılmış, sana bilmediklerini öğretmiştir. Aynı zamanda Allah, sana özel kullarına tahsis ettiği ilim nimeti kadar büyük bir nimet daha vermemiştir. Buradaki ilimden maksat, Hz. Peygamber'in Allah'ın celaline ve kendi kulluğuna, bu izzet ve cemali ne kadar hak ettiğine dair ilmi de olabilir. Bu konuda ayrıca şu yorumlar da yapılmıştır:

- Allah sana daha önce bilmediğin hizmet adabını öğretmiştir.
- Allah, herkesin nurunun, senin nurundan alınmış olması için seni başkalarının öğretiminden müstağni kılmıştır. Senin sancağın altında yürümeyen kimse, iyiliğimizin tamamına kavuşamaz, yakınlığımız ve vuslatımızdan nasiplenemez.

⁵³ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.IV, s.402.

⁵⁴ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, c. IX, s. 199.

- Allah bilmediğin bir durum olan rütbece herkese üstün oluşunu sana öğretmiştir.
- Sana herkesin bizim kadrimizi ancak bizim emrimize olan itaati miktarınca bildiğini öğretmiştir.⁵⁵

Gazâlî'nin ayete getirmiş olduğu Allah'ın fazlından kastın ilmin olması ayetin zahir anlamına aykırı değildir. Çünkü ilim, doğal olarak faziletlerden biri olarak kabul edilebilir. Zira ilimle insan birçok hatalı kararlardan, düşmanın birçok hilesinden kurtulabilir. İnsanın yaşamında mutluluğa ulaşabilmesi için ilim, Allah'ın insanlara bahşettiği önemli bir nimet ve fazilettir.

4.5. Mâide

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ

“De ki: “Allah katında cezası bundan daha kötü olanı size haber vereyim mi? Onlar, Allah'ın lanetlediği ve gazap ettiği, bir kısmını maymunlara ve domuzlara çevirdiği, tâguta tapan kimselerdir. İşte bunlar, yeri daha kötü olanlar ve doğru yoldan daha fazla sapmış bulunanlardır.” (Mâide 5/60)

Gazâlî bu ayeti: “Dünya malı ile meşgul olup, uhrevi saadete iltifat etmeyerek, ancak sözlerinde ve konuşmalarında uhrevi saadeti düşünüp söyleyen kimselerdir ki maalesef bunlar insanların çoğunu teşkil etmektedir.” şeklinde yorumlamıştır.⁵⁶

Kuşeyrî'nin yorumuna göre adı geçen varlıklardan daha değersiz ve onlardan daha önemsiz olanlar, Allah'ın gözden düşürüp zelil kıldığı, ayrıcalık vasfından uzaklaştırıp saptırdığı, yakınlık vasfından engelleyip uzaklaştırdığı, hakikati görmekten alıkoymuş kovduğu kimselerdir.⁵⁷

Ayetin zahiri mânâsıyla dinlerini bozan ve peygamberlerini alaya alan toplulukların akıbetlerinden haber verilmektedir.⁵⁸

⁵⁵ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.1. s. 224-225.

⁵⁶ Gazâlî, *Mizânu'l- Amel*, s.153.

⁵⁷ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.I. s. 271.

⁵⁸ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l -Kur'ân*, c.X, s. 435; Ebu'l-Kâsım Mahmûd ibni Amr ibni Ahmed ez-Zamahşerî, *el- Keşşâf an Hakâik Gavâmidu't-Tenzil*, c.III, s. 279.

Gerek Gazâlî'nin gerekse de Kuşeyrî'nin yorumlarına bakıldığında dinlerinden uzaklaşıp peygamberlerini alaya alan insanların vasıflarından bahsedilmektedir. Görüldüğü üzere hem Gazâlî hem de Kuşeyrî'nin işârî yorumları ayetin zahir anlamlarının içinde kalmakla beraber ayetin zahiri anlamına tezat teşkil etmemektedir.

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا
وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخَلَّقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي
وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا
مِنْهُمْ إِنَّا لَأَسْحَرٌ مُّبِينٌ

“Allah o zaman şöyle diyecek: “Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve annene (verdiğim) nimetimi hatırla! Hani seni mukaddes ruh (Cebraîl) ile desteklemiştim; (bu sayede) sen beşikte iken de yetişkin çağında da insanlarla konuşuyordun. Sana yazmayı, hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğretmiştim. Benim iznimle çamurdan, kuş biçiminde bir şey yapıp ona üflüyordun ve benim iznimle derhal kuş oluyordu. Benim iznimle körü ve cüzzamlıyı iyileştiriyordun. Yine benim iznimle ölüleri diriltiyordun. Onlara açık kanıtlar getirdiğin zaman buna karşı içlerinden inkâr edenler: “Bu düpedüz bir büyü! Dediklerinde İsrâiloğulları'nın sana zarar vermelerini önlemiştim.” (Mâide 5/110)

Gazâlî ayette geçen (إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ) te'yidi, ilâhî bir destekleme olarak anlamaktadır. Gazâlî'ye göre bu te'yid kişiyi kötülükten alıkoyup iyiliğe sevk eden ismet anlamına da gelmektedir.⁵⁹ Allah'ın bu yardımı kişinin nefis terbiyesi sonucu elde etmiş olduğu dereceye göre de sıralanır. Yani bu yardımdan, önce peygamberler akabinde onlardan sonra gelenler faydalanır.⁶⁰

Tefsir kitaplarının çoğunda ayette yer alan “ruhu'l-kuds” ifadesiyle vahiy meleği Cebraîl kastedilmektedir. Rivayet tefsirlerinde Cebraîl olduğuna dair görüş daha ağırlıklıdır.⁶¹

⁵⁹ Gazâlî, *Mizânu'l- Amel*, s.102.

⁶⁰ Gazâlî, *Mi'racu's-sâlikin (Mecmûatu resâili'l- İmâm-ı Gazâlî'nin içinde)*, s.104, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, Beyrut.

⁶¹ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, c. XI, s. 214.

Kuşeyrî'ye göre kişiye bahşedilen çeşitli nimetleri hatırlatmak, anılana olan sevgi ve tutkunluğun özünü ortaya çıkartır. Dostların geride bıraktıkları zaman da kendilerinden sonraya haklarında veya kendilerinden aktararak konuşulan bir söze dönüşür.⁶²

Gazâlî'nin ayette geçen Ruhu'l-Kuds'la Allah katından mü'minleri hayra sevk eden bir tür manavi güce işaret etmiş olması dikkat çekicidir.

4.6. En'am

وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ

“Böylece biz İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı veriyorduk ki kesin inananlardan olsun. Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. “Rabbim budur” dedi. Yıldız batınca da “Batanları sevmem” dedi.” (En'âm 6/75-76)

Gazâlî'nin bu ayete getirmiş olduğu yorum tam mânâsıyla işârî bir yorumdur. Zira O, bu ayeti tasavvufi makamlar olarak ele almak suretiyle şöyle değerlendirmektedir:

Ayette geçen “göstermekten” kasıt zahiri bir gösterme değildir. Bu sadece Hz. İbrahim'e bahşedilmiş bir özellik de değildir. Görme nimetinin zıddı için körlük adı verilmiştir. Gerçekten zahiren görme yetisi olan gözlerin kör olması gerçek körlük değildir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Hz. Allah şöyle buyurmuştur: *“Fakat asıl sinelerin içindeki kalpler kör olur.” (Hacc 22/46) “Bu dünyada kör olan kimse, âhirette de kördür (dünyada doğru yolu göremeyen, âhirette de kurtuluş yolunu göremeyecektir.) Yol bakımından daha da sapıktır.” (İsrâ 17/72).*

Ayette “gösterme” eyleminden kastedilenin zahiri görme olmadığını şuradan anlamaktayız: Hz. İbrahim, önce bir nura varıyor daha sonra da diğer bir nura varıyordu. Vardığı her nurun öncesinde Allah'a vardığını düşünüyordu. Sonra kendisine bu geldiği nurun ötesinde bir nur olduğu keşf olunuyordu. Bundan dolayı her nura vardığında aradığını buldum, “ben vardım” diyordu. Ta ki kendisine bir sonraki nur keşf olununcaya kadar bu durum

⁶² El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.I. s. 281-282.

devam etti. Bu şekilde her makamda gördüğü nurdan sonra Allah'a vuslat olan en yakın perdeye ulaştı ve dedi ki: “Bu en büyüğüdür.” Ne zaman ki bu ulaştığı makamın da aslında son nokta olmadığını, ulaştığı bu makamın büyüklüğüne rağmen noksanlıktan beri olmadığını anladı ve dedi ki: “*Ben batanları sevmem! Şüphesiz ben hak dine (tevhide) boyun eğip yüzümü gökleri ve yeri yaratmış olan Allah'a çevirdim ve ben ona ortak koşanlardan değilim.*” Tasavvuf yoluna sülûk eden kişilerin durumu bundan farklı değildir. Nitekim bu yolun yolcusu bu perdelerin birine geldiğinde aldanır ve son noktanın burası olduğunu düşünür. Bu perdelerin ilki kulun nefsidir. Bazen bu yolun yolcuları ilk perdede takılı kalır ve nefis perdesini aşamaz. Nefis aslında rabbânî bir emir, Allah’ın nûrlarından bir nûrdur. Tasavvufta ilk nefis terbiyesi kalble başladığı için Gazâlî nefisle maksadının kalp olduğunu işaret eder. Dolayısıyla ilk sır perdesi kalpte olandır. Bütün tecellilerin yaşandığı mahal kalptir. Allah’ın bütün tecellileri burada cereyan ettiğinden dolayı kalpte bulunan ilk perde kalktığında Allah’ın nurları tecelli etmeye başlar. Bu yolun yolcusu bu tecellileri görmeye başladığında, aklını başından alacak kadar muhteşem olan bu duygu karşısında bazen “ben Hak’ım” der. Eğer bu perdede takılı kalırsa, bu perdenin arkasında bir nur olduğunu görmezse o gördüğü nurla aldanır ve sonu hüsrarla biter. Bu onun için felaket olur.

Birçok kimse küçücük yıldız mesabesinde olan Allah’ın bu nurları ile aldanır ve ömrünü burada bitirir. Hâlbuki asıl gidilecek hedefin ilk basamağı bu makamdır. Yıldızları görüp bütün parlaklığın bu kadar olduğunu düşünen bir kimse aya ulaşamamıştır ki güneşi nasıl görsün! Bu makamlar karıştırma makamıdır. Nasıl aynaya akseden suretle ayna karıştırılıyorsa tecelli edenle tecelli yeri karıştırılır. Bu hususta şöyle denilmiştir:

“Kadeh inceldi! Şarab inceldi. Birbirlerine benzediler; (ayırd etmek zorlaştı).

Sanki şarab var! Kadeh yok! (veya sanki kadeh var, şarab yok!)”

Gazâlî bu hususu Hz. İsa’nın daha sonra hristiyanlarca tanrılaştırılmasını da bu minvalde izah eder. Ona göre Hz. İsa’yı hristiyanlar gördüklerinde gözlerindeki ilk perdede takılı kaldıkları için Allah’ın nurunun onda parladığını gördüler. Bu nurun nihâi nur olduğunu düşünerek kendilerinin gerçek nura ulaştıklarını varsaydılar. Böylece bu nurdan ötesini göremediler. Gökteki yıldızı aynada veya suda görüp o yıldızın aynada veya suda olduğunu

düşünen kimseler gibi... Bu kimseler aynadaki veya sudaki yıldızı tutmak için elini uzatır, oysa bu nafil bir uğraştır. Sonu hüsrarla biter.⁶³

İnsanın asıl maksada yani hakikate erişmesine engel olacak birbirinden farklı perdeler vardır. Aynı güneş, ay ve yıldızların ayrı olması gibi... Bu yolun yolcusuna önce en küçükleri görünür. Sonra ise derecelerine göre diğerleri takip eder. İşte bundan dolayı bazı tasavvuf erbâbı Hz. İbrahim'in önce yıldızlara, sonra aya, en sonunda ise güneşe atfen yaşamış olduğu hali te'vil etmişlerdir. Onlar “Felemma cenne aleyhi'l-leyl” ayeti ile işlerin Hz. İbrahim'in üzerine karardığı ve müşkil olduğu zaman “Reâ kevkeben”; o nur perdelerinden birisine vardığını, Allah'ın bu nur perdesini “Kevkeb” diye tabir ettiğini belirtmektedirler. “Kevkeb” den maksat gökte ışık saçan cisim değildir. Bilakis nurdan bir perdedir. Hz. İbrâhim bir perdeden bir perdeye ulaşıyordu. İşte ulaştığı bu ilk perde “Kevkeb” olarak adlandırıldı. Zira burada “Kevkeb”in gökte görünen, ışık saçan bir cisim olarak tasavvur edilmesi, sıradan insanların bile Rubûbiyet vasfının cisimlere atfedilemeyeceği hususu açıkken bir peygamber için bunu düşünmek oldukça basit olur. Nur olarak isimlendirilen perdelerden, göz ile görülen ışık kastolunmamaktadır. Bilakis Nur süresinin 34. Ayetinde “nur” ifadesiyle kast olunandır.”⁶⁴

Kuşeyri'nin yorumuna göre Allah önce Hz. İbrahim'e ezeli inayete lütufta bulunmuş ardından hidayetiyle ona tecelli etmiş ve kendisine sırrının fezasında noksanlıktan en ufak bir iz bırakmayacak ölçüde tevhid delillerini göstermiştir. Böylece Hz. İbrahim, mecaz bulutundan kurtulduktan sonra sırrı yükselmiş ve bunun üzerine O, Allah'tan başka her şeyi reddetmiş ve hepsinden alakayı kesmiş, bunlardan bir töhmeti bile yerinde bırakmamıştır. Onu arayış örtüleri kuşatmış ve önünde henüz varlık sabahı ayındanlanmamıştı. Ancak, ardından aklın yıldızı doğmuş ve Hz. İbrahim delilin nuruyla hakkın sırrını görerek: “Rabbim budur” demiştir. Sonra her bir aşamada aydınlık arttıkça Hz. İbrahim duygularını açıklayarak: “Rabbim budur” demiştir. Sonra sabah ağardı, gündüz aydınlandı ve irfan güneşleri doğdu. Böylece arayış için yer, ihtimal için hüküm ve töhmet için karar kalmadı ve bunun üzerine Hz. İbrahim: “Ey kavmim, ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım” dedi. Bir yoruma göre de Hz. İbrahim'in yıldızları, ayı ve güneşi görünce: “Rabbim budur, demesi şunu

⁶³Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.III, s. 17 ve s.407; Gazâlî, *el- Mürşidü'l-Emîn ilâ Mev'izeti'l-Mü'minîn*, trc. Abdulkadir Akçiçek, Bedir yay., 1998, İstanbul, s. 267-268.

⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.I, s.337.

göstermektedir: O, eserlere ve başka varlıklara Allah'ı gözeterek bakıyor, nesnelere Allah için ve Allah'tan görüyordu. Sonunda da O, varlıkları Allah'ta mahviyet için değerlendirmiştir.⁶⁵

Gazâlî'nin bu yorumunun ayetin zahiri mânâsıyla ilişkisini kurmak güç gözükmemektedir. Çünkü ayet Hz. İbrahim'in tebliği ile ilgilidir. Ayette Hz. İbrahim'in manevi yükselişine ilişkin bir işaret söz konusu değildir. Ancak Kuşeyrî'nin ayete getirmiş olduğu yorum ile Gazâlî'nin yorumu birbiriyle örtüşmektedir. Her ikisi de ayette geçen ifadelerden Hz. İbrahim (a.s)'in manevi yükselişine dikkat çekildiğini ifade etmiştir. Ayette geçen yıldız, ay ve güneş ifadelerinden mecaz mânâlar çıkartmak suretiyle bunların herbirini bir makam olarak yorumlamışlardır.

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

“Ben, O'nun birliğine inanarak yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim.” (En'âm 6/79)

Gazâlî ayette geçen “yüzü çevirmek” ifadesinden yola çıkarak yorumunu şöyle genişletir: Ayette geçen “vech” yüz ifadesinden zahiri yüz anlaşılır ise yüzünü kabeye doğru dönen bir kimsenin kendisini diğer cihetlerden çevirerek sadece kabeye yönelmiş olur. Hâlbuki Allah'ın istikameti Kâbe değildir ki oraya yönelen her kimse yönünü Allah'a yönelmiş olsun. Allah bir mekânla sınırlı değildir. Mahlûk yaratıcısını kuşatamaz. Bütün yönlerin, yerin ve göğün sahibi Allah'tır. Bir cihete sığdırılmaz. Burada asıl kast olunan kalptir. Ayette geçen asıl yüz kalp yüzüdür. İbadette asıl istenen kalben ibadete hazır olunmasıdır. Kalbi tereddütler içinde olan bir kimsenin sözü nasıl doğru olabilir? O sadece dili ile yüzünü Allah'a çevireceğini söylemektedir. Hâlbuki kalbi dünyaya ait makam, mevki, para gibi türlü türlü endişe ve tereddütlere sahipken böyle bir kimsenin Allah'a yönelmesi mümkün müdür? Öyle ise bu adamın kalbi asla yerlerin ve göklerin sahibi ve yaratıcısı olan Allah'a yönelmesi mümkün değildir.⁶⁶

Kuşeyrî'nin yorumu şu şekildedir: Ben, niyetimi Allah'a özgü kıldım, sözleşmemi Allah'ın dışındaki şeylerden arındırdım ve Allah ile ilgili ahdimi yine Allah için korudum. Vecdimi Allah'ın yardımıyla kurtardım. Çünkü ben Allah için davranırım ve Allah ile varım. Vallahi daha doğrusu ben Allah'ta mahviyet içindeyim.⁶⁷

⁶⁵ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.I. s. 301.

⁶⁶ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.I, s.34.

⁶⁷ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.I. s. 301.

Bu ayetten işârî bir yorum olan kalbin yönelmesi mânâsı çıkartmak bir hayli zor gözüküyor. Zira bu ayet kendinden önce geçen ayetlerle irtibatlıdır ki; İbrahim (a.s) kavmine yıldızlara, aya ve güneşe tapmanın anlamsız olduğunu söyledikten sonra ibadette yüzün nereye yönelmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁶⁸ Ancak bütün amellerde kalbin amele eşlik etmesi önemli bir husustur. Gazâlî, her amelin öncesinde kalbin o amel için hazır olmasının gerekli olduğuna işaret etmek suretiyle işin özüne atıfta bulunmuştur.

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا
وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلِمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ
يَلْعَبُونَ

“Onlar Allah’ı gereği gibi takdir edip tanımadılar. Nitekim “Allah hiçbir insana hiçbir şey indirmede” dediler. De ki: “Öyleyse Mûsâ’nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği kitabı kim indirdi?” Siz onu kağıtlara yazıp (istediğinizi) açıklıyor, çoğunu da gizliyorsunuz. Sizin de, atalarınızın da bilemediğiniz şeyler (Kur’ân’da) size öğretilmiştir. (Resulüm!) “Allah” de, sonra bırak onları, içine daldıkları bataklıkta oynaya dursunlar.” (En’âm 6/91)

Ayette geçen “Sen Allah de” hükmünden kast olunan mücerret olarak dil ile söylemek değildir. Çünkü Allah’ın iltifat ettiği şey kulun kalbidir. Kalp yalan konuşmaz ama dil ise yalan konuşur. Kalp tevhidin kaynağıdır.⁶⁹ Bu duruma Hz. Peygamber (s.a) şu sözünü örnek olarak verebiliriz: “Kim ihlâsla “La İlähe illallâh” dese muhakkak ki o cennete girecektir.”⁷⁰ Zira ayette geçen “tanımadan” kasıt kalbi tanımadır. Yoksa sadece dilde ikrar ederken çıkan harfler değildir. Kalbin etkilenmediği ilmin bir kıymeti yoktur. Ayette geçen “sonra bırak” buyrulması ile Allah’ın zatından gayri geri kalan şeylerden uzak durulması kastedilmektedir.⁷¹

Taberî tefsirinde bu ayetle Kureyş müşriklerinin kastolunduğunu haber vermektedir. Zira onlar Allah’ın azametini, büyüklüğünü hakkıyla takdir edememişlerdir.⁷²

⁶⁸ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, c.XI, s. 487.

⁶⁹ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.I, s.34; Hadis için bkz.: Tirmizi, İman, b. 17, r. 2638; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabâkâtü'l-Esfiyâ*, c. V, s.68; Tabârenî, *Mu'cemu'l-Kebir*, VII, s. 48, r. 6348.

⁷⁰ Gazâlî, *Mizânu'l-Amel*, s.131.

⁷¹ Gazâlî, *el-Mürşidü'l-Emîn ilâ Mev'izeti'l-Mü'minîn*, s. 44.

⁷² Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, c.XI, s. 521-524.

Gazâlî ayette zikredilen “Allah, de” emrini; kalbin, dil ile söyleme eylemine iştirakini de şart koşarak yorumlamıştır. Bu yorum ayetin genel anlamları içindedir. Zira Hz. Peygamber (s.a) döneminde diliyle inanıp kalbiyle inanmayan insanlar da mevcut idi. Bu insanlar çeşitli ayetlerde tasvir edilip, acıklı azapla tehdit edilmişlerdir. Bu sebepten imânın yeri kalptir. Kalben yapılmayan hiçbir eylem ve söylemin Allah katında kıymeti yoktur.

وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أُولَٰئِكَ مَرَّةً وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

“O’na iman etmedikleri ilk durumdaki gibi (mûcize gösterdikten sonra da) yine onların gönüllerini ve gözlerini ters çeviririz. Ve onları şaşkın olarak taşkınlıkları içinde bırakırız.” (En’âm 6/110)

Gazâlî’ye göre kalp her yönden okların hedefi haline gelmiş bir varlık gibidir. Kalp şeytan ile melek arasında kapışma alanı gibidir. Bazen bir şeytan gelir onu tesiri altına alır ve şerre çeker sonra bir şeytan gelir başka bir şerrin içine çeker. Bazen de bir melek gelir onu bir hayra çeker sonra bir melek gelir o da başka bir hayra çeker. Bazen de bu alan şeytanla melek arasında çekişme alanına döner. Bu bakımdan kalp hiçbir zaman kendi haline bırakılmaz. Sürekli kontrol altındadır.⁷³

Kuşeyrî bu ayeti şöyle yorumlar: Kader meselesinde kalbinde bir şüphe kalan kimseye hayret edilir. Oysa Allah şöyle buyurur. *“Yine O’na iman etmedikleri ilk durumdaki gibi, onların gönüllerini ve gözlerini ters çeviririz”. Hayır! Doğrusu ters çevirmenin ortaya koyduğu gerçeklerden biri de açık olduğu halde, bu meselenin akıl sahiplerinden olan bazı kimselerin kalbinde bir problem olarak kalmasıdır. Açık olduğu halde bu meseleyi gizli hale getiren Allah’ın şanı ne de yücedir! İşte kudret sahibinin kahır ve bir olan Allah’ın hükmü budur*⁷⁴.

Taberî ise; ayeti, kâfirlerin hakikatleri kavramayacak derecede hakikatle aralarında perde olduğuna işaret vardır, şeklinde yorumlamıştır.⁷⁵

Gazâlî’nin yorumu incelendiğinde ayette kalbe bir işaret olduğu sonucuna vardığı görünmektedir. Bu yorum, ayetin zahir anlamına paralel bir işârî yorum olup zahir anlamın umum mânâları içinde kalmaktadır.

⁷³Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn*, c.III, s.45.

⁷⁴El-Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, c.I. s. 307.

⁷⁵Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü’l-Beyân fi Te’vili’l-Kur’ân*, c.XII, s. 44.

4.7. A'râf

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ

“Ey Âdemoğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık. Takvâ elbisesi... İşte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah'ın âyetlerindedir. Belki düşünüp öğüt alırlar.” (A'râf 7/26)

Gazâlî ayette geçen سَوَاتِكُمْ يُؤَارِي لِبَاسًا و رِيشًا ve لِبَاسُ التَّقْوَى kelimelerinden hareketle şu işârî yorumları yapar: “Bu ayet hakkında denildi ki: Avret yerini örtecek elbiseden (لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ) maksat ilimdir, Zinet elbisesindeki (رِيشًا) den maksat “yakîn” mertebesidir. Takvâ elbisesindeki (لِبَاسُ التَّقْوَى) dan maksat ise, hayâdır.”⁷⁶

Zamahşerî, bu ayetin ilk insan olan Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın cennetten çıkarıldıktan sonra onlara verilen nimetleri ve bu nimetlerin onların soyundan gelenlere de ikram edildiğini hatırlattığına dikkat çekmektedir.⁷⁷

Kuşeyrî'nin bu ayeti yorumu şu şekildedir: Sizi zahiri sebeplerden koruduk ve sizin için çeşitli menfaatleri mümkün kılmak suretiyle, üzerinizden türlü türlü zararları defedeceğiniz imkânlar hazırladık. “Takva elbisesi...” İşte o daha hayırlıdır.” çünkü zahiri elbise, dünya afetlerinin en kalıcı olanıdır. Takva elbisesi ise Allah'ın öfkesine sebep olan afetlerden korur. Bir de takva elbisesi kulun bütün parçaları ve organları ile gerçekleşir. Bu arada nefsin de takvadan bir elbisesi vardır ki o da çaba harcayıp ruhu ve kalbi feda etmektedir. Takvadan oluşan elbise, tamahı yok etmek suretiyle gerçekleşen samimi niyettir. Ruhun da takvadan bir elbisesi vardır ki o da alakaları terk etmek ve engelleri silip süpürmektir. Sırrın da takvadan bir elbisesi vardır. Bu elbise arkadaşlıkları yok etmek ve düşüncelerden korunmaktır. Bu konuda şu iki yorum da yapılmıştır.

-Abidlerin takvası haramı terk etmek, ariflerin takvası da insanlarla oturup kalkmayı yok etmektir.

-Avam için takva söz konusu iken havas için söz konusu olan takvayı görmekten sakınma elbisesidir.⁷⁸

⁷⁶Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.I, s.5.

⁷⁷Ebu'l-Kâsım Mahmûd ibni Amr ibni Ahmed ez-Zamahşerî, *el- Keşşâf an Hakâik Gavâmidu't-Tenzil*, c.II, s. 97.

⁷⁸El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.I. s. 329-330.

Gazâlî'nin bu ayete getirmiş olduğu yorumda insanoğluna verilen yine büyük nimetlerden olan ilme, yakîn ve hayâyâ dikkat çekilmiştir. Şüphesiz bunlar da büyük nimetlerdendir. Bu yorum, ayetin zahir anlamına paralel bir işârî yorum olup zahir anlamın umum mânâları içinde kalmaktadır.

وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَجِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ

“Güzel memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız üründen başka bir şey çıkmaz. İşte biz şükreden bir kavim için âyetleri böyle açıklıyoruz.” (A'râf 7/58)

Gazâlî bu ayette geçen “beled” kelimesinden kastın insanın kalbi olduğunu, bu evin islâhı için muhakkak kelime-i tevhidin hâkimiyetinin şart olduğunu, şayet kelime-i tevhid insanın evi mahiyetinde olan kalbe yerleşirse, yabancı unsurların buraya giremeyeceğini, kelime-i tevhidin kalbe yerleşmesi sonucu insanın kötü ahlaklarının iyi huylara dönüşeceğini böylece güzel sıfatların ortaya çıkacağını vurgular.⁷⁹

Kuşeyrî bu ayeti şu şekilde yorumlar: Aslı / kökü büyüyüp gelişen şeyin, dalları da büyüyüp gelişir. Cevheri kötü olanın, ondan ortaya çıkanı da kötü olur. Parçası güzel olan şey kökünden de haber verir. Kalbi saf ve temiz olanın, yapmış olduğu filleri de güzel olur. İçi kötü olanın yaptıkları da kötü olur.⁸⁰

Taberî ise bu ayeti; toprağı, suyu güzel olan bir yer parçasının bitkisinin de güzel olacağına işaret ederken, suyu tuzlu ve toprağı kötü olan yerin çıkardığı bitkinin hoş olmayacağına dikkat çekmektedir, şeklinde yorumlar.⁸¹

Gazâlî'nin yorumu ile Kuşeyrî'nin yorumuna bakıldığında her ikisinde de kalbin ön plana alındığı, buranın islâhı ile tevhidin yerleşeceği hususunun vurgulandığı görülmektedir. Her ikisi ayeti zahiri bağlamının dışında bir mânâ ile yorumlayarak ayette teşbih sanatının kullanıldığını düşmüş ve bu ayetin aslında kelime-i tevhide işaret ettiğini belirtmiştir.

⁷⁹ Gazâlî, *Tevhîd ve Ledûn risâleleri*, s. 30.

⁸⁰ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.I. s. 339.

⁸¹ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Te'vîli'l -Kur'ân*, c.XII, s. 495.

سَأَصْرَفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْعِغْيِ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ

“Yeryüzünde haksız yere böbürleneni âyetlerimden mahrum edeceğim. Onlar bütün mucizeleri görseler de iman etmezler. Doğruluk yolunu görseler onu izlemezler. Fakat eğrilik yolunu görürlerse, hemen ona saparlar. Bu durum, onların âyetlerimizi yalan saymalarından ve onlardan gafil olmalarından ileri gelmektedir.” (A’râf 7/146)

Gazâlî, bu ayeti yorumlarken kaynağını belirtmediği birtakım iktibaslar yapar. O’nun burada üzerinde durduğu kelime “سَأَصْرَفُ عَنْ آيَاتِي”dir.

Gazâlî’nin naklettiği görüşler şöyledir: “Bu ayetin tefsirinde denildi ki: Kur’ân’ı anlamayı onların kalplerinden söküp alacağım. Bazı tefsirlerde “Onların kalblerini melekût âleminden perdeleyeceğim.” yorumu yapılmıştır. İbn Cüreyc: “Onları ayetler hakkında düşünmekten ve ibret almaktan uzaklaştıracağım.” diye mânâ vermiştir. “Bu sırra binâen İsâ (a.s): Muhakak ziraat düzlüklerde yeşerir, tümsekler üzerinde olmaz. Hikmet de böyledir. Mütevâzi bir kimsenin kalbinde bir etki yapar, kibirli bir insanın kalbinde ise bir etki yapmaz. Görmez misiniz? başını tavana yükseltenin başı kırılır. Başını eğen bir kimseyi tavan gölgelendirir ve korur.” Hasan Basri: “Onların kalblerini, emrim hususunda düşünmekten men edeceğim” diye yorumlamıştır.”⁸²

Beydâvî “Ayetler” ifadesinden yerlerde ve göklerde yaratılmış olan şeyler anlaşılmaktadır, diye tefsir etmiştir.⁸³

Kuşeyrî’nin yorumu şöyledir: Ben kibirlenenleri bana uymanın bereketlerinden mahrum kılacağım. O kadar ki onlar, kendilerine gösterilen ayetleri kabul ile karşılamayacak ve hitap edildikleri şeyleri de iman kulağıyla dinlemeyeceklerdir. İlmi izaha göre kibirlenme, hakkı inkâr etmek demektir. Bu itibarla her kim, Hakk’ın hakikatlerini inkâr ederse, işte onun inkârı kibirlenmesi demektir. İlahi takdire itirazda bulunması ise, inkârı kalpte gerçekleşen hususlardandır. Bu konuda şu yorumlar yapılmıştır:

-Kibirlenme hakkın sana ait olduğunu vehmetmendir.

- Her kim, dünyada ve ahirette nefsinde bir kıymet görürse, işte o kibirlenendir.

⁸² Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn*, c. III, s. 345; Gazâlî, a.g. e, c. IV, s. 424.

⁸³ Nâsîru’-d-Dîn abu Saîd Abdullah ibni Ömer ibni Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envânu’-t-Tenzîl ve Esvârü’-t-Te’vîl*, c. III, s. 34.

- Her kim, kazanç yoluyla edinmek hariç, bir şeyin var veya yok edilmesi bakımından, kendisinden veya kendisine ait veya kendisine dönük olduğunu zannederse, işte o kibirlenendir.⁸⁴

Gazâlî'nin tercihen naklettiği haberlerden anlaşılacağı üzere ayetten maksat kalbin düşünme ve algılamasıdır.

Kuşeyrî'nin yaptığı yorum ile Gazâlî'nin tercihen naklettiği yorumlar arasında bir uyum vardır. Her ikisi de hakikati duyacak ve anlayacak yerin kalp olduğuna işaret ederek bunun önündeki engellere dikkat çekmiştir.

4.8. Tevbe

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ
يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Ey iman edenler! Bilin ki Allah'a ortak koşanlar pisliğe batmışlardır. Artık bu yıllarından sonra, Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan korkarsanız, Allah dilerse size kendi lütfuyla bolluk verir. Allah bilmekte, hakkıyla yönetmektedir.”
(Tevbe 9/28)

Gazâlî bu ayette geçen **“نَجَسٌ”** kelimesi üzerinden düşüncelerini geliştirir ve bu ayetle ilgili şu yorumları yapar: Müşrik kimse görünüş itibarıyla temiz görünebilir. Ancak pislik onun zahirinde değil batinındadır. Zahirin temiz iken batinen necistir. Çünkü onun cevheri pistir. Sakınılması ve kendisinden uzak durulması gereken şeylerin tamamına necaset adı verilir. İnsanın batinını pisliklerden koruması zahirini korumasından daha önemlidir. Zira batinî pislik zahiri pislik gibi değildir. Batinı pis olanlar büyük bir felaket kaynağıdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a): *“(Rahmet) melekleri, içinde köpek bulunan bir eve girmezler.”*⁸⁵ buyurmuştur. Kalpler de Allah'ın evidir. Bu evde melekler konaklar. İnsanın üzerinde bulunan ucûb, kibir, hased, kin, şehvet, gazab ve benzeri kötü ahlaklar, köpek gibidir. Öyleyse melekler, köpeklerin olduğu eve nasıl girerler? Allah melekler vasıtasıyla vahy eder. Nitekim ayette *“Hiçbir insan yoktur ki, Allah'ın onunla (doğrudan doğruya) konuşması olsun. Ancak vahiy ile*

⁸⁴ El-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, c.I, s. 356.

⁸⁵ Buhârî, *Bedü'l-Halk*, b. 7, r. 3225; Ebu Davûd, *Tahâret*, b. 89, r.227; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.I, s. 83, r. 632.

veya perde arkasından yahut bir peygamber gönderip de kendi izniyle dileyeceğini vahyetmesi suretiyle olur. Çünkü o çok yücedir, hikmet sahibidir.” (Şurâ 42/51) buyrulmuştur. Allah kalblere ilmin rahmetini, bu işle görevli olan melekler vasıtasıyla iletir. Melekler her türlü kötü ve çirkin vasıflardan uzaktırlar. Bundan dolayı ancak temiz olana bakarlar. Kendilerinde bulunan Allah'ın rahmetinin hazinelerinden temiz yerleri imar ederler.⁸⁶

Kuşeyrî bu ayeti şu şekilde yorumlar: Müşrikler, sınırlarını tevhid suyuyla temizleme şansını yitirdikleri için zannın ve vehimlerin pislikleri içinde kaldılar. Buna bağlı olarak, Allah'a yakınlığın mekânları olan mescitlere yaklaşımdan alıkonuldular. Müminler ise, emirler ve icra ettiği hükümleriyle sadece Allah'ı gözettiler. Rızıkları sebeplerden beklemek, tevhid kapısının kapanmasının yol açtığı sorunlardandır. Bu itibarla her kim, kısmetini sadece Allah'tan beklemezse, ebedi yoksulluk içinde kalır. Bir yoruma göre de her kim Mevlâ'sının kerem dergâhına kapanır ve cömertliğinin bulutundan yağmur beklerse, Mevlâ onu hiçbir sebebe muhtaç kılmaz, bütün yorgunlarını karşılar, her dileğini ve ihtiyacını yerine getirir ve kendisine talepsiz verir.⁸⁷

Taberî ise aynı ayeti, Allah (c.c) bu ayetle müşriklerin Allah'ın evine yaklaşmalarını yasaklamıştır. Çünkü daha önce müşrikler Müslümanlarla birlikte hac vazifesini yapıyorlardı. Bu ayet onların Mescid-i Haram'a girmelerini yasakladı. Ayetin sebab-i nüzulüne bakıldığında necislikle ilgili muhatabın müşrikler olduğu ve niçin necis olarak kabul edildikleri açıktır, şeklinde yorumlar.⁸⁸

Gazâlî ayette geçen “necis” kelimesini müşrikleri de içine alacak şekilde daha da geliştirerek kalp dünyasını kirleten herkese şamil hale getirmiştir. Ayeti açıklarken yorumunu hadis ile delillendirmiştir.

Gazâlî'nin necis kelimesinden yola çıkarak bütün kötü sıfatlara genellemesi ayetin asıl maksadından uzak gözükmektedir. Çünkü Allah (c.c) bu ayette müşrikleri açıkça zikretmiş ve onların necisliğinin herhangi bir sıfattan değil şirkten kaynaklandığını belirtmiştir.

⁸⁶ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.I, s.49; Gazâlî, *Mîzânu'l- Amel*, s.126.

⁸⁷ El-Kuşeyrî, *Letâifü'l İşârât*, c.I. s. 416.

⁸⁸ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l -Kur'ân*, c.IX, s. 478; Nâsîru'd-Dîn ebu Saîd Abdullah ibni Ömer ibni Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, c. III, s. 77.

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي النَّوَرَةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

“Şüphesiz Allah, mü'minlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır. Artık, onlar Allah yolunda savaşır, öldürürler ve ölürlər. Allah bunu Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'ân'da kesin olarak va'detmiştir. Kimdir sözünü Allah'tan daha iyi yerine getiren? O halde, yapmış olduğunuz bu alışverişten dolayı sevinin. İşte asıl bu büyük başarıdır.” (Tevbe 9/111)

Gazâlî bu ayette geçen **أَنْفُسَهُمْ** kelimesinden hareketle nefsin satın alınması üzerinden konuyu şöyle izah eder:

Ayeti kerimede nefsin satın alınması üzerinde durulurken kalbin satın alınması hususuna değinilmemesi dikkat çekicidir. Çünkü kalp yaratılmış olan hiçbir şeyin esaretini kabul etmez. Varlık âleminde olan hiçbir şey onu alamaz, onun hırsızlığını yapamaz. Kalbin asıl sahibi Allah'tan başkası değildir. Bundan dolayı Hak'tan başkasıyla ülfet kurmaz, Allah'ın zikriyle itminan olur. Kalp bu yönüyle alınıp-satılmayan Allah'tan başka hiçbir varlığa boyun eğmeyen hür bir insana benzer. Nefis ise kalp gibi değildir. O, şehvanî şeylerle yetinir. Bu zafiyeti sebebiyle zevkinin ve arzularının esiri olur. Esir olanın ise alım-satımı mubahtır. Nefis ve kalp arasındaki farkı bir başka açıyla izah etmek gerekirse; kalp Hakla meşgul iken nefis halkla meşguldür. Bundan sebep kalp satın alınamaz ama nefis satın alır.⁸⁹

Kuşeyrî'nin bu ayeti yorumu şu şekildedir: Mü'minlere düşen, canlarını ve mallarını Allah'ın hükmüne teslim etmek, Allah'a düşen de mükâfat ve sevap vermek olduğu için yani bir bedel ve bedele konu olan meta söz konusu olduğundan bu durum ticaretle benzerlik taşımış ve buna bağlı olarak satın alma lafzı kullanılmıştır. Satıcı sattığı malı teslim etmek istemediği zaman bedeli hak etmez. Aynı şekilde kul da ancak canını ve malını dinin emirleri doğrultusunda teslim etikten sonra vaat edilen karşılığı hak eder. Bu itibarla kendisine düşeni yapmayan veya kusur işleyen kimse mükâfakatı hak etmez. Allah müminlerden kalplerini satın aldığını değil, canlarını satın aldığını söylemektedir. Çünkü can, afetlerin merkezi olduğundan Allah, cenneti ona karşılık yapmış, kalbin bedelini ise cennetten daha büyük tutmuştur. Kalbin bedeli, Allah'ın cennette velilerine özgü kıldığı kendisini görme nimetidir. Nefis kusurun merkezidir. Kerem sahibi olan da başkalarının satın almaktan çekindiği kusurlu şeyi satın

⁸⁹ Gazâlî, *Tevhîd ve Ledûn risâleleri*, s.33.

almayı arzu eder. Kendi faydalanmak için bir şey satın alan kimse bulduklarının en iyisini almış olur. Başkasının faydalanması için bir şey satın alan kimse ise, bedeliyle kendisine faydalı olması için sahibine geri çevrilen şeyi satın almış olur. Allah, onlardan nefislerini satın alınca, bundan dolayı O'na şükür olsun diye bu kimseler, kalplerine yöneldiler. Kalbi ise Allah, cebren kendine bağladı. Sevenlerin kuralına göre cebir lütuftan daha değerlidir. Allah insanın kötü huyunu bildiği için onu yaratmadan önce satın almış bedelini de pahalı tutmuştur ki baliğ olunca itiraz hakkı olmasın. Mü'minin nefsi için hiçbir şekilde direnmeye hakkı yoktur. Çünkü onun değildir. Nefsini satın alan Allah, o nefis üzerinde aslında yabancı olan sahibinden daha çok hak sahibidir. Allah nefsi satın aldığı bildirmiştir ki kul, onun hakkında iddia sahibi olmasın. Böylece nefisle huzur bulmaz, nefsi görmez ve onu beğenmez.⁹⁰

Ayette geçen nefislerden kastın canlar olduğu şeklinde tefsirler de yapılmıştır.⁹¹

Gazâlî ayette geçen nefis kelimesini, kalp kelimesinin zıttı olarak anlamaktadır. Gazâlî'nin bu yorumu, her ne kadar ayetin genel mânâsıyla bir bağlantı kurulamasa da, nefis ve kalp arasındaki ilişkiyi ifade etmesi açısından kıymetlidir. Kuşeyrî'nin yorumu ile kıyaslandığı zaman her iki yorumun birbirine birçok yönden benzerlik taşıdığı gözlemlenmektedir. Zira her ikisinde de kalbin satın alınamayacağı ancak nefsin ise durumunun böyle olmadığı hususlarına dikkat çekilmiştir.

4.9. Ra'd

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُمْ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ

“O, gökten su indirdi de dereler kendi ölçülerince dolup aktı ve sel üste çıkan köpüğü aldı götürdü. Süs eşyası veya yararlanılacak bir şey elde etmek için ateşte erittikleri şeylerden de böyle köpük olur. İşte Allah, hak ile batıla böyle misal getirir. Köpüğe gelince sönüp gider. İnsanlara fayda veren şeye gelince, o dünya durdukça durur. İşte Allah böyle misaller getirir.” (Ra'd 13/17)

⁹⁰ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.I. ss. 446-447.

⁹¹ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l -Kur'ân*, c.XIV, s. 498; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, c. III, s. 99.

Gazâlî ayette geçen ماء kelimesi üzerinden düşüncelerini geliştirir. Gazâlî'nin, bu ayete yaklaşımı da işârî açıdan çok önemlidir.

Ayette geçen su mânâsına gelen “Mâ” tâbiri Kur’ân’dan kinaye olarak kullanılmıştır. Vadilerden maksat ise, kalplerdir. Bu kalplerin bir kısmı birçok şeyleri yüklenmiştir. Bir kısmı ise hiçbir şey yüklenmemiştir. “*Yukarıdan bir su indirdi de vadiler kendi miktarınca sel oldu.*” âyeti kerimesiyle suyun marifet ve Kur’ân, vadilerin de kalpler olduğu anlaşılmaktadır. Köpükten maksat ise küfür ve nifaktır. Çünkü suyun üzerinde gözüken köpük bir balondan ibarettir. İnsanlara faydası olan hidayet ise insanda istikrar bulur ve yerleşir.⁹²

Kuşeyrî’ye göre bu ayet Allah’ın indirilen Kur’ân’ı gökten indirilen suya benzetmek için yer verdiği bazı örnek içermektedir. Allah kalpleri vadilere, şeytan ve nefsin vesveselerini suyun üstüne çıkan köpüğe, hakkı altın, gümüş ve bakır gibi yabancı maddelerden arınmış cevherlere, bâtılı da bu cevherlerin içindeki yabancı maddelere benzetmiştir. Vadilerin farklı büyüklükte ve küçüklükte olup buna uygun miktarda su taşınması gibi kalpler de güçlü ve güçsüz olma durumlarına göre farklı kapasitelere sahiptirler. Vadiden oluşan selin vadiyi temizlemesi gibi Kur’ân da ezber yoluyla yerleştiği kalplerden vesveseleri ve hevâyı siler. Bazı suların bulanık bazı suların duru olması gibi kalplerin de hem duru hem bulanıklıkları vardır. Müminler kapplerindeki iman ve Kur’ân’ı anlama yoluyla kötü duygulardan ve şeytanın saptırmalarından kurtulabilirler. Kalplerde nurlar parladığı zaman sıkıntının izleri silinir. Kesin inancın nuru, kuşkunun karanlığını, ilim, bilgisizlik şaibesini, marifet nuru yabancılığın izini, müşahedenin nuru beşeriyetin izlerini, birlikteliğin nurları da ayrılığın izlerini yok eder. Hakikatlerin nurları karşısında nefsanî arzular zayıflar. İrfan güneşinin ışıkları doğduğunda gece karanlığına benzeyen gayrilerin hesaba katılmasının izini siler.⁹³

Zahir tefsirler de ise bu ayet hakla bâtılın mukayesesi olduğu, Allah’ın hakkın devamlı, kalıcı ve insanlara faydalı olduğunu bâtılın ise sönüp yok olduğunu belirtmektedir, şeklinde yorumlanmıştır.⁹⁴

⁹² Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, thk. Ebû'l-Alâ Afîfî, ed-Dâru'l-Kavmiyye yay., Kâhire, 1964, s. 72; Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.I, s.102; Gazâlî, *Cevâhiru'l- Kur'ân ve Düraruhu*, s.30.

⁹³ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.II. s. 105.

⁹⁴ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l -Kur'ân*, c.XVI, s. 410; Nâsıru'd-Dîn ebu Saîd Abdullah ibni Ömer ibni Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, c. III, s. 185.

Ancak Gazâlî suya Kur'ân mânâsı vermek ve vadilere de kalp mânâsı vermekle ayetten kast olunan mânâyı farklı bir zeminde ele almıştır. Gazâlî ve Kuşeyrî'nin yorumlarına bakıldığında her ikisi de mü'minlerin kalplerine işaret edildiğine dikkat çekmişlerdir.

4.10. İbrâhîm

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (24) تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

“Allah’ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca banzetti. Bu ağaç Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirir.” (İbrâhîm 14/ 24-25)

Ayette işaret olunan mânâ kelime-i tevhittir. Ayette, aklın meyve veren hoş bir ağaca benzetilmesi söz konusudur. Meyvesiz, insanlar tarafından hoş görülmeleyen ağaç ile de nefsin kötü arzularına telmihte bulunmaktadır.⁹⁵

Gazâlî, bu ayeti tevhid risalesinde şöyle yorumlar: “Ey kardeşim bilmiş ol ki, “La ilahe illallah” ağacı mutluluk ağacıdır. Eğer onu tasdik toprağına diker, ihlas suyu ile sular, iyi amellerle korursan, onun kökleri tâ derinlere iner, gövdesi sağlamlaşır, yaprakları yeşillenir ve yenimi hoş meyveler bitirmeye başlar. Bu ayet buna işaret etmektedir. “bu ağacın meyvesi nedir?” diye soracak olursan, sana derim ki: “onun meyvesi uyanıklık, tövbe, zühd, iffet, tevekkül, teslimiyet, herşeyi Allah-u Teala’ya ısmarlamak, bâtınî ve ruhanî bütün güzel sıfatlar ile cismani ve zahiri olan tüm iyi huylardır. Bu ağaç Allah’ın izniyle her an meyvesini vermekte olup diğer ağaçlar altı ayda bir meyve verirler. Ayrıca bunun meyvesi ruhlar âleminin, öbürlerinki ise cisimler âleminin gıdasıdır. Biri mânâ ve esrar âleminin, diğeri suret ve izler âleminin besinidir.”⁹⁶

Kuşeyrî'nin yorumuna göre: Bu Allah’ın iman ve O’nu tanımak konusunda verdiği bir örnektir. Bu amaçla imanı, güzel bir ağaca benzetmiştir. O ağacın kökü yerde sabittir, dalları uzundur ve yüksektir. Meyveleri noksansızdır. Bu ağaç, her zaman meyvesini vermektedir ve sahipleri her an ondan faydalanmaktadır. O ağacın kökü, Allah’ı bilmek ve delillere dayalı imandır. Dalları da farzlardan ibaret olan salih ameller ve günahlardan sakınmaktır. Yapılması

⁹⁵ Gazâlî, *Mizânu’l- Amel*, s.61-62; Gazâlî, *el- Mürşidü’l-Emîn ilâ Mev’izeti’l-Mü’minîn*, s. 335.

⁹⁶ Gazâlî, *Tevhîd ve Ledûn risâleleri*, s. 39.

gereken ağacın kabuğunu soymak, kökünü kesmek, dallarını yok etmek ve bunun gibi ona zarar veren şeylerden korumaktır. Bu ağacın yaprakları kulluk adabını yerine getirmektir. Çiçekleri güzel ahlaktır, meyveleri ise taatin tadı ve hizmetin lezzetidir. Bu arada nasıl ki meyveler tat, tabiat, koku ve şekil bakımından değişiyorsa aynı şekilde ibadetlerin semereleri ve kulun kalbinde bulunduğu mânâlar da değişmektedir. Bunlar abidlerin vasfı olan ibadetin tadı, ariflerin vasfı olup kulun o anda bulunduğu bast, müridlerin vasfı olan kalbi huzur, sevenlerin vasfı olup kulun, sebebini bilmeksizin hissettiği ve dindiremediği ıstırap ve heyecan gibi hususlardır. İbadetlerin bunlar gibi daha pek çok tezahürleri, parıltıları, işaretleri ve ışıltıları vardır ki onları ifade etmeye ne zoraki bir söz ne de anlatım yeterli olur.

Şiir:

Parıldar nurların işaretleri belirlediği zaman

Görünür kılar gizliyi ve bildirir birlikteliği

Sonra ağaçların meyveleri yılda bir kezdir. Bu ağacın meyveleri ise her an defalarcadır. Tıpkı Allah'ın cennetin sevabı konusunda: “Tükenmeyen ve yasaklanmayan çok çeşitli meyveler içindedirler” (Vâkı'a, 56/33) buyurduğu gibi bu ağacın nimetleri de ne tükenir ne de yasaklanır. Hakikat ehlinin kalpleri de ne onlardan geri çevrilir ne de engellenir. O meyveler engellenmeksizin her an ve her nefeste onlara görünür. Aynı zamanda bu ağaçların meyvelerinin en değerlisi, çiçekleri de çiçeklerin en narini ve en zarifidir. Bu kıssada söz konusu edilenlerin mertebeleri ve mana âlemleriyle ilgili işaretleri ve lafızları reyhanlar ve çiçekler gibidir. Bu konudaki diğer yorumlar da şöyledir:

-Güzel söz, Allah'ın ilahlığına ve Hz. Peygamber'in peygamberliğine şahitlik etmektir. Ancak bu söz, samimi bir kalpten çıktığı zaman güzel olur. Güzel ağaç da marifet olup kökü tuzlu olmayan bir topraktır. Tuzlu toprak kâfir ve münafığın kalbidir. Nasıl ki ağaç tuzlu toprakta yeşermiyorsa, aynı şekilde iman da kâfirin ve münafığın kalbinde yeşermez. Sonra ağaca su gerekir. Bu ağacın suyu da inayetin sürekliliğidir. Bu ağaç, ancak yeterlilikle yapraklanır ve hidayetle çiçek açar.

-Bu ağacın suyu pişmanlık, hayâ, ah çekmek, hasret, güven, teslimiyet suyu ve gözyaşı dökmehtir.

-Bu ağacın meyveleri Allah dostlarının hallerine göre değişir. Örneğin; tevekkül, işi Allah'a bırakmak, teslimiyet, muhabbet, özlem, rıza, safiyetli ve yeterli haller ile yüksek ve

temiz ahlak bunlardan bazılarıdır. Kötü ağaç gibi olan kötü söz ise küfür kelimesidir. Kötülüğü, beraberindeki şirk necasetidir. Bu itibarla söz konusu kelimenin kötülüğü, şirkin yatağı ve kaynağı olan bir kalpten çıkmış olmasından dolayıdır.⁹⁷

Gazâlî ayetin teşbih yoluyla kelime-i tevhide işaret ettiğini belirtmektedir. Kuşeyrî'nin yorumuna bakıldığında Gazâlî'nin yorumuna benzer bir yorum mevcuttur.

وَأَذِّقْ إِبْرَاهِيمَ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ

“Hani İbrahim demişti ki: "Rabbim! Bu şehri güvenli kıl, beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut." (İbrâhîm 14/35)

Gazâlî, Hz. İbrahim (a.s)'in putlara tapmayacağı gerçeğinden hareketle şöyle der: Hz. İbrahim putlar ifadesini kullanarak altın ve gümüşü kastetmiştir. Nübüvvet mertebesi, putlarda ulûhiyyeti düşünme korkusundan yücedir. Nitekim İbrahim (a.s) peygamberliğinden önce de putlara ibâdet etmemiştir. Altın ve gümüşe işaret etmek suretiyle, insanların çoğunun kalbinde oluşan bu sevgiye meyl etmeyi ve onlarla aldanmayı ibadet mânâsına almıştır. İbrahim (a.s) putlara karşı Allah'a sığınmaktan maksadı altına, gümüşe, paraya tapmaktan korunmaktır. Maksadı itaat ve ibadetinin sırf Allah'a olmasıdır. Zira hiçbir peygamber puta tapmamıştır. Tapması da düşünülemez.⁹⁸

Kuşeyrî'ye göre Hz. İbrahim, Allah'tan Mekke'yi güvenli bir şehir yapmasını dilediği gibi aynı şekilde kalbini de güvenli bir yer yapmasını istemiştir yani kalbindeki her şey ancak Allah ile olur. Hz. İbrahim Kâbe'yi bina edince Allah'tan kendisini, nefsini ve fiilini görmekten arındırması için yardım diledi. Hz. İbrahim Allah'ın lütfunu görmek ile nefsinin muhtaçlığını görmek arasında tereddüt içerisinde idi. Bu esnada Allah'ın lütuf ve keremine kavuşunca bast halinin kemalinden şöyle dedi: “Babamı da başıyla çünkü o gerçekten yolunu şaşırırlardandır. “O bendendir” yani bana uymuştur ve benim milletime mensuptur. Kim bana karşı gelirse, bana muhalefet etmiş ve sana isyanda bulunmuştur. “Kim bana karşı gelirse” demesi de hakkından vazgeçen, kendini savunmayan aksine muhataplarını merhametle karşılayan kimsenin payı olan bir hususta merhamet talebi içindir.⁹⁹

⁹⁷ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.II. s. 121-123.

⁹⁸ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c. III, s.235; Gazâlî, *Mîzânu'l- Amel*, s.149.

⁹⁹ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.II. s. 126-127.

Peygamberler Allah'ın koruması olduğu müddetçe korunurlar. Onlar da diğer insanlar gibi yanlış düşmeme hususunda Allah'a yalvarırlar.¹⁰⁰

Ayetin mânâsı oldukça açıktır. İbrâhîm (a.s) putlara tapmaktan hem kendi hem çocukları için Allah'a sığınmaktadır. Zira İbrahim (a.s) peygamber olarak gönderildiği zaman kavmi putlara ibadet ediyordu. Peygamberlerin hayatı bu tip örneklerle doludur. İbrâhîm (a.s)'ın bu duası bütün insanlığa örnek olmuştur. Gazâlî, puta tapmanın bittiği bir ortamda insanların taparcasına peşinden koştuğu şeylere dikkat çekmiştir. Gazâlî'nin burada yapmış olduğu yorum ise ancak tapma kavramı içinde kendine yer bulabilir.

4.11. Hicr

قَالَ فَأَخْرَجُ مِنْهَا فِتْنًا رَجِيمًا

“Öyleyse çık oradan, çünkü sen kovuldun. Şüphesiz hesap gününe kadar lânet senin üzerindedir” dedi.” (Hicr 15/34-35)

Gazâlî bu ayet-i kerimede şeytanın huzurdan neden kovulduğundan hareketle ayeti şöyle yorumlar:

“Yaratılmış olanların kemâlâtı, emri kabul etmesidir. Mükelleflerin kemâlâtı da sevabı kabul etmesidir. Emri kabul etmeyen hak âleminden çıkarılır. Hak âleminden çıkmak ise lanetlenmektir. Şeytanın hali gibi, çünkü emri kabul etmemiş, bu yüzden akıl cennetinden çıkarılmıştır.”¹⁰¹

Kuşeyrî'ye göre Allah, İblis'in durumunu bildiği halde kendisine sormuştur. Şayet İblis'in marifeti elverseydi. Allah'a hitaben şöyle derdi: “Bana: Neyin var? Sana engel olan ne? Seni kim engelledi?” de ki, ben de: “Bunları sen yaptın. Çünkü beni bedbaht kıldın ve kahrınla beni yoldan çıkardın. Eğer bana rahmet eyleseydin, beni hidayete erdirir ve koruman altında barındırırdın diyeyim”. Ne var ki İblis mahrumiyete yakalandı ve “Ben bir beşere secde edecek değilim” dedi.¹⁰²

Ayet şeytanın cennetten kovulmasını işaret ederken Gazâlî'nin ayete bu ahlakı taşıyan herkesin muhatap olacağını belirtmesi ayetin zahiri anlamına ters değildir.

¹⁰⁰ Nâsîru'd-Dîn ebu Saîd Abdullah ibni Ömer ibni Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, c. III, s. 200.

¹⁰¹ Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs*, s. 172.

¹⁰² El-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c.II. s. 137.

4.12. İsrâ

وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى
أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا

“Kur’ân’ı anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler, kulaklarına da bir tıkaç koyarız. Sen rabbinin Kur’ân’daki ismini tek başına andığında canları sıkılmış olarak arkalarını dönüp giderler.” (İsrâ 17/46)

Gazâlî bu ayette geçen أَكِنَّةً kelimesinden hareketle şunları söyler: “Kur’ân’ın harfleri şu gördüğümüz âlemdenken mânâları ise gaybî âlemdendir. Durum böyle olunca Kur’ân’ın mânâları da gaybî ilimlendendir. Kur’ân’ın bu mânâlarının anlaşılmasının önünde ise kalpte perdeler vardır. Bu ise ayette “ekinne” olarak ifade edilmiştir. Bu perdeleri iki kısma ayırmak mümkündür.

Bunların birincisi imanında zayıflık olan kimseler de bulunan perdelerdir ki bu da iki şekilde olur; birincisi şüphe ve inkâr hastalığına müptela olunması, ikincisi ise dünya hayatına sımsıkı sarılan kimselerin dünya şehvetlerine kapılmasıdır. Bununla birlikte ömrünü Allah’a adanmış kimselerin kalplerinde de iki çeşit perde bulunmaktadır. Bunların birincisi kalplerini kaplayan dünya işlerine ait vesveseler veya Kur’ân harflerinin mahrec yerlerine ilişkin vesvese, diğeri ise Kur’ân’ın zâhirine takılıp kalanların uğradığı hastalıktır ki bu Kur’ân’ı anlamada en büyük (perde) engeldir.¹⁰³

Kuşeyrî’nin yorumuna göre Allah, dalaletlerinin yaratıcısı olduğunu açıkça belirtmektedir. Aynı zamanda, kalplerinde kökleşmiş olan aşırı sapıklığı orada sabit kılan da O’dur. Onlar tanrılarını da anmanı isterler. Allah, kalplerini mühürlediği için kendi benzerlerinin sözlerinden başka hiç kimsenin sözünü beğenmezler.¹⁰⁴

Ayette geçen أَكِنَّةً kelimesi perdeler mânâsına gelmektedir. Ayetin bu mânâda işaret ettiği kimseler öncelikli olarak müşriklerdir. Kalplerinde bulunan perdelerden dolayı hakikatı duyamaz, ona tabi olamazlar.¹⁰⁵

¹⁰³ Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbâin fi Usûlid-Dîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s.30-31.

¹⁰⁴ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c.II. s. 191.

¹⁰⁵ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, c. XI, s. 305; Ebu'l-Kâsım Mahmûd ibni Amr ibni Ahmed ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidu't-Tenzil*, c.II, s. 13; Nâsıru'd-Dîn ebu Saîd Abdullah ibni Ömer ibni Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, c. III, s. 258.

Yukarıda hem Gazâlî'nin hem de zâhir uleması olarak niteliyebileceğimiz ilim ehlinin kanaatlerini aktardık. Her iki yorum arasındaki ortak nokta Kur'ân'ı anlamada kalplerin üstünde perdelerin olmasıdır. Dolayısıyla gerek müşriklerin gerekse de onların ahlakını taşıyanların kalbinde, Kur'ân'ı anlamaya engel perdeler vardır. Gazâlî, bu perdeler kelimesinin anlamını genişleterek mü'minlerin buldukları her derecede hakkı anlamada engel bir perde olduğunu vurgulamıştır.

وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا

“Kim bu dünyada körlük ettiyse ahirette de kördür, yolunu daha da şaşırmıştır.” (İsrâ 17/72)

Gazâlî, ayette geçen körlüğü basiret körlüğü olarak tefsir eder: Basireti kör olan bir kimsenin kalbinde dinin özünün bulunması mümkün değildir. Bilâkis böyle bir kimsenin kalbinde ancak kabuk mesafesinde olan değerler yer eder. Bu tür kimseler dinin özü ile değil merasim kısmıyla ilgilidirler. Bunlar dininin bir türlü özüne ulaşacak yolları bulamaz.¹⁰⁶

Kuşeyrî'ye göre o kimse, ahirette basiretiyle görmekten kördür. Onun ahiretteki azabı, yanmanın da eklendiği bir ayrılık olduğu için o yolunu daha da şaşırmıştır.¹⁰⁷

Bu ayet dünyada Allah'ın nimetlerine karşı gözlerini kapayıp Allah'ı bilmeyenleri tarif etmektedir. Hal böyle iken Gazâlî ayeti basiretin kör olması olarak yorumlamaktadır. Netice olarak bu da bir körlüktür. Basireti kör olan insanın Allah'ın nimetlerini tefekkür etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Gazâlî'nin yapmış olduğu bu yorum ayetin genel mânâları içinde değerlendirilebilir. Kuşeyrî ayette belirtilen körlüğü; ahirette var olacak olan körlük olarak tefsir ederken, Gazâlî dünya hayatında basiretin kör olması ve hikmeti kavramaktan uzak anlamına gelmektedir.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

“Ve sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: "Ruhun ne olduğunu ancak rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir." (İsrâ 17/85)

¹⁰⁶ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.I, s.103.

¹⁰⁷ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.II. s. 198.

Gazâlî bu ayette geçen ruh kelimesi üzerinden bir hayli uzun diyebileceğimiz izahatlar yapar: Ruh rabbânî bir iştir. Hz. Peygamber (s.a) ruha ilişkin geniş izahatta bulunmamıştır. Bundan dolayı bu alanda konuşmaya izin yoktur. Çünkü bu ilim mükâşefe yoluyla bilinebilir. Ancak kalbin tarifi mümkündür. Kalpte her türlü sıfatlar mevcuttur. Kalp behîmî sıfatlardan olan yemek yeme, cinsel ilişki gibi sıfatlarla muttasıfken, vurmak, kırmak ve öldürmek gibi yırtıcı sıfatlara, aldatmak, bozgunculuk çıkarmak gibi şeytanî sıfatlara, yücelmeyi talep etmek, azîz olmayı istemek ve kibir gibi rubûbiyet sıfatlarına talip olmaya meyyaldır. Bunun sebebi de kalbin içinde bulunan rabbânî emirdir.

Rubûbiyyet mânâ olarak, hiçbir noksanlığın olmaması varlıktan da farklı olmak demektir. Bu da ancak kemâl sıfatıyla izah edilebilir. Kemâl sıfatı ilâhî sıfattır. Kemâl sıfatının ilâhî bir sıfat olması yönüyle insanoğlu doğal olarak bu sıfatı sever. Nasıl ki güneşin kemâli tek başına olmak ise kemâle ermek de varlıkta müstakil olmayı gerekli kılar. Zira güneş ile beraber bir güneş daha olsaydı, o zaman bu güneş için bir eksiklik olurdu. Çünkü güneş olma noktasındaki kemâlde müstakil olmazdı. Varlık âleminde müstakil olmak Allah’a mahsustur. Ondan başkasında bu müstakillik yoktur. Bütün varlık onun kudretinin eserlerindedir. Bu eserler ancak O’nunla kaimdir. Bu yönü ile yaratılmış olanlar eksiktir.

Eser kendisini ortaya koyanla aynı rütbede değildir. Çünkü rütbede eşitlik kemâlin noksanlığına delalettir. Nasıl ki güneşin ışınlarının evrenin her yanına yayılması onun kemâlatına bir eksiklik getirmiyorsa bilâkis onun eksikliği ancak kendi gibi olan olursa ortaya çıkar, tıpkı bunun gibi âlemde bulunan herşeyin varlığı O kudret sahibinin nurudur. Her insan doğası gereği kemâlde tek olmayı sever. Bazı irfan ehli, her insanın, Firavun’un söylediği “*Ben sizin en yüce rabbinizim!*” (Nâziât 79/32) sözünü zahiren olmasa bile bâtınen söylediğini ifade etmişlerdir. Fakat insanoğlu kulluk sayesinde kendinde bu ahlakın revaç bulmasına engel olmuştur.

Rubûbiyyetin doğal olarak olarak sevilmesi “*De ki: Ruh, rabbimin ermindendir*”(İsrâ 17/85) ayetinde işaret edilen rabbanî nisbesinden kaynaklanmaktadır. Ancak insan nefsi, doğası itibariyle kemâl olanı sevmekle birlikte kemâlin zirvesini idrak etmekten aciz olduğu için ondaki mânâdan değilde zatından dolayı zevk alır. İnsan makamı çok sever. Bunun sebebi makam denince akla gelen yücelik, ululuk, büyüklük ve hükmetmek gibi sıfatlardır. Bunlar ise ilâhî sıfatlardandır. İlâhî olan sıfatlar ise, insanın yaratılış doğası itibariyle sevimidir. Hatta

şunu söylemek mümkün olur ki ilâhî olan şeyler insanoğlunun en fazla sevdiği şeylerdir. Ruhun ilâhî işlere yönelik ilgi ve arzusu gizli bir sırdan dolaydır. İşte bu ayet bu sırrı ifşa etmektedir.¹⁰⁸

Kuşeyrî'nin bu ayeti yorumu şu şekildedir: Onlar Hz. Peygamber'le mücadele etmek ve yanlış yaptığını görmek istediler. Bunun üzerine Allah, ruhun kısımlarını açıklayan bir ifade dile getirmesini emretti. Çünkü "ruh" sözcüğüyle adlandırılan şey ayetteki şu ifadenin kapsamına girer "De ki: "ruh, rabbimin bileceği bir şeydir. Kulun ruhu, Allah'ın bedene yerleştirdiği ve manevi haller ile güzel ahlakın merkezi kıldığı manevi bir varlıktır. Nasıl ki göz görmenin, kulak işitmenin, diğer organlar da diğer fonksiyonların merkezi olup bunların toplandığı yer olan insan da gören ve duyan ise aynı şekilde iyi vasıfların merkezi ruh, kötü vasıfların merkezi nefistir. Ancak iyilik ve kötülüğe dair hüküm ile iyi ve kötü şeklindeki isim, bu vasıfların toplandığı yere verilir. Hülasa ruh yaratılmış olup Hak, âdetini cesedinde ruh olduğu sürece, kul için hayat yaratmak şeklinde uygulamıştır. Bu arada ruh, herkesin temizliğini ve inceliğini kabul ettiği manevi bir varlıktır. Bir de ruh, cesetlerden binlerce yıl önce yaratılmıştır. Bir yoruma göre de Allah ruha, teklifi kavrama yeteneği vermiştir. Bir de Allah tarafından tespihte birlikteliklerde safiyet verilmiş ve marifet sahibi kılınmıştır. "Size pek az ilim verilmiştir". Çünkü kimse gözleriyle ruhu görmemiştir.¹⁰⁹

Gazâlî bu ayette geçen ruh kelimesinden hareketle bir düşünce ufku geliştirmiştir. Bütün bu söyledikleri ruhun vasfına ilişkin olan şeylerdir. Bazı müfessirler burada ruhdan kast edilen Hz. Cebrail olduğunu bir kısmı da meleklerden bir melek olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁰ Her halukarda bu durum kapalı kalmış bir meseledir. Gazâlî'nin söylediği şeyler genel olarak insan doğasını yansıtan hakikatlerdir.

4.13. Tâhâ

إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى (12) وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى (13) إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (14)

¹⁰⁸Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.III, s.281-282; Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, s.84.

¹⁰⁹ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c.II. s. 201-202.

¹¹⁰ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, c.XVII, s. 544.

"Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın." "Ben seni (peygamber olarak) seçtim. Şimdi vahyolunacak şeyleri dinle." Şüphe yok ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilah yoktur. O halde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl." (Tâhâ 20/12-14)

Gazâlî ayette geçen "ayakkabılarını çıkar" ifadesinden hareketle ayeti şöyle yorumlar: Hz. Musâ (a.s) Tuvâ vadisine geldiğinde Allah'ın "ayakkabılarını çıkar" hitabını duydu. Musâ (a.s) bu hitabın gereği olarak zahiren önce iki ayakkabısını çıkarttı. Bu gelen emrin aynı zamanda kalbinden dünya ve ahireti çıkar anlamına geldiği hükmünü çıkartarak zahiren uyduğu emre bâtinen de uymuştur.¹¹¹

Kuşeyrî'ye göre ayakkabıların çıkarılmasına dair emirdeki işaret kalbi her iki dünya ile ilgili sözden boşaltmak ve yalnızlık vasfıyla Hak ile baş başa kalmaktır. Ayakkabılarını çıkar yani her iki türlü –doğru ve yanlış- davranıştan da uzaklaş, hallerinin her iki cinsini; yakınlık ve uzaklığı, bağlılık ve ayrılığı, rahatı ve rahatsızlığı, fenâyı ve bekâyı varlık alanından sil ve bizim vasfımızla ol, çünkü sen ancak bizim hakkımızlasın. Ben, celal ve cemalimi hak edişim sebebiyle ezelimde kusurlardan, benzerlerden ve şekillerden münezzeh oldum. Bir yoruma göre "Benden başka hiçbir ilâh yoktur" yani başkaları benim varlığında kayıp, enkaz ve kalıntılar da hakkın sübutu yanında yok hükmündedir. "O halde bana ibadet et". Yani hükmüme tezellüt et, emrimi uygula ve hükümranlığımın karşı konulmazlığı karşısında boyun eğ. "Beni anmak için namaz kıl". Namazın gerçek uygulayıcısını ve koyucusunu düşünmeden kılmak, kendini beğenmişliğe yol açar. Oysa kul, namazını onu icra edenin başkası-Allah- olduğunu görme ve bundan emin olma vasfıyla kıldığı zaman bununla namaz, vuslat kapısını açmaya, sır makamında durmaya ve yakınlığın özelliklerini hakikat olarak yaşamaya vesile olur.¹¹²

Bu ayetteki yorumla Gazâlî kendisiyle bâtinî anlayış arasına belirgin bir çizgi koymuştur. Şöyle ki ayetin zâhirinden anlaşılan ayakkabıların çıkartılması yorumunun yanına ahiret ve dünyanın kalpten çıkarılması emrini eklemiştir. Gazâlî'nin ayetin "ayakkabılarını çıkar" emrine getirmiş olduğu yorumla Kuşeyrî'nin getirmiş olduğu yorum aynı mânâdadır.

¹¹¹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 73.

¹¹² El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.II. s. 255-256.

4.14. Nûr

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ
مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ
يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah göklerin ve yerin nurudur. 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, yağı 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.” (Nûr 24/35)

Gazâlî bu ayeti tefsir ederken ayette geçen mişkât, zücâce, misbah, zeytinyağı ve ağaç ile neyin kastedildiğini anlamının ne kadar zor olduğuna dikkat çekmek için Rasûlullah (s.a)’ın şu hadisini zikreder: “Allah’ın nûr ve zulmetten yetmiş perdesi vardır; şayet onları açacak olsaydı vechinin azameti O’na bakan herkesi yakardı.”¹¹³Hatta Gazâlî bu işi zahir ulemasının anlamasının zorluğuna bu işi anlamak için muhakkak bâtın ilmine sahip olmak gerektiğine dikkat çekmiştir.¹¹⁴

Gazâlî, konunun zorluğuna binâen meseleyi belli başlı başlıklar altında ele almıştır. Bunlar şunlardır:

“Nûr” isminin Allah dışında kullanıldığında ancak bir mecaz olduğu hakkındadır. Bu başlık kendi içinde üç alt başlıkta ele alınacaktır.

Birinci vaz¹¹⁵ ile nûrun avama göre, ikinci vaz’ da ise havâssa göre, üçüncü vaz’ da ise havâssın havâssı’na göre mânâsını öğrenmen ve nihayetinde ise havâssa ait olan nûrun derecelerini ve hakikatlerini öğrenmen gereklidir.

¹¹³ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Favâidü'l-Mecmua fi'l-Ahâdisi'l-Mevdua*, c.I, s. 450, r. 16. Bu hadisin tahriri yapılarak senedinin zayıf olduğu ancak Tabarâni'nin kuvvetli bir senedle rivayet ettiği belirtilmiştir.

¹¹⁴ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 39.

¹¹⁵ Bir lafzı bir mânânın karşısına koymak, bir lafzın hangi anlamda olduğunu belirlemektir.

İlk olarak nûr avama göre kendisinin bir başka şeye ihtiyaç olmadan görülebildiği gibi kendisi vasıtasıyla diğer şeylerin görüldüğü şeylerdir. Buna en bâriz örnek güneştir. Güneş kendi başına görülebildiği gibi kendisi vasıtasıyla başka varlıkların görülebildiği bir varlıktır.

İkinci olarak nurun havâssa göre ise, nûr (er-rûhu'l-bâsıra) diye adlandırılan idrak etmenin zirvesinde tecelli eder. Böylece Nûr ismi zahir nura nispetle (er-rûhu'l-bâsıra) daha layıktır. Çünkü zahir nur ne idrak edici ne de idrakin kendisiyle mümkün olanıdır.

Gazâlî'ye göre ikinci vaz'da nur dendiği zaman er-ruhu'l-bâsıra'dır. Diğer bir kanaati ise nurun yedi kusurdan¹¹⁶ uzak olan akla delalet etmesidir.

Kendini ve başkasını gören şey nûr ismine lâıyk ise, kendini ve başkasını görmekle birlikte kendisi vasıtasıyla başkası da görülebilen şey başkasına hiçbir etkisi olmayana göre daha fazla bu ismi almaya sahiptir. Kendisiyle başkalarının da gördüğü kimseye sirâc-ı münîr denilmesi uygun düşer. Bu özellik ancak nebevî ruhta bulunur, onun vesilesiyle marifete ilişkin birçok bilgi halka ulaşır. Böylece Cenab-ı Hakk'ın Hz. Muhammed'i (s.a), peygamberleri ve âlimleri bu şekilde vasıflandırma sebebi ortaya çıkmaktadır. Ancak bu peygamberlerle âlimler arasında hiçbir fark yoktur, anlamına gelmemektedir. Aralarındaki fark saymakla bitmez.

Kendisiyle başkalarının da göre bildiği nurun doğduğu kaynağa (sirâcan münîrâ) demek uygun düşünce, bizzat kandilin kaynağına ise ateş demek (nâr) demek uygun düşmektedir. Böylece yeryüzü kandilleri, kudsî-nebevî ruhtan ışığını alır, öyle ki yağdı ateş değmese bile etrafını aydınlatır. Ancak ona ateş değerse o zaman nur üstüne nur olur.

Nurların bir tertip üzere olduğunu beyan eden Gazâlî bunu şöyle izah eder: Semavî nurlar yeryüzünün nurlarının kaynağını oluşturur. Bu kaynaklık etme yönü ile nurlar derecelere sahiptirler. Nûrun kaynağına ilk yakın olanın nur ismine yakın olmasından dolayı nur ismi ile

¹¹⁶ Gazâlî'ye göre bunlar: "1- Göz kendini görmez, akıl ise kendini de başkasını da, kendine ait özellikleri de idrak eder. 2- Göz, kendisine uzak ve çok yakın olan nesnelere görmez. Hâlbuki akıl için uzak ve yakın eşittir. 3- Göz, perde arkasındaki nesnelere görmez; akıl ise kendine ait âlemde, yakın memleketinde yani bedeninde tasarrufta bulunabildiği, Arş, Kürsü ve semaların perdeleri ardında, Mele-i âlâ'da, yüce Melekût'ta da tasarruf eder. 4- Göz nesnelere dış tarafını, en üstte bulunan yönünü görür; hakikatlerinden ziyade kalıplarını ve suretlerini idrak eder. Akıl ise nesnelere derinliklerine, sıralarına nüfuz eder, onların hakikatlerine ve ruhlarına vâkıf olur; bunların sebebini, illetini, gayesini ve hikmetini ortaya çıkarır. 5- Göz varlıkların bir kısmını görür; akılla idrak edilenlerin tamamını ve duyuyla idrak edilenlerin de bir kısmını idrakten acizdir. 6- Göz, sonsuz olanı göremez, akıl ise sonsuz olanı idrak etme gücüne sahiptir. 7- Göz, büyüğü küçük görür; mesela güneşi kalkan kadar, yıldızları mavi bir örtüye saçılmış altın paralar gibi görür. Akıl ise yıldızların ve güneşin yeryüzünden defalarca daha büyük olduğunu anlar." (bkz. Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 44-48).

müsammâ olması en layık olandır. Ancak nur ismi hakiki manada ilk kaynak için kullanılır. Diğerleri için ise mecâzi mânâdadır.

Gazâlî ayette geçen terimleri izah etmeye başlamadan önce ruhların derecelerine ait bilgiler verir. Çünkü bu bilgiler iyice anlaşılmadan bu ayette verilen misalleri anlamak mümkün değildir. Bunların ilki “Hassas ruh”tur. Bu ruh beş duyu organın getirdiği şeyleri alan ruhtur. Bu ruhlardan ikincisi “Hayalî ruhtur” ki burası hassas ruhun aldığı bilgilerin kayıt edildiği ve gerekli durumlarda kendinden daha üste bulunan “Aklî ruh”a iletme görevinin olduğu yerdir. Üçüncüsü ise “Aklî ruh”tur. Bu ruh hayvanlarda ve küçük çocuklarda bulunmayan sadece insana has olan bir ruh çeşitidir. His ve hayal dışında kalan hususlar bu ruh sayesinde his edilir. Dördüncü ruh ise bilgileri alır, burada bu bilgiler arasında telifler yapar bu bilgilerden kıymetli bilgilerin çıkmasını sağlar. Son kısımda ise “Kudsî-Nebevî ruh” vardır. Bu ruh peygamberlerle bazı Allah’ın veli kullarında bulunur. Bu ruh ile aklî ve fikrî ruhun anlamakta aciz kaldığı hususlar ortaya konur. Bazı gaybî bilgiler, ahiret hayatına taalluk eden hususlar ve melekût âlemine ilişkin bilgiler buradan gelir.

Gazâlî, bu beş ruhu sıralayıp, açıkladıktan sonra ayette geçen temsilleri birer birer açıklar: Hassas ruhun temel özelliği beş duyu organından alınan bilgilerdi, dolayısıyla buna şehadet âleminden en uygun örnek mişkâttır. Hayalî ruha gelince bunun en önemli özelliği süflî-kesif âlemin hamurundan olmasına rağmen saflaşıp incelendiğinde aklî ruha perde olmadan bilgileri aktarması ve Aklî marifetlerin kaydedilmesi, kaybolmamasını sağlamasıdır. Bu üç özelliği sebebiyle, şehadet âleminde, temsilini züceden (cam) başkasında bulamıyoruz. Çünkü cam aslında yoğun bir cevherden meydana gelmiştir. Bu kesif madde öyle saflaştırılıp ve inceltmiştir ki kandilin ışığını değil engellemek, onu aynen iletir ve onu her türlü olumsuzluğa karşı korur. Böylece en sert rüzgârda bile kandilin nuru sönmez. Aklî ruhun ise kandil olarak nitelendirilmesi ilâhî bilgilerin burada idrâk edilmesinden dolayıdır. Fikrî ruh; bir ağaca benzetilmiştir. Çünkü o da bir ağaç gibi tek bir kökten neşet eder. Daha sonra dallara ayrılır. Bu dallardan meyveler oluşur. Bu meyveler zamanla bu ağaç gibi meyve veren ağaçların çıkması için tohuma dönüşür. Hatta bunları başka bir meyve ile aşlamak mümkündür. Öylece başka meyvelerin elde edilmesi de mümkündür. Bu ağaç örneğinde olduğu gibi marifet nurlarının çoğalması ve bekâsına temsilen ayette bu “şecere” olarak adlandırıldı. Meyveler ağacın devamını sağlayan maddeler olduğundan ayette ayva, elma, nar ile değilde özellikle zeytin ağacı dendi. Çünkü zeytin ağacının meyvesinden elde edilen yağ kandillerin hammaddesidir. Zeytinyağı diğer yağlar arasında ışığı en fazla olan ve dumanı en az olan

maddedir. Meyvesi çok olan ağaca bereketli denilince meyvesi sınırsız olan ağaca (eş-şeceretü'l-mübâreke) denilmesi yerinde olmuştur.

Doğuya ve batıya nispet edilmeyen zeytin ağacından bahsedilmesi onun nitelikli saf yağa sahip oluşu, iyi aydınlatması ve yanmasından ileri gelmektedir. Tevhid ağacı da zeytin ağacı gibi olup doğuya ve batıya nispet edilemez. Doğuya ve batıya nispet edilememesinden maksat tevhidin; Putperestliğe, Yahudiliğe, Hristiyanlığa, Dehriyye, Müşebbihe, Kaderiyye, Mu'tezile, Cebriyye gibi sapık fikraların hiçbirine ait olmamasıdır. Tevhid İslâm dinine hasır.

Sâfiyet bakımından son nokta olan Kudsî-Nebevî ruh evliyaya nispet edilir. Er-ruhü'l-müfekkire de diyebileceğimiz bu ruh kimi zaman dışarıdan yardım görmek suretiyle çeşitli bilgiler elde eder. Kimi zaman da hiçbir yardıma ihtiyaç duymadan bu bilgiyi elde eder. Bu özelliğe sahip olması yönü ile onun için “*Ateş değmemiş olsa da sanki ışık veriyor*” denmiştir. Allah'ın veli kullarından öyle kimseler vardır ki enbiyadan hiçbir yardım almadan nuru aydınlatır. Enbiyadan da öyle kimseler vardır ki meleklerle ihtiyaç duymamaktadırlar.

Bu nurları sırasıyla anlattıktan sonra bunların nur üstüne nur olmaları hususu ise; bu ruhlardan hissi ruh, hayâlî nur için ön hazırlık konumundadır. Hayâlî nûr da ondan sonradır. Fikrî ve aklî nurlar da bu iki nurdan sonradır. Böylece zücacenin misbah için, mişkâtın da zücade için olması gereklidir. Nihayetinde misbah zücacenin, zücade de mişkâtın içinde olmuş olur. Bunların bir kısmı diğerinden derece olarak üstün olması tabiidir. Böylece buna “*nûr üstüne nûr*” denilir.¹¹⁷

Kuşeyrî'nin bu ayeti yorumu şu şekildedir. Allah, göklerin ve yerin yol göstericisi olup ikisindeki nur ondadır. Bir şey kaynağının adını alabilir. Göklerin ve yerin nuru, onun tarafından yaratılmış olmaları bakımından ondandır. Bu itibarla göklerin ve yerin düzeni, muhkemliği, tertibi en incelikli bir şekilde yaratılmış olması vasfıyla Allah ile gerçekleşmiştir. Göklerin ve yerin nuru, onların aydınlatıcısı, içlerindeki aydınlık ve zinetin yaratıcısı, içlerinde yerleştirdiği apaçık delillerin mucidi demektir. “O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre...”. Allah bununla O'nu tanımaktan ibaret olan müminin kalbinin nurunu kastetmektedir. Bu çerçevede Allah, mü'minin göğsünü hücreye, göğsünün içindeki kalbini hücredeki kandile, kalbinden ibaret olan kandili inci gibi parlayan bir yıldız, kalbinin marifetle aydınlanmasını

¹¹⁷ Gazâlî, *Miškâtu'l-Envâr*, s. 42-81; Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs*, s. 72; Gazâlî, *Tevhîd ve Ledûn risâleleri*, s. 36-37.

da lambayı çalıştıran saf yağa benzetmiştir. Sonra Allah o yağı saflık derecesi bakımından neredeyse ateş değmeksizin ışık verecek diye vasıflandırmıştır. Allah, mü'minin marifeti için yağı örnek vermekle Hz. Muhammed'in (s.a) şeriatını ve hanîf dinini kastetmiştir. Kalbin nurunun yol açtığı tedirginlik sahibinin tembellek halinde kalmasına izin vermez. O kimse, bu sayede düşüncesini kullanmada gece gündüz yol almaya devam etmektedir. Allah da riyaset sevgisi veya kötülük meyli ya da gevşeklik gibi bir şeyin onu çaba harcamanın tezahürlerinden alıkoymaması için muvaffakiyetin nuruyla kendisine yardım eder. Derken gafletinin sabahı aydınlandığı ve fikir yürütmesi yerini bulduğu zaman kaçınılmaz olarak ilim gerçekleşmiş olur. Sonra muamelesinde gördüğü kabz ve bast dolayısıyla yakını artmaya devam eder. Keşfin artmasıyla ilgili mükâfat ve mücazat çabanın artması esnasında gerçekleşir. Vecdin gerçekleşmesi ise virdin yerine getirilmesine bağlıdır. Ondan sonra muamelenin nuru nefisle mücadelenin nuru ve vuslat gündüzünün aydınlığı gelir. Bu arada tevhid güneşleri parlamakta, sırların semasında hiçbir bulut, havasında da hiçbir sis bulunmamaktadır. Yükümlülük nuru kalpte gerçekleşir ve sahibini muhasebede bulunmaya sevk eder. Bu esnada o, amel defterine ve geçmişte işlediği günahlara baktığı zaman kendisi için müşahede nuru gerçekleşir. Bundan sonra sıra tevhid nuruna gelir. O zaman Alah'ı birlemenin özellikleriyle arındırma gerçekleşir.¹¹⁸

Ebu's-Suûd Efendi *İrşâdu-Akl's-Selîm ile Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı kitabında ayette geçen nûrdan maksatın Kur'ân-ı kerim olduğunu belirtir.¹¹⁹

Gazâlî'nin bu görüşüne Fahrüddîn er-Râzî *Tefsîr-i Kebîr* isimli kitabında geniş bir şekilde yer verdikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: “Bil ki Gazâlî'den aktardığımız bu izahlar son derece güzeldir. Fakat iyice incelenirse, bunların neticesi de Cenâb-ı Hakk'ın “Nûr” olmasının mânâsının, O'nun âlemin ve idrak eden kuvvetlerin yaratıcısı olması hususuna raci olmasına dayanır ki, bu da bizim “ Allah'ın göklerin ve yerin nuru olması, O göklerin ve yerin hidayetçisidir, mânâsınadır.” şeklindeki, sözümüzle aynı mânâdadır.”¹²⁰ Kuşeyrî'nin yorumunda kalp ön planda tutularak konu izah edilmeye çalışılırken, Gazâlî konuyu ruh yönü ile izah etmiştir.

¹¹⁸ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c.II. s. 367-369.

¹¹⁹ Ebu Suûd Efendi, *İrşâdu'l-Akl's-Selîm ile Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, trc. Ali Akın, Boğaziçi yay., İstanbul,2007, c.IX, s.4288.

¹²⁰ Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, terc. Heyet, Akçağ yay., Ankara,1994, s. 87.

أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّي يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ
لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ

“Yahut dalga, üstünde yine dalga, onun üstünde de bulutla (kara bulut gibi bir dalga ile) kaplı büyük bir denizdeki karanlıklar gibidir; birbiri üzerinde karanlıklar! Neredeyse elini çıkarsa onu göremeyecek. Allah bir kimseye ışık vermezse onun aydınlıktan asla nasibi yoktur.” (Nûr 24/40)

Ayette geçen karanlıklarla bozuk inançlar kastedilmiştir. Ayette geçen dalgalarla tereddütler işaret edilmiştir. Ayette ifade edilen karanlık bir denizden, dünyanın kendisi kastedilmiştir. Denizdeki dalgaların; birincisi, insanda bulunan hayvanî sıfatlara, boş arzulara ve dünyavî ihtiyaçları tatmin etmeye yönelik olan arzular bütünüdür. Nefsin bu isteklerine uyanlar tıpkı hayvanlar gibi hiçbir gaye ve hedefleri olmadan yer ve içerler. Bu sebeple bu birinci dalganın karanlık olması doğaldır. Çünkü bir şeyi sevmek seveni o şeye karşı kör ve sağır yapar. İkinci dalga ise, yırtıcı hayvanlarda bulunan öfke, düşmanlık, bugz, kin, haset, nefret, övünme, kibirlenme, çokluk sahibi olma gibi bir takım sıfatların olduğu dalgadır. Bu dalganın da karanlık olması doğaldır. Çünkü öfke akli örter ve düşünmeyi engeller. Bu dalga ikinci dalga olmasına rağmen ilk dalganın üstündedir. Çünkü öfke bütün arzuları kör eder. Hatta öfke geldiğinde insan bütün arzularını, hedeflerini unuttur. Arzular öfkeye galip gelemez.

Bulut; hakikatin önüne perdedir. Küfür ile iman arasındaki farkın görülmesine engel olmaktadır. İnsanın idrak etmesine engel olan perdeler zanlar, yanlış inançlar ve aslı olmayan hayallerdir. Nitekim bulut güneşin önünde güneşin ışığına engel ise yanlış inaçlar da imanın önüne engeldir. Bütün bu işaret ettiğimiz hususlar karanlık olduğuna göre bunların “birbiri üzerine yığılmış karanlıklar olması” doğaldır. Bu karanlıklar sebebiyle uzakta olan şeyler bir tarafa yakında olanlar bile görünmez. Aynı bu örnekte olduğu gibi peygambere iman etmeyenlerin durumu da böyledir. Çünkü kâfirler yanı başlarında ortaya çıkmış olan Hz. Peygamber (s.a)’i tanımamış ona iman etmemişlerdir. O’ndan zuhur eden şeyleri bilmekten kalpleri perdelenmiştir. Bu sebepten dolayı onların “elini çıkardığı zaman neredeyse göremeyecek” olduklarını söylemek tamda yerinde olmuştur.¹²¹

Kuşeyrî bu ayeti şu şekilde yorumlar: Hesabın karanlıkları, tefrikanın bulutları, inkârın geceleri ve şüphenin karanlık geceleri bir araya geldiği zaman bunların sahibi için ne bir lamba

¹²¹ Gazâlî, *Mi'racu's-sâlikin (Mecmûatu resâili'l- İmâm-ı Gazâlî'nin içinde)*, s.85; Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.III, s.10; Gazâlî, *el- Mürşidü'l-Emîn ilâ Mev'izeti'l-Mü'minîn*, s.178; Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 82-83.

ne yıldızlar ne aylar ne de güneşler vardır. Ona azap üstüne azap vardır. Ezelde bir kula kısmet nuru yazılmadığı ve hiçbir bağ ona yardım etmediği zaman onun çalışması, emeği, çabası ve gayreti sonuç vermez, kısır kalır ve bereketlerine kavuşmaktan ümitsiz kılar. Başlangıçlar sonuçlara galip gelir. Bu nedenle kabulü sağlayan onun ehli olan kişi değildir. Reddedilmek de onun ehli olan kişi tarafından kesp edilmemiştir. Mutlu olan kimse, Allah'ın ezeli ilmindeki saadetle mutludur. Allah kulun, olacağını bildiği fiillerinin gerçekleşmesini dilemiş, bunun böyle olacağını haber vermiş ve sonra bunu haber verdiği dilediği ve bildiği şekilde icra etmiştir.¹²²

Gazâlî'nin ayete getirdiği yorum ile Kuşeyrî'nin yorumlarına bakıldığında belirgin farklar gözükmemektedir. Gazâlî'ye göre kişinin karanlıklar içinde olmasının sebebi hakikatin önünde yer alan perdelerken, Kuşeyrî ise bunun sebebini ezeli ilme bağlamaktadır.

4.15. Ankebût

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

“Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletceğiz. Şüphesiz Allah mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir.” (Ankebût 29/69)

Gazâlî bu ayeti tamamen nefisle olan mücadele üzerinden şöyle yorumlar: İnsana gereken en öncelikli husus nefsiyle mücadele etmesidir. Allah'a itaat edip şehvetlerden uzak durmak kalbi cilalandırır ve kalbe bir saflık kazandırır. Eğer insan, ahiret hayatını arzu ediyor, ahiret yurdunun gereği olan ibadet ve taatleri yerine getiriyor, bunda da Allah'ın yardımına mazhar oluyorsa bu kimseye hidayet kapısı sonuna kadar açık demektir.¹²³

Kuşeyrî bu ayeti şöyle yorumlar: Zahirlerini cihadlarıyla süsleyenlerin sırları, müşahadelerle güzelleşir. Zahirlerini vazifelerle meşgul edenlerin sırlarına biz latifeleri ulaştırırız. Namazlarıyla bizim için yorgunluk çekenleri de vuslata coşturarak mükâfatlandırırız. Bu konuda şu iki yorum da yapılmıştır:

-Allah yolunda cihad önce haramları, sonra şüpheli şeyleri, sonra fazlalıkları terk etmekle, sonra da alakaları kesmek ve bütün vakitlerde meşguliyetlerden arınmakla olur.

¹²² El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.II. s. 371.

¹²³ Gazâlî, *Mizânu'l- Amel*, s.25; Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs*, s.100;Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.I, s.94; Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, s. 9.

-Cihat, duyuları Allah için korumak ve Allah ile beraber nefesleri saymakla olur.¹²⁴

Ayette Allah'ın dini uğruna savaşan sahabelere işaret olduğu, şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁵

Gazâlî'nin yapmış olduğu yorum Allah yolunda mücadele etme sınırları içinde kalmaktadır. Çünkü nefisle olan mücadele de cihad olarak kabul edilmiştir. Kuşeyrî'nin yorumu ile Gazâlî'nin yorumuna bakıldığında, her ikisi de cihadın merkezine nefisle savaşı koymuşlardır.

4.16. Ahzâb

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

“Şüphesiz biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok bilgisizdir.” (Ahzâb 33/72)

Gazâlî, ayette emaneti yüklenin kalp olduğuna işaret eder. Ona göre kalp fitratı gereği hakikatleri bilme hususunda ehildir. Kalp, âlemdeki diğer cevherlerden ayrı olarak, rabbanî bir kimlik taşır. Bu yönüyle kalp, yerden, göklerden ve dağlardan ayrılmaktadır. Ayrıca kalp, Allah'ın yüklediği emaneti yüklenmeye ehildir. Allah'ın yüklediği bu emanet mârifet ve tevhitir.¹²⁶

Kuşeyrî'ye göre burada “sakinler” kelimesi takdir edilmiştir. Yani; “Biz emaneti göklerin, yerin ve dağların sakinlerine teklif ettik.” Bir görüşe göre de Allah, göklere, yere ve dağlara hayat ve akıl verdi. Tıpkı şu ayete söylendiği gibi: “Allah, göğe ve yere: İsteyerek veya istemeyerek gelin” dedi. “Onlar onu yüklenmek istemediler.” Yani emanete hıyanet etmek istemediler. “Onu insan yükledi” Yani insan emanete hıyanet etti. Bir de emanete hıyanet edenler, bu hıyanette derece derecedirler. Buna göre kâfirler, mârifetten ibaret olan emanetin aslına hıyanet ettiler ve kâfir oldular. Onların dışındakiler de günahlara hıyanet ettiler. Bunların

¹²⁴ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.II. s. 463.

¹²⁵ Nâsıru'd-Dîn ebu Saîd Abdullah ibni Ömer ibni Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, c. XX, s. 63.

¹²⁶ Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs*, s. 103.

da bazıları daha şiddetli, bazıları da daha hafiftir. Herkes, hıyaneti miktarınca günah yüklenmiştir. Bir yoruma göre de onlar emaneti kibirlenmeden dolayı değil, çekindikleri için kabul etmeyip bağışlanmalarını istediler. Allah da onları bağışlayıp emaneti taşımaktan muaf tuttu. “Onu insan yükledi” İnsan onu kabul etti. Sonra da insanlar o emanete hakkıyla riayet etmediler. Herkes belli bir ölçüde riayet etti. İnsan, emaneti dünyada taşımanın ağırlığını ve ahirette yol açacağı azabı bilmiyordu. Kimilerinin görüşüne göre ise Allah, emaneti göklere ve yere de teklif etti, insana da teklif etti. Bunun üzerine gökler ve yer af dilerken, insanlar af da dilemediler, emanete riayet de etmediler. Bu konuda şu yorumlar da yapılmıştır:

-Emanet, vaciplerin hem usul hem de furuunu yerine getirmektir.

-Emanet inançta tevhid ve sınırları korumaya çaba harcamaktır.

-Hz. Âdem ve çocukları emaneti yüklenince Allah şöyle buyurdu “Biz, onları karada ve denizde taşıdık.” zaten iyiliğin karşılığı da ancak iyiliktir.

-İnsan emaneti kendi nefsiyle değil, Allah ile yükledi.

-İnsan göklerin ve yerin bile çekindiği emanetten çekinmemekle nefesine zulmetmiştir. Zulüm ise bir şeyi yerli yerine koymamaktır. Allah, Rab olma ve yücelik vasfıyla göklere ve yere keşif verdi ve onlar emanetten çekindiler. Allah, Hz. Âdem ve zürriyetine ise lütuf vasfıyla keşif verdi ve onlar, emaneti kabul edip yüklendiler. Bu arada kul, bekabillâh halinde gökleri ve yeri, kirpiklerinin bir kılıyla dahi taşıyabilir. Gökler ve yer, gövdeler ve binalar içerdiğinden emaneti yüklenmekten çekindiler. Zira yükümlülüğü ancak kalpler taşır. Nitekim Hz. Âdem, mânâ sahibi olduğu için emanetin yükümlülüğünü üzerine aldı.

Şiir:

“Taşım ben hükmün dağlarını üzerimde, oysaki ben

Gömleği dahi taşıyamayacak kadar aciz ve zayıfım.”

Allah, emaneti halka teklif edince Hz. Âdem himmetini ona bağladı ve bu himmetiyle bütün yaratıkları ondan geri çevirdi. Böylece diğer yaratıklar istemeyip çekinince insan, ister istemez onu yüklenmiş oldu.¹²⁷

Taberî bu ayetin mânâsında ihtilaflar olduğunu, Allah'ın kendine itaati ve farzları göklere, yere ve dağlara yüklediğini ancak bunu taşıyamayacakları için yüz çevirdiklerini, bunun insana bir hak olarak tevdi edildiğini belirtir.¹²⁸ Gazâlî, her amelin merkezine koyduğu kalbi bu ayetin yorumunda da merkeze alarak emaneti sahiplenin kalbin bizzat kendi olduğuna dikkat çekmiştir.

4.17. Fâtır

مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

“Allah insanlar için ne rahmet açarsa, artık onu tutacak (engelleyecek) yoktur. Neyi de tutarsa, bundan sonra onu gönderecek yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Fâtır 35/2)

Allah velilerinin kalplerinde bulunan perdeyi kaldırır. Allah, kendi rızasına giden, cemâline giden kapıları açar ve şöyle buyurur “Allahın insanlara açacağı herhangi bir rahmeti tutacak yoktur.”¹²⁹

Kuşeyrî'nin yorumuna göre rızıkı geniş tutulan bir kimsenin rızıkını Allah'tan başka kimse daraltamaz. Bu konuda şu yorumlar yapılmıştır:

-Ariflerin kalplerinde işleyen hakikat nurlarını hiçbir bulut örtemez ve hiçbir aydınlık yenemez.

-Allah'ın velilerinin kalplerinde kalıcı olan kesin inancı hiçbir şey ortadan kaldıramaz. Düşmanların kalplerine karşı kapatılan zikir kapılarını da Allah'tan başka hiç kimse açamaz.

-Allah'ın velilerinin kalpleri ve halleriyle beraber kıldığı muvaffakiyeti hiç kimse engelleyemez. Çıkmazlar ve zorlukların içine attığı düşmanlardan esirgediklerini ise O'ndan başka hiç kimse müyesser kılamaz.¹³⁰

¹²⁷ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.III. s. 46-47.

¹²⁸ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Te'vîli'l -Kur'ân*, c.XX, s.336.

¹²⁹ Gazâlî, *el-Maksadu'l -Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l- Hüsnâ*, s.61.

¹³⁰ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.III. s. 59-60.

Allah bu ayetle bütün hayrın anahtarının kendi elinde olduğuna, dilediğine bu hayrı açacağına dilediğine de kapatacağına dikkat çekmiştir. Allah'ın açtığı hayrı kimse engelleyemeyeceği gibi açmadığı hayrı da kimse kapatamaz.¹³¹

Gazâlî, ariflerin kalplerinde bulunan perdelerin kaldırılmasını Allah'ın nimetlerinden biri olarak nitelemektedir. Şüphesiz bu yorum ayetin genel manaları içinde kalmaktadır. Gazâlî'nin bu yorumunun benzerine Kuşeyrî'de de rastlamaktayız.

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يُبْورُ

“Her kim şan ve şeref istiyorsa bilsin ki, şan ve şeref bütünüyle Allah'a aittir. Güzel sözler ancak O'na yükselir. Salih ameli de güzel sözler yükseltir. Sinsi sinsi kötülük tasarlayanlar için çetin bir azap vardır. İşte onların tuzağı boşa çıkar.” (Fâtır 35/10)

Ayette geçen salih amel, mârifet ilminin hizmetkârı ve güzelliğidir. Salih amelin ortaya çıkması için öncelikli olarak kalbin dünyaya ait kirlere arındırılması gereklidir. Ancak kalbin dünyaya ait kirlere temizlenmesi hususu devamlı olmalıdır. O halde salih amel, ancak marifet ilmini elde etmek için istenir. Amel, amelin keyfiyetini bilmek ile mümkün olur. Öyle ise ilim hem evvel, hem âhirdir. İlmin evveli, muamele ilmidir. Muamele ilmi ise ameli hedefler. Kalbin temiz olması muamele ilminin asıl gayesidir. Kalp temizliği sonucunda ise marifet ilmi ortaya çıkar. Marifet ilmi ise mükâşefe ilmidir. Marifet ortaya çıktığında doğal olarak muhabbet ve sevgi ortaya çıkar. Şöyleki, güzeli gören kimse, gördüğü kimseye meyleder, onu sever ve ondan zevk duyar. Zevk doğal olarak sevgiye tâbiyken, sevgi de marifete tâbidir. “Hoş sözden” kast olunan mânâ ilimdir. Aynı zamanda bu ifade ilmin yüce bir makamının olduğuna delil teşkil etmektedir. Yine ayette geçen “Hoş sözden” murad edilen tevhid ve marifettir.¹³²

Kuşeyrî'ye göre ise rab olma izzeti sıfat olarak Allah'a mahsustur. Peygamber ve müminlerin izzeti ise Allah tarafından onlara lütuf olarak verilmiştir. O halde izzet, bütünüyle Allah'a mahsustur. Bu arada Allah'ın izzeti, fiili sıfatıyla kudreti demektir. İzzet sahibi karşı konulmaz mutlak galip demektir. Zati sıfatı olarak ise izzet, kendisine ulaşılamayan demektir. Bu anlam Arapların “üzerinde ayakta durulmayan toprak” anlamında kullandıkları bir

¹³¹ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, c.XX, s. 436-437.

¹³² Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.IV, s.317; Gazâlî, *Mizânu'l-Amel*, s.23; Gazâlî, *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlıkîn (Mecmûatu resâili'l-İmâm-ı Gazâlî'nin içinde)*, s.97.

deyimden gelmektedir. Böylece izzetin manası, Allah'ın yüce hükümlerine dayanmış olur. İzzet sahibi benzeri bulunmayan demektir. Bu anlam da Arapların “elde yiyecek bulunmaması” anlamında kullandıkları bir deyimden gelmektedir. Böylece izzetin manası Allah'ın şeref ve yücelik sıfatlarına layık olmasına dayanmış olur.¹³³

Gazâlî'nin ayete getirmiş olduğu yorum, salih amele ulaşabilmek için elde edilmesi gereken şartları içermektedir. Gazâlî'nin bu yorumu ayetin genel mânâları içinde kalmaktadır. Kuşeyrî'nin yorumu ile Gazâlî'nin yorumu arasında farklılıklar bulunmaktadır. Gazâlî salih amel ve sonucu üzerinde dururken, Kuşeyrî ayette geçen izzet kelimesi üzerinde durmaktadır.

4.18. Yâsîn

وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ

“Biz onların önlerine bir set, arkalarına da bir set çekip gözlerini perdeledik. Artık görmezler.” (Yâsîn 36/9)

Şayet insanın hedefine ulaşmada gerek hedefte bulunan bir perde gerekse de kendi gafletinden kaynaklı perdeler varsa, o zaman hedefe ulaşmak oldukça zorlaşır. Bu durumda hedefe giden yollar kullanılmaz hale gelir. Bir kimse bu gaflet uykusundan kendi kendine uyanır veya bir başkası tarafından uyandırılırsa, o zaman ahiret yurduna ait mahsulü elde etmek için bir takım uyulması gerekli kurallar olduğunu, örnek alınması gereken ve uyulması gerekenler olduğunu bilmelidir. Ahiret mahsulünü elde etmek için yola çıkan yolcu kendisi ile hak arasında perdeler olduğunu bilmeli bu perdeleri teker teker aşmalıdır. Mürid ile hak arasında var olan perdeler; mal, rütbe, taklid, günah'tır. Bu perdelerden biri olan mal perdesi, kişinin kendi zarureti dışındakini elinden çıkarması ile kaldırılabilir. Ancak bunu elinden çıkartmak yeterli değildir. Aynı zamanda gönlünden de çıkarmalıdır. Kişi elinde kalan bir dirheme kalben iltifat etmeye devam ettikçe, bu hal kişinin perdesi olmaya devam eder.

Bu perdelerden makam ve rütbe perdeleri; tevâzu, şöhreti terk, anılacak işlere uzak durma ve halkın kendisini rahat bırakacak işlere sarılmak ile kalpten kalkar.

¹³³ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.III. s. 62-63.

Taklid perdesinin gönülden kalkması ise; insanın en büyük ilâhı olan hevâsından kurtularak “Lâ ilâhe illâllah Muhammedun Rasûlullah” tevhidine yapışması ve mezheplere olan taassubun terki ile mümkündür. Şayet eğer bu taassup kişiye galip gelirse bu onun kalbinde perde olarak kalmaya devam eder.

Günah perdesinin en büyük panzehiri tevbedir. Kul Allah’a günahlarından dolayı tevbe eder, yaptığı yanlışları, haksızlıkları düzeltirse kalpte bu perde kaldırılmış olur. Bir kimse günahlarına dönmek üzere tövbe etmez, büyük günahlara devam eder ve ardından da keşif yoluyla dinin sırlarına vâkıf olmaya çalırsa bunun hali, Arap dilini bilmediği halde Kur’ân’ı ve onun tefsirini biliyorum diyen kimse gibidir.

İşte saydığımız dört perde kalpten kaldırılmadıkça hakka vuslat mümkün değildir. Kişi bu dört perdeyi kaldırdığında abdest alıp, namaz kılmaya elverişli olan kimse gibi olur.¹³⁴

Kuşeyrî bu ayeti şöyle yorumlar: Yani biz bugün onları dalaletin denizlerinde boğduk ve cehaletin çadırlarıyla kuşatma altına aldık. Ahirette ise onları ateşte boğup prangalara vuracağız, zincir ve kelepçelerle de kendilerini darlık içine düşüreceğiz. “Gözlerini perdeledik” Biz bugün onları, delili göremez kıldık. Ahirette de onları amaca ulaştırın yolu şaşırır hale getireceğiz. Böylece onlar alçalmış olarak cehennemden çukurlarında tökezlerler, terk edilmiş, kovulmuş ve lanetlenmiş olarak da yakıcı azaplarında kalırlar. Kendisiyle azap çektikleri ateşi onlardan alıkoymayacağız. Şikâyetleri konusunda onlara acımayacağız. Küfrün mahramiyeti onlar için uzun sürmüş, mutsuzluğun çadırları onları kuşatmış ve ayrılık damgası onlara yapışmış olacaktır.¹³⁵

Taberî ise ayette bahsedilen engeli, kâfirlerin kendi amellerinin kendilerine güzel gösterilmesi sonucu hakikatlerden perdelenmiş olmalarına delalet etmektedir, şeklinde yorumlar.¹³⁶

Gazâlî, ayetin mânâsını genişletmek suretiyle konuyu nefis terbiyesi etrafında yorumlamıştır. Ayet ise hitap ettiği dönemin kâfirlerinin durumunu işaret etmektedir. Kuşeyrî

¹³⁴Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn*, c.III, s.75.

¹³⁵ El-Kuşeyrî, *Letâifu’l İşârât*, c.III. s. 74-75.

¹³⁶ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Te’vili’l -Kur’ân*, c.XX, s. 494.

ise ayette bahse konu olan perdelerin kâfirlerin amelleri sonucu kalplerinin önünde oluşan perdeler olarak yorumlamaktadır.

4.19. Saffât

وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ

İbrahim şöyle dedi: “Ben Rabbime gidiyorum”, “O bana yol gösterecektir.” (Sâffât 37/99)

Ayette işaret edilen sıddıkların derecesidir. Bu derece makam olarak en son derecedir. Bu dereceye ulaşabilmek için evrad ve ezkara uzun zaman devam etmek gereklidir.¹³⁷

Kuşeyrî’ye göre; Hz. İbrahim özel bir hidayet talep etmemiştir. Çünkü kendisi zaten hidayet sahibidir. Zira eğer hidayeti olmasaydı, rabbine gitmezdi. Bir ihtimale göre de o anda hidayet sahibi idi, ancak gelecek için de hidayet istedi yani hidayette artış talep etti.

-Hz. İbrahim huzurda edebe riayet şeklindeki hidayeti talep etti.

- Hz. İbrahim kendi nefesine doğru hidayet talep etmiştir. Çünkü O kalbini ve nefisini Allah’ta yitirmiştir. Bu nedenle de o şunu demek istemiştir: “Allah, O’na kulluk hakkını yerine getirmem için beni, bana doğru hidayet edecektir” Çünkü cemin hakikatlerinde tükenen kimsenin ibadeti yerine getirmesi, ancak tefrika ve temyiz halinde döndürülmesiyle sahih olur. Ayetteki rabbime gideceğim sözü, rabbime ibadet edilen yere gideceğim anlamındadır.¹³⁸

Taberî’ye göre; ayette İbrâhim (a.s) ‘ın Allah’a ibadet kastı ile mukaddes topraklara gidişine ve kavmini kendi haline bırakışına işaret vardır.¹³⁹

Gazâlî, ayeti zahiri mânâsının dışına çıkarmak suretiyle evrad ve zikirle elde edilen makama işaret olduğunu vurgulamıştır.

4.20. Sâd

أَمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ

¹³⁷ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi’ d-Dîn*, c.I, s.350.

¹³⁸ El-Kuşeyrî, *Letâifu’ l İşârât*, c.III. s. 92.

¹³⁹ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Te’vili’ l -Kur’ân*, c.XXI, s. 72.

“Yoksa göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin hükümranlığı onlarda mı? Öyle ise çareler bulup göklere yükselseler ya!” (Sâd 38/10)

Gazâlî ayette geçen “el-İrtika” kelimesinin tarifini vermek suretiyle burada yükselmenin vâcibu’l vucûd olan Allah’a yükselmek olduğunu yorumlar.¹⁴⁰

Kuşeyrî bu ayeti şöyle yorumlamıştır: Yani karşı çıkan, kavga eden, yalanlayan ve delil ileri süren o kâfirlerin yanında bu şeylerden biri mi vardır? Yoksa onlar bu şeylerden birini yapma gücüne sahiptirler de istediklerini yapıyor, istediklerine veriyor veya gökyüzüne yükselip dilediklerine vahiy mi getiriyorlar.¹⁴¹

Taberî ayette geçen irtika kelimesinden hareketle yerin ve göklerin sahibi olduğunu iddia edenlere karşı bir meydan okuma şeklinde yorumlar.¹⁴²

Gazâlî’nin ayete getirmiş olduğu yorumla, Taberî ve Kuşeyrî’den ayrılarak, ayette kastedilen mânânın manevi yükselişe bir işaret olduğunu belirtmiştir.

4.21. Şûrâ

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ
عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

“İşte böylece sana da kendi buyruğumuzla bir ruh (Kur’ân) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun; ama şimdi onu, dilediğimiz kullarımızı sayesinde doğruya erıştirdiğimiz bir ışık kıldık. Hiç şüphe yok ki sen doğru yolu göstermekteisin.” (Şûrâ 42/52)

Gazâlî, ayette geçen ruh kelmesini Allah’tan istifade eden akla; ruh, vahy ve hayat isminin verildiğini belirtmiştir.¹⁴³Daha önceki ayetler de Gazâlî’nin ruhları taksiminde değinmiştik. Gazâlî’ye göre bu ayette kastedilen ruh “Nebevî-Kudsî” ruhtur. Bu ruh peygamberlerde ve bazı velilerde bulunur. Bu ayette; ahirete tealluk eden meseleleri, yere ve göklere ait haberleri, melekûta ait bazı hususları ortaya koyan “Nebevî-Kudsî” ruha işaret

¹⁴⁰ Gazâlî, *el-Madnûnu bihi alâ Gayri ehlihi (Mecmûatu resâili’l- İmâm-ı Gazâlî’nin içinde)*, s. 123, Daru’l-Kütübi’l-ilmîyye, Beyrut,1986.

¹⁴¹ El-Kuşeyrî, *Letâifu’l İşârât*, c.III. s. 99.

¹⁴² Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Te’vîli’l -Kur’ân*, c.XXI, s. 156.

¹⁴³ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi’ d-Dîn*, c.I, s.83.

edilmiştir.¹⁴⁴ Gazâlî ayette geçen rûh kelimesini “Kudsî Nebevî” ruh diye yorumlarken Taberî gibi bir takım tefsir âlimleri bu ruhtan kastın Allah’ın vahyi ve rahmeti olduğuna dikkat çekmişlerdir.¹⁴⁵

Kuşeyrî bu ayeti şöyle yorumlamaktadır: Yani bu tıpkı emrimizle sana bir ruh, yani Kur’ân’ı göndermemiz gibidir. Allah, Kur’ân’ı ruh diye adlandırmıştır. Çünkü kim ona iman ederse kalbi onunla diri olur. Bir yoruma göre “emrimizle bir ruhtan” sözündeki ruhtan maksat Hz. Cibril’dir.¹⁴⁶

Gazâlî’nin Kudsî Nebevî ruhtan neyi kastettiği konusuna Nûr 24/35 ayetini izah ederken değinilmişti. Bu ruhun özelliği hem kendi aydınlanmış hem de kendi vasıtasıyla başkaları aydınlanmış olması idi. Gazâlî’nin ayetteki ruhu Kudsî Nebevî ruh olarak yorumlamasıyla Allah katından bir rahmet olarak yorumlanması arasında bir tezat söz konusu değildir.

4.22. Hucurât

إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ

“Allah’ın elçisinin huzurunda seslerini kısarlar, Allah’ın, gönüllerini takvâ (Allah’a karşı gelmekten sakınma) konusunda sınıdığı kimselerdir. Onlar için bir bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır.” (Hucurât 49/3)

Gazâlî; bu ayeti kalblerden şehvet sevgisinin çıkarılmış olması olarak yorumlanmıştır, der.¹⁴⁷

Ayette geçen kalblerinin imtihan edilmesini müfessirler: Altının ateşle terbiye olması gibi kalblerinin de aynı şekilde tertemiz ve halis hale gelmesi olarak yorumlamışlardır.¹⁴⁸

Kuşeyrî’nin yorumuna göre ise; Hz. Peygamber’in huzurunda bulunan heybetinden üzerlerine huzur ve güven inenler onlardır. Allah’ın içinden şehvî arzuların sevgisini söküp

¹⁴⁴ Gazâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, s. 82.

¹⁴⁵ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, c.XXI, s. 559.

¹⁴⁶ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c.III, s. 170-171.

¹⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.III, s.65.

¹⁴⁸ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, c. XXII, s. 282; Ebu'l-Kâsım Mahmûd ibni Amr ibni Ahmed ez-Zamahşerî, *el- Keşşâf an Hakâik Gavâmidu't-Tenzil*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1987, c.IV, s. 355.

atmak suretiyle kalplerini takva konusunda sınıdığı kimseler de onlardır. O halde kötü ahlaktan sakının ve edebi gözetin.¹⁴⁹

Bütün bu yorumları üst üste koyduğumuz zaman hepsi bir arınmaya işaret eder. Kalbin temizlenmesi hususunda insan arzularının terbiye edilmesi ve Allah'ın rızasına uygun olmayan herşeyin kalpten çıkarılması önemlidir. Gazâlî'nin ayete getirdiği bu yorum, imtihandan kast olunan mânâyâ baktığımız zaman isabetli bir yorumdur. Zira Allah onları imtihan etmek suretiyle kalplerinde, O'nun rızasına aykırı ne kadar ahlak varsa hepsini temizlemiştir.

4.23. Kâf

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ

“Akli olan veya şuurlu olarak söze kulak veren kimse için bunda büyük ibret vardır.”
(Kâf 50/37)

Ayette geçen kalp ile kast edilen Allah'ın ayetlerini anlayan bunlardan ibret alan kalptir. Herkesin bu ilmi bilmesi mümkün değildir. Nasıl ki gözleri kör olan kimseler renkleri, güzellikleri görüp onlardan zevk alamazsa, kulakları sağır olan kimselerde nağmeleri duyamaz. Her insanın da hakikatleri gören onları anlayıp yorumlayan bir kalbe sahip olması mümkün değildir. Çünkü Allah, Kur'ân ile ibret almayan kimseleri kalpten yoksun olarak nitelemiştir. Burada kast edilen kalp; göğüslerde bulunan kalp değildir. Bundan kast olunan emir âleminde olandır. Kalp öyle bir sırdır ki görünen bu âlemde, o bir et parçasıdır. Göğüs onun için bir kürsü, diğer azalarda onun memleketi hükmündedir. Kalp öyle bir et parçası öyle lâtif varlıktır ki onun ifsadı bütün bedenifسادı, onun islahı bütün bedenifislahıdır. Kalbini bilen nefisini tanır nefisini tanıyan rabbini tanır. Böylece Hz. Peygamberin “Allah, Âdem'i kendi sureti üzerinde yarattı.” Hadisinden kastedilen mânâ ortaya çıkar.¹⁵⁰

Bu ayeti yorumlayan müfessirler kendinden önceki ayet ile birlikte yorumlamışlardır. Bu ayeti kerimede önceki ayette güçlü ve kuvvetli kavimlerin helakı hatırlatılmıştır. Bu ayette

¹⁴⁹ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.III. s. 219-220.

¹⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c. IV, s.25-26; hadis için bkz: Müslim, *Bir, sıla ve adâb*, b. 32, r. 115; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.II, s.244, r. 7323; Deylemî, *el-Firdevs bi Me'sûru'l-Hitâb*, c. V, s.16, r.7309.

ise kimlerin bu olaylardan ders çıkartacağı belirtilmiştir. Bu ayette geçen kalbi ise akıl, meseleleri kavrayan kalp veya yaşayan kalp olarak yorumlamışlardır.¹⁵¹

Kuşeyrî'ye göre ayette geçen kalp lafzı akıl anlamında olup “kalbi olan” tabiri, akılı olan demektir. Bu konudaki diğer yorumlara göre kalpten maksat iyiliğe yönelen kalptir. Maksat, sık sık değişmeyen kalptir. “Yahut hazır bulunup kulak veren” Yani, halk tarafından zahirine yapılan çağrıya ve Hak'tan sırrına dönük olan çağrıya kulak veren kimse. Bu konuda şu yorumlar yapılmıştır: Gafletten sarhoş olmamış uyanık bir kalbe sahip olan kimse, Allah ile beraber olan nefeslerini sayan bir kalp, uyum nuruyla diri olan kalp, ibret almaktan ve basiretli olmaya çalışmaktan yüz çevirmeyen bir kalp.¹⁵²

Gazâlî'nin maksadı ayeti tefsir etmek olmadığı için olsa gerek ayetin sibakı ile bağlantı kurmaya gerek görmemiştir. Onun için burada önemli olan kavram kalptir. O, kalbi Allah katından lütüf edilen bir rahmet olarak görür. O'na göre bu kalp düşünür, hisseder. İnsan rabbini bu kalp sayesinde bilir ve tanır. Gazâlî'nin bu yorumu diğer müfessirlerin yorumlarına aykırı bir unsur içermemektedir. Zira bütün yapılan bu yorumlardan anlaşılın o ki her kalp sahibi (akıl veya manevi olan) Allah'ın ayetlerini düşünme ve ibret alma hususunda eşit değildir.

4.24. Necm

مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى

“Kalp, (gözün) gördüğünü yalanlamadı.”(Necm 53/11)

Gazâlî'nin bu ayette geçen görmeyi iç görme ile zâhir görme arasındaki ilişkiden hareketle yorumlar. Görme eyleminde iç âlemdeki görme ile dış âlemdeki görme arasında görme işlevi bakımından eşitlik olmasına rağmen aralarında kıyas kabul etmeyecek derecede makam farkı vardır. İç basiret idrakin merkezidir. Bir kimsenin iç basireti kör ise o kimse hakikati anlayamaz. İç basiret bedendeki süvari gibidir. Beden ise bu süvarinin bindiği at

¹⁵¹ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, c. XXII, s. 22; Ebu'l-Kâsım Mahmûd ibni Amr ibni Ahmed ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidu't-Tenzîl*, c.IV, s. 391.

¹⁵² El-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c.III. s. 231.

mesafesindedir. Süvarinin kör olması atın körlüğünden daha tehlikelidir. Bu ayette idrâk eden kalp kastedilmiştir.¹⁵³

Müfessirler ayette görenin Hz. Peygamber olduğunda ittifak halindedirler. Ancak görülenin ise Allah mı yoksa Cibril mi olduğunda ise ihtilaftadırlar. Şüphe götürmeyen diğer bir husus ise görme eyleminin kalben gerçekleşmesidir.¹⁵⁴

Kuşeyrî bu ayeti şu şekilde yorumlar: Hz. Muhammed'in kalbi, gözüyle gördüğü mucizeleri yalanlamadı. Kendisi o gece Rabbini, O'nu görmeden önce bildiği vasıf üzere buldu.¹⁵⁵

Gazâlî'nin ayete getirmiş olduğu yorumun zahirle bir çelişkisi söz konusu olmadığı gibi asıl görmenin bâtın görme olduğuna da bir vurgusu söz konusudur. Gazâlî'nin bu ve benzeri durumlarda bâtın basireti öne çıkararak bir yönü vardır. Kanaatimizce bu durum onun kalbe yüklediği özel anlamdan kaynaklanmaktadır. Zahir uleması daha çok Hz. Peygamber (s.a) neyi gördü konusu etrafında kafa yorarken, Gazâlî bu konuya hiç girmeden O'nun için ehemmiyetli olan kalbi tartışmaya açmış ve düşüncelerini de bu bağlamda zikretmiştir.

4.25. Vâkıa

إِنَّهُ لَفَرَّانٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ

“O, elbette değerli bir Kur'an'dır. Korunmuş bir kitaptadır. Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir.” (Vâkıa 56/77-79)

Gazâlî bu ayeti; Mushafın zahiri yönüne dokunmaktan ziyade anlamına dokunma üzerinde durarak yorumlar:

Allah'ın kitabına abdesti olmayanlar dokunamazken mânâlarına da bâtın ilmine sahip olamayanlar nüfuz edemezler. Kur'an'ın mânâlarına dokunabilmek için kalbin kötü sıfatlardan arınması gereklidir.¹⁵⁶

¹⁵³Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.I, s.87; Gazâlî, *a.g.e.*, c.III, s.17.

¹⁵⁴ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, c.XXII, s. 507; Nâsırü'd-Dîn ebu Saîd Abdullah ibni Ömer ibni Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru İhyâu't- Turâsi'l-Arabî, 1998, Beyrut, c. V, s. 158.

¹⁵⁵ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c.III. s. 248-249.

¹⁵⁶Gazâlî, *a.g.e.*, c.I, s.281.

Bu ayette geçen “ancak temiz olanlar” kelimesini bazı müfessirler melekler olarak yorumlarken bazıları da günahattan arınmış olanlar olarak yorumlamışlardır.¹⁵⁷

Kuşeyrî'nin yorumuna göre değerli olmak değersiz olmamaktır. Yani Kur'ân mahlûk değildir. Bu konuda iki yorum yapılmaktadır:

-O, değerli bir Kur'ân'dır, çünkü güzel ahlakı göstermektedir.

-O, değerli bir Kur'ân'dır, çünkü kerem sahibi Alah'tan değerli bir meleğin diliyle değerli bir peygambere gelmiştir.¹⁵⁸

Gazâlî yapmış olduğu yorumla ayeti, Kur'ân'ın mânâlarının idrakini kavramaya indirgemektedir. Ancak bunu yaparken ayetin zahirinden anlaşılan mânâyı da evvelce zikretmektedir.

4.26. Cuma

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan nasibinizi arayın. Allah'ı çok zikredin ki kurtuluşa eresiniz.” (Cuma 62/10)

Gazâlî, bu ifadeyle muradın, ilim ve sevap olduğuna dikkat çekmiş ve konuyu şöyle izah etmiştir:

Bu ayet Cuma namazı kılındıktan sonra ilmin aranmasına ve sevap işlerin peşine koşulmasına işaret etmektedir. Bunlarla birlikte, rızkın aranmasının da mübah olduğuna işaret edilmiştir. Buradaki işaret mutlak böyle yapın anlamında değildir.¹⁵⁹

Kuşeyrî'nin yorumuna göre: Namazdan ancak dönüş yapacağı bir cemi veya kast edip meşgul olacağı bir meşguliyeti olan kimse döner. Ancak hiçbir meşguliyeti ve barınağı olmayan kimse nereye dönecek? Aynı zamanda ancak bir ihtiyaç ve amacı olan kimseye hitaben “Allah'ın lütfundan nasibinizi arayın” denir. İsteklerden geri duran ve talep hastalığından kurtarılmış olan kimseye gelince onun, istemediği ve kölesi olmadığı şeyle ne ilgisi var?¹⁶⁰

¹⁵⁷ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l -Kur'ân*, c.XXIII, s. 150; Nâsıru'd-Dîn ebu Saîd Abdullah ibni Ömer ibni Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, c. V, s. 183.

¹⁵⁸ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.III. s. 280.

¹⁵⁹ Gazâlî, *Minhâcu'l- Âbidîn*, s. 42.

¹⁶⁰ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.III. s. 320.

Ayette geçen Allah'ın lütfundan kast edilen mânâlar elbette bir sınırlamaya tabi tutulamazlar. Gazâlî'nin dikkat çektiği hususlar da bu lütfun çerçevesi içindedir.

4.27. Burûc

فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ

“O korunmuş bir levhada (Levh-i Mahfuz'da)dır.” (Burûc 85/22)

Gazâlî bu ayetle ilgili Zeyd b. Eslem'den rivayet ettiği : “O, mü'minin kalbidir.” yorumunu benimsemiştir.¹⁶¹

Müfessirler bu ayette kast olunan şeyin Kur'ân olduğunu belirtirken, Kur'ân'ın aslının Allah katında muhafaza edildiğini vurgulamışlardır.¹⁶²

Kuşeyrî'nin yorumuna göre Levh-i Mahfûz beyaz bir inciden yaratılmış olup iki kapağının genişliği gök ve yerin arası kadar olan kırmızı bir yakuttandır. Üst tarafı Arşa bağlı, alt tarafı ise değerli bir meleğin kucağındadır. Bu arada Kur'ân Levh'te korunduğu gibi aynı zamanda müminlerin kalplerinde de korunmaktadır.¹⁶³

Gazâlî'nin rivayet yoluyla ele aldığı bu yorum dikkat çekicidir. Şayet burada muhafaza mânâsıyla mü'mimlerin kalpleri de bir koruma mahalli olarak düşünüldü ise kabul edilebilir. Ancak ayet, Kur'ân'ın bir levhada muhafaza edildiğinden söz etmektedir. Kanaatimizce asıl koruma Allah katında özel bir yerde gerçekleşmektedir. Kuşeyrî, Gazâlî'den farklı olarak ayetin hem “Levh-i Mahfûz”da hem de mü'minlerin kalplerinde koruma altında olduğunu belirtmek suretiyle ayetin hem zahiri yönünü hem de bâtın yönünü işaret etmiştir.

4.28. Leyl

فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى (5) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (6) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى

“Artık kim cömert davranır, günah işlemekten sakınırsa; bunların güzel karşılığına da inanırsa biz onu işin kolayına yönlendiririz. ” (Leyl 92/5-7)

Gazâlî konuyu takva cihetinden ele alarak şöyle değerlendirir:

¹⁶¹ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.III, s.10.

¹⁶² Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l -Kur'ân*, c. XXIV, s. 348; Nâsıru'd-Dîn ebu Saîd Abdullah ibni Ömer ibni Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, c. V, s. 302.

¹⁶³ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.III. s.411.

Takva ile bezenmiş, kötü ahlaklardan temizlenmiş olan kalbe, Allah'ın hikmet hazineleri yerleşir. Bu şekilde olan bir kimsede akıl suflî işleri düşünmekten uzak olur ve kendi için hayırlı olan işleri düşünmeye başlar. Böylece bu akıl iyi ve güzel işlerin inceliklerini öğrenir. Kendini hep hayırlı olan işlerin içinde bulur. Melek kulun kalbine bakar. Şayet bu kalp kötü işlerden, duygulardan arındırılmış, Allah'ın hikmetlerinin yerleştiği yer haline gelmiş ise o kalbe yerleşir. Böylece bu kulun artık yardımına birçok görünmez ordular koşar. Bu görünmez ordular kalbi nice hayırlara iletir. Hatta kul bir hayır bitmeden başka bir hayırda kendini bulur. Böyle bir kalbin önünde hiçbir şirk kapısı açık kalmaz hatta karanlık gecede kara taşın üzerinde yürüyen siyah karınca misali olan gizli şirk bile bu kula ulaşamaz. Şeytan bu kulun kalbine hiçbir şekilde tesir edemez.¹⁶⁴

Kuşeyrî'nin yorumuna göre; kim kendinden fedakârlık yaparak başkasına hak verir ve kendisi için hak tahsili talebinde bulunmaktan sakınırsa, kim Allah'ın öfkesine sebep olan hususlardan sakınır ve en güzel olanı, yani cenneti veya ahiret hayatını, büyük günah sahiplerini bağışlamayı, Hz. Peygamber'in şefaatinin ve Allah'ın gerçek varis olduğunu tasdik ederse, işte biz onu en kolay olana muvaffak kılarız. Yani ibadetleri ona kolaylaştırır, muhalefetleri kendisine çirkin gösterir, onu Allah'a yaklaşıtrıcı davranışlara arzulu kılar, imanı ona sevdirebilir ve ihsanı kalbinde süsleriz. En kolay olandan maksat, Allah'a itaat etmeye devam etmesi ve daha önce yaptığı ibadetine dönmesidir.¹⁶⁵

Ayette kalbe atıf yapılmazken, Gazâlî, takvâ kelimesinden hareketle kalbe dikkat çekmiştir. Çünkü takvanın mahalli kalptir. Allah'ın haram kıldıklarından sakınmak da takva kelimesi kapsamında mütalaa edilmiştir.¹⁶⁶ Gazâlî'ye göre ayette bahsedilen nimete ermek için kalbin ıslah edilmesi önem arz eder. Gazâlî'nin yorumu ile Kuşeyrî'nin yorumlarında dikkat çeken husus kulun ibadetlere karşı istekli hale getirilmesi ve iyiliklerin kolaylaştırılması hususudur.

4.29. Alak

الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

¹⁶⁴Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.III, s.46

¹⁶⁵ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c.III, s. 427.

¹⁶⁶ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, c. XXIV, s. 468

“O kalem ile öğretti. İnsana bilmediği şeyleri öğretti.” (Alak 96/4-5)

Gazâlî, “kalem” kelimesi üzerinden ayeti şöyle tefsir eder: Ayette geçen kalemden kasıt bizim bildiğimiz, kamyştan, ağaçtan yapılan kalem değildir. Bu kalemin vasfı mahlûkatın vasf ettiği kaleme benzemez. Burada kast edilen mânâ onun ruh ve hakikatinin bulunmasıdır. Bu mânâyı öğrenmek için ruhların mânâsına ulaşmak gerekir bu makama ulaşıldığında melek-i âlâ ile dostluğa ehil olunur.¹⁶⁷

Kuşeyrî'nin yorumu şu şekildedir: Allah onlara bilmedikleri zaruri ve kesbi bilgileri öğretti.¹⁶⁸

Gazâlî ayette geçen kaleme bir ruhanilik yüklerken tefsir kitaplarında bu mânâyı rastlamamaktayız. Bilakis müfessirler bu kalemin bizim bildiğimiz yazı yamaya yarayan kalem olduğunu zikretmektedirler.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c.III, s.10 Gazâlî, *el- Mürşidü'l-Emîn ilâ Mev'izeti'l-Mü'minîn*, s. 175; Gazâlî, *Cevâhiru'l- Kur'ân ve Düraruhu*, s. 30.

¹⁶⁸ El-Kuşeyrî, *Letâifu'l İşârât*, c.III. s. 437.

¹⁶⁹ Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l -Kur'ân*, c. XXIV, s. 519; Nâsîru'd-Dîn ebu Saîd Abdullah ibni Ömer ibni Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, c. V, s. 325.

BEŞİNCİ BÖLÜM

SONUÇ

Gazâlî, işârî-sûfî tefsir anlayışının önemli temsilcilerindedir. Eserlerinde ayetlere bu yöntemle yorumlar getirdiği gözlemlenmektedir. Bu yorumlar konunun içinde konuya ilişkin getirilen bir delil sadedindedir. Zaman zaman kendinden önce bu alanda söz söylemiş olanların kanaatlerini aktarmak suretiyle ayete bakış açısını yansıtmayı tercih etmiştir.

Gazâlî'nin işârî yorumlarına bakıldığında dikkat çeken hususlar, kalp, nefis, ruh, marifetullah, Allah sevgisi, dünyaya karşı zühd, takva, Allah'ın rızası, ilimle meşguliyet, dünya ve ahiret sevgisinin dengesi gibi hususlar dikkat çekmektedir.

Gazâlî, Kur'ân'da yer alan konuları belli başlıklar altında toplamıştır. Bunlar ana hatlarıyla; Allah'ın zât, fiil ve sıfatları, ahiret yurdu, dosdoğru yol olan sırât-ı müstakîm, Allah'ın veli kullarının durumu, Allah'a düşmanlık yapanların halleri, Allah'ı inkâr edenlerle mücadele, hükümler ve cezalar olmak üzere dokuz başlıktır.

Gazâlî, Kur'ân tefsirinin Hz. Peygamber (s.a)'den riveyet edilen hadisler dikkate alınarak, sahabenin görüşleri benimsenerek yani rivayet tarzı ile sınırlandırılmasını doğru bulmamıştır.

Gazâlî'nin hayatını üç ana başlıkla özetlemek mümkün gözükmemektedir. Bunlar; Gazâlî'nin doğumundan Nişâbur'dan ayrılıncaya kadar olan ilk dönem, Nizâmü'l-Mülk'le başlayıp onun vefatına kadar olan dönem ve uzlet hayatı ile başlayıp ölünceye kadar geçen dönemdir.

Gazâlî'nin işârî yönüne daha çok uzlet döneminde rastlamaktayız. Gazâlî on bir yıl geçirdiği uzlet hayatında birçok eser kaleme almıştır. Konumuzla ilgili yorumlara ulaşabilmek için bu dönemin eserlerini taradık. Bu taramaların sonunda Onun, bir tefsir eseri yazma gayreti içinde olmadığını, ancak nefis terbiyesi, kalbin izahı gibi konularda bu türden yorumlara yer verdiğini tespit ettik. Zahir ile bâtın arasında ayırım yaparken, zahiri bir kabuğa benzeterek asıl olanın öz ile uğraşmak olduğunu vurgulamıştır.

Gazâlî, bu öze ulaşmanın yollarını anlatırken tasavvuf ehlinin kullandığı terimleri kullanmaya özen göstermiştir. O, ayetlerin zahiri yorumu ile uğraşanların bâtınî yorumları kavrayamacağını, ayetlerin zahiri yönünün dışındaki bâtınî yönlerinin bilinmesinin ancak

Allah'ın yardımı ile mümkün olacağını belirtir. Ona göre ayetlerdeki bâtin mânâlar Allah'ı çokça zikretmek, günahlardan uzak durmak, murakabe ve müşahede suretiyle mümkündür.

Gazâlî'nin ayetlere yaklaşımını bâtinîlerden ayıran en önemli husus şüphesiz zahiri mânâları göz ardı etmemesi ve ayetlerin genel bağlamı içinde yorumlar getirmesidir. Nitekim Gazâlî'ye göre ayetin zahiri bilgisine ulaşmadan bâtinî bilgisine ulaşmak mümkün değildir.

Gazâlî, Kur'ân ilimlerini kabuktan öze doğru oluşan bir sıralamaya tabi tutar. Ona göre bu kabuğun en üst kısmında ses ve harflerin mahrecini oluşturan ilim, hemen onun altında Garîbu'l Kur'ân ilmi, ondan sonra ise Kur'ân'ın sarf ve nahiv ilmi, Kıraat ilimleri ve en sonunda da zahir tefsir ilmi gelmektedir. Gazâlî, aynı zamanda Kur'ân'ın özüne en yakın olan ilimleri de marifetullah bilgisi, sülûk ilmi ve ilm-i meâd olarak sıralar.

Gazâlî, Kur'ân ayetlerini yorumlayabilmek için zahiri olan bütün ilimlere sahip olduktan sonra marifetullah bilgisinin de gerekli olduğunu, marifetullah bilgisi olmayan herkesin Kur'ân'ın yorumu açısından eksik olduğunu vurgular. Gazâlî'nin tefsir anlayışında ilimlerin ana gayesi olan marifetullah ön plana çıkar. Zira ona göre bütün ilimler marifetullahın elde edilmesi için bir araç mesafesindedir.

Gazâlî, ayetlere kuyumcu hassasiyeti ile yaklaşım gösterirken bir taraftan da yanlış anlaşılmalara mahal verecek noktalarda izahlarını uzatmamıştır.

Gazâlî'ye göre Kur'ân bir okyanus gibidir. Okyanusun derinliklerinde cevherler bulunur. Bu cevherlerin çıkarılması için bu derinliklere ulaşmak gereklidir. Okyanusun derinliklerinde olan cevherler de kendi aralarında derecelere sahiptir. Bütün nehirlerin ve denizin nihâi ulaştığı yer okyanuslardır. Yani Kur'ân bütün ilimlerin son noktasıdır. Gazâlî, Kur'ân'daki mânâları, okyanusun derinliklerindeki cevherlere benzetip bunların da derecelerinin olduğunu belirttiği gibi ayetler arasında da derece farkı olduğuna dikkat çekmiştir.

Gazâlî, bütün alet ilimleri ile birlikte arap dilinin iyi bilinmesinin Kur'ân'ın yorumu için şart olduğunu belirtir.

Sonuç olarak işârî tefsir hikmet arayışının ve dini bir yaşantının sonucu ortaya çıkmıştır. İşârî tefsirin kabulü için islam âlimleri birçok şart ortaya koymuş bu şartlara uymayan yorumları

red etmişlerdir. Gazâlî de işârî yaklaşımlarında ayetlerin zahir manalarına aykırı yorumlardan kaçınmış, yanlış anlamalara sebep olacak yorumlardan uzak durmayı tercih etmiştir. O'nun yorumlarının merkezini kalp ve nefis terbiyesi oluşturmaktadır. Gazâlî, orta yolu takip etmiş aşırılıklardan uzak durmuştur.

Tezimizde Gazâlî'nin yorumlarının yanı sıra Taberî, Kuşeyrî, Zamahşerî gibi İslâm âlimlerinin yaklaşımlarına da yer verilirken, zaman zaman Gazâlî'nin yorumları ile kıyas etme fırsatı bulunmuştur.



KAYNAKÇA

- Abdül,K. (*letters of Al-Ghazzali*) *İmam Gazzâlî'nin Mektupları*, terc. Gürsel Uğur, İnkılâb yay., 2002, İstanbul.
- Ak, H. A. Usulü't-tefsir ve kavâiduhu, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986
- Âsım E. *Kâmûs Tercemesi*, c.II, Bahriye matbaası, 1305.
- Ateş, A. Gazâlî'nin, batınilerin belini kıran Delilleri” Kitab *Kavasım el-Batıniye*” Ankara İlahiyat fakültesi dergisi, c.III, sayı I-II, 1954.
- Ateş, S. *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi basımevi, 1974, Ankara.
- Ateş, S.Zahir ve Batın ilmine dair bir eser-el-Fark Beyne İlmi'ş-Şeri'a ve'l-Hakika, c. XVI, Ankara Üniversitesi İlahiyat fak. Dergi,1968, Ankara.
- Andrews, W. Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı, İstanbul, 2000.
- Aynî, M. A. (*Hüccetü'l-İslâm imam Gazâlî*) *İslâm Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, Haz. Erol Kılınç, İnsan yay.,2011, İstanbul.
- Başcı, V. Bazı dini konuların yorumlanmasında Bâtınilerle Gazali arasındaki ilişkilerin değerlendirilmesi, Atatürk Üniv. İlahiyat fak. Dergisi, XIII, 1997, Erzurum.
- Bedevî, A. (Devru'l-Arab fi tekvîni'l-fikri'l-Eurûb'i) *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan, İz yay., 2002, İstanbul.
- Bedevî, A. Müellifâtü'l-Gazâlî, Vekâletü'l- Matbuât, 1977, Kuveyt.
- Bursevi, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Ruhu'l-Beyan*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts.
- Cebecioğlu, E. *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*, Rehber yay., 1997, Ankara.
- Cerrahoğlu, İ. *Tefsir Tarihi*, Fecr yay., 2005, Ankara.
- Cündioğlu, D. *Keşf-i Kadîm İmam Gazâlî'ye dair*, Gelenek yay., 2004, İstanbul.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât*, Daru'l-Reyyân, Kahire, ts.
- Çağrıncı, M. *DİA*, XIII, Gazzâlî, Diyanet Vakfı yay., 1996, İstanbul.

- Dağ, M. İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü, (Basılmamış Doçentlik Tezi), 1976, Ankara.
- Demirci, M. *Tefsir Tarihi*, M. İlahiyat fak. Vakfi yay., 2010, İstanbul.
- Demirci, M. Tefsir Terimleri Sözlüğü, M. İlahiyat fak. Vakfi yay, 2009, İstanbul.
- Dereci, M. V. DEÜİFD, c. XXXIV, 2011.
- Duran, B. *İslâm Tarihinin Konjektürel Değişimi-2 Gazâlî*, Nesil yay., 1998, İstanbul.
- Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, *Mu'cemu Makâyisu'l-Luğat*, Daru'l-Ceyl, 1969, Beyrut.
- Ebu Suûd Efendi, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ile Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, trc. Ali Akın, Boğaziçi yay., İstanbul, 2007.
- el-Beydâvî, Nâsîru'd-Dîn Ebu Saîd Abdullah ibni Ömer ibni Muhammed eş-Şîrâzî, Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, thk. (Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî), Dâru İhyâu't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, h. 1418.
- el-Cevzî, Cemâleddin Ebu'l Ferec Abdurrahman ibni Alî ibni Muhammed, *Telbîsu İblîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2001.
- el-Mekkî, Ebu Tâlib, *Kûtu'l-Kulûb (Kalblerin Azığı)*, trc. Yakup Çiçek, eserin içinde Ahmet Yıldırım, Umran yay., 1998, İstanbul.
- Emîn, H. *Gazâlî fakîhen, Feylesofen ve Mutasavvifen*, Daru'l-Medâ, 2011, Bağdad.
- Gazâlî, (*el-Munkız Mine'd-dalâl*) *Dalâletten Hidayete*, terc. Ahmed Subhi Furat, Şâmil yay., 1972, İstanbul.
- Gazâlî, *Cevâhiru'l- Kur'ân ve Düraruhu*, thk. Lecnetü İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, Dâru'l- İfâkî'l-Cedide, 1990, Beyrut.
- Gazâlî, *El- İmlâu an İşkâlâti'l-İhya*, Müessesü'l-Halebî, 1968, Kâhire.
- Gazâlî, *el- Mürşidü'l-Emîn ilâ Mev'izeti'l-Mü'minîn*, trc. Abdulkadir Akçiçek, Bedir yay.,1998, İstanbul.

Gazâlî, *el-Kanûnnü'l-Küllî fî't-Te'vîl, Te'vîl Hakkında genel bir kaide (İslâmda Müsâmaha içinde)*, terc. Süleyman Uludağ, İrfan yay., 1972, İstanbul.

Gazâlî, *el-Madnûnu bihi alâ Gayri ehlihi (Mecmûatu resâili'l- İmâm-ı Gazâlî'nin içinde)*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

Gazâlî, *el-Maksadu'l -Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l- Hüsnâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., Beyrut.

Gazâlî, *Mihakkü'n-Nazar (Düşünmede Doğru Yöntem)*, çev. Ahmet Kayacık, Ahsen Yay., İstanbul, 2002.

Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Marife, 1982, Beyrut.

Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, Beyrut.

Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, Beyrut.

Gazâlî, *Mi'racu's-sâlikin (Mecmûatu resâili'l- İmâm-ı Gazâlî)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, Beyrut.

Gazâlî, *Minhâcu'l- Âbidîn*, Matbaa-i Osmaniye, 1313 (1895), Kahire.

Gazâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, thk. Ebû'l-Alâ Afîfî, ed-Dâru'l-Kavmiyye yay., 1964, Kâhire.

Gazâlî, *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlıkîn (Mecmûatu resâili'l- İmâm-ı Gazâlî'nin içinde)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, Beyrut.

Gazâlî, *Tevhîd ve Ledün risâleleri (Risâletu't-Tecrîdi fî Kelimeti't-Tevhîd-er-Risaletü'l-Leduniyye)*, trc. Serkan Özburun-Yusuf Özkan Özburun, Furkan yay., 1995, İstanbul.

Gazâlî, *El- İmlâu an İşkâlâti'l-İhya*, Müessesetü'l-Halebî, 1968, Kâhire.

Gördük, Y. E. *İşârî Tefsirin mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan farkı*, Marife yay., 2011, İstanbul.

Gümüş, S. *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan yay., 1990, İstanbul.

Güngör, E. *İslâm Tasavvufunun meseleleri*, Ötüken yay., 1996, İstanbul.

Heyet, *Metinlerle Tasavvuf terimleri Sözlüğü*, Kalem yay., 2006, İstanbul.

- Heysemî, Nuruddin Ali Ebî Bekir, *Mecmaü'z-Zevâidve Menbaü'l-Fevâid*, 1982, Beyrut.
- Hitti, P. K. (*Makers of Arab History*) *Arap Tarihinin Mimarları*, terc. Ali Zengin, Risale, 1995, İstanbul.
- İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l Hadis (Hadis Müdafası)*, trc. M. Hayri Kırbasoğlu, Kayıhan yay.,1989, İstanbul.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Daru İhyâu Turasi'l-Arabiyye, 1997, Beyrut.
- İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb Fî Ahbârî men zeheb*, ts., Beyrut.
- İbnu'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, Daru'l-Marife, 1986, Beyrut.
- İsfahânî, R. *Mu'cemu Müfredâti elfâzı'l-Kur'an*, Daru'l- Fikr, ts., Beyrut.
- İz, M. *Tasavvuf*, Rahle yay,1969, İstanbul.
- Karadaş, C. *Gazzâlî*, İnsan yay.,2004, İstanbul.
- Kârâdüju, İ. *Gazzâlî- çev. -Arapçaya- Adil Zuaytir, el-Müessesiyetu'l- Arabiyyetü'd-Dirâsiyyetü ve'n-Neşr*,1984, Beyrut.
- Karlığa, B. *DİA*, Gazzâlî maddesinin eserleri bölümü, Diyanet Vakfı yay., 1996, İstanbul.
- Kâşânî, A. *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz yay., 2004, İstanbul.
- Kaya, Y. *Tasavvuf nefsi arıtma ve donatma*, Uzak ülke yay., Erzurum, 2009.
- Kehhâle, Ö. R. *Mu'cemu'l- Müellifin Terâcim Musannıfi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut, ts.
- Kelâbâzî, E. *et-Tearruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, İhyau'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1960, Kahire.
- Kumeyr, Y. *Felâsifetu'l-Arab el-Gazzâlî*, Daru'l-Meşrik, 1986, Beyrut.
- Kuşeyrî, A. *Letâfiu'l-İşârât*, Daru'l kütübi'l İlmiyye, 1971, Beyrut.
- Lory, P. *Kâşânî'ye göre Kur'an'ın Tasavvufî tefsiri*, trc. Sadık Kılıç, İnsan yay., İstanbul, 2001.

- Mahmud, Fevkıyye Hüseyin, *el-Cuveynî İmamı' l Harameyn*, Müessesü'l- Mısıryye el-Amme, ts., Mısır.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Tefsiru 'l-Kur'âni 'l-Azîm (Te'vilâtu ehlü's-Sünne)*, er-Risâle, 2004, Beyrut.
- Mevsilî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Müsennâ et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî* (thk. Hüseyin Selim Esed),1998, Beyrut.
- Mubârek, Z. *el-Ahlâk İnde 'l-Gazâlî*, Daru'l-Ceyl, 1988, Beyrut.
- Müsâid M. A. *Gelişme Döneminde Tefsir (Eseru't-Tatavvuri 'l-Fikrî fi't-Tefsîr fi'l- Asri 'l-Abbâsî)*, terc. Muhammed Çelik, Yeni Akademi yay, 2006, İzmir.
- Nesefî, Ebu'l-Bereket Abdullah ibni Ahmed İbni Mahmud Hâfîzu'd-Dîn, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998, Beyrut.
- Numanî, Ş. *İslâmın fikir kılıcı bütün cepheleriyle Gazzâlî*, terc. Yusuf Karaca, Baytan kitabevi, 1972, İstanbul.
- Okhan, M. A. *Büyük Mutasavvıf İmam Gazali*, Gayret Kitabevi,1964, İstanbul.
- Orman, S. *Gazâlî Biyografisi, Hakikat araştırması, Felsefe eleştirisi, İhya hareketi, Etkisi, İnsan yay.*, 2013, İstanbul.
- Özaydın, A. "Hasan Sabbâh", *TDV İslam Ansiklopedisi*.
- Öztürk, M. *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği*, Düşün yayıncılık, 2011, İstanbul.
- Râzî, F. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu 'l-Gayb*, terc. Heyet, Akçağ yay., 1994, Ankara.
- Rağîb el-İsfahânî, *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi 'l-Kur'ân*, Daru'l- Fikr, ts., Beyrut.
- Sâlih, S. *Mebâhis fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, Daru'l-ilm,1968, Beyrut.
- Sallabî, Ali Muhammed, *İlk dönem zühd önderleri İmâm Gazâlî*, terc. Necmeddin Salihoglu, Ravza yay., 2011, İstanbul.
- Serrâc, Ebu Nasr el- et-Tûsî, *el-Luma'*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse,1960, Mısır.

- Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, haz. İhsan Kara, İnsan yay., 2008, İstanbul.
- Subkî, AbdulVâhhab b. Ali b. Abdulkâfî, *Tabakâtü's-Şâfiyye es-Suğrâ*, Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013, Beyrut.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân, *Hakâiku't-Tefsîr Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîz*, Daru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2001, Beyrut.
- Suyûtî, C. A. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, Kahraman yay, 1978 İstanbul.
- Suyûtî, C. A. *Lübbu'l-lübâb fî Tahrîri'l-Ensâb*, Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1991, Beyrut.
- Şâtıbî, *el-Muvâfakât (İslâmî ilimler metodolojisi)*, trc. Mehmet Erdoğan, İz yay., 1999, İstanbul.
- Şerbâsi, A. Hz. Peygamberden günümüze tefsir ekolleri, trc. Mustafa Özcan, Özgü yay., 2010, İstanbul.
- Şimşek, M. S. *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası yay, 2011, Konya.
- Taberî, Muhammed b. Cerir, Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vili'l -Kur'ân* (Thk. Abdullah b. Muhammed Şâkir), Müessesetü'r-Risale, 2000, Beyrut.
- Tancî, M. *İslâm tasavvufu üzerine*, çev. Bekir Topaloğlu, Damla yay., 2002, İstanbul.
- Turan, O. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Boğaziçi yay., 1993, İstanbul
- Uludağ, S. *DİA*, XXIII, Diyanet vakfı yay., 2001, İstanbul.
- Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, TDV yay., 2008, Ankara.
- Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, 1991, İstanbul.
- Uzun, M. İ. ve Aşur, Said Abdülfettah. "Ezher", *TDV İslam Ansiklopedisi*.
- Ülken, H. Z. *Eski Yunan'dan çağdaş düşünceye doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve etkileri*, Cem yay., 1993, İstanbul.
- Vassâf, H. *Sefîne-i evliya*, haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, Seha yay., 1999, İstanbul.
- Yılmaz, H. K. *Anahatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar*, Ensar neşriyat, 2004, İstanbul.

Zamahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd ibni Amr ibni Ahmed, *el- Keşşâf an Hakâik Gavâmidu't-Tenzil*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1987, Beyrut.

Zehebî, M. H. *et-Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, 1985, Kâhire.

Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *El-İber fî Haberi men Gaber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, Beyrut.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed bin Abdullah, *el- Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, Daru'l-Marife, ts., Beyrut.

Zerrinkub, H. *Ferar Ez Medrese (Medreseden kaçış İmam Gazzali'nin hayatı fikirleri ve eserleri)*, terc. Hikmet Soylu, Anka yay, 2001, İstanbul.

Watt, W. Montgomery, *Müslüman aydın (Gazâlî hakkında bir araştırma)*, trc. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi yay., 1989, İzmir.