



**T.C**

**ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ**

**TASAVVUF ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ**

**TASAVVUF KÜLTÜRÜ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI**

**KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN SOHBETLER ADLI ESERİ BAĞLAMINDA  
TASAVVUFÎ TEFSİR ANLAYIŞI**

**Deniz EMİN**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Danışman**

**Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN**

**İstanbul - 2024**

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| İÇİNDEKİLER .....                                                                          | ii  |
| YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAVI TUTANAĞI .....                                            | iv  |
| ÖZET .....                                                                                 | v   |
| SUMMARY .....                                                                              | vii |
| TRANSKRİPSİYON .....                                                                       | ix  |
| KISALTMALAR .....                                                                          | x   |
| 1. GİRİŞ .....                                                                             | 1   |
| 1.1 Tezin Amacı ve Önemi .....                                                             | 4   |
| 1.2 Metot .....                                                                            | 4   |
| 1.3 Araştırma Seviyesi .....                                                               | 5   |
| 2. İŞÂRÎ TEFSİR METODU .....                                                               | 13  |
| 2.1 Kavramsal Çerçeve .....                                                                | 14  |
| 2.2 İşârî Tefsir: Mâhiyeti ve Yöntemi .....                                                | 18  |
| 2.3 İşârî Tefsirin Meşrûiyeti .....                                                        | 34  |
| 2.3.1 İşârî Tefsiri Savunanların Dayandığı Deliller .....                                  | 34  |
| 2.3.2 İşârî Tefsirin Kabul Edilebilmesi İçin Gerekli Şartlar .....                         | 44  |
| 2.4 Bâtınî Tefsir ile Tasavvufî Tefsir Arasındaki Fark .....                               | 47  |
| 2.5 İşârî Tefsire Târihsel Bir Bakış .....                                                 | 50  |
| 3. KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN SOHBETLER ADLI ESERİ BAĞLAMINDA<br>TASAVVUFÎ TEFSİR ANLAYIŞI .....     | 62  |
| 3.1 Ken'ân Rifâî'nin Tasavvuf Anlayışı .....                                               | 65  |
| 3.2 Ken'ân Rifâî'nin Kur'ân Tasavvuru .....                                                | 70  |
| 3.3 Sohbetler Adlı Eserinin Tahlili .....                                                  | 73  |
| 3.3.1 Dış Tenkit .....                                                                     | 73  |
| 3.3.2 İç Tenkit .....                                                                      | 74  |
| 3.4 Ken'ân Rifâî'nin Tasavvufî Tefsir Anlayışı: Metodik Yapı .....                         | 76  |
| 3.4.1 Şeyhin Tasavvufî Tefsir Metodu Kapsamında Bilgi ve Yorum Menşei<br>Olarak Keşf ..... | 76  |
| 3.4.2 Şeyhin Tasavvufî Tefsir Metodu Kapsamında Keşfi Bilginin İfâdesi<br>88               |     |
| 3.5 Ken'ân Rifâî'nin Tasavvufî Tefsir Metodu: Temel İlkeler .....                          | 97  |

|        |                                                                  |     |
|--------|------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.6    | Ken'ân Rifâi'nin Tasavvufî Tefsir Metodu: Tefsir Örnekleri ..... | 111 |
| 3.6.1  | Örnek-1: .....                                                   | 112 |
| 3.6.2  | Örnek-2: .....                                                   | 124 |
| 3.6.3  | Örnek-3: .....                                                   | 132 |
| 3.6.4  | Örnek-4: .....                                                   | 147 |
| 3.6.5  | Örnek-5: .....                                                   | 152 |
| 3.6.6  | Örnek-6: .....                                                   | 161 |
| 3.6.7  | Örnek-7: .....                                                   | 163 |
| 3.6.8  | Örnek-8: .....                                                   | 164 |
| 3.6.9  | Örnek-9: .....                                                   | 165 |
| 3.6.10 | Örnek-10: .....                                                  | 166 |
| 3.6.11 | Örnek-11: .....                                                  | 168 |
| 3.6.12 | Örnek-12: .....                                                  | 169 |
| 4.     | SONUÇ .....                                                      | 171 |
|        | KAYNAKÇA .....                                                   | 178 |
|        | EKLER .....                                                      | 197 |
|        | ÖZGEÇMİŞ .....                                                   | 220 |
|        | BİLİMSEL ETİK SAYFASI .....                                      | 222 |

## ÖZET

Bu çalışmanın konusu, mânevî yolu, muâsır takipçileri ve dünyânın çeşitli yerlerinde adına kurulan kürsülerle yirmi birinci yüzyılda İslâm tasavvufunun akademiler kanalıyla yayılmasında öncü bir rol üstlenen Ken'ân Rifâî'nin tasavvufî tefsir anlayışının *Sohbetler* adlı eseri bağlamında incelenmesidir. Bu minvalde Türk tasavvuf târihinin yirminci yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olan Ken'ân Rifâî'nin tasavvufî tefsir anlayışının, yönteminin ve ilkelerinin örnekleriyle birlikte incelenerek; Kur'ân-ı Kerîm'in tasavvufî tefsir mîrâsına yeni bir katkı sağlanması ve bu bağlamda da çağın gereklerine uygun bir şekilde güncelleştirilen müceddidâne misallerin ortaya konulması hedeflenmektedir.

Girişte çalışmanın amacı, kapsamı, yöntem ve teknikleri ele alındıktan sonra, ikinci bölümde öncelikle işârî tefsir metodunun kavramsal çerçevesi çizilerek, târihsel gelişimi ve meşrûiyeti ayrı ayrı ele alınıp tasavvufî, yâni işârî tefsir metodu belli boyutlarıyla birlikte ortaya konulmaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Ken'ân Rifâî'nin hayatı, eserleri, tasavvuf anlayışı ve Kur'ân telakkîsine kısaca değinildikten sonra, *Sohbetler* adlı eserinin iç ve dış tenkidi yapılarak Kur'ân âyetleri yorumlarının arka planında var olan varlık, keşif nosyonunu da içeren bilgi ve insan telakkîsi değerlendirilmek sûretiyle, işârî yorumlarının dayandığı temel prensipler ve metodu örneklerle birlikte ele alınmaktadır.

Bu çalışmanın netîcesinde Ken'ân Rifâî'nin çeşitli âyetler üzerinde yaptığı işârî yorumlar incelendiğinde kendisinin şerîatten mârifete kadar her mertebenin, şerîatin aşama aşama bâtını olarak görülen bütüncül (*holistic<sup>(İng.)</sup>*) bir derecelendirme usûlünü, güncel misaller vererek, temsîlî ve sembolik bir dille, gerek dînî ve tasavvufî meseleleri ele alırken, gerekse âyetleri tefsir ederken genel bir metot olarak kullandığı görülmektedir. Son olarak bu çalışma ile Rifâî'nin tevhid, güzel ahlâk, aşk ve irfan merkezli bir tasavvuf görüşüne sâhip olduğu, tasavvufî düşünce sisteminin dayandığı bu temel ilkeler ile işârî yorumları arasında paralellik görüldüğü, âyetleri bu ilkeler ışığında ve belirli bazı tasavvufî ıstılahlarla irtibatlandırarak yorumladığı ve âyetlerin bâtînî mânâlarını îzah ederken, yaşadığı

asrın muktezâsınca gerek anlatımlarını, gerekse misallerini güncelleştirdiği tespit edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Ken'ân Rifâî, İşâri Tefsir, Tasavvufî Tefsir, Sohbetler, Keşf



## SUMMARY

The subject matter of this study is to examine the concept of Şūfī exegesis in “The Discourses” by Ken'ān Rifāī, whose teachings play a leading role in the spread of Islamic Şūfism through academies in the twenty-first century. His spiritual path has attracted contemporary followers and institutes have been established in his name in various parts of the world.

It is the objective of this dissertation to delve into the concept, method and principles of Şūfī commentary of Ken'ān Rifāī who was one of the most important representatives of Turkish Şūfī history in the twentieth century. Together with analysing contemporaneous examples in line with his era for better understanding of the Holy Qur'ān, this dissertation is intended to serve as an addition to the collection of the Şūfī commentary of the Holy Qur'ān.

The first part of this dissertation introduces the purpose, scope, methods and techniques of the study. The second part explores the conceptual framework of the Şūfī exegesis, its historical development and legitimacy. In the third part of the study, after briefly touching on Ken'ān Rifāī's life, works, understanding of Şūfism and the Holy Qur'ān, his book, “The Discourses” is reviewed. Finally, his concepts of ontology, epistemology (which also includes the conception of unveiling a.k.a. *kashf*), human perfection that exist in the background of his Şūfī commentaries are evaluated; the basic principles and method on which his commentaries based are also discussed together with selected examples.

As a result of this study, whereby Ken'ān Rifāī's commentary on various verses are examined, it is found that he adopts a gradual holistic method. This is a method whereby each level, from sharīa to gnosis (*ma'rifa*), is considered as the gradual esoteric meaning of the sharīa and verbalized in a symbolic language with contemporaneous examples. It is seen that he uses it as a general method when dealing with both issues of Şūfism and interpretation of verses. Finally, this study shows that Rifāī's view of Şūfism is centred on unity of being, good morals, love and gnosis; that there are parallels between these main principles on which his Şūfism based system is established and his Şūfī commentary; that he interprets the

verses in light of these principles and in connection with certain Şūfī concepts. While explaining the esoteric meanings, it is apparent that he updated both his expressions and examples in accordance with the requirements of the century he lived in.

**Anahtar Kelimeler:** Taşawwuf, Ken'ān Rifāī, Şūfism, Şūfī Tafsīr, Şūfī Exegesis, Esoteric Interpretation, Şūfī Hermeneutics, Şūfī Commentary, The Discourses, Kashf, Unveiling



## TRANSKRİPSİYON

| Harfler | Aslî Şekli | Transkripsiyon         |
|---------|------------|------------------------|
| elif    | ا-آ        | a, ā                   |
| elif    | أ-إ        | a, e, ı, i, o, ö, u, ü |
| be      | ب          | b                      |
| pe      | پ          | p                      |
| te      | ت          | t                      |
| se      | ث          | s                      |
| cim     | ج          | c                      |
| çim     | چ          | ç                      |
| ha      | ح          | h                      |
| hı      | ح          | h                      |
| dal     | د          | d                      |
| zel     | ذ          | z                      |
| ra      | ر          | r                      |
| ze      | ز          | z                      |
| je      | ژ          | j                      |
| sin     | س          | s                      |
| şın     | ش          | ş                      |
| sad     | ص          | s                      |
| dad     | ض          | d, z                   |
| tı      | ط          | t                      |
| zı      | ظ          | z                      |
| ayın    | ع          | ‘                      |
| gayın   | غ          | ğ                      |
| fe      | ف          | f                      |
| kaf     | ق          | k                      |
| kef     | ك          | k, g, ñ                |
| lam     | ل          | l                      |
| mim     | م          | m                      |
| nun     | ن          | n                      |
| vav     | و          | v, o, ö, u, ü, ū       |
| he      | ه          | h, a, e                |
| ye      | ی          | y, ı, i, ī, ā          |
| hemze   | ء          | ’                      |

## KISALTMALAR

|         |                                                                    |
|---------|--------------------------------------------------------------------|
| age.    | Adı geçen eser                                                     |
| agm.    | Adı geçen makale                                                   |
| a.mlf.  | Aynı müellif                                                       |
| Ar.     | Arapça                                                             |
| ay.     | Aynı yer                                                           |
| bk.     | Bakınız                                                            |
| ev.    | eviren                                                            |
| ed.     | Editör                                                             |
| et.     | Eriřim târihi                                                      |
| E.T.    | Eski Türkçe                                                        |
| Fr.     | Fransızca                                                          |
| H       | Hicri                                                              |
| haz.    | Hazırlayan                                                         |
| İng.    | İngilizce                                                          |
| krş.    | Karşılaştır(ınız)                                                  |
| No.     | Numara                                                             |
| Osm. T. | Osmanlı Türkçesi                                                   |
| ö.      | Ölüm târihi                                                        |
| thk.    | Tahkik eden                                                        |
| ty.     | Târih yok                                                          |
| vb.     | Ve başkası, ve başkaları, ve benzeri, ve benzerleri, ve bunun gibi |
| vd.     | Ve diğerkleri                                                      |

## 1. GİRİŞ

İlâhî bir hitap olan Kur'ân'ın tüm Müslümanların mânevî ve dünyevî yaşamları bakımından ana kaynak oluşu, her çağda inananlar tarafından anlaşılıp onunla hemhal olunmasını îcap ettirmektedir. Bu minvalde İslâm târihinde Kur'ân âyetlerini gerek literal açıdan gerekse metnin işâret ettiği mânâlar bakımından fehmetme ve yorumlama (*Qur'anic exegesis and hermeneutics*<sup>1</sup>) çabaları baş göstermiş ve bu gâyeye binâen farklı tefsir türleri ortaya çıkmıştır.

Söz konusu türlerden birincisi, Kur'ân'ın ilk müfessiri Hz. Muhammed'in<sup>(s.a.v)</sup> açıklamalarına muhâtap olan sahâbîlerin âyet yorumları ve nakillerine dayanan rivâyet tefsirleridir. Sahâbî devrini müteâkip tâbiûn ve tebe-i tâbiûn devirlerine gelindiğinde ise aklî muhâkemeye dayanan ve müellifin kendi anladığı şekliyle dirâyet tefsirleri ön plana çıkmıştır. Bu tefsirleri tâkip eden târihsel süreç içerisinde, bâhusus hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren sûfiler de Kur'ân âyetlerinin zâhirî anlamlarını reddetmeyerek, keşf ve ilham yoluyla bu âyetlerin derûnî boyutlarını içeren bâtinî anlamları olduğunu ifâde etmiştir. İşte bu tür açıklamalara işârî tefsir veya tasavvufî tefsir adı verilmektedir.<sup>2</sup> Bu bağlamda belirtilen türdeki tefsiri yapacak olan müfessirin seyr ü sülûkunu tamamlayarak belli bir mertebeye ulaşmış olması ve bu yolla elde edilen keşf bilgisinde genellikle hata olmayacağı sûfiler tarafından ifâde edilmektedir. O halde sûfilere göre Kur'ân-ı Kerîm'in fehmedilmesi ve yorumlanması sadece literal ve zihnî olmaktan ziyâde tahkîkî ve amelî bir metottur. Bu kapsamda muhakkik sûfiler nazarında keşifle sâbit olan bilginin kaynağı, doğruluğu ve kesinliği açısından vahiy mesâbesinde olduğu ve yine vahiy gibi şeytanın ve nefsin müdâhalesine karşı muhâfaza altına alındığı kabul görmektedir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Daha ayrıntılı bilgi için bk. Stephen R. Burge, *The Meaning of the Word, Lexicology and Qur'anic Exegesis* (New York: Oxford University Press, 2015), 1-40.

<sup>2</sup> Krş. Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, 40:281-287; Krş. Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, 23:424.

<sup>3</sup> Krş. Reşat Öngören, "Tasavvufta Keşifle Sâbit Olan Hadislerin Hükümü ve Değeri", *İslâmî İlimlerde Hadis ve Sünnetin Yeri*, ed. Recep Çetintaş, Murat Akın (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 358-359; Krş. Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, 5:90; Ayrıca bk. ve krş. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Sûfilerin Kur'ân'la İlişkisi", *Tasavvuf: El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara:

Aynı bağlamda keşf ve ilhâma bağlı olarak elde edilen ve genel olarak keşf, feth, zevk, basîret, mârifet, müşâhede, ilm-i esrâr ve ilm-i ledün kavramlarıyla<sup>4</sup> ifâde edilen bu tür bilgiler için şunları söylemek yerinde olacaktır: Keşifle öğrenilen bilgi hâlihazırda mevcut olan ve kabul gören kaynaklarda kayıtlı ise bu bilginin doğruluğu keşif sâhibi açısından te'yid edilmiş olur; aksi durumda yâni bahsi geçen kaynaklarda yer almıyorsa, diğer ilmî kriterlere göre mevzû olarak kabul edilse de keşfe mazhar olan sûfiye göre sahih addedilir. Benzer şekilde genel kabul görmüş olan ve mevcut kaynaklarda kaydedilen bir bilgi keşf esnâsında, örneğin Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup> tarafından kısmen ya da tamamen reddedilmiş ise keşf sâhibine göre o yorum kısmen yanlış veya tamamen mevzû niteliğini hâiz olur. Zîra keşif sonucu ulaşılan bilgiler subjektiftir; öncelikle keşf sâhibini ve ondan el alanları bağlar. Vahiy gibi kabul edilen keşf hâlinin vukûa gelip gelmediğinin bir başkası tarafından saptanamaması hasebiyle keşfe mazhar olan kişiye inanmak ve keşfle ulaşılan bilgiyi doğru kabul etmek gibi dînî bir mecbûriyet de yoktur.<sup>5</sup> O halde bu noktada şu soruyu sorma hakkı doğmaktadır: “Mâdem ki böyle bir dînî mecbûriyet yoktur, öyleyse bu bilgiler neden yazıya dökülmüş ve başkalarıyla paylaşılmıştır?” Konuya ilişkin literatüre bakıldığında, sûfilerin bu mânâları yazıya geçirmelerindeki sebebin, yaşadıkları irfânî tecrübelerin Kur’ân âyetleriyle -esâsı budur dememek kaydıyla- uyumlu olduğunu ortaya koymaya yönelik bir faaliyet olduğu görülmektedir.<sup>6</sup>

Burada değinilmesi gereken bir diğer husus da keşf ve ilhâma dayanan, doğrudan kalbe vehbî olarak geldiği iddia edilen bilgilerin Kur’ân ve sünnet’in açık verilerine ve onlardan elde edilen ilkelere ters düşmesi durumunda hatalı olacağı ve reddedileceği gerçeğidir. Buna karşılık keşf ve ilhamla sâbit olan bir bilgi îman ve amel bakımından yeni bâzı tutum ve davranışları gerektiriyorsa, keşf sâhibi sûfi ve ondan el alanlar hâricindekilerin bu vecîbeleri yerine getirme mükellefiyeti yoktur. Kitap ve sünnet’in açıkça beyân etmediği bir hususla ilgili olarak da âlimler

---

Grafiker Yayınları, 2020), 73; Krş. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 242.

<sup>4</sup> Krş. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Rasyonel Bilgi İle İlhamî/Ledünnî Bilginin Özelliği”, *Tasavvuf: El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 56-60.

<sup>5</sup> Krş. Öngören, “Tasavvufta Keşifle Sâbit Olan Hadislerin Hükümü ve Değeri”, 2021, 365.

<sup>6</sup> Krş. Abdulganî en-Nabluî, *Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûdun Müdafası*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2003), 108.

tarafından içtihadla tespit edilen hükümlerin hatalı olduğu keşfle sâbit bir bilgi sonucunda öğrenilse dahi buna müdâhale edilmez. Binâenaleyh keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgilerle kelâm ve fıkıh ilimlerinin belli usuller kapsamında ortaya koyduğu îman ve amele ilişkin mükellefiyetlerde çoğunluk bakımından yeni bir durum veya hüküm ortaya çıkmaz.<sup>7</sup>

Sûfilerin yukarıda belirtilen özelliklere dayalı olarak keşf ve ilham sonucu elde edilen bilgilerle yaptıkları Kur'ân yorumlarına -diğer bir ifâdeyle işârî/tasavvufî tefsirlerine- bu gâyeye binâen müstakil olarak yazdıkları bir tefsirde veya irşat içerikli eserlerinde yer verdiğini görmekteyiz. Türk İslâm düşünce târihinde, bâhusus Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde köprü bir şahsiyet olarak yer alan, yirminci yüzyılın öncü mutasavvıflarından Ken'ân Rifâî'nin (1867-1950) irşat amaçlı muhtelif sohbetlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan *Sohbetler*<sup>8</sup> isimli eseri bağlamında işârî tefsir anlayışı ve usûlü işte bu nedenlerle çalışmamızın çıkış noktası olmuştur. Bu minvalde üç bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde, çalışmanın amacı, kapsamı, yöntem ve teknikleri ele alındıktan sonra, ikinci bölümde öncelikle işârî tefsir metodunun kavramsal çerçevesi çizilerek, târihsel gelişimi ve meşrûiyeti ayrı ayrı ele alınıp tasavvufî, yâni işârî tefsir metodu belli boyutlarıyla birlikte ortaya konulmaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Ken'ân Rifâî'nin hayatı, eserleri, tasavvuf anlayışı ve Kur'ân telakkîsine kısaca değinildikten sonra, *Sohbetler* adlı eserinin iç ve dış tenkidi yapılarak Kur'ân âyetleri yorumlarının arka planında yer alan varlık, bilgi ve insan telakkîsi değerlendirilmek sûretiyle, işârî yorumlarının dayandığı temel prensipler ve metodu örnekleriyle birlikte ayrıntılı bir biçimde ele alınmaktadır. Ayrıca konuyu temellendirme ve detaylandırma maksadıyla İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694) gibi tasavvuf düşünce târihinin önemli isimlerinin Kur'ân tefsir anlayışı ve âyet yorumlarıyla birlikte günümüze kadar gelen diğer eserler, makaleler ve alanın önemli uzmanlarının çalışmalarına yer verilmektedir.

<sup>7</sup> Krş. Öngören, “Tasavvufta Keşifle Sâbit Olan Hadislerin Hükümü ve Değeri”, 2021, 365-366.

<sup>8</sup> Ken'ân Rifâî, *Sohbetler* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2018).

## 1.1 Tezin Amacı ve Önemi

İlâhî bir hitap olan Kur'ân-ı Kerîm insanlığı hidâyete erdirmek hasebiyle Hz. Muhammed'e<sup>(s.a.v)</sup> vahyedilmiş ve indirildiği târihten îtibâren her çağda inananlar, onu fehmetmek ve hayatlarına uygulamak için büyük bir çaba sarfetmişlerdir. Bu kapsamda tezimizde, Kur'ân'ın anlaşılmasıyla ilgili olarak kendine özgü örnekleriyle eskiyi çağımıza uyarlayan bir sistem oluşturan ve Türk tasavvuf târihinin yirminci yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olan Ken'ân Rifâî'nin *Sohbetler* adlı eseri bağlamında tasavvufî tefsir anlayışının, yönteminin ve ilkelerinin incelenmesi amaçlanarak; Kur'ân-ı Kerîm'in tasavvufî tefsir mîrâsına yeni bir katkı sağlanması ve bu bağlamda da çağın gereklerine uygun bir şekilde güncelleştirilen müceddidâne misallerin ortaya konulması hedeflenmektedir.

## 1.2 Metot

Bu araştırma, Ken'ân Rifâî'nin işârî tefsir anlayışının mâhiyeti, ilkeleri ve metoduna ilişkin bulgularla beraber, müceddidâne misaller içeren yorum şeklinin Türk işârî tefsir geleneğindeki yeri ve özgünlüğünü de kısaca incelemeyi hedeflemektedir. Bu kapsamda çalışmamızın “Giriş” başlıklı birinci bölümünden sonraki kısımda öncelikle işârî tefsir metodunun kavramsal çerçevesi çizilerek, târihsel gelişimi ve meşrûiyeti ayrı ayrı ele alınıp tasavvufî, yâni işârî tefsir metodu belli boyutlarıyla birlikte ortaya konulmaktadır. Bu bölüm kapsamında tefsir, te'vil, işâre, zâhir ve bâtın kavramları bütüncül (*holistic<sup>(Ing.)</sup>*) bir yöntemle araştırılarak, işârî tefsirin târih sürecinde geçirdiği evreler, belli başlı tefsir kaynakları ve sûfî literatürü dâhilinde incelenmektedir. Ayrıca aynı bölümde örnek bir âyet üzerinde tasavvufî bir okuma yaparken işârî metodun meşrûiyetinin sınırlarının ne olduğu, bu tefsir türünü savunanların dayandığı deliller ve bu türe yöneltlen eleştiriler üzerinde de durulmaktadır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Ken'ân Rifâî'nin hayatı, eserleri, tasavvuf anlayışı ve Kur'ân telakkîsine kısaca değinildikten sonra, *Sohbetler* adlı eserinin özet bir şekilde iç ve dış tenkidi yapılarak Kur'ân âyetleri yorumlarının arka planında var olan varlık, bilgi ve insan telakkîsi değerlendirilmek sûretiyle, işârî yorumlarının dayandığı temel prensipler ve metodu örneklerle

birlikte ele alınmaktadır. Bu çerçevede Ken'ân Rifâî'nin Kur'ân âyetlerine ilişkin yorumları ve bunların işârî tefsirdeki yerini incelerken, bu yorumların çıkış noktasını ve hareket yönünü belirleyen unsurlar da tespit edilmektedir. Bu şekilde verilen örneklerin müellifin işârî tefsire yaklaşımını en iyi belirleyen kısımlardan olmasına özen gösterilerek, şeyh indinde merkezî olarak addedilen tasavvufî kavramlarla birlikte nazar-ı dikkate alınmaktadır.

Ayrıca çalışmamızda şeyhin tasavvufî tefsir metodu ile ilgili olarak özellikle İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Niyâzî-i Mısırî gibi tasavvuf büyüklerini tâkip ettiği saptanmakta ve bu nedenle “Ken'ân Rifâî'nin Tasavvufî Tefsir Metodu: Tefsir Örnekleri” başlıklı bölümde yer alan âyet tefsir örnekleri bu isimler başta olmak üzere diğer belli başlı mutasavvıflarla birlikte yer yer mukâyese edilerek îzah edilmektedir. Bu anlamda mezkûr sûfilerle Ken'ân Rifâî'nin görüşleri, “İşârî Tefsir: Mâhiyeti ve Yöntemi”, “İşârî Tefsire Târihsel Bir Bakış”, “Ken'ân Rifâî'nin Tasavvuf Anlayışı”, “Ken'ân Rifâî'nin Tasavvufî Tefsir Anlayışı: Metodik Yapı”, “Ken'ân Rifâî'nin Tasavvufî Tefsir Metodu: Temel İlkeler”, “Ken'ân Rifâî'nin Tasavvufî Tefsir Metodu: Tefsir Örnekleri” başlıklı bölümlerin ilgili kısımlarında ele alınmaktadır.

Son olarak çalışmamızın kendisine âit *Sohbetler* adlı eseriyle takyit edilmesinin öncelikli sebebi giriş bölümünde de belirtildiği üzere bu kitabın iki yüzü aşkın âyetin bâtinî yorumlarıyla tasavvufî tefsir târihine müceddidâne misalleri ve anlatım tarzıyla özgün bir nefes getirmesidir. Bir diğer nedeni ise tüm eserlerinin bu çerçevede incelenmesinin bir yüksek lisans tezinin kapsamını aşacak olmasıdır.

### 1.3 Araştırma Seviyesi

Çalışmamızın ilk kısmında yer alan işârî tefsirin kavramsal çerçevesi, târihi, mâhiyeti, yöntemi ve meşrûiyeti hususlarında ikincil kaynak olarak çokca mürâcaat ettiğimiz tefsir ve tasavvuf literatüründeki ansiklopedi maddeleri, sözlük, kitap ve makalelerin başlıcaları şunlardır: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin ilgili maddeleri, Râgıb el-İsfahânî, *Tefsire Giriş, Mukaddimetü Tefsîri'r-Râgıb*, tahkik, terc. ve inceleme Celalettin Divlekci (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, terc. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra

Yayınları, 2010), Süleyman Uludağ, *Temel Tasavvufî Kavramlar* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm fî işaratı ehli'l-ilhâm)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir, Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum, Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), Mahmud Erol Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl*, 2004, 1:91-109.

Aynı şekilde İşârî tefsir metodunu, Kur'an tefsirinde bir fenomen olarak ele almakla birlikte bu metodun tefsire yaklaşımındaki çeşitliliğini inceleyen, Annabel Keeler ve Sajjad Rizvi tarafından derlenen, *The Spirit and The Letter, Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an* (New York: Oxford University Press, 2016) adlı eserde farklı yazarların konu üzerindeki görüşleri incelenmiştir. Son yıllarda aynı husûsu farklı bir şekilde ele alıp, başka bir deyişle âhirete dâir tasavvufî görüşlerin târihi ile aynı döneme âit beş tasavvufî tefsiri birlikte inceleyerek bu iki farklı konuyu birbirini tamamlayıcı bir şekilde aynı çatı altında birleştiren Pieter Coppens'in *Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries, Crossings between This World and the Otherworld* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019) adlı eseri de tasavvufî tefsire mukāyeseli bakışı ile çalışmamızda yer almaktadır. Gerhard Böwering'in, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1980) adlı eseri ise Tüsterî özelinde tasavvufî tefsire sunduğu eleştirel yaklaşımlarıyla öne çıkan bir akademik çalışma olarak bu tezde referans olarak kullanılmaktadır. Ayrıca Carl Ernst'in Kur'an'ın edebî ve kronolojik bir yaklaşımla nasıl okunabileceğine dâir kaleme aldığı, *How to Read the Qur'an, A New Guide with Select Translations* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012) adlı kitabında öne sürdüğü Kur'an'la edebî bir meşgûliyetin sonucunda diğer kutsal metinler gibi onun da edebî özelliklerin kullanımı

yoluyla incelenip anlaşılabileceği yönündeki görüşü, keşfi bilginin ifadesi düzleminde ele alınmaktadır.

Reşat Öngören'in "Tasavvufta Keşifle Sâbit Olan Hadislerin Hükümü ve Değeri" (*İslâmî İlimlerde Hadis ve Sünnetin Yeri*, ed. Recep Çetintaş, Murat Akın, Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021, 355-366) ile "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri" (*İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, 5:85-96) başlıklı makaleleri, William Chittick'in *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989) adlı eseri Türkçe çevirisi ile birlikte, *Sûfî'nin Bilgi Yolu, İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal* (çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Okuyan Us, 2018) keşifle sâbit olan bilginin kaynağı, doğruluğu ve kesinliği bakımından öne çıkan eserlerdir. Chittick'ın Mevlânâ'nın aşk doktrinini detaylı bir şekilde ele aldığı *The Sufi Path of Love, the Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983) Türkçe tercümesi ile berâber, *Sûfî'nin Aşk Yolculuğu*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021) ve ilâhî aşkı incelediği aynı adlı eseri, *İlâhî Aşk*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2018) adlı eseri Ken'ân Rifâî'nin temel ilkelerinden biri olan aşkın açılımında başvurulmuş önemli kaynaklardandır. Benzer minvalde tezimizde yer alan bir başka eser ise Fakhrüddin 'Iraqî'nin, *Divine Flashes* (translated with an introduction by William C. Chittick and Peter Lamborn Wilson, New Jersey: Paulist Press, 1982) adlı eseridir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde yer alan "Ken'ân Rifâî'nin Tasavvufî Tefsir Metodu: Tefsir Örnekleri" başlıklı kısım hâricinde, âyetlerin Türkçe meâline ilişkin olarak Diyânet İşleri Başkanlığının Kur'ân meâlinden istifade edilmiştir. Yukarıda bahsedilen tefsir örneklerinin verildiği kısımda ise Ken'ân Rifâî'nin de zâhirî tefsirde tercihen kullanması hasebiyle *Tibyan Tefsiri*'nden (Ayıntabî Mehmed Efendi, *Kur'ânı Kerim Meâli ve Tefsiri, Tibyan Tefsiri*, çev. ve açıklayan Süleyman Fâhir, 4 cilt, İstanbul: Bütün Kitabevi, 1956) faydalanılmıştır. Âyetlerin meâlinde çevirmenin parantez içinde yapıldığı îzahlar bu çalışmada yer alan "Ken'ân Rifâî'nin Tasavvufî Tefsir Metodu: Tefsir Örnekleri" başlıklı kısmında kullanılmaktadır. Ayrıca bu tezin Ek-1'inde

Cemâlnur Sargut özel arşivinde yer alan Ken'ân Rifâî'nin halîfelerinden Server Bey'e yazdığı târihsiz mektubu da tefsir örneklerinin ele alındığı üçüncü bölümdeki âyet tefsirlerinde kullanılmaktadır.

Ken'ân Rifâî'nin tasavvufî tefsir anlayışını îzah etmek gâyesiyle yaptığımız bu çalışmanın üçüncü bölümünde ise pek çok birincil ve ikincil kaynaktan yararlanılmaktadır. Bunların başında, tezimizde de temel referans olarak aldığımız, Rifâî'ye âit olan ve Kubbealtı Neşriyatı tarafından 2018 yılında yayımlanan *Sohbetler* adlı eser gelmektedir. Bu noktada bâzı âyetlerin tefsiriyle ilgili olarak Rifâî'nin diğer eserlerine de başvurup, konunun oradaki bilgilerle genişletilerek zenginleştirildiğini belirtmek gerekir. Aynı minvalde bu yüksek lisans tezinde istifâde edilen diğer belli başlı birincil kaynaklar şunlardır: Ken'ân Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2013), Ken'ân Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî* (İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015), Ken'ân Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'ân, İlâhî ve Manzûmeler* (İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2013), Sâmîha Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2014), Sâmîha Ayverdi, *Dost* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2019), Kâzım Büyükkaksoy, *Hak Yolunun Önderleri (Yüce Veliler)* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), Kâzım Büyükkaksoy, *Ken'ân Rifâî'den Mesnevî Hâtıraları* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013).

Ken'ân Rifâî'nin hayatı ve eserleri hakkında hatırı sayılır sayıda çalışmanın yapıldığı göz önünde bulundurularak, tezimizde bu başlık özet şeklinde ele alınmakta ve şu kaynaklardan yararlanılmaktadır: Mustafa Tahralı, “Kenan Rifâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2022, 25: 254, İsmet Binark, “Seçilmişlerden Bir Seçilmiş: Ken'ân Rifâî (Büyükkaksoy)”, *Bir 20. Yüzyıl Münevveri Ken'ân Rifâî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015), İsmet Binark, *Dost Kapısı* (İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2005), Mehmet Demirci, *Gönül Dünyâmızı Aydınlatanlar* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2005), Gülmisal Gürsoy, *Zerredeki Okyanus, Ken'ân Rifâî ile Kendinden Kendine Yolculuk* (İstanbul, 2003), Can Ceylân, *Dergâh'tan Akademi'ye Rifâîlik ve*

*Ken'ân Rifâi* (İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2014), Arzu Eylül Yalçinkaya, *Ken'ân Rifâi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2021), Mehmet Demirci, *Ken'ân Rifâi Yazıları* (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2016). Ayrıca bu konuda bir önceki paragrafta sıralanan Rifâi'nin bizzat kendi eserlerinden de istifade edilmektedir.

Benzer şekilde Rifâi'nin *Sohbetler* isimli eserinin iç ve dış tenkidi de özet bir biçimde ele alındıktan sonra, şeyhin tasavvufî tefsir metodu, temel ilkeleri, keşf ve keşfî bilginin ifâdesi husûsundaki görüşleri ve tefsir örnekleri ile ilgili kısımlarda daha detaylı bir şekilde değerlendirilmektedir.

İşârî tefsirin uygulayıcılarının mutasavvıflar olması hasebiyle bu tefsir türünün çıkış noktası olan tasavvuf düşüncesinin parametrelerine ilişkin yapılan îzahlarda aşağıda sıralanan birincil kaynak niteliğindeki tasavvuf klasiklerinden de yararlanılmaktadır: Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), el-Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-Sâirîn, Tasavvufta Yüz Basamak*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2017), El-Mekkî, Ebû Tâlib, *Sevgiliye Giden Yolda Kalplerin Azığı [Kûtü'l-kulûb]*, çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, 4 cilt (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003), Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), Şihâbüddin Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif, Gerçek Tasavvuf*, terc. ve tahrir Dilâver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2011).

Ken'ân Rifâi de diğer tüm tasavvuf büyükleri gibi Kur'ân'ı kendi yaşamına geçirerek yaşayan Kur'ân olmuş ve sonrasında da onu tefsir etmiştir. Şeyhin tüm eserleri incelendiğinde onun birincil kaynağının Kur'ân ve sünnet olduğu açıkça görülmektedir. Müstakil bir Kur'ân tefsiri olmamasına rağmen çoğunlukla eserlerinde âyetlere ve hadislere yer vermiş; onları çağın gereklerine uygun olarak yenilenmiş misallerle ve bütüncül bir üslupla tefsir etmiştir. Detaylı bir inceleme yapıldığında görülen odur ki, Rifâi esâsen tüm eserlerini çoğunlukla Kur'ân'ı îzah etme gâyesiyle dile getirmiştir. Bu görevi ifâ etmedeki hedefi ise irşadıyla görevli olduğu kimseleri Kur'ân ahlâkına ve

Muhammedî bilince eriştirmektir. Bu bağlamda çalışmamızın temel amacı da Rifâî'nin Kur'ân âyetlerini nasıl yorumladığını tespit etmek ve bu süreçte uyguladığı metodu ortaya koymaktır.

Bu noktada Ken'ân Rifâî'nin Kur'ân'a yaklaşımının büyük bir oranda işâri yâni tasavvufî tefsir vasfını taşıdığı gerçeğinden hareketle, şeyhin tasavvufî tefsir metodunu; bu metod kapsamında keşf ve keşfi bilginin ifâde düzlemini, çalışmamızda müstakil olarak ele aldık. *Sohbetler* adlı eserinin bu ciheti üzerine diğer cihetlerine oranla daha fazla ağırlık verip, şeyhin temel ilkelerini ve tasavvufî tefsir örneklerini tasnif ve analiz ederek bu bölümü detaylandırmaya ehemmiyet verdik.

Yine çalışmamızın üçüncü bölümünde gerek Rifâî'nin tasavvufî tefsir metodunu gerekse âyetlere getirdiği bâtinî yorumları ele alırken -özellikle İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Niyâzî-i Mısırî gibi tasavvuf büyüklerini tâkip etmesi hasebiyle- onu zaman zaman İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, 18 cilt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005-2012), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, *Fîhi Mâ Fîh*, terc. ve şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), Niyâzî-i Mısırî'nin, *Mawâidu'l-İrfan, İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Emel Matbaası, 1971) adlı eserleriyle ve Kuşeyrî'nin *İlâhi Kelâm'ın Sırları, Kur'an-ı Kerim'in Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, 6 cilt (İstanbul: Fikriyat Yayınevi, 2020), Tüsterî'nin *Kur'an-ı Kerim'in İlk Tasavvufî Tefsiri: Tüsterî Tefsiri*, çev. Ömer Güngören, Mahmut Ulucan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2022) gibi tasavvuf büyüklerinin tefsirleriyle mukâyese edip, îzah etmeye çalıştık.

Ayrıca tasavvufî tefsir ve bunun arka planında var olan varlık, bilgi ve insan anlayışları kapsamında şeyhin görüşleri ve İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Niyâzî-i Mısırî gibi sûfîlerin görüşleri, “İşâri Tefsir: Mâhiyeti ve Yöntemi”, “İşâri Tefsire Târihsel Bir Bakış”, “Ken'ân Rifâî'nin Tasavvuf Anlayışı”, “Ken'ân Rifâî'nin Tasavvufî Tefsir Anlayışı: Metodik Yapı”, “Ken'ân Rifâî'nin Tasavvufî Tefsir Metodu: Temel İlkeler” ve “Ken'ân Rifâî'nin Tasavvufî Tefsir Metodu: Tefsir Örnekleri” başlıklı bölümlerin ilgili kısımlarında incelenirken bir önceki paragrafta zikredilen birincil kaynaklarla berâber İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, terc. ve şerh Ahmed Avni

Konuk, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 4 cilt (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, terc. ve şerhi Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), *İnşâu'd-Devâir*, çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu, haz. Fakirullah Yıldız vd. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020); Mevlânâ'nın, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs, Hicabi Kırılancık (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev. Şefik Can, 6 cilt (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014); Ahmed Avni Konuk'un *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 13 cilt, haz. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004); Niyâzî-i Mısırî'nin *Dîvân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatcı (İstanbul: H Yayınları, 2018); Ken'ân Rifâî'nin, *Sohbetler* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2018), *Şerhli Mesnevî-i Şerîf* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2013) isimli eserleri yine birincil kaynak olarak incelenmektedir.

Aynı hususla ilgili olarak Sâmîha Ayverdi vd.'nin, *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2014); Mahmud Erol Kılıç'ın, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2019), *İbnü'l Arabî*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), *Hayatın Satır Araları* (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), *Anadolu'nun Ruhu, Tasavvuf, Felsefe, Siyaset Konuşmaları* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), Evvel'e Yolculuk (İstanbul: Sufi Kitap, 2019), "Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış", *Usûl*, 2004, 1:91-109; Ahmet Atlı, "Ken'ân Rifâî'de İşârî Tefsir Örnekleri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, 6:29-58; Muhammed Hacı Yusuf'un *İbnü'l-Arabî - Zaman ve Kozmoloji*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2021); Mustafa Tatcı'nın *Yûnus Emre Yorumları: İşitin Ey Yârenler* (İstanbul: H Yayınları, 2021); ve yukarıda zikredilen Chittick'in *The Sufi Path of Love, the Spiritual Teachings of Rumi, Sûfî'nin Aşk Yolculuğu* isimindeki Türkçe tercümesi ile berâber ve *İlâhî Aşk* adlı eserlerinden de ikincil kaynak olarak faydalanılmaktadır.

Son olarak tasavvufî tefsir metodunu incelediğimiz Ken'ân Rifâî hakkında günümüze kadar gelen akademik çalışmalar şunlardır:

### Lisansüstü Tez Çalışmaları

- Yel, Sibel, *Ken'ân Rifâi'nin Eserlerinde Vücûd Mertebeleri ve Tasavvufî Hayat*, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çetin, Tunay, *Ken'ân Rifâi'nin Seyyid Ahmed er-Rifâi Adlı Eserindeki Rifâi Mihrâbı Tasvirinin İncelenmesi*, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yalçinkaya, Arzu Eylül, *Ken'ân Rifâi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2020.
- Kayahan, Nazlı, *Ken'ân Rifâi'nin Eserlerinde Hayât-ı Tayyibe Kavramı*, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Vedide Fanosçu, *Ken'ân Rifâi'nin İlâhiyat-ı Ken'ân Adlı Eserinde İlâhî Aşk Kavramı*, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Güç, Kerim, *Meşkûre Sargut'un Sohbet Defterlerinde Ken'ân Rifâi'nin Dervişlik Anlayışı*, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ömürlü Güldütuna, Dilek, *Konstruktionen des Weiblichen bei Ken'ân Rifâi: Das Weibliche als Spiegel der göttlichen Wirklichkeit (Ken'ân Rifâi'de kadınlık tasavvurları: Hakk'ın Aynası olarak Kadın)*, Frankfurt Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi Doktora Tezi, Frankfurt, 2017.
- Ceylan, Can, *21. Yüzyıl Türkiye'sinde Tarikat Hayâtı ve Tasavvuf Anlayışı: Rifâi Şeyhi Ken'ân Rifâi'nin Günümüzdeki Takipçilerinin Sanatsal, Kültürel ve Siyasi Faaliyet ve Tavırları*, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul, 2014.
- Yalçinkaya, Arzu, *Ken'ân Rifâi'nin Mesnevî Sohbetleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2012.
- Gümüş, Yüce, *Ken'ân (Rifâi) Büyükaksoy ve İlahilerinin İncelenmesi*, Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011.
- Atik, Turan, *Rifâilik Tarikatı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.

## Makâleler

- Güldütuna, Dilek – Yel, Sibel, “Ken’ân Rifâî’de Dünya Algısı ve Dünya Hayatı’nın Önemi”, *Sufiyye*, 2022, 12:185-218.
- Göze, Hicran, Hoca Ken’an Rifâî’yi Tanımak ve Anlamak, *Kubbealtı Mecmuası*, 2021, L/197-200: 37-44.
- Demirci, Mehmet, Celal Hoca ve Ken’ân Rifâî, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 2021, L/197-200: 88-94.
- Demirci, Mehmet, Bir Ken’an Rifâî Medhiyesinin Şerhi, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 2020, XLIX/1-2: 10-24.
- Bağlı, Melike Türkân, “Modern Eğitim ve Tasavvuf: Ken’an Rifâî’nin Tekke Anlayışından Ne öğreniyoruz?”, *I. Uluslararası Tasavvuf Araştırmaları Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 2020: 238-244.
- “Rahmet Kapısı – Uluslararası Ken’ân Rifâî Sempozyumu” Bildiri Kitabı (29 adet bildiri makalesi), İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.
- Demirci, Mehmet, “Osmanlı’dan Günümüze Bir Şeyhefendi’nin Portresi”, *Derin Tarih*, Aralık 2016, 7-5.
- Atlı, Ahmet, “Ken’ân Rifâî’de İşârî Tefsir Örnekleri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, 6: 29-58.
- Gümüş, Yüce, “Ken’ân Rifâî’nin Mûsikisi”, *Yeni Türkiye*, 2014, 57: 971-976.
- Güner Zülfikar, Cangüzel “Çağdaş Mutasavvıf Ken’an (Rifâî) Büyükaksoy’un Kadın Anlayışı ve Sâmiha Ayverdi”, *Kadın ve Tasavvuf*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2008, 156-172.
- Demirci, Mehmet, “Kenan Rifâî ve Çevresi”, *Demokrasi Platformu Dergisi*, Ankara, 2006, 2:6, 45-76.
- Demirci, Mehmet, “İlâhiyat-ı Ken’ân (Ken’ân Rifâî’de Tasavvuf Şiiri ve Musikisi)”, *Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, Bursa, 2003, 2: 179-189.

## 2. İŞÂRÎ TEFSİR METODU

İşârî tefsirin târihsel gelişimi ve meşrûiyetine geçmeden önce bu tefsir türünün kavramsal çerçevesini kısaca çizmek yerinde olacaktır.

## 2.1 Kavramsal Çerçeve

Önemli bir tasavvufî terim olan işâretin (الإشارة), tasavvufun sırrîliği, bâtinîliği, mânevîliği ve sözle ifâde edilemeyen ciheti nazar-ı dikkate alındığında bu terimin mânâsı daha da önem kazanır. Bu bağlamda öncelikle işâret kelimesinin kökü olan “şûr, şiyâr, şiyâret”e bakıldığında; kovandan bal sağmak anlamına geldiğini görürüz. Ayrıca sağlıklı olup olmadığını anlamak ve denemek için satılığa çıkarılan bir hayvanı koşturmaya ve güzel şekle de “şûr ve şiyâre” denilmektedir. “Şûrâ, istişâre, müşâvere, müşâvir, müsteşar” sözcükleri de aynı kökten gelmektedir.<sup>9</sup>

Bir kimseye belli bir şeyi (el, parmak, baş, göz, kaş ile), bir husûsu, anlatılmak istenen bir mânâyı göstermeye işâret denir. Eğer bu şey maddî ise şu, bu gibi işâret zamirleriyle, mânevî veya gâipse o zamiri ile ve zihnî işâretle gösterilir. Bununla birlikte bir şeyin var olduğunu, meydana çıktığını gösteren emâre, alâmet, belirti; bir anlam yükletilen ve bir şeyi anlatmaya, bildirmeye yarayan şekil, anlam taşıyan im, iz; bir şey üzerine dikkati çekme, belli bir husûsu belirtme, az sözle çok anlam ifâde etme ve gönüle gelen belirti de işâret kelimesinin taşıdığı mânâlar arasında yer almaktadır. Bu bağlamda “eşâre alâ” ile başlayan cümleler tavsiyede bulunmak, danışan kimseye yol göstermek anlamında kullanılmaktadır.<sup>10</sup>

Bir mânâyı, duyguyu veya düşüncüyü üstü örtülü bir biçimde îzah etme anlamında tasavvufî bir terim olan işâret, fıkıh usulü âlimlerine göre ise bir sözün söyleniş amacı olmamakla beraber o sözle anlaşılan ikincil anlamlar için de kullanılır. Bu bağlamdaki işâret terimine *işâret-i nass* veya *dall bi'l-işâre* de denir.<sup>11</sup> Örneğin Kur’ân’da *Emzirmeyi*

<sup>9</sup> Krş. Süleyman Uludağ, “İşâret Kavramı: İlm-i İşâret ve Ehl-i İşâret”, *Temel Tasavvufî Kavramlar* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 411.

<sup>10</sup> Krş. ay.; Krş. Kubbealtı Lugatı, “İşâret” <http://lugatim.com/s/%C4%B0%C5%9E%C3%82RET> et. 1.10.2023; Krş. Ferit Devellioğlu, “İşâret”, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2008), 465.

<sup>11</sup> Krş. Süleyman Uludağ, “İşâret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, c. 23, 423; Krş. Uludağ, “İşâret İlmi”, *Temel Tasavvufî Kavramlar*, 2021, 411-412.

tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler. Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur.<sup>12</sup> lafzı öncelikle nafakayı bildirmek için söylenmiş olup, içerisinde nesebin babalara âit olduğuna dâir işâret vardır.<sup>13</sup>

Son olarak ibâreden ince işâret türü anlamına gelen telvih<sup>14</sup> veya telmih, îmâ kelimeleri ile de ifâde edilen işâret, nasslarda kelimenin zâhirî mânâsına ilâve ya da lafzın ibâresinin dışında delâlet ettiği anlamdır.<sup>15</sup>

İşârî tefsir terkîbinin bir diğer sözcüğü olan tefsir (التفسير) ise sözlük anlamıyla, Arapça fesr (الفسر) yâni açıklamak, mâkul anlamı veya örtülü şeyi açığa çıkarmak kökünden gelmekte olup, yorumlama, yorum; Kur'ân'ın âyet ve sûrelerini açıklama ve yorumlama veya bu âyet ve sûreleri açıklayan kitap ve Kur'ân'ın açıklanmasına dâir olan ilim mânâlarına gelmektedir.<sup>16</sup>

Tefsir kelimesinin fesr ile benzer anlamlar ihtivâ eden sefr (السفر) kökünden geldiği de ileri sürülmüştür. Sefr, baştaki sarığın çıkarılmasıyla başın ortaya çıkması, kadının yüzünü açması, sabahın aydınlıkla belirmesi, evin süpürülmesi gibi bir şeyin üzerindeki perdenin veya örtünün kalkması, kapalı bir şeyin aydınlanması anlamlarında kullanıldığı gibi, şahsiyeti açığa çıkaran yolculuk anlamındaki sefer de bu kökten gelmektedir.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Bakara 2/233.

<sup>13</sup> Krş. Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, “İşâret'ün-nass”, *Tarifat (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)*, çev. ve şerh Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 23; Krş. Uludağ, “İşâret İlmi”, *Temel Tasavvufî Kavramlar*, 2021, 412.

<sup>14</sup> Krş. Abdürrezzak Kâşânî, “et-Telviḥ”, *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm fî işaratı ehli'l-ilhâm)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 149.

<sup>15</sup> Krş. Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir, Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 35; Krş. Fikret Karapınar, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”, *Marife Dergisi*, 2009, 1:61.

<sup>16</sup> Krş. Râğıb el-İsfahânî, “Tefsir”, *Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, terc. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 796; Krş. Birişik, “Tefsir”, 2011, 281; Krş. Kubbealtı Lugatı, “Tefsir” <http://lugatim.com/s/tefsir> et. 1.10.2023.

<sup>17</sup> Krş. Birişik, agm. 281; Krş. Râğıb el-İsfahânî, “Tefsir”, *Tefsire Giriş, Mukaddimetü Tefsiri'r-Râğıb*, tahkik, terc. ve inceleme Celalettin Divlekci (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 62.

Kur'ân'ın yorumuyla ilgili olarak sıklıkla kullanılan bir diğer kavram ise te'vildir (التَّوَلَّى). Bu kavramın kökü, evl (ول) yâni asla dönüş, geri dönmek, dönüp varmak olup, sözü iyice inceleyip varacağı mânâyâ yormak; bildiriliş gâyesini ortaya çıkarmak; bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak; işin âkıbeti ve rüyânın yorumu gibi anlamlara gelmektedir.<sup>18</sup>

Naslarda yer alan bir lafza ihtivâ ettiği muhtemel anlamlardan birini tercih edip yükleme mânâsında kullanılan bir terim olan te'vil kelimesinin, birbirine karşıt gözükmekle berâber, gerçekte birbirinin tamamlayıcısı olan iki anlam boyutu vardır. İlk boyut, kelimenin rüçû/dönmek mânâsıdır. Bu bağlamda te'vil, mevzûubahis olan bir fenomeni ilk illetine ve temel sebebine ircâ etmektir. Kelimenin Yûsuf sûresindeki kullanımları da bu anlamı ihtivâ etmektedir. Bu kullanımlarda te'vile atfedilen misyon, rüyânın te'vili, başka bir ifâdeyle rüyâda görülen olayların gerçek mânâsının ortaya konmasıdır. Kehf sûresindeki kullanımına bakıldığında ise, olayların ve olguların illet ve gizli sebeplerini açıklamak anlamının ön planda olduğu görülür. Te'vilin ikinci mânâ boyutu ise, hedeflenen amaca varmaktır. Lâkin hedefe varmak için belli bir siyâset ve ıslah stratejisi gerekir. İşte bu nedenle ıslah ve siyâset etmeye *i'tiyâl* denir (*âle meâlehu i'tiyâlen*). Esas îtibâriyle bu iki mânâ (dönmek ve hedefe varmak) birbirine karşıt değildir. Zîra, bir konuda amaca varmak, ancak onun illetlerini ve temel sebeplerini kavramakla mümkün olur. Nitekim bu iki mânâ, “*Babacığım! İşte daha önce gördüğüm rüyanın [te'vilidir] mânâsı buymuş; rabbim onu gerçekleştirdi.*”<sup>19</sup> âyetinde birleşmiştir. Bu âyette yer alan te'vil, tahakkuk ve gâyeye ulaşmaktır. Başka bir deyişle, rüyânın ilk ve aslî mânâsının gerçekleşmesidir.<sup>20</sup> Te'vil kelimesi,

<sup>18</sup> Krş. el-İsfahânî, “Te'vil”, *Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 2010, 109-110; Krş. Birışık, agm. 281; Krş. Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, 41:27; Krş. Kubbealtı Lugatı, “Te'vil” <http://lugatim.com/s/tevil> et. 1.10.2023; Krş. el-İsfahânî, *Tefsire Giriş, Mukaddimetü Tefsîri'r-Râgıb*, 2021, 62.

<sup>19</sup> Yûsuf 12/100.

<sup>20</sup> Krş. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum, Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 119; Yavuz, agm. 27.

lugatteki bu iki temel anlamının yanında tefsir, beyan ve îzah gibi anlamları da ihtivâ etmektedir.<sup>21</sup>

Tasavvufta işâret, bâzı âyet ve hadislerin sözlük yâni zâhirî mânâları dışında bir takım gizli ve kapalı anlamlarının bulunmasından mütevellit lafız ve lugatle fazla ilgisi bulunmayan bu sırlı, mücmel anlam ve bilgilere ilgili âyet ve hadislerde işâret edildiğinin kabul edilmesidir. Bu şekilde sözü geçen anlamlara ve bilgilere Kur’ân ve hadisin bâtınî mânâsı adı da verilmektedir.<sup>22</sup>

Buna göre “zâhir” kavramı açık lafızların en alt derecesini belirten fıkıh usûlü terimi, bâtının zıddı, varlık ve olayların görünen yüzü, nasların literal anlamı için kullanılan genel bir kavramdır. Sözlükte açık, berrak, âşikâr olmuş” mânâsına gelen zâhir sözcüğü, Hanefî usul terminolojisinde “sırf işitilmekle kendisiyle kastedilen anlam açık biçimde anlaşılan, ancak te’vil, tahsis ve -vahiy süresi içinde- nesih ihtimaline kapalı bulunmayan lafız” demektir.<sup>23</sup> Buna karşılık “bâtın” kelimesi ise zâhirin zıddı olarak içteki, iç yüzdeki, gizli, görünmeyen (şey) anlamına gelmektedir.<sup>24</sup>

İstılâh mânâsıyla işârî (*remzî*) tefsire bakıldığında ise bu tefsir türünün keşf ve ilhâma dayanarak, Kur’ân âyetlerinin zâhirini reddetmeden yorumlandığı tefsirler için kullanıldığı görülmektedir.<sup>25</sup>

Benzer çerçevede Lory’e göre de, *keşfî te’vil* veya *manevî işârî yorum* (*Ésoterique*<sup>(Fr.)</sup> ve *esoteric*<sup>(İng.)</sup>), incelenen terimlerin yada Kur’ânî pasajların delâletlerinin, doğrudan ve sezgisel<sup>26</sup> bir şekilde ortaya

<sup>21</sup> Krş. Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum, Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te’vil Geleneği*, 2016, 120.

<sup>22</sup> Krş. Uludağ, “İşâret İlmi”, *Temel Tasavvufî Kavramlar*, 2021, 412-413.

<sup>23</sup> Krş. İbrahim Kâfi Dönmez, “Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, 44: 85.

<sup>24</sup> Krş. Kubbealtı Lugatı, “Bâtın”, <http://lugatim.com/s/B%C3%82TIN> et. 15.1.2024.

<sup>25</sup> Krş. Uludağ, “İşârî Tefsir”, 2001, 424; Ayrıca bk. Mahmud Erol Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl*, 2004, 1:91-109.

<sup>26</sup> Kitabın orijinalinde yer alan ifâde her ne kadar Fransızca’dan Türkçe’ye “sezgisel” şeklinde çevrilmiş olsa da burada anlatılmak istenen tasavvufî mânâyı tam karşılamaması hasebiyle doğrusu “ilhâmî” olmalıdır.

çıkartılış tarzıdır.”<sup>27</sup> Öyleyse “Giriş” bölümünde ve yukarıdaki tanımlarda da belirtildiği üzere bu tefsir türünün nassın zâhirini reddetmemesi ve doğrudan kalbe doğan ilhâmî bir yolla edinilmesi en önemli öğeleridir.

## 2.2 İşârî Tefsir: Mâhiyeti ve Yöntemi

Tasavvufun amelî ve ilmî olmak üzere iki kısmı vardır: ilkinde kışrdan çok lübb, sözden ziyâde öz önemliyken; ikincisi ilme, yâni söze daha çok ehemmiyet vermektedir. Bu bağlamda sûfî tefsir kapsamında her ne kadar işârî tefsir ve nazarî sûfî tefsir adı altında zamanla sun’î bir ayırım ortaya çıkmış olsa da bu ayırımın işârî tefsirin gerçekleriyle bağdaşmamasından ve bilhassa işârî tefsirin nazariyata dayalı olmamasından mütevellit tezimizde konu edilmemektedir.

İşârî tefsir yukarıda da belirttiğimiz üzere yalnız sülûk<sup>28</sup> erbâbına açılan ve zâhirî mânâyı reddetmeyen bâzı gizli anlam ve işâretlere göre Kur’ân’ı tefsir etmektir. Bu tefsir sûfinin öncel fikirlerine, görüşlerine veya yargılarına dayanmaz. Geldiği makâma göre kalbine doğan ilham ve işâretlere dayanır. Bu tür bir tefsir yapan sûfî, âyetle kastedilen mânânın sâdece kendi yaptığı yorumdan ibâret olmadığını, buna ilâveten başka mânâ ve yorumların da olabileceğini kabul eder.<sup>29</sup> Bu tür işârî tefsirlere ise sıklıkla Tüsterî’nin *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*’i<sup>30</sup>,

<sup>27</sup> Krş. Pierre Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’ân’ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 16.

<sup>28</sup> Merâtib-i sülûk (sülûkun mertebeleri) hakkında teferruatlı bilgi için bk. İsmâil Ankaravî, *Minhâcu’l Fukarâ (Fakirlerin Yolu)*, haz. Saadettin Ekici, Meral Kuzu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 235-393; Ayrıca bk. Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 38, 127-128.

<sup>29</sup> Krş. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 1974, 19; Krş. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1996, II:10.

<sup>30</sup> Krş. Ateş, age. 67, 69: “Sehl’in tefsirinde zühd ve takva düşüncesi hâkimdir.”, “Sehl, hülûl ve vahdet-i vücuda taraftar değildir.”; Âyet tefsiri örnekleri için ayrıca bk. Sehl b. Abdullah Tüsterî, *Kur’an-ı Kerim’in İlk Tasavvufî Tefsiri: Tüsterî Tefsiri*, çev. Ömer Güngören, Mahmut Ulucan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2022).

Sülemî'nin *Ḥaḳā'ik-ut-tefsîr*'i<sup>31</sup> ve Kuşeyrî'nin *Letâ'fü'l-İşârât*'i<sup>32</sup> örnek olarak gösterilmektedir.

Yukarıda kısaca değindiğimiz üzere işârî mânâ, Allah'ın bâtinî bilgiyi kendilerine nasip ederek Kur'an'ın sırlarını, sonsuz ve sınırsız mânâlarını açtığı tasavvuf ehline âittir. Sûfilerin bu bilgiye ulaşmak için yerine getirmeleri gereken şartlar esâsen iki ana madde altında özetlenebilir: ilki, Kur'an'ın zâhirine sarılıp emr ü nehye, yâni şeriatın hükümlerine büyük bir titizlikle riâyet ederek nefsinin kötü vasıflardan arındırmak sûretiyle tekâmül ettirerek, kemâle doğru seyr ü sülûkta ilerlemek; ikincisi ise Kur'an'ın naslarını devamlı okuyup tekrar ederek, âyetlerin mânâsı hakkında derin bir tefekkür faaliyeti içine girmektir. Sûfilerin yoğun bir motivasyon ve konsantrasyon içinde huzûr-ı ilâhîde olduklarının bilinciyle zihinlerini âyetlere odaklamaları, bir anlamda Kur'an'ın mânâ denizine dalmaları ile birlikte Allah da ezeli inâyetiyle âyetlerin bâtinî mânâlarını kendilerine açar. Sûfiler, Kur'an'ı okuma ve anlamlandırma sürecinde bu yöntemi uyguladıkça yavaş yavaş mânâlar kendilerine açılır, okumaları tekrarlandıkça bu anlayış artar ve naslarda bulunan bâtinî sırların birleşimi olan hikmeti elde ederler. Sûfilerin, *O(...) size kitabı ve hikmeti öğretiyor (...)*<sup>33</sup> âyetinden anladıkları budur. Burada kitap Kur'an'ın zâhirine, hikmet ise bâtinine denilmektedir.<sup>34</sup>

Bu bağlamda karşımıza çıkabilecek ilk sorulardan biri, Kur'an'ı anlama husûsunda mutasavvıflara açılan mânâların neden farklılık gösterdiği sorusudur. Evvelâ, seyr ü sülûkta yâni mânevî tekâmül yolculuğunda

<sup>31</sup> Krş, Ateş, age. 93: “Sülemî'nin tefsirinde, âyetleri asıl manalarından çıkaracak nazari tevillere çok az rastlanır.”

<sup>32</sup> Krş. Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu, -İbn Acibe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri-* 2011, 73: “*Letâifu'l-İşârât*’ı, işârî tefsir için sürülen şartlar açısından değerlendirdiğimizde, bu şartlara çok az istisnanın dışında uyulduğu görülür. Ancak *Letâifu'l-İşârât*’ı nazari ve işârî tefsir açısından değerlendirdiğimizde, nazari tefsirin bazı özellikleri görülmekle beraber işârî tefsir grubu içerisinde değerlendirilmelidir.”; Âyet tefsiri örnekleri için ayrıca bk. Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât, İlahî Kelâm'ın Sırları, Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, 6 cilt (İstanbul: Fikriyat Yayınevi, 2020).

<sup>33</sup> Bakara 2/151.

<sup>34</sup> Krş. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 106-107; Krş. Nurullah Denizer, *Kur'an'ın Sûfî Yorumu, Bursevî Örneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 84.

pek çok merhale bulunmaktadır. Kur'ân'ın mânâ denizinden, her sûfinin rûhî istidât, hal ve makâmına göre inkişâf ettiği düşünülürse, bu sorunun cevâbı âşikâr olacaktır. Başka bir ifâdeyle sûfî, nefisini ne ölçüde nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi sonucunda tekâmül ettirebilirse, mânâ denizinden muttali olabileceği anlamlar bu mânevî yetkinliği ölçüsünde farklılık arz edecektir. Bu minvalde kemâle yaklaştıkça mânâlar daha derin ve daha ince bir şekilde aksedecektir. İşârî tefsirlerdeki mânâ çeşitliliğinin bir nedeni de budur. Öyle ki bu durum bir sefer içerisinde sürekli mesâfe kaydeden bir yolcуда olduğu gibi sûfinin kendisinde de görülebilir. Zîra her sûfî kendi başına rûhânî bir âlemdir ve mertebesini yükselttikçe elde edeceği mânâ boyutları da derinleşecek ve genişleyecektir. Binâenaleyh bir sûfinin eserlerinde aynı âyete ilişkin yaptığı farklı yorumlarla karşılaşılıyorsa bunun nedeni, o yorumları seyr ü sülûkunun farklı mertebelerinde yapmış olması gösterilebilir.<sup>35</sup>

Bu noktada *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*'deki<sup>36</sup> tasavvufî tecrübelerin ışığında yapılan rey ve işârete dayalı yorumların geçerliliği hususündaki savunmasıyla Ebû Hâmid Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) tasavvufî tefsir alanında özel bir yeri vardır. Başta *İhyâ* olmak üzere çeşitli eserlerinde tasavvufî tefsirler için teorik bir çerçeve çizen Gazzâlî, bu tür tefsirlerin gerekliliği ve faydasını müdâfaa etmiş, birçok âyeti buna göre yorumlamış, sûfîlerin Kur'ân ile ilgili görüşlerini nakletmiştir. Kendisi, *Mişkâtü'l-envâr*'da yer alan Nûr sûresinin 35. âyeti<sup>37</sup> başta olmak üzere bâzı âyetlerin işârî yorumunu yapmıştır.<sup>38</sup> Bu şekilde Gazzâlî, Kur'ân'ın anlaşılıp yorumlanması husûsunda zâhirî (*naklî*) tefsir ilmini gerekli görmekle birlikte Kur'ân'ın anlam katmanlarını tüm cihetleriyle tam olarak îzah etmek için yeterli bulmamaktadır.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Krş. Afifi, age. 109; Krş. Denizer, age. 84-85.

<sup>36</sup> Bahsi geçen teorik çerçeve için bk. İmam Gazzâlî, *Yirmi Birinci Yüzyılda İhyâü Ulûmi'd-dîn*, haz. Suâd El-Hakîm, çev. Yonis İnanç (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015), 50-56.

<sup>37</sup> Nûr 24/35; Bu âyetin İbn Sinâ, Gazzâlî ve Beydâvî tarafından karşılaştırmalı olarak nasıl yorumlandığını incelemek için bk. Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003), 202.

<sup>38</sup> Krş. Uludağ, "İşârî Tefsir", 2001, 23:427.

<sup>39</sup> Krş. Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, c. 40, 122-123; Krş. Nicholas

Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*<sup>40</sup> isimli eserinde Kur'ân ile ilgili iki disiplini, yâni zâhire ilişkin ilimlerle öze âit ilimleri birbirinden ayırmaktadır. İlki gramer, filoloji, kırâat ilminin yanında zâhirî yorum ya da metnin kelimelerinin ne mânâyâ geldiğini bilmeyi ve hadis ilmini, başka bir ifâdeyle ilk dönemlerden îtibâren nesilden nesile nakledilen yorumlarla ilgili bilgiyi ihtivâ eder. Öze ilişkin ilimler ise iki türdür: alt düzeydeki kelâm ve fıkıh ilmi ile mârifet ilmi ya da Allah, kıyâmet ve öteki dünyâyâ ilişkin bilgi. Buna göre kütüphânelerde muhâfaza edilen parşömen ve el yazmaları üzerinde kafa yoran bir âlimin zihni Kur'ân'ın kabuğu ile dolmaktadır. Bu arada kelâmcı ve hukuk bilginlerinin, metnin akîde ve amele ilişkin meseleler minvalinde ne söylediği husûsuyla ilgilendiğini belirtmek gerekir. Mârifet ise okuma ile elde edilen bir hâsıla değildir; yâni onun gâyesi metnin ne kastettiğini öğrenmek değil, Kelâmullah'ın ne olduğunu tecrübe etmektir.<sup>41</sup>

Gazzâlî'ye göre Kur'ân bir deniz; onun sâhili, kabuk ve yüzey ilimleri; derinlikleri ise öz ilimlerin en üst tabakasıdır. Deniz, cevher ve incilerle doluyken, sâhilde boş kabuk ve kumdan başka bir şey mevcut değildir. İnsan bu denizin içine ne zaman dalsa ondan cevher ve inciler çıkarır. Ancak bunun için önce derinliklere inmesi gerekir. Sâdece onun kırâatı ile ilgilenen, tilâveti ve zâhirî ilimleri ile meşgul olan kimse kıymetli bir şey elde etmeksizin onun sâhilinde dönüp dolaşan kimseden başka biri değildir. Gazzâlî'nin gâyesi ise, Kur'ân okuyucusunu bu uykudan uyandırmak veya onun nazarıdikkatini bu noktaya celbetmektir.<sup>42</sup>

---

Heer, "Abū Ḥāmid al-Ghazālī's Esoteric Exegesis of the Koran," in *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, edited by Leonard Lewisohn (London, New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993), 241; Reprinted in *The Heritage of Sufism*, edited by Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworld, 1999), I: 241.

<sup>40</sup> Krş. Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, 1997, 224: Müellif, Gazzâlî'nin *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı kitabında Yunan felsefesine âit düşünceleri, Kur'ân'ın bâtinî anlamına temel yaptığını iddia etmektedir.

<sup>41</sup> Krş. Gerald L. Burns, "Gazzâlî'nin Tasavvufî Hermenötiği", *İslâmî Araştırmalar*, 2000, 13/3-4:423.

<sup>42</sup> Krş. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyat, 2001), 330.

Gazzâlî'nin *İhyâ*'da rey ile tefsirin meşrûiyetine ilişkin açmış olduğu ve tercihini reyden yana kullandığı tartışmadaki gâyesi de tasavvufî tefsirin câiz olduğunu ispatlamak ve sûfî yorumculara karşı yöneltilen îtirazlarla ilgili olarak tasavvufî anlayış ve tecrübelerin ışığında yapılan rey ve işârete dayalı yorumların geçerliliğini savunmaktır.<sup>43</sup>

Bu minvalde tasavvufî tefsir alanında en önemli şahsiyet olarak tanımlanan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin<sup>44</sup> işârî tefsirin mâhiyetine ve yöntemine ilişkin görüşlerine değinmek faydalı olacaktır. Şeyhü'l-Ekber'in Kur'ân anlayışı, onun varoluşsal ve epistemolojik görüşleriyle benzerlik arz etmektedir. Zîra şeyhe göre Kur'ân metni de dilsel olarak tecellî eden bir varlıktır. Dil ise, Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> ifâde ettiği gibi *cevâmi'u'l-keîmdir*; tıpkı insan gibi varlıkla paraleldir ve onun hakikatlerini simgelemektedir.<sup>45</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre vücûdun baştan başa harfler, kelimeler, sûreler ve âyetlerle dolu olduğunu ifade etmek gerekir. Zîra o bu tabiat kitabına *Kur'ân-ı Kebîr* adını vererek Hakk'ın insanlara bâzen hariçteki bir kitaptan, bâzen de onların kendi nefislerinden okuduğunu söyler.<sup>46</sup> Bu kapsamda insan ve Kur'ân'ı bir ve bütün olarak gören İbnü'l-Arabî'ye göre kişi Kur'ân okuduğu zaman kendisi Kur'ân olur, yâni Kur'ân, Kur'ân içinde olur. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'i de sadece nefsinde Kur'ân bulunanların anlayabileceğini söyler. Ona göre dayanılacak en güçlü burhan Kur'ân'dır. Bu nedenle, bütün görüşlerinin Kur'ân hazretinden ve onun hazînelerinden olduğunu, Kur'ân ile semâvî kitaplarda bulunan veya bulunmayan bütün ilimlerin zâhir olduğunu, bütün peygamberlerin ilimleri, meleklerin ilimleri ve ilmin bütün dillerinin Kur'ân'da verildiğini, kendisine Kur'ân verilen kişiye aynı zamanda bütün ilimleri açığa çıkaran bir nûr da verildiğini söyler ve bu sebeple Kur'ân'ı bilen

<sup>43</sup> Krş. Muhammad Abul Quasem, "Al-Ghazâlî in Defence of Şūfistic Interpretation of the Qur'ân", *Islamic Culture*, 1979, 53: 65.

<sup>44</sup> Krş. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 1974, 167.

<sup>45</sup> Krş. Nasr Hâmîd Ebû Zeyd, "Sûfî Düşünce ve Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine", *İslâmiyât*, 1999, II/3: 33.

<sup>46</sup> Krş. Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm* (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1325), 72; Krş. Kılıç, *İbnü'l-Arabî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 134-135'te iktibas edilmiştir.

ve onu kendinde tahakkuk ettiren kimsenin ehlullahın ilmini de öğrendiğine inanır. Bununla birlikte Kur'ân'ın fehmi ve nusretinin kendisine bahşedildiğini de ifade eder.<sup>47</sup> Yukarıdaki (...) *kime hikmet verilirse (...)*<sup>48</sup> âyetine yapılan atıfta dikkat edilmesi gereken nokta hikmetin alınan bir şey değil, verilen bir şey (vehbî) olduğudur. Bu durumda yapılması gereken şey o verilişin ön hazırlığını oluşturmaktır.<sup>49</sup>

Aynı şekilde İbnü'l-Arabî'ye göre kâmillerin vârisi olan kişiler resûlünün şerîatı kanalıyla kendilerini Allah'a öyle raptetmişlerdir ki, Allah bâtinî tecellisiyle onların kalplerinde nebîsi ve resûlü Hz. Peygamber'e<sup>(s.a.v)</sup> indirileni anlama yetisi açmıştır. Bu yetiyle de onları Allah'ın kitabından rızıklandırmış ve kendilerini bu ümmetin mânevî muhaddisleri yapmıştır. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'a yaklaşımının statik değil dinamik olduğunu belirtmek gerekir. Ona göre Kur'ân Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> kalbine Allah tarafından indirilmiştir ve kıyamete kadar da onun ümmetinden olan müminlerin kalplerine indirilmeye devam etmektedir. Kur'ân'ın bu şekilde müminlerin kalplerine inzâl olunması ise, vahyi her dem tâze ve canlı tutmaktadır.<sup>50</sup> Kendisinin Kur'ân âyetlerinin bizzat “ayn”larıyla irtibâtı bulunduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, Kehf sûresinin altmışıncı âyetine kadar gelen *el-Cem'* ve *t-tafdîl fî esrâri'l-meânî* ve *t-tenzîl* adlı altmış dört ciltlik bir tefsir kaleme almıştır. Kendisi, günümüze ulaşmayan bu eser hakkında mâlûmat verirken bir âyeti celâl ve heybet makâmından alıp üzerinde konuştuktan sonra tekrar aynı yere bıraktığını, sonra bu âyetin karşısına geçip bu sefer cemâl makâmından alıp sanki o âyet cemâl makâmında inzâl olunmuş gibi üzerinde konuşup tekrar yerine bıraktığını, üçüncüsünde ise aynı âyeti bu sefer kemâl ve berzah makâmından alıp

<sup>47</sup> Krş. Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1999, 20: 511; Krş. Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2019), 179-180.

<sup>48</sup> Bakara 2/269.

<sup>49</sup> Krş. Mahmud Erol Kılıç, *Anadolu'nun Ruhu, Tasavvuf, Felsefe, Siyaset Konuşmaları* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 220.

<sup>50</sup> Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Bulak: Matbaatü'l-âmire, 1297), III:372; Krş. Ay, Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu, 2011, 80; Krş. Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, 2019, 135.

tefsir ettiğini, bu tefsirin ise daha önce yapılan tefsirlere hiç benzemediğini ve yaptığı tefsirde başkalarının tek kelimesi dahi olmadığını ifâde eder.<sup>51</sup>

Burada bir parantez açacak olursak, İbnü'l-Arabî ıstılâhâtında tarîkat zâhirden bâtına geçmek için kullanılan yol demektir. Başka bir deyişle tarîkat, bitmişlik demek değildir; sadece yola koyulmuş olmayı gösterir. Daha somut bir örnekle, eğer bir kimsenin niyeti İstanbul'dan Şam'a gitmek ise evvelâ bu yolculuk için bir araç (uçak, araba vs.) bulması gerekir. Bu kapsamda şerîat, bir araç bulup onun içine girmekse, tarîkat, yola koyulmak demektir. Fakat Hakk'a vâsıl olmak, vuslata ermek için bu da yeterli değildir. Asıl gayenin Şam'a varmak olması hasebiyle İbnü'l-Arabî, "Daha sonra aynı âyeti mârifet çekmecesinden çıkarıp, bu mertebeden âyete bakıyorum. Âyeti en son hakikat çekmecesinden alıp bana açılan bilgiler düzeyinde kendisine gidiyorum." demektedir. Yâni bir âyeti şerîat, tarîkat, mârifet ve hakikat cihetinden dört dereceli olarak tefsir ederek, sâdece hukûkî çıkarımlardan hareketle ve gramer bakımından o âyetin özelliklerine bakarak yapılan bir tefsirle yetinmemektedir.<sup>52</sup>

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin çok sayıdaki incelemelerinden birinin adı olan *Kabuk ve Öz (El-Kısr Vel-Lübb)* de, sembolik bir biçimde zâhircilik (*Exotérisme*<sup>(Fr.)</sup> veya *exoterism*<sup>(İng.)</sup>) ve bâtıncılık (*Ésotérisme*<sup>(Fr.)</sup> veya *esotericism*<sup>(İng.)</sup>) ilişkilerini, karşılıklı olarak bir meyvenin dış kabuğuna ve iç kısmına yâni lübbüne, özüne benzeterek îzah etmektedir: Meyvenin kışrı ve içi.<sup>53</sup> Kabuk (*el-kısr*), şerîattır, yâni herkes tarafından

<sup>51</sup> Krş. Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l Arabî* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 135-136; Krş. Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1999, 20: 511; Krş. Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 2019, 180; Krş. Ay, Kur'an'ın Tasavvufi Yorumu, 2011, 80-81.

<sup>52</sup> Krş. Mahmud Erol Kılıç, *Hayatın Satır Araları* (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 72; Krş. Kılıç, *Anadolu'nun Ruhu, Tasavvuf, Felsefe, Siyaset Konuşmaları*, 2018, 37; Nesneler, olgular ve bunlar arasındaki ilişkilerin hakikatine varma yolculuğuna örnek olarak ayrıca bk. M. Nakib El-Attas, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmud Erol Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 17-19.

<sup>53</sup> Buradaki meyve sembolünün kalple bir ilgisi olduğu gibi, "Kozmosun Altın Yumurtası Güneş"le de bir alâkası bulunmaktadır.

izlenilmek (*Observe*<sup>(Fr.)</sup> veya İng. *observe*<sup>(İng.)</sup>) için ortaya konulan, herkese hitap eden, nitekim türevi olan büyük yol (*grande route*<sup>(Fr.)</sup> veya *grand route*<sup>(İng.)</sup>) ifâdesinin de belirttiği gibi, dinin zâhirî kânunlarıdır. Öz (*el-lübb*) ise hakikat yâni, asıl gerçektir. Şeriatın aksine, buna herkesin kudreti yetmez. Ancak zâhirin altındakini keşfederek, hakikati örten, onu koruyup muhâfaza eden, aynı zamanda saklayan dış biçimler arasından sıyrılarak ona ulaşmasını bilen kimselere özgüdür.<sup>54</sup> Başka bir ifadeyle, şeriat ve hakikat “beden/cisim”e (*el-cism*) ve “ılık/öz”e (*el-mukh*) benzetilmiştir.<sup>55</sup> Aralarındaki alâka, bütünüyle kabuk ve öz ilgisidir.<sup>56</sup> Mutasavvıflar da bu bağlamda kendilerine ehl-i lübb (özcüler), zâhir ulemâsına ise ehl-i kısr (*kabukçular*), demektedirler.<sup>57</sup>

Bu noktada İbnü'l-Arabî'ye göre, tefsir ve te'vil makâmı çok önemli bir makâmdır. Kavramsal çerçeve bölümünde de belirtildiği üzere te'vil, bir başka deyişle yorum, bir şeyi ilke, aslına döndürmek demektir. Kişi ilki bilmezse aslı, otantik olanı, sahih geleneği bilmezse, neyi nereye döndürebilir? Dolayısıyla te'vil, aslı bilen bir ustanın ikinci, üçüncü dereceye inen ve yorum bekleyen bir mevzûu, yeniden aslına çıkarma mahâretidir. Bu bağlamda, İbnü'l-Arabî de Kur'ân'ın ancak te'vil makâmına sahip insanlar tarafından îzah edilebilecek bir kitap olduğunu ifâde etmiştir. Yâni bir insanın Kur'ân gramerini iyi biliyor olması, Kur'ân'ı îzah etme, te'vil etme, yorumlama mertebesine sahip olduğunu göstermez. Bu kişinin kelime anlamlarını kuralına uygun olarak sıralayabileceğini gösterir. Bu iş için de Müslüman olmaya gerek yoktur. Örneğin çok iyi Arapça bilen ama mümin olmayan bir oryantalist bu anlamda Kur'ân'ı çok iyi bir şekilde îzah edebilir. Fakat Kur'ân'ın rûhunu, lübbünü yâni özünü ancak *meretebe-i hazret-i*

<sup>54</sup> Dikkat edilirse, dış şekillerin öneminin vahiy kelimesinin ikili mânâsı ile ilgili olduğu görülecektir. Zira bu dış şekiller hem zâhiri ortaya çıkarır hem de asıl öğretiyi; tek hakikati örter ve gizler. Tıpkı sözün açıkladığı düşüncüyü kaçınılmaz olarak sakladığı gibi. Bu bakış açısından söz için gerçek olan, öteki biçimsel ifadeler için dahi öyledir.

<sup>55</sup> François Rabelais'nin “substantifique moelle”ni hatırlatmak yerinde olacaktır. Aynı minvalde bu da örtülü ve saklı bir içsel ifadeyi temsil etmektedir.

<sup>56</sup> Krş. René Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 45-46.

<sup>57</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, 2021, 129.

*Kur'ân'a* çıkmış ve onun ikiz (*tev'em*) kardeşi olmuş olanlar açıklayabilir. Bu açıdan dereceler, mertebeler anlayışı mühimdir; derece ontolojisinin yâni vücûd mertebeleri (*merâtibü'l-vücûd*) görüşünün, metne transferi söz konusudur. Bu bakış açısından metinde de katmanlar, dereceler vardır. Metnin en dış, zâhir katmanı grameridir. Fakat anlam katmanları metnin içindedir. Ona nüfuz edebilmek için de yolculuk yapmak gerekir. Meselâ, bir binanın dışı diyebilmemiz için o binanın içinin de olması gerekir. Bir şeyin içi olmadan dışı da olamaz. Dış ârızî, aksidental (*accidental*<sup>(ing.)</sup>) ve geçicidir. Dışa dışlığını veren içtir. O halde zâhir ehli, bâtına tâbi ise o zaman zâhir ilmine de ehildir.<sup>58</sup>

İbnü'l-Arabî gibi muhakkik sûfiler de bu minvalde gerek *Kur'ân* âyetlerini, gerekse yaradılış âyetlerini yorumlamışlardır. Ona göre tezâhür planında zuhûra gelmiş her oluşum, her görüntü kesrettir; zuhur ise parçalıdır, bölünmüştür. Öte yandan hakikat bütünlüktür, tevhiddir, bölünmemiştir. Başka bir ifâdeyle, hakikat makâmında îman ve küfür yoktur. Fakat zuhur planında vardır. Aynı şekilde hakikatte kadın ve erkek yoktur fakat zuhurda vardır. Hakikatte sen ben de yoktur ama zuhurda aksi mevcuttur. Binâenaleyh bir âyetin de zuhur planındaki anlamıyla hakikat planındaki anlamı farklıdır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî âyetleri farklı mertebelere göre açıklamıştır. Günümüzde bu farklı anlam katmanları anlayışı, modern hermönitiğin (*hermeneutic*<sup>(ing.)</sup>) de, felsefenin de merak ettiği konular arasında olmaya başlamıştır. Meselâ Umberto Eco yazılarında bu husus üzerinde çokca durmaktadır.<sup>59</sup>

Bu noktada *Kur'ân* metnindeki anlam katmanları ile ilgili olarak irfan ehlinin içinde konumlandırılacağı metodoloji iyi bilinirse, bu konuda yaşanan tartışmalar da belli oranda azalacaktır. Fakat o düşünce havuzu bilinmediğinde sûfilerin sözlerini anlamada sürekli problemler yaşanır. Dil meselesi, onların nâdân ile yâni sûfileri anlamayanlarla aralarındaki en büyük problemdir. Bu nedendir ki âriflerin ancak ehlinin anlayacağı remizli, istiâreli, kinâyeli, kişiyi tefekküre iten sözlerine Budistler *Koan*

<sup>58</sup> Kılıç, *Anadolu'nun Ruhu, Tasavvuf, Felsefe, Siyaset Konuşmaları*, 2018, 37-38.

<sup>59</sup> Kılıç, *Evvel'e Yolculuk* (İstanbul: Sufi Kitap, 2019), 136.

derler. Bunlar paradoksal ifâdelerdir. Gâye, müride farklı boyutlarda da algı düzeylerinin olabileceğini öğretmektir.<sup>60</sup>

İbnü'l-Arabî de kendi paradoksal ifâdeleri hasebiyle sayıları sınırlı bazı ulemâ tarafından yirmi üç küsur konuda tekfir edilmiştir. Dikkatlice incelendiğinde ve insafî bir bakış açısıyla esâsen bunların tamamının yukarıda bahsi geçen linguistik meselelerden kaynaklandığını görmek mümkündür. Zîra İbnü'l-Arabî'nin o sözlerini cımbızla siyak ve sibakından ayırarak tekfir edilebilir cümleler oluşturmak imkân dahilindedir. Fakat bunlara bir bütünlük içerisinde bakıldığında anlaşılabilir bir hale gelmesi mümkündür.<sup>61</sup>

Yukarıda da belirtildiği üzere İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın onu okuyanlar için her dem yeni olduğunu ifâde etmektedir. Ancak şeyhe göre her okuyan onun nüzûlünü idrak edemez. Zîra zihni kendi tabiatıyla meşguldür. Bu halde kârînin üzerine inen Kur'ân onun tabiatının perdesi altında kalmakta ve kârî herhangi bir zevk elde edememektedir. Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup> de Kur'ân okuyan fakat okuduğu Kur'ân boğazından aşağıya inmeyen kimselere atıfta bulunurken buna işâret etmiştir. Burada anlatılmak istenen kalplere değil dillere inen Kur'ân'dır. Bu nüzûlü zevk eden kimseler hakkında ise Allah şöyle buyurmuştur: *Onu, senin kalbine uyarıcılardan olasin diye açık bir Arapça ile Rûhulemîn indirmiştir.*<sup>62</sup> Nüzûl sonucu bu kimse öyle büyük bir zevk elde etmektedir ki başka hiçbir şeyle kıyaslanamaz. Kârî bunu hissettiği zaman, üzerine inen Kur'ân'ın her dem yeni olduğunu görür. Kur'ân hazreti ve menzili böyle olduğuna göre herkesin onda kendi talep ettiğini bulacağı anlaşılmaktadır. Bu nedenle Şeyh Ebu Medyen, muridin ancak aradığı her şeyi Kur'ân'da bulduğu zaman hakîken murid olmuş sayılacağını belirtmiştir. Bu özelliği taşımayan hiçbir kelâm Kur'ân olamaz. Zîra Kur'ân Allah'ın bir sıfatıdır ve mevsuftan ayrı kabul edilemez. O halde Kur'ân'ın indirilişiyle birlikte kelâmı Kur'ân olan da nüzûl etmektedir. Bu minvalde Allah, *Yere göğe sığmam, mümin*

---

<sup>60</sup> age. 137-138.

<sup>61</sup> ay.

<sup>62</sup> Şuarâ 26/193-195.

*kulumun kalbine sığarım*, buyurmuştur.<sup>63</sup> İşte bu Kur'ân'ın müminin kalbine inişiyle olmaktadır.<sup>64</sup>

O halde mutasavvıflara göre Kur'ân'ın bâtinî mânâlarına vâsıl olmak akıl ile değil kalp ile olur. Necmüddîn Dâye'nin (ö. 654/1256) bu husûsa ilişkin yaptığı izahlarda Kur'ân'ın zâhirinin onun okunması, bâtınının ise idrak edilmesi ve anlamlandırılmasına delâlet ettiğini ifâde etmektedir. Zîra Allah, Kur'ân'ın bâtını, *Bu bir mübârek kitaptır ki onu sana, insanlar âyetleri üzerinde iyice düşünsünler, akıl iz'an sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik*.<sup>65</sup> âyeti ile açıklamıştır. Okuma, öğrenme ve ezberleme yolu ile gerçekleşirken, fehmetme, samîmî niyet, saygı, temiz nefis, saf kalp, içi boş sır ve bezenmiş bir ruh ile gerçekleşebilir. Dâye, Kur'ân'ı anlamlandırma safhasında gerekli olan bu öğelerden en çok kalbe önem vermiş, Kur'ân'ın değişik mânâ, hakikat, sır ve işâretlerinin ancak kalp ile anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Ona göre, (...) *kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar* (...) <sup>66</sup> âyetinin hitap ettiği kimseler Kur'ân'ın gerçek mânâsını anlayamayanlardır. Değişik mânâ ve hakikatler elde etmek hasebiyle Kur'ân'ı kalple anlamaya çalışmak, onun te'vilinde mümkün olabilir, tefsirinde olamaz. Zîra tefsir, âyetin inişi, kıssaları, nüzûl sebepleri gibi hususlardan ibârettir ve insanlar bu konularda yalnızca duyduklarını söylemekle yükümlüdürler. Öte yandan te'vil, âyeti, önceki ve sonraki âyetlere uygun olarak muhtemel anlamlardan

<sup>63</sup> Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, II, 195; Gazzâlî, İhyâ, III, 15: Gazzâlî bu hadisi *İhyâ*'da şu lafızla zikretmektedir: Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “Ben ne göğüme ne de yerime sığabildim. Ben ancak mü'min kulumun o yumuşak, yufka yüreğine sığıdım.”; Irâkî, el-Muğnî, 890, h.nr: 3: Irâkî de bu hadisin tahririnde “Bunun bir aslını bulamadım.” demiştir; Suyûtî, Dürer, 175, h.nr: 363: Suyûtî ise Dürer'de Zerkeşî'ye tâbi olarak (Irâkî ile) aynı kanaati benimsemektedir; İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2021), III: 469: Bu hadisile ilgili Irâkî şunu söyler: Taberânî'de yer alan Ebû İnebe hadisinde ise “Kuşkusuz Allah'ın yeryüzü halkı arasında kapları vardır. Rabbinizin kapları da sâlih kullarının kalpleridir. Bu kaplar içinde O'na en sevimli geleni ise, en yumuşak ve yufka olanıdır.” lafzı yer almaktadır.

<sup>64</sup> Krş. Kılıç, *Evvel'e Yolculuk*, 2019, 143; Krş. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2000), 389.

<sup>65</sup> Sâd 38/29.

<sup>66</sup> A'râf 7/179.

birine hamletmektir. Kitap ve sünnete uygun olduğu müddetçe âlimlerin bu hususta söz söylemelerinde herhangi bir sakınca yoktur.<sup>67</sup>

Dâye, bu îzahlarında Kur'ân'ın kalple anlaşılması gerektiğine ek olarak, işârî tefsir faaliyetinin te'vil olarak addedilmesi gerektiğini de ifâde etmektedir. Eğer te'vil âyetin mânâsını önceki ve sonraki âyetlere uygun olarak muhtemel mânâlardan birisine hamletmek olarak değerlendiriliyorsa ve işârî yorumlar da te'vilse, o vakit bu faaliyet kalp ile yapılıyor olsa dahi referansını yine zâhir ve somut olarak ortada duran siyâk ve sibâkından almaktadır. Yapılan işârî yorumların Kitap ve sünnete uygun olması zâten bu metodu kullanan sûfîlerin metodunun en başta gelen özelliğidir. Bununla berâber Dâye'nin kalp ile muttali olunabileceğini söylediği Kur'ân'ın bâtinî mânâlarını, âyetin kendisine ve siyâk-sibâkının zâhirine dayandırması, işârî tefsir metodunun zâhir ile bâtını bütüncül (*holistic<sup>(Ing.)</sup>*) bir yaklaşımla ele aldıklarını göstermesi bakımından son derece mühimdir.<sup>68</sup>

Sûfîlerin işârî yorumlarını yaparken en sık başvurdukları metodlardan biri de, iki şey arasındaki en basit benzerlikten hareketle bunların başka yönlerden de benzerlikler gösterebileceklerini düşünerek bu iki şeyi birbirine benzetme olarak adlandırılan i'tibar/analoji<sup>69</sup> yöntemidir. Bu minvalde İbnü's-Salâh'ın 'benzer benzeriyle anılır', ilkesini esas alan sûfîler, Kur'ân'da bahsi geçen şahıs, varlık, kıssa ve hâdiseleri birer örnek sayarak kendilerine açılan işâretler vâsıtasıyla örneğin benzetildiği asıl kaynağa varmayı kendilerine yöntem olarak belirlemişlerdir. Gazzâlî de bu bağlamda i'tibar/analojinin mânâsını, bahsedilen şeyin ötesine geçmek, sâdece zikredilenle yetinmemek şeklinde ortaya koymuştur. Akıllı bir kimsenin, başkasının başına gelen bir musîbetin, kendi başına da gelebileceğini düşünerek ondan ibret alması gibi dünyâ ve dünyâ halleri de bir başka şeyden kişinin kendisine,

<sup>67</sup> Krş. Mehmet Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 200-201.

<sup>68</sup> Krş. Nurullah Denizer, *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu, Bursevî Örneği*, 2019, 88.

<sup>69</sup> Krş. Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 19.

kendisinden de kendi aslına doğru müspet bir geçişe konu olmaktadır.<sup>70</sup> Kendilerine açılan bâtinî mânâları keşf yolu ile elde ettiklerini ifâde eden sûfîlerin, işârî yorumlarında kullandıkları bu tür analogik bir yöntemle ulaşılan mânâların, Gazzâlî'nin sözlerinden de anlaşılabilirliği gibi zihinsel bir çaba ile gerçekleştirilebilmesi mümkündür. Binâenaleyh Kur'ân âyetlerinin te'viline bu yolla ulaşmak için sûfî olmanın gerekli olmadığı ileri sürülmektedir. Bu görüşe göre belli bir yetkinliğe ve Kur'ân kültürüne sahip kimselerin, analogi yöntemiyle Kur'ân âyetlerine ilişkin birtakım mânâlar ortaya koyması mümkündür.<sup>71</sup> Lâkin sûfîlerin metodlarına aklî faaliyetleri dâhil ediyor olmalarından, işârî tefsirin de kaynağını akıldan alan ve salt akla dayalı bir yöntem olduğu neticesi çıkarılmamalıdır. Kur'ân'daki bilgiler, akla ve mantığa uygun olmakla birlikte pek çok yerde de insanı düşünmeye ve aklını kullanmaya dâvet etmektedir. Kur'ân'da bulunan ve insan aklına aykırı olmayan bu çeşit bilgilerin bir kısmı, insan aklının eseri olan başka bir kitapta da aynen yer alabilir. Bunlara bakarak, 'O halde Kur'ân, insan aklının eseri ve ürünü olmalıdır' sonucunu çıkarmak ne kadar isâbetsiz olursa, ilâhî ilhâma dayandığı ifâde edilen işârî yorumların akla dayanan tefsirlerle benzerliğine bakarak onların da yalnızca aklın eseri ve ürünü olduğuna hüküm vermek o derece isâbetsiz olacaktır.<sup>72</sup>

Kuşeyrî de sûfîlerin böyle bir yola başvurma sebebini îzah ederken, tercih ettikleri bu metodun aslında çeşitli meslek sınıflarına ve ilim alanlarına mensup her bir zümre için de geçerli olduğunu belirtmektedir.

<sup>70</sup> Krş. İmâm Gazzâlî, *Mesîru Umûmî'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmî'd-Dîn, İhyâ Tercüme ve Şerhi*, terc. ve şerh Yusuf Sıdkî El-Mardinî, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), I: 375: "(...) mezkûr olan nesne üzerine iktizâ eylemez ki ondan bir 'ibret alırsın da dîğere mütenebbih olursun. Nitekim merd-i 'âkıl âherin bir musîbetini gördüğü vakte ondan nefsinde bir 'ibret olur ki kendisi dahi 'urza-i mesâib olduğundan ve dünyâ saded-i inkılâbda bulunduğundan ona bu gibi bir musîbet vukû' bulacağına ihtimâline mütenebbih olur da tarîk-i muhâfazaya teşebbüs eyler, zîrâ âherden nefsinde ve nefsinde asl dünyâyâ 'ubûr edişi mahmûd ve memdûh bir 'ibrettir."

<sup>71</sup> Krş. Mahmut Ay, "İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 26: 102-103.

<sup>72</sup> Krş. Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 24: 132.

Bu bağlamda her bir zümre, kendi alanları ile ilgili bâzı meseleleri meslektaşlarına anlatmak ve onların da bu mânâları anlayabilmesi için kendilerine özgü bâzı ıstılâhlardan oluşan bir jargon oluşturmuşlardır. Aynı şekilde sûfiler de kendi aralarında birtakım ıstılâhlar kullanmaktadırlar. Bu terminolojinin kullanılmasından gâye, sûfilerin kendilerine özgü rûhî ve sırrî anlamları birbirlerine aktarmak, îzah etmek, kendi metod ve usûllerine âşinâ olmayanlardan bu mânâları gizlemek ve saklı tutmaktır.<sup>73</sup>

Ebû Zeyd'in deyişiyle işârî tefsir geleneğindeki işâret ve setr yöntemi, epistemolojik bir bilgi genişlemesiyle ilintilidir. Bu genişleme, yalnızca dil ve onun verdiği lafzî mânâlarla varılması mümkün olmayan hakikatlerin bilgisini ârife açan bir genişlemedir. Bu bağlamda sûfilerin keşf ve ilham yoluyla edindikleri tasavvufî mânâları aktarmada dilin yetersiz kaldığını söylemek gerekir. Zîra bu mânâlar, gayb ve melekût âleminden, hayal âlemi vâsıtasıyla duyu ve şehâdet âlemine yansımaktadır. Gayb ve melekût âlemi, rûhî misallerin duyu ve şehâdet âlemiyse bu misallerin sûretlerinin bulunduğu yerdir. Duyu ve şehâdet âlemindeki her bir sûretin, gayb ve melekût âleminde rûhî bir misali vardır. Hayal âlemi ise mânevi ve rûhî misallerin duyusal şekillere ve fizyolojik kalıplara büründüğü bir berzah, ara âlemdir ki sûfî işte bu hayal âleminde hakîkate ilişkin mânâları elde eder. Dil de bu mânâların fizikî boyutta ifâde edilmesini sağlayan bir araç görevi üstlenmektedir. Ebû Zeyd'e göre duyu ve şehâdet âleminden gayb ve melekût âlemine geçmek sûretiyle âlemdeki sûretlerin ötesindeki ruh ve hakîkatlere varmak nasıl zorunluysa, Kur'ân düzeyinde sûret mesâbesinde olan dış yüzeyden, mânâ mesâbesindeki öze intikal de o derece zorunludur. Bu bağlamda Kur'ân dilsel bir metin olması nedeniyle maddî âleme ve hayal âlemine tekâbül eder. Bu durumda Kur'ân'ın ibâreleri, uyuyan kimsenin uykusunda gördüğü misaller ve sûretler mesâbesinde addedildiği için tâbire gereksinim duyar. Öz olan bâtına erişmek için yapılan Kur'ân te'vilî ise rüyânın tâbir edilmesine benzer. Çünkü te'vil

<sup>73</sup> Krş. Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 147.

ve tâbir gerçekte tek bir mânâyâ işâret eden iki ayrı terimdir. Bu bakış açısıyla Kur'ân'da bulunan bütün lafızlar, bir kimsenin uykusunda gördüğü sûretler gibi içinde saklı olan mânânın çıkarılmasına ihtiyaç duyan maddî sûretler hâline gelmiştir. Bu şekilde dil, delâlet alanından çıkarak mânâ ve ruhlar âlemi olan misaller âleminde saklı ve örtülü bulunan hakîkatlere ilişkin sembollere dönüşmüştür.<sup>74</sup>

Burada şunu belirtmek gerekir ki ilâhî dil ister varlık, ister metin düzleminde olsun semboller ihtivâ eden bir dildir. Binâenaleyh sûfî de bilgisini ve hallerini dile dökmeye işâret ve gizleme (setr) yöntemini kullanmaktadır. Zîra sıradan dilin uzlaşma dayalı anlam delâletleri epistemolojik açıdan sûfî bilgi ve hallerini ifâde etmeye pek elverişli değildir. Aynı şekilde İbnü'l-Arabî de kelimelerdeki söz kalıplarının hallerdeki mânâları ifâde etmeye yeterli olmayacağını belirtmiştir. Buradaki sorunsal ise sûfî vecd ve hallerinin, uzlaşma dayalı örf diliyle îzah edilmesi zorluğundan kaynaklanır. Yâhut Nifferî'nin (ö. 354/965)<sup>75</sup> de dediği gibi rû'yet genişledikçe ibâre daralmaktadır.<sup>76</sup>

Burada üzerinde durulması gereken en önemli iki husustan biri, sûfinin gayb âleminde aldığı mânâları duyu ve şehâdet âlemine aktarırken başka bir deyişle te'vil ederken dilin sınırlılığının bu mânâlar üzerinde hangi ölçüde bir daraltma meydana getireceği; diğeri ise sûfinin maddî ve mânevî bağlamda kendi beşerî tecrübelerinin bu te'vile ne derecede yansıyacak olmasıdır. Her iki durumu da kesin ve net bir şekilde tespit edebilecek bir ölçüğün bulunmadığı âşikârdır.<sup>77</sup> Bu kapsamda kendi içinde limitleri olan bir dilin, sınırsız mânâları ne ölçüde aksettirebileceği; yorumu yapan sûfinin bireysel tecrübelerinin işârî

<sup>74</sup> Krş. Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, 2001, 323-324; Krş. Denizler, *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu, Bursevî Örneği*, 2019, 94.

<sup>75</sup> Muhammed b. Abdilcebbâr b. El-Hasen en-Nifferî, *el-Mevâkıf* adlı eseriyle tanınan sûfidir. Nifferî ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Ekrem Demirli, "Nifferî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, 33: 81-82.

<sup>76</sup> Krş. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sûfî Hermenötik*, çev. Semih Ceyhan (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 286-287.

<sup>77</sup> Böwering'in de benzer minvaldaki görüşleri için ayrıca bk. Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1980), 136.

te'vile nasıl etki edeceği; aynı metinden üretilen işârî te'villerin farklı şekillerde tezâhür etmesinde sûfî'nin bulunduğu makâm ve hâlin etkisi hususlarında işârî tefsirin, subjektif bir düzlemde faaliyet gösterdiği ifâde edilmektedir. Dahası sûfîlerin tefsirlerine bakıldığında, âyetlerin muhâtaplarının bâzen genele şâmil olması bâzen de yalnızca belli bir kesimi kastetmesi, tutarsızlık olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda sûfîlerin, Kur'ân'ın tamamı olmasa da, bâzı âyetlerinin, avam, zâhir ehli, sülûk ehli, havâs, ârifler gibi sâdece muayyen kitlelere hitap ettiğini söylemelerinin, Kur'ân'ın evrensellik ve herkes için oluşu mesajı ile tezat oluşturduğuna; yine bâzı âyetlerin niçin metnin iç ve dış bağlamından soyutlanarak hükmünün genelleştirildiğine; bâzı âyetlerin ise yine metnin iç ve dış bağlamından soyutlanarak muhâtap kitlesinin özelleştirildiğine dâir eleştiriler getirilmektedir.<sup>78</sup>

Bu eleştirilere çalışmamızın ilgili yerlerinde yanıt verilmesi hasebiyle burada tekrar değinilmemektedir. Ancak şunu söylemek gerekir ki mutasavvıflar işârî yorumlarını, şerîatın zâhirine tam bir itâatla nefislerini temizleyerek ve kendilerini mâsivâdan arındırarak ulaştıkları rûhî mertebelerde Allah'ın kendilerine lutfettiği keşf ve ilham neticesinde yapmaktadırlar. Bu noktada da elde ettikleri işârî mânâları tefsir veya te'vil olarak değil de işâret olarak adlandırmaktadırlar. Bu kelimeyi seçmekle aslında bu yorumların, kesin ve nihâî mânâlar olmadığını, yalnızca âyetin bu mânâları îmâ ettiğini, telmihte bulunduğunu, yâni bu mânâlara dolaylı bir şekilde delâlet ettiğini ifâde etmektedirler.<sup>79</sup> Ayrıca sûfîlerin, Kur'ân'ın tümü olmasa da, bâzı âyetlerinin, avam, zâhir ehli, sülûk ehli, havâs, ârifler gibi sâdece belli zümrelere hitap ettiği eleştirilerine yönelik olarak çalışmamızın üçüncü bölümünde daha kapsamlı bilgilere yer verilecek olmasına rağmen bu kısımda bahsi geçen eleştirilere cevâben sûfîler, ilâhî hitâbın tek

<sup>78</sup> Krş. Ay, "İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi", 2012, 79-85; Krş. Denizer, *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu, Bursevî Örneği*, 2019, 95; Kur'ân'ın evrenselliğinden kastın târih-üstülük olduğuna dâir görüşleri için ayrıca bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 67-68.

<sup>79</sup> Krş. Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", 2011, 108; Krş. Denizer, age. 96.

olmasına rağmen muhâtabının istîdâdına göre farklı derecelerde idrak edileceği hakikatini göstermektedir.

Kur'ân'daki zâhir-bâtın ayırımına ilişkin olarak ise bu ayırmada zâhirin Arap dilinin toplumsal oydaşım ve uzlaşma mebnî bilgisine (*muṣṣadaa*), bâtının ise *kast-ı Mütekellime* karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Bu minvalde işârî yorumun bahsi geçen kastı anlamada ufuk açıcı bir unsur, bir zenginlik, bir çeşitlilik olarak karşımızda durduğu âşikârdır. Bununla berâber maddî boyutun amelleri hakkında nasıl bu alanda uzman olan beyân ve burhan ehli yâni zâhir ulemâsı tasarruf sâhibi ise, mânevi boyutun amellerinde ve gelişmesinin ne şekilde olacağı husûsunda bu konuda uzmanlaşmış olan sûfilerin söz hakkı olmalıdır.<sup>80</sup>

### 2.3 İşârî Tefsirin Meşrûiyeti

Tasavvufî tefsir, zâhirî tefsirin aksine, keşf ve ilham gibi objektif olmayan bir yolla elde edilmesi hasebiyle bâzı İslâm âlimleri tarafından bir tefsir türü olarak kabul edilmemiştir. Bu bölümde mezkûr husustaki farklı görüşler dayandıkları delillerle, işârî tefsire yöneltilen bâzı eleştiriler bu tefsirin kabul edilmesi için gerekli şartlarla ve âlimlerin mütâlaaları ile birlikte incelenecektir.

#### 2.3.1 İşârî Tefsiri Savunanların Dayandığı Deliller

İslâm'ın Kur'ân merkezli bir din olması nedeniyle sûfiler, işârî tefsirin meşrûiyetine ilişkin görüşlerini yine Kur'ân âyetleri ile teyit etmişlerdir. Bu kapsamda Kur'ân'ın zâhiri olduğu gibi bâtınının da olduğuna işâret eden âyetlerle ilgili olarak evvelâ bunları tefekkür etme ve anlamının öneminden bahseden: *Ne oldu bu topluluğa ki bir türlü söyleneni anlayamıyorlar!*<sup>81</sup>, *Kur'ân'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!*<sup>82</sup>, *Şu bir gerçek ki, yüreklerinde size karşı duydukları korku Allah'a karşı duyduklarından daha şiddetlidir. Çünkü onlar*

<sup>80</sup> Krş. Muhammed Çelik, "İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşârî Tefsir", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, 4/2: 27-28; Krş. Denizer, age. 97.

<sup>81</sup> Nisâ 4/78.

<sup>82</sup> Nisâ 4/82.

*anlayışı küt bir topluluktur!*<sup>83</sup> bu âyetlerde Allah, inanmayanların Kur'ân'ı anlayamadıklarından söz etmektedir. Onların anlayamadığı hususların zâhirle ilgili olmadığı açıktır. Bu noktada bâzı ilim adamları, Kur'ân'ı anlamının sâdece onun zâhirini değil bâtınını da anlamayı içerdiğini dile getirmektedirler.<sup>84</sup> Serrâc, *Kur'ân'ı okuyup düşünmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilitleri mi var?*<sup>85</sup> âyeti ve Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> *Bildikleri ile amel eden kimseye yüce Allah bilmediği şeylerin bilgisini verir.*<sup>86</sup> hadisi ile bahsedilen ilmin ehlullahâ âit olan işâret ilmi olduğunu îmâ etmiştir. Ona göre, kalpler üzerindeki kilit günah çokluğu sebebiyle kalpler üzerinde oluşan pas, hevâyâ uymak, dünyâ sevgisi, hırs, rahata düşkünlük, övmekten ve övülmekten hoşlanmak, gaflet, hatâ, ihânet ve emr-i ilâhîye muhâlefet gibi şeylerden ötürü kalpte oluşan perdedir. Allah kalplere gûnahtan tevbe ve pişmanlık nedeniyle keşf verince, kilitler çözülür ve gaybın zevâid ve fevâidi kalplere gelmeye başlar. Kalp bu zevâid ve fevâidi çevirmeni aracılığıyla anlatır. Bu çevirmen bilgi ve hikmet konuşan dildir ve bu îzahları dinleyen mürid ve tâlibler, dirilmiş kalpleri sâyesinde deryâdan cevherler devşirirler.<sup>87</sup>

Ayrıca *Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nîmetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz?*<sup>88</sup> âyetindeki lafzıyla bâzı araştırmacılara göre zâhirî ve bâtînî nîmetlerin arasında Kur'ân da vardır; hatta en büyüğü Kur'ân'dır. Demek ki Kur'ân'ın kendisinde insanlara zâhirî ve bâtînî nîmetler verilmiştir.<sup>89</sup>

---

<sup>83</sup> Haşr 59/13.

<sup>84</sup> Krş. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 1974, 27-28.

<sup>85</sup> Muhammed 47/24.

<sup>86</sup> Hilye, X, 15.

<sup>87</sup> Krş. Ebû Nasr Serrâc Tûsî [es-Serrâc et-Tûsî], *el-Lüma'*, *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 109.

<sup>88</sup> Lokmân 31/20.

<sup>89</sup> Krş. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 1974, 27-28.

Âlusî'ye göre ise, Kur'ân'a yönelik kullanılan (...) *her şey için detaylı açıklama(...)*<sup>90</sup> âyeti ile *Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*<sup>91</sup> âyeti, akli olan herkesin Kur'ân'da bâtinî bâzı hakikatlerin mündemiç olduğuna inanmasını îcap ettirir.<sup>92</sup> Kehf sûresinden yer alan Hz. Mûsâ ve Hızır kıssası<sup>93</sup> da şer'î nas ve hükümlerin akılla kavranabilen zâhirî anlamların ötesinde kalbe doğan ilhâm ile idrak edilebilen bâtinî mânâlarının da olduğuna delil oluşturmaktadır.<sup>94</sup>

Hz. Yûsuf'un kokusunu Mısır'dan alan Hz. Ya'kûb'un, kendisini ayıplayanlara, "*Ben size, 'Allah tarafından sizin bilmediklerinizi bilirim' demedim mi?*"<sup>95</sup> deyişi de, Allah'ın bâzı kullarına lutfettiği mânevî bir kavrayış ve ledünnî bir ilmin olduğunu ispat eder.<sup>96</sup>

*Hâlbuki onu Resûlullah'a<sup>(s.a.v)</sup> ve aralarından yetki sâhibi kimselere götürselerdi, içlerinden haberin mânâ ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anarlardı.*<sup>97</sup> âyetinde yer alan '*haberin mânâ ve maksadını çıkarabilenler*', Serrâc'a göre ilim (tasavvuf) ehlinde olanlar demektir. Bu kısımda ilim ehli ve ilim ehlinde olan istinbât (bâtın ilim) ehli bilhassa belirtilmiştir.<sup>98</sup>

Zâhirî yorumla tam olarak anlaşılamayan ve bâtinî yoruma muhtaç olan âyetlerle ilgili olarak ise bâzı araştırmacılara göre, işârî tefsir türünün ortaya çıkmasını sağlayan sebepler, yalnızca sûfilerce öne sürülen özel ilhâmlar değildir. Kur'ân'da yer alan tasavvufî açıklamalara çok müsâit âyetler, işârî tefsir hareketinin doğuşunun ilk nedenlerinden birini teşkil etmektedir.<sup>99</sup> Bu bağlamda işârî tefsirin doğmasına sebep olduğu söylenen âyetlerden ilki Gazzâlî'ye göre, (...) *(oku) attığında da sen*

<sup>90</sup> Yûsuf 12/111.

<sup>91</sup> En'âm 6/38.

<sup>92</sup> Krş. Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu, -İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri-*, 2011, 29.

<sup>93</sup> Bk. Kehf 18/65-82.

<sup>94</sup> Krş. Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 2001, 202-203.

<sup>95</sup> Yûsuf 12/96.

<sup>96</sup> Krş. Ateş, age. 28.

<sup>97</sup> Nisâ 4/83.

<sup>98</sup> Krş. Serrâc Tûsî [es-Serrâc et-Tûsî], *el-Lüma'*, *İslam Tasavvufu*, 1996, 110.

<sup>99</sup> Krş. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 1999, 61.

*atmadın, Allah attı (...)*<sup>100</sup> lafzıdır. Bu âyetin mânâsı kapalıdır ve âyet “atma” eylemini, Hz. Peygamber’e<sup>(s.a.v)</sup> hem isnâd etmekte, hem de bu isnâdı nefyetmektedir. Görüldüğü üzere bu âyette zâhiri îtibâriyle bir tenâkuz mevcuttur. Aynı minvalde, *Onlarla savaşın ki, Allah onları sizin elinizle cezalandırsın (...)*<sup>101</sup> âyetindeki zâhirî mânâ da açık değildir. Mâdemki cezalandıran Allah’tır, neden onlara ‘savaşın’ denmektedir? Başka bir ifâdeyle mâdemki savaşan ‘onlar’dır, o halde neden cezâlandıran da ‘onlar’ değildir de Allah’tır? İşte bu gibi âyetlerin anlamları zâhirî tefsirle değil, ancak mükâşefe ilmi sâyesinde bilinebilmektedir. Zîra eylemlerin hâdis güçlerle, hâdis güçlerin kudretullahla irtibâtı ancak bu ilim sâyesinde açığa çıkmaktadır. Kişi, tüm ömrünü bu âyetleri düşünmeye verse bile ömrü, onlarda anlatılan hakîkatleri tam anlamıyla kavramasına yetmeyecektir. Bu tür âyetlerin mânâları, ancak ilimde derinleşmiş olanlara (râsihûn), kalplerinin temizliği ve ilimlerinin derinliği oranında açılmaktadır.<sup>102</sup>

Benzer şekilde (...) *biz ona şah damarından daha yakınız.*<sup>103</sup> âyetindeki Allah’ın insana yakın oluşu, işârî tefsiri kabul edenlere göre, zâhirî yorumlarla çözülebilecek bir mesele değildir. Burada bahsi geçen yakınlık maddî yakınlık olamayacağına göre âyete bâtinî yorum getirme mecbûriyeti vardır.<sup>104</sup>

*O, evvel ve âhir, zâhir ve bâtındır.*<sup>105</sup> âyetinde ise anlama zorluğu söz konusudur. Allah’ın bu sıfatları taşıması ne demektir? Başka bir deyişle Bir ikincisi olmayan ilk ne demektir? Hem zâhir hem bâtın olmak nasıl bir şeydir? İşte Allah’ın erişilmez, kavranılmaz bir varlık olduğunu belirtmede istifâde edilen bu tür ifâdelerin te’vile muhtaç olduğu âşikârdır. Allah’ın sıfatları klasik tefsir kâidelerine göre müteşâbihattan addedilirler. Müteşâbihlik, anlamı açık olmayan, anlama vâsıl olmada başka bilgi kaynaklarına mürâaatı mecbûrî kılan ifâdeler için kullanılan

<sup>100</sup> Enfâl 8/17.

<sup>101</sup> Tevbe 9/14.

<sup>102</sup> Krş. Ay, *Kur’ân’ın Tasavvufî Yorumu, -İbn Acîbe’nin el-Bahrü’l-Medîd Adlı Tefsiri-*, 2011, 31.

<sup>103</sup> Kâf 50/16.

<sup>104</sup> Krş. Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 2001, 41.

<sup>105</sup> Hadîd 57/3.

bir tâbirdir. Binâenaleyh Hz. Peygamber'den<sup>(s.a.v)</sup> sonraki dönemlerde bu tür âyetlerin yorumlanması ihtiyâcı doğmuştur. Çeşitli kültürlerden gelen insanların, müslümanlarla berâber olma mecbûriyeti, âyetleri kabulde yalnızca “inanıyorum, sorgulama yapmıyorum” şeklindeki genel onayı yeterli ve iknâ edici kılmıyordu. Bu sebeple te'vile yönelmek bir tercih olmaktan çok bir mecbûriyet hâlini almıştır. İşte bâzı âyetler için bir ihtiyaç olan bu tarz yorumlamalara, daha sonra Kur'an'ın tümünün işârî yollarla te'vilinin yapılması şekli eklenerek işârî tefsir, yeni bir ekol olarak tefsir târihinde yerini almıştır.<sup>106</sup>

Zâhirî yorumla tam olarak anlaşılamayıp, bâtinî yoruma muhtaç olan bir diğer âyette ise *Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar (...)*<sup>107</sup> ifâdesi mevcuttur. Bu âyetle ilgili olarak “Allah hidâyet etmek istediği kulunun göğsünü İslâm'a nasıl açar?” diye sorulduğunda Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup> şöyle buyurmuştur: “Göğsüne bir nur atar; onunla göğsü açılır.” “Bunu gösteren bir belirti var mı?” diye sorulunca da “Aldatıcı hayâta/dünyâya hırslı bir şekilde bağlanmaktan ayrılıp ebedî yurda yönelmesidir” şeklinde yanıtlamıştır.<sup>108</sup> Kâşânî'ye göre burada Allah'ın hidâyet etmek istediği kulunun göğsünü açması, Hakk'ı anlamayı ona sehil yâni kolay kılması; kalbin nûrunu kabul etmesi; kalbe teslim olması için onun kalp cihazına gelen yüzünü yükseltmesi ve genişletmesidir.<sup>109</sup> Bursevî'ye göre ise göğsün genişleyip açılması ve Hakk nûrunun göğüste parlaması, mücâhede ve keşf yoluyla hâsıl olmaktadır.<sup>110</sup>

*Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir.<sup>111</sup>, Farkında değil misin, Allah göklerde olanı da yerde olanı bilmektedir! Gizli gizli konuşan üç*

<sup>106</sup> Krş. Okuyan, age. 41-42.

<sup>107</sup> En'âm 6/125.

<sup>108</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, V/2: 26; Krş. Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf - Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 61-62; Krş. Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu, -İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri-*, 2011, 32-33.

<sup>109</sup> Krş. Kemaleddin Abdürrezzak Kâşânîyyüs[!] [Kâşânî] Semerkandî, *Te'vilât-ı Kâşânîyye*, terc. Ali Rıza Doksanyedi, haz. M. Vehbi Güloğlu (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988), II:24.

<sup>110</sup> Krş. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân, -Kur'an Meâli ve Tefsiri-*, terc. Ali Hüsrevoğlu vd., red. H. Kâmil Yılmaz vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 3: 345.

<sup>111</sup> Hadîd 57/4.

*kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın. Bundan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onların yanındadır; nihayet kıyamet günü onlara yapıp ettiklerini bildirecektir. Çünkü Allah her şeyi bilmektedir.*<sup>112</sup> âyetlerinde de zâhirî îzahlar yeterli olamayacağı için işârî yoruma başvurulması kaçınılmazdır. Allah'ın insanlarla berâber olduğu, sayı îtibâriyle üçten sonra dördüncü, beşten sonra altıncı olmak, daha az veya daha fazla sayıların bir sonrasını oluşturmak şüphesiz te'vil gerektirmektedir. Böyle bir birliktelik maddî olamayacağına göre, işin içinde bir gizemin olduğu âşikârdır. İşte işârî tefsirlerin ilgi alanı, bu gizemle ilgili hususlardır.<sup>113</sup>

*Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır (...)*<sup>114</sup> âyeti ise tasavvuf dünyâsında üzerinde oldukça durulmuş bir âyettir. Allah'ın göklerin ve yerin nûru olması, sâdece zâhirî yorumlarla çözülebilecek bir mesele değildir. Zîra Allah duyularımızla algıladığımız bir ışık olamaz. O, ışığın normal anlamında kaynağı da olamaz. O halde göklerin ve yerin nûru olmakla ne kastedilmektedir? Allah'ın nûrunun içinde lamba bulunan bir kandile benzetilmesi, lambanın cam içinde bulunuşu, camın inciden bir yıldızla benzetilmesi ve âyetin devâmındaki detaylı mâlûmat, zâhirî yorumlar ve tefsirlerin netîceye vardırabileceği özellikte değildir. O halde Kur'ân'da yer alan bu tür âyetler, sûfî müfessirlerin Kur'ân hakkında fikir üretmelerine neden olmuş, böylece işârî tefsir ekolü haklı bir malzeme sebebiyle tefsir târihi içerisinde yerini almıştır.<sup>115</sup>

Bu noktada İslâm düşüncesinin gelişmesinde ve zenginleşmesinde oldukça büyük bir rol oynayan ahlâk âlimi Gazzâlî'nin bu öneminden dolayı aynı âyetle ilgili görüşlerine yer vermek uygun olacaktır.

---

<sup>112</sup> Mücâdele 58/7.

<sup>113</sup> Krş. Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 2001, 42-43.

<sup>114</sup> Nûr 24/35; İnsân-ı kâmilî anlattığı ifâde edilen bu âyetle ilgili ayrıntılı açıklamalar hakkında ayrıca bk. Cemâlnur Sargut, *Cân-ı Candır, Hazret-i Ahmed Muhammed Mustafa* (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2017), 72-74.

<sup>115</sup> Krş. Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 2001, 43.

Gazzâlî'nin varlığa dâir oluşturduğu sistem, nur ontolojisini esas alır. Başka bir deyişle onun, *Allah göklerin ve yerin nûrudur*.<sup>116</sup> âyeti ve bâzı hadisler ile önceki sûflilerin sözleri çerçevesinde tasavvufu “nur” ağırlıklı bir anlayış temeline oturttuğu bilinmektedir. Gazzâlî, bu konuyu îzah etmek üzere *Mişkâtü'l-envâr*<sup>117</sup> isimli eserini kaleme almıştır. Ona göre Allah, en yüce ve hakîkî bir nurdur ve diğer bütün nurların da kaynağı O'dur. Rûhânî, cismânî, mânevî, maddî bütün varlıklar o nûrun akisleridir. Nûrun kaynağından feyezân sûretiyle meydana gelen bütün bu nurların sayılamayacak kadar dereceleri mevcuttur. Buna göre kaynağından uzaklaşan nurların nurluluk derecesi azaldığından karanlıkları (zulmet) artmaktadır. Allah'ın varlığının çok âşikâr olması; yâni nûrunun işrâkı (parlaklığı) nedeniyle insanlara kapalı hâle gelmiştir.<sup>118</sup> Bu bağlamda bir hadis-i şerîfte, *Şüphesiz Allah, mahlûkunu karanlıkta yaratmış, sonra onların üzerine nûrundan bir kısmı akıtmıştır*.<sup>119</sup> buyurulmaktadır. Gazzâlî de buna ilişkin olarak basîret sâhiplerine melekûtî nurların ancak bu tertip üzere bulundukları keşfolunur, demektedir. Buna göre yakındaki, en yüksek nûra en yakın olandır. İçlerinde, nurların hepsinin kaynağı olan rubûbiyet hazreti derecesine yaklaşan en yakın [insân-ı kâmil] da vardır, en uzak da vardır. Aralarında saymaya kudret yetmeyecek kadar dereceler bulunur. Bilinen, ancak bunların çokluğu ve sıralarındaki tertipleridir. Fakat hikmet nûrunun aklın üzerine işrâkı, insanı bilkuvve görücü olmasından sonra, bilfiil görücü yapmaktadır.<sup>120</sup> Yukarıdaki îzahlardan da anlaşılacağı üzere *Allah göklerin ve yerin nûrudur*.<sup>121</sup> âyeti ve bunun gibi âyetler sâdece zâhirî tefsir veya yorumlarla açıklanabilir nitelikte değildir.

---

<sup>116</sup> Nûr 24/35.

<sup>117</sup> Nûr âyetinin detaylı incelemesi hakkında bk. Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr, Nur Oylumu*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 59-114.

<sup>118</sup> Krş. Reşat Öngören, “VI/XII. Yüzyıl Öncesi ile Sonrası Arasındaki Farklılıklar”, *Tasavvuf: El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, Ankara: Grafiker Yayınları, 2020, 214.

<sup>119</sup> Tirmizî, Nevâdiru'l-usûl, IV, 199.

<sup>120</sup> Rifat Okudan, “Tasavvufî Düşüncenin Temel Unsurları”, *Tasavvuf: El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, Ankara: Grafiker Yayınları, 2020, 186.

<sup>121</sup> Nûr 24/35.

Bu noktada işârî tefsiri savunanların dayandığı deliller bahsine geri dönecek olursak, aynı minvalde sünnetten sunulan delillere ilişkin ilk sırada, *Kur'ân'daki her âyetin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matlaı/muttalaı vardır.*<sup>122</sup> hadisi yerini alır. Rivâyetlerde geçen zâhir ve bâtın kavramlarının ne olduğu husûsunda ihtilâf edilmiştir. Âyetin zâhirî lafzı, bâtını te'vilidir diyenler olduğu gibi; geçmiş milletlerden anlatılan kıssalar Kur'ân'ın zâhiri, bunlar vâsıtasıyla insanlara verdiği öğütler bâtınıdır diyenler de olmuştur. Bu konu ile ilgili en çok rağbet gören görüş, İbnü'n-Nakîb'ten (ö. 698/1298) nakledilen, âyetin zâhirinin zâhir ilim sâhiplerine açılan mânâlar, bâtınının da Allah'ın hakikat erbâbına açtığı gizli mânâlar olduğu yönündeki sözüdür.<sup>123</sup> Kâşânî'ye göre ise zahr, zâhirî açıklamayı, batn da içsel yorumlamayı yâni te'vili gösterir. Had, lafzî delâletin anlamının varabileceği en üst nokta iken; matla' ise Alîm ve Melik'i müşâhede etmek için yükselinen düzeydir. Lory, Kur'ânî hitâbın düzeylerinin çokluğu şeklindeki bu anlayışın sûfî yorumlama metodunun (*herméneutique*<sup>(Fr.)</sup>, *hermeneutics*<sup>(Ing.)</sup>) bizzat kalbi olduğunu ve bu sebeple de doktrinin en önemli esaslarından biri olarak addedildiğini ifâde etmiştir.<sup>124</sup>

*İlimler arasında sedef içindeki saklı inci gibi bir ilim vardır ki onu Allah'ı bilen bilginlerden başkası bilemez. Onlar onu söyledikleri zaman yüce Allah'a karşı gururlu olanlardan başkası inkâr etmez.*<sup>125</sup> Başka bir hadiste de, Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup>, *İlim ikidir. Biri kalpte gizlidir ki faydalı olan da budur.*<sup>126</sup> demiştir. Ebû Hureyre'den rivâyet edilen diğer bir hadiste de inananlar arasında kendisine ilhâm olunan kimseler bulunduğu bildirilmektedir: *Sizden önce İsrailoğulları arasında, peygamber olmadıkları halde kendileriyle konuşulan/ilhâm olunan*

<sup>122</sup> Abdurrahman Celalüddin Süyûtî, *el-Câmiü's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, nr. 2727, Dârü'l-Fikr, Beyrut ty.; Bu hadis ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Dilaver Selvi, “ ‘Her Ayetin Bir Zahirî Bir Batını Vardır’ Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2011, XI/2: 7-41; el-Mekkî, *Sevgiliye Giden Yolda Kalplerin Azığı [Kûtu'l-Kulûb]*, 2003, 24.

<sup>123</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 1974, 31.

<sup>124</sup> Krş. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, 2001, 18.

<sup>125</sup> el-Mekkî, *Sevgiliye Giden Yolda Kalplerin Azığı [Kûtu'l-Kulûb]*, 2003, 24; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 1974, 29.

<sup>126</sup> el-Mekkî, age. 24; Ateş, age. 29.

kimseler vardır. Eğer benim ümmetimde de onlardan varsa, o, Ömer'dir.<sup>127</sup> Bu hadisler, herkesin anlayacağı zâhirî ilimden başka bir de seçkin kimselere öz bâtinî bir ilmin varlığını göstermektedir. Mezkûr ilme vâkîf olanlar, Kur'ân'ın zâhirî mânâsından başka birtakım iç mânâlara da vâkîf olurlar.<sup>128</sup>

Serrâc, *Eğer siz benim bildiklerimi bilseydiniz az güler, çok ağlardınız. Yatakta rahat edemez, dağlara çıkardınız.*<sup>129</sup> hadisinde geçen Resûlullah'ın<sup>(s.a.v)</sup> bildiği ve ashâbın bilmediği şey, tebliğ edilmesi gereken konulardan olsaydı, Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> bunu zâten tebliğ edeceğini ifâde etmiştir. Şâyet bu ilim, ashâbın sorup öğrenmesi câiz ilimlerden olsaydı, ashâb-ı kiram bunu sorarak öğrenirdi.<sup>130</sup> O halde Nebî'nin bildiği, ancak öğretmekle yükümlü olmadığı başka bilgiler de vardır. Bu bilgiler, kesbî değil, vehbîdirler.<sup>131</sup>

Îşârî tefsire delil olarak gösterilen bir başka hadiste, Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup>, Abdullah b. Abbâs için, *Allah'ım! Onu dinde bilgili kıl ve ona te'vîli öğret!*<sup>132</sup> diye dua etmiştir. Eğer kitabın tüm sırları herkese anlatılmış olsaydı, Abdullah b. Abbâs için böyle bir dua etmesi de boş olurdu.<sup>133</sup>

*Allah'ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti.*<sup>134</sup> âyetine ilişkin olarak İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup>, ashâbı güzel ağaçtan bahsediyorlarken onların yanına gelerek, “Bu; kökü yerde, dalı ise semada olan mümindir.”<sup>135</sup> Başka bir deyişle, müminin ameli semâyâ makbul olarak yükselmiştir. Bu, Allah'ın mümin ve kâfirler için verdiği bir misaldir. Bu kapsamda Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *Güzel*

<sup>127</sup> Buhârî, Fedâilu's-Sahâbe, 6; Enbiyâ, 54; Müslim, Fedâil, 23; Tirmizî, Menâkıb, 17; İbn Hanbel, Müsned, VI:55.

<sup>128</sup> Krş. Ateş, *Îşârî Tefsir Okulu*, 1974, 30.

<sup>129</sup> Buhârî, el-Küsûf, 2; Nikâh, 107; Rikâk, 28; Müslim, el-Küsûf, 1; Nesâî, el-Küsûf, 11; İbn Mâce, el-Hüzn, 1.

<sup>130</sup> Krş. Serrâc Tûsî [es-Serrâc et-Tûsî], *el-Lüma', İslam Tasavvufu*, 1996, 20.

<sup>131</sup> Krş. Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 2001, 44.

<sup>132</sup> İbn Hanbel, Müsned, I: 226, 229; İbn Mâce, Mukaddime, 11.

<sup>133</sup> Krş. Ateş, *Îşârî Tefsir Okulu*, 1974, 33.

<sup>134</sup> İbrahim 14/24.

<sup>135</sup> Tüsterî, *Kur'an-ı Kerim'in İlk Tasavvufî Tefsiri: Tüsterî Tefsiri*, 2022, 237.

sözü(...)<sup>136</sup> yâni, ‘ihlas sözü’nü<sup>137</sup>, (...) *güzel bir ağaca...*<sup>138</sup> başka bir ifâdeyle, hurma ağacı gibi (...) *kökü sabit, dalları gökte olan (...)*<sup>139</sup> bir ağaca benzetmektedir. Yâni bu ağacın dalları semâya doğru yükselmiştir. Binâenaleyh müminin amelinin temeli de sağlam bir temel olan kelime-i tevhiddir. Müminin ameli olan dalı ise, içinde bir eksiklik ve bid‘at olmadığı takdirde semâya makbul olarak yükselmiştir. Bununla birlikte, ameline bir kusur olması durumunda dahi amelinin temeli olan kelime-i tevhid ortadan kaybolmamaktadır.<sup>140</sup>

Bu son rivâyet, işârî tefsirle ilgili sünnetten sunulan deliller bakımından diğerlerinden farklıdır. Zîra diğer rivâyetler, Kur’ân’ın zâhiri yanında bâtınının da olduğuna işâret ederken bu rivâyet, Resûlullah<sup>(s.a.v)</sup>’ın, Kur’ân’ın bâtını olduğunu söylemekle kalmayıp bunu vurguladığını ve onu bâtını/sembolik bir şekilde tefsir ettiğini göstermektedir. Ancak mezkûr rivâyetin muteber hadis kaynaklarında mevcut olmadığını belirtmek gerekir.<sup>141</sup>

İşârî tefsirle ilgili öne sürülen aklî delillerde, İmam Gazzâlî, *İhyâ*’da, tefsirin yalnızca Hz. Peygamber’den<sup>(s.a.v)</sup> nakledilen rivâyetlerle sınırlı tutulamayacağını, re’y ile de tefsir yapılabileceğini, hatta bunun bir gereklilik olduğunu ispat etmeye çalışırken, esâsen işârî tefsir için de meşrû bir zemin hazırlamaya çalışmaktadır. Binâenaleyh o, işârî tefsirin meşrûiyeti için şu iki delilin mevcut olduğunu ifâde etmiştir: ilki, Hz. Peygamber’den<sup>(s.a.v)</sup> nakledilen tefsir sayısının çok az olmasına rağmen, İbn Abbâs ve İbn Mes‘ûd gibi sahâbîlerden birçok tefsir aktarılmıştır. Bu da adı geçen sahâbîlerin tefsirlerinin kendi görüşlerini yansıttığını göstermektedir. Dolayısıyla, tefsir, yalnızca Hz. Peygamber’den<sup>(s.a.v)</sup> aktarılan rivâyetlere hasredilemez. İkinci delil ise, Sahâbîler ve müfessirler pek çok âyet hakkında birbirinden farklı tefsirler

<sup>136</sup> İbrahim 14/24.

<sup>137</sup> Tüsterî, age. 237: İhlas sözü, yâni *kelîmetü’l-ihlâs* ifâdesinden kasıt, kelime-i tevhid *lâ ilâhe illallah* olmalıdır.

<sup>138</sup> İbrahim 14/24.

<sup>139</sup> ay.

<sup>140</sup> Tüsterî, age. 237-238.

<sup>141</sup> Krş. Ay, *Kur’ân’ın Tasavvufî Yorumu, -İbn Acîbe’nin el-Bahru’l-Medîd Adlı Tefsiri-*, 2011, 39-40.

yapmışlardır. Şâyet bütün tefsirler Hz. Paygamber'e<sup>(s.a.v)</sup> dayanıyor olsaydı ve bu nedenle de te'vil yapmak câiz olmasaydı, bu kadar farklı yorumlar mevcut olmazdı. Bu yorum farklılıkları sahâbîlerden bu yana müfessirlerin, âyetlerden kendi usûllerine göre re'y ile mânâ istinbât etmiş olduğunu göstermektedir.<sup>142</sup>

Son olarak aklî delillere ilişkin mânâ katmanları veya taaddüdü'l-mânânın edebî metinlerde çokca rastlanan bir durum olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Binâenaleyh, herhangi bir edebî metnin zengin bir mânâ derinliğine sâhip olabileceği kabul ediliyorsa, Kur'ân'ın da bu mânâ zenginliğine sâhip olduğu yadrganmamalıdır. Örneğin bu görüşte olan Âlûsî, tefsirinin mukaddimesinde diğer edebî metinler için kabul gören taaddüdü'l-mânânın, Kur'ân için de uygun görülmesi gerektiğini müdâfaa ederek, Mütenebbî'nin Dîvân'ından ve beyitlerinden birçok anlam çıkarmanın mümkün görülmesi gerektiği gibi, âlemlerin Rabbi olan Allah'ın kelâmı niteliğini hâiz Nebî'nin Kur'ân'ının, lafızda gizli birtakım derûnî mânâlara sâhip olabileceği de mümkün görülmelidir, demiştir.<sup>143</sup>

### 2.3.2 İşârî Tefsirin Kabul Edilebilmesi İçin Gerekli Şartlar

Kur'ân'ı tefsir etmek, Allah'ın sözlü mesajındaki murâdını ortaya çıkarmaktır. Bu faaliyetin ciddiyetinin farkında olan İslâm âlimleri, Kur'ân âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasının, tamamen subjektif bir zemîne kaydırılarak manipülasyona açık hâle gelmesini engellemek gâyesiyle beyân ekolüne bağlı olarak yapılan te'vilde olduğu gibi, irfân ekolüne göre yapılan işârî tefsir için de bâzı kabul şartları ortaya koymuşlardır. Bu şartlar şöyledir:

- İşârî mânânın, âyetin zâhirindeki şer'î veya aklî hükmü iptal etmemesi,
- Bir başka yerde bu mânânın doğruluğuna dâir bir delil bulunması,
- İşârî mânâyâ, şer'î ve aklî bir muârazın bulunmaması,

<sup>142</sup> Krş. Gazzâlî, *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn, İhyâ Tercüme ve Şerhi*, 2015, I: 312; Krş. Ay, age. 40.

<sup>143</sup> Krş. Ay, age. 40-41.

d) İşârî mânânın tek ve asıl mânâ olduğunun ileri sürülmemesi.<sup>144</sup>

Yukarıdaki şartları hâiz olan işârî bir yorum, zâhir ehlince anlaşılamasa dahi hemen inkâr ve reddedilmemelidir. Ayrıca tezimizin giriş kısmında da belirttiğimiz üzere bu makbûliyet, işârî tefsiri kabul etmenin herkes için bir zorunluluk îcap ettirdiğini de ifâde etmez.<sup>145</sup>

Bu konuyu bir örnekle, *Kuşkusuz o, değeri çok yüce Kur'an'dır. (Aslı) korunmuş bir kitaptadır. Ona ancak tertemiz olanlar (melekler) dokunabilir.*<sup>146</sup> âyeti üzerinden açıklayacak olursak, lafzın zâhir delâletine göre âyette geçen ve ancak temizlenenlerin dokunabileceği söylenen Kur'ân, elimizdeki mushaftır. Burada getirilen fikhî hüküm ise, Kur'ân'ın abdestsiz ele alınamayacağıdır. Bu bağlamda âyetin zâhirî mânâsını olduğu gibi kabul eden mutasavvıflar, âyette bahsedilen temizlenenler, yâni *el-mutahharûn* ifâdesiyle zâhirî temizliğin ötesinde kalbini mânevî pisliklerden arındırarak, mânen temizlenen özel kimselere de işâret edildiğini belirtmektedirler. Ayrıca korunmuş kitapta olduğundan bahsedilen Kur'ân ise yalnızca elimizdeki mushafı değil, Kur'ân'ın levh-i mahfûzdaki aslını işâret etmektedir. O halde sûfilere göre, ilâhî kelâmın elimizde bulunan mushaf şeklindeki formunun aslının bulunduğu levh-i mahfûzdaki mânâsına erişmek ve ilâhî kelâmı bu düzeyde bir ilişki kurabilmek ancak kalp tasfiyesiyle mümkün olacaktır. Yâni kalp tasfiye edilmeden Kur'ân'ın bu düzeydeki mânâlarına erişme imkânı olmamaktadır.<sup>147</sup>

Bu noktada âyetteki işârî te'vilin birinci şartı yerine getirip getirmediği incelenecek olursa, yukarıdaki tasavvufî yorumun âyetin zâhirindeki hükmü iptal etmediği görülecektir. Zîra bu işârî mânâyı ileri süren muhakkık sûfiler, Kur'ân'a abdestsiz olarak dokunulabilir şeklinde bir hükmü benimseyip bunu tecvîz ve teşvik etmezler. Aksine âyetin lafzından anlaşılan fikhî hükme öncelikle riâyet edilmesini salık verirler.

<sup>144</sup> Krş. Küçük, Osman Nuri, "İşârî Yorumun İmkânı ve Geçerlilik Şartları" *Tasavvuf: El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, Ankara: Grafiker Yayınları, 2020, 86; Krş. Ay, age. 46-47.

<sup>145</sup> Krş. Öngören, "Tasavvufta Keşifle Sâbit Olan Hadislerin Hükmü ve Değeri", 2021, 359-360.

<sup>146</sup> Vâkıa 56/77-79.

<sup>147</sup> Krş. Küçük, "İşârî Yorumun İmkânı ve Geçerlilik Şartları", 2020, 86-87.

Binâenaleyh işârî mânâ, âyetin lafzından anlaşılan zâhir hükmü iptal etmemektedir. İkinci şartın tatbikinde ise, ilk bakılacak husus sûfilerin temizlik anlayışı ve bunun işârî yorumları üzerindeki izdüşümüdür. Mevzûubahis anlayışa göre, temizlik dıştaki necâsetin giderilmesi kadar, asıl pisliğin içte olduğuna dâir inanış hasebiyle kalbin arındırılmasını da gerekli kılmaktadır. Bu ikinci şart uyarınca mezkûr mânânın doğruluğunu destekleyen delili ise Cenâb-ı Hakk, *Ey iman edenler! Bilin ki Allah'a ortak koşanlar pislîğe batmışlardır; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar*<sup>148</sup> âyetinde sunmuştur. Buna göre, müşriklere pislik denilmesi yalnızca sembolik bir teşbih olmanın ötesinde, şirkten doğan mânevî pisliklere nispetle de söylenmiştir. Zîra temizlik, sâdece elbise ve beden temizliğinden ibâret olsaydı, görünüşleri îtibâriyle çoğu temiz ve düzenli giyinen bu insanlara âyette pis denilmemesi gerekirdi. Üçüncü şartın örneğimize tatbikinde ise bahsedilen işârî mânâyı aykırı başka bir deyişle, onun ortaya koyduğu anlamın geçersiz olduğunu gösteren şer'î ve aklî bir muâriz da yoktur. Bu şartta ileri sürülen şer'î ve aklî bir muârizdan kasıt, şeriat ve aklın açıkça sâbit gördüğü bir hükmün işârî mânâyı ihlâl edilmemesidir. Binâenaleyh birinci şart için söylenen şeylerin bu şart için de geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Dördüncü olarak ileri sürülen şart, hâlihazırda işârî tefsirin temel varsayımlarından biri olan ilâhî kelâmın sonsuz olma vasfı ile birebir örtüşmektedir. Şöyle ki, sûfilere göre işârî mânâ, bu sonsuzluktan velînin tasfiye olmuş kalbine inen yansımalar ve tecellîlerle meydana gelmektedir. Bu minvalde sûfilere göre tecellî, sınırsızdır ve aynen tekerrür etmez. Dolayısıyla bâtinî mânânın tek mânâ olduğu iddiası, esâsen sûfnin bireysel ve mahlûk olan istîdâdının küllî ve gayr-i mahlûk olanı istîap ettiği anlamına geleceğinden işârî tefsirin mezkûr temel varsayımıyla çelişmektedir. Binâenaleyh işârî tefsirin metodu bu şartın ön kabulüne mebnîdir. Sûfilerden bu hususla ilgili olarak rivâyet edilen pek çok anekdot olduğunu da belirtmek gerekir. Bir âyeti vird edinerek uzun süre o âyet üzerinde tefekkür eden birçok sûfî büyüğü, âyetle ilgili öylesine işârî ve keşfî mânâlara mazhar olduğunu

---

<sup>148</sup> Tevbe 9/28.

bildirir ki bunu bir ömür boyu yapacak olması durumunda dahi âyetle ilgili feyzin devam edeceğini söyler. Fakat Kur'ân'ın diğer âyetlerinin feyzinden mahrum kalmamak için onları da tefekkür eder. Bu bağlamda aynı âyetin bir başka sûfinin kalbine açılan farklı mânâları da olabilir. Dolayısıyla, tasavvufî metodla elde edilen mânânın âyetin tek ve nihâî mânâsı olduğu sûfiler tarafından ileri sürülmemektedir.<sup>149</sup>

#### 2.4 Bâtınî Tefsir ile Tasavvufî Tefsir Arasındaki Fark

Başlangıçtan günümüze uzanan çizgide, Kur'ân yorumu açısından bâzı sapmaların yaşandığı bilinen bir gerçektir. Bu sebeple bir takım tefsir usûlü kaynaklarında *ilhâdî tefsir* olarak bu yönelişe yer verildiği görülmektedir. Tefsir târihinde ilk sapma hareketinin Şî'a'nın birtakım kolları arasında ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu fırkanın Bâtıniyye ortak çatısı altında bir araya gelen çeşitli kollarının yapmış oldukları yorumların, İslâm'ın temel ilkeleri ve Kur'ân'ın rûhu ile bağdaşması mümkün değildir. Zehebî de Kur'ân'ı sûre sûre ve âyet âyet baştan sona kadar inceleyen müstakil bir bâtınî tefsire rastlamadığını ve böyle bir tefsirin varlığına ilişkin bir şey duymadığını ifâde etmektedir. Buna rağmen yaptıkları te'villere ilişkin çeşitli kitaplarda yer alan bilgiler, onların Kur'ân anlayışları hakkında bize net bir fikir vermektedir. Tefsir açısından Bâtınîleri ikiye ayıran Zehebî, bu hareketin oluşmasında rol oynayanları ve onlara yakın zamanda yaşamış olanları mütekaddimûn; Bâbî ve Bahâîleri ise müteahhirûn olarak addetmektedir. Gerek mütekaddimûn gerek müteahhirûn olsun bütün Bâtınîlere göre, Kur'ân'ın zâhiri ve bâtını vardır; ancak ondan gâye zâhiri değil bâtınıdır.

<sup>149</sup> Krş. Küçük, “İşârî Yorumun İmkânı ve Geçerlilik Şartları”, 2020, 88.

Hadîd sûresi, 13. âyeti<sup>150</sup> de bu fikirlerine delil olarak öne sürmektedirler.<sup>151</sup>

Gerçek bilginin kaynağının mâsum imamlar olduğu inancına sâhip olan Bâtînîlere göre, Allah mâsum imamların bedenine hulûl eder ve kâinatı onlar aracılığıyla yönetir. Peygamberler küllî akıldan taşan mânâları alır, zâhirî bir söze dönüştürür ve insanlara iletirler. Binâenaleyh Allah'tan vahiy almaz, mucize göstermezler. Kur'ân'ın iç anlamına (bâtın) vâkıf olanlar, onun dış anlamının (zâhir) gerekli olmadığını; zâhirin yalnızca bir görünüşten, âdetâ bir kabuktan ibâret olduğunu iddia ederler. Buna göre iç anlam ise meyvenin içi gibidir ve ancak bir imamın öğretmesiyle bilinir. Kur'ân'ın bâtinî mânâsı ve din ahkâmı, sâdece hatadan münezze ve yanlış yapmayan mâsum bir imamdır öğrenilmelidir.<sup>152</sup> Bâtînîlere göre, Allah'ın sevdiklerine, imamlara ve bâblara hiçbir ibâdet farz kılınmadığı gibi, hiçbir şey haram da kılınmamıştır. Şer'i hükümler, dünyânın düzenini korumak ve Kur'ân'ın derin anlamlarını kavramaktan yoksun olan insanları idâre etmek gâyesiyle vaz' edilmiştir. Bu sebeple Bâtînîler, Kur'ân'ın zâhirini terk ederek, 'Kur'ân'ın zâhiri ve bâtını vardır, ancak ondan asıl murad olan bâtındır, zâhiri değil' demişlerdir.<sup>153</sup> Aynı şekilde Peygamberlerin gösterdiği mucizeleri, vahyin gelişini, gökten meleklerin inişini, semâda meleklerin yeryüzünde şeytanların bulunuşunu; Âdem, Deccal, Ye'cüc-Me'cüc gibi kavramları da inkâr etmektedirler. Karşılarında inkâr ettikleri bu konulara ilişkin Kur'ân naslarını bulduklarında ise te'vil

<sup>150</sup> Hadîd 57/13: *O gün münafık erkekler ve münafık kadınlar iman edenlere şöyle diyecekler: "Bizi bekleyin de yetişip nurunuzdan bir parça alalım."* Şöyle denecek: *"Geriye dönün de başka bir nur arayın!"* Ve hemen aralarına kapısı da olan bir duvar çekilir; duvarın iç tarafında rahmet, kendilerine bakan dış tarafında ise azap vardır.

<sup>151</sup> Krş. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir, Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı*, 2013, 216-217.

<sup>152</sup> Krş. İbrahim Karagöz, "Bâtıniyye (Bâtınîlik)", *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006), 57-58; Krş. Gördük, age. 217.

<sup>153</sup> Krş. Ahmet Ateş, "Gazzâlî'nin Bâtınîlerin Belini Kırın Delilleri", *Kitâb Kavâsim el-Bâtınîya*, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1954, III/1-2: 23; Krş. Abdülbâki Gölpınarlı, *100 Soruda İslâm Tasavvufu* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985), 87-90; Krş. Hüseyin Hatemî, *Temel Kaynaklardan Yararlanmada Yöntem* (İstanbul: İşâret Yayınları, 1988), 47; Krş. Vahdettin Başçı, "Bazı Dinî Konuların Yorumlanmasında Bâtınîlerle Gazzâlî Arasındaki İlişkilerin Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, XIII: 223.

yoluna sapar; dahası kendi iddialarıyla Kur'ân'ı bir araya getirme mecbûriyeti hissetmeleri nedeniyle bunu da zâhirî nasları inkâr ederek uygulamaya koyarlar.<sup>154</sup>

İşârî tefsirin bâtinî yorumdan farkına gelince, bu iki yorumun birbiriyle karıştırılması öteden beri önemli bir problem olarak öne çıkmaktadır. Bu minvalde bâtinî tefsir ile işârî tefsiri ayırmanın gerekliliğine dikkat çeken Ali Osman Koçkuzu, bir zamanlar bâtinî tefsir sözünün olumlu anlamda kullanıldığını, ancak sonradan bu deyim belirlî bir siyâsî örgütün veya örgütlerin/ideolojilerin ortak adı haline gelmesi ve sözü geçen kişilerin de bu te'villerinde yanlış ve kasıtlı yollara sapmasıyla deyim olumsuz bir anlam kazandığını dile getirmektedir. Koçkuzu'ya göre, bâtinî tefsirde daha çok örgütlü bir tefsir ve te'vil hareketi mevcut iken, işârî tefsirde niyet hâlistir.<sup>155</sup> İsmail Karaçam ise, sırf âyetlerin zâhirî olmayan mânâlarına dikkat çektikleri için, işârî tefsir erbâbının Bâtînîlerle karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>156</sup> Aynı hususta Karapınar da işârî yorumun eski kaynaklarda bâtinî yorumla ayrıştırılmadan iç içe kullanılması hasebiyle günümüzde de pek çok araştırmacı tarafından bilerek veya bilmeyerek karıştırıldığını, hatta aynı şey olarak görüldüğünü söylemektedir. Halbuki biri lafzın işâret ettiği derûnî mânâları delil ve karînelerle ortaya koymayı hedeflerken, öteki nassın ne lafzını ne anlamını ne de işâretini dikkate almaktadır.<sup>157</sup>

Netîce îtibârıyla, Kur'ân'ın zâhirini inkâr ederek İslâm çizgisi dışına çıkan Bâtînîlik akımının mensuplarının öne sürdükleri fikirlerin, mârifet ehli âlimlerin Kur'ân'ın zâhirini reddetmeyerek yaptıkları âyet yorumları ile oluşan işârî tefsir geleneğiyle bir ilgisi bulunmamaktadır. Kanaatimizce bu iki farklı yorum türünün aynı olduğunu öne sürenler

<sup>154</sup> Krş. Gördük, age. 218.

<sup>155</sup> Krş. Osman Koçkuzu, "Hz. Peygamber'in Mîzâcî ve Hadîste İşârî Tefsir", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğleri*, 2001, 231-232.

<sup>156</sup> Krş. İsmail Karaçam, *En büyük Mucize Kur'ân-ı Kerîm'in İlmi ve Edebî Sırları* (İstanbul: İmaj Yayınevi, 2005), 297.

<sup>157</sup> Krş. Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", 2009, 63.

de, İslâm'a ve tefsir geleneğine en az Bâtınîler kadar zarar vermektedir.<sup>158</sup>

## 2.5 İşârî Tefsire Târihsel Bir Bakış

Her çağda edebî, felsefî ve ilmî eserlerin muhâtapları tarafından iyice anlaşılıp kavranabilmesi, onların, kendilerini iyi anlayanlar tarafından îzâhatını gerektirir. Bu minvalde insanlığı hidayete erdirmek amacıyla Hz. Peygamber'e<sup>(s.a.v)</sup> gönderilen ve ilâhî kitapların sonuncusu niteliğini hâiz Kur'ân-ı Kerîm'in de tüm Müslümanlar, hatta bütün insanlar tarafından anlaşılıp ona bağlanması, mutlak sûrette tefsir ve îzah edilmesini icap ettirir. Kur'ân'ın ilk muhâtabı, aynı zamanda ilk müfessiri olan Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup> de, *Rabbinden sana indirileni tebliğ et!*<sup>159</sup> emri doğrultusunda asr-ı saâdet döneminde Kur'ân'daki âyet ve hadisleri sahâbeye açıklamış ve zamanla bu îzâhat sahâbeden tâbiîne nakledilmiştir. İşte Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> yaptığı bu açıklamalara muhâtab olan sahâbeye dayanan âyet yorumlarıyla oluşan tefsir türüne rivâyet tefsiri, başka bir deyişle *me'sur veya menkûl tefsir* denilmektedir.<sup>160</sup>

Bu noktada şunu ifâde etmek gerekir ki, dört hâlife devrinden îtibâren İslâm hızlı bir biçimde yayılmaya başlamış; medeniyet ve kültür merkezi olan şehirleri ve ülkeleri, kendi bünyesine katmıştır. Bu minvalde Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup> ve sahâbe devrinden uzaklaştıkça zorluklar daha da çoğalmış ve bu çoğalmaya bağlı olarak tefsirle meşgul olacak kişilere daha fazla ihtiyaç duyulmuştur. Binâenaleyh mezkûr sebeplerle bu dönemde şehirden şehire dolaşarak gittikleri yerlerde vâli, kadı, muallim gibi çeşitli görevlerde bulunan sahâbenin etrafına toplanan ve tâbiîler dediğimiz gruplar onlardan ilim alarak, kendinden

<sup>158</sup> Krş. Gördük, age. 230.

<sup>159</sup> Mâide 5/67.

<sup>160</sup> Krş. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir, Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı*, 2013, 15, 27; Krş. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), I:32, 65-66; Krş. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü, 'İlmu Usûli't-Tefsir*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 224.

sonrakilere bu bilgileri nakletmişlerdir.<sup>161</sup> Bu anlamda tâbiûn ve tebe-i tâbiûn devirleri (hicrî II. ve III. asırlar), aklî tefsir veya re'y tefsiri olarak da adlandırabileceğimiz ve içtimâî, lugavî, edebî, hukûkî ve fennî tefsir türlerinin tümünü kapsayan dirâyet tefsirinin kuvvetli bir biçimde ortaya çıktığı bir zaman dilimi olarak târihteki yerini almıştır.<sup>162</sup>

Yukarıda da ifâde edildiği üzere başlangıçta sahâbe ve tâbiûn îzahlarına dayanan naklî tefsire, sonraları dirâyet tefsiri de eklenmiştir. Nitekim bahsi geçen bu oluşum sürecinde mutasavvıflar da kendi görüşlerine uygun olan tefsirleri toplamış<sup>163</sup> ve içinde bulundukları makâm ve yaşadıkları zevk hâline göre onlar da Kur'ân âyetlerini tefsir etmişlerdir. Bu tarz tefsirlere ise ilk anda akla gelmeyen ancak âyetin işâretiyle kalbe doğan mânâ anlamına gelen işârî tefsir veya feyzî tefsir adı verilmiş ve böylece işârî tefsir okulu doğmuştur.<sup>164</sup> Bu noktada Goldziher de Kur'ân'ın işârî tefsir târihinin, tasavvufun târihi kadar eski olduğunu dile getirmektedir.<sup>165</sup> Hatta işârî tefsirin târihî seyri, tasavvufun târihî seyrine tamamen paralel bir şekilde oluştuğu söylenmektedir.<sup>166</sup>

Burada tâbiun döneminin sûfîlerinden olan ve zühdüyle bilinen Hasan el-Basrî (ö. 110/728)'nin işârî tefsirin kurucularından olduğunun kabul edildiğini belirtmek gerekir. Onun, âyetleri bizzat tefsir etmeyip bunları okurken duyduğu hisleri ifâde etme üslûbu, işârî tefsirin başlangıcı sayılmaktadır. Çağının en büyük âlimleri arasında zikredilen el-Basrî'nin, Allah'ın geçmiş semâvî kitapların ilimlerini Kur'ân'a, Kur'ân ilimlerini mufassal sûrelere, mufassal sûrelerin ilimlerini ise Fâtiha'ya yerleştirmiş olduğunu; kim onun tefsirini bilirse, bütün münzel

<sup>161</sup> Krş. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1996, I:128; Krş. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir, Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı*, 2013, 15-16, 27.

<sup>162</sup> Krş. Gördük, age. 16, 28; Krş. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1996, I:105; Krş. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü, 'İlmü Usûli't-Tefsir*, 1971, 226.

<sup>163</sup> Krş. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 18-19; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 61.

<sup>164</sup> Krş. Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969), 13.

<sup>165</sup> Krş. Ignaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 235.

<sup>166</sup> Krş. Mahmut Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu, -İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 76.

kitapların tefsirini biliyor hükmünde sayılacağını söylediği aktarılmaktadır.<sup>167</sup>

Yine Kur'ân'da yer alan birçok âyetle ilgili yaptığı işârî yorumlar nakledilen ve kendisine bu hususta geniş çaplı tefsirler izâfe edilmiş olan İmam Cafer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) da işârî tefsiri ilkesel olarak kabul ettiğini gösteren çokca rivâyet vardır. Onun, Kur'ân'ın ibârelerinin avam, işâretlerinin havas, letâifinin evliyâ, hakîkatinin ise enbiyâ için olduğuna ilişkin sözleri, ondan bize ulaşan rivâyetlerden sâdece biridir.<sup>168</sup> Niyâzî-i Mısırî'nin de hatıratında İmam Cafer es-Sâdık'tan Hakk'ın dostlarına Kur'ân'ın kendi içinden bir tecellîsi olduğunu ve ehil olmayana tecellî etmeyeceğini naklettiği görülmektedir.<sup>169</sup>

Aynı dönemde ehl-i beyte yakınlığıyla bilinen Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) hocalarından biri de İmam Cafer es-Sâdık'tır.<sup>170</sup> Ateş, zühd ve takvâsıyla öne çıkan Sevrî'nin tefsirlerinde tasavvuf kokusu olduğunu belirtirken *İşârî Tefsir Okulu* adlı eserinde bu hususta bâzı örneklerle de yer vermiştir. Meselâ Bakara sûresinin, *İyilik edin, kuşkusuz Allah iyilik edenleri sever*.<sup>171</sup> âyetini Sevrî, Allah'a güzel zan beslemek olarak tefsir etmiştir.<sup>172</sup> Benzer şekilde *el-Vâhid fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı bir tefsiri olan Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) de tebe-i tâbiûn döneminde işârî yorumlar yapanlar arasında sayılmıştır.<sup>173</sup>

Bu bağlamda Ateş'in de ifâde ettiği üzere tâbiûn ve tebeu't-tâbiûn döneminden sonra zühd hareketi gelişerek Allah aşkına dönüşünce, işârî tefsir de buna paralel olarak gelişmiş ve bu yöndeki tefsire zühd ve takva ile birlikte Allah aşkı da hâkim olmuştur. Bu safhada tasavvufî tefsirin gelişip sistemleşmesinde en büyük rolü oynayan üç büyük mutasavvıfın

<sup>167</sup> Krş. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir, Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı*, 2013, 136.

<sup>168</sup> Krş. ay.

<sup>169</sup> Krş. Halil Çeçen, *Niyazî-i Mısırî'nin Hatıraları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 103.

<sup>170</sup> Krş. Recep Özdirek, Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 38, 24.

<sup>171</sup> Bakara 2/195.

<sup>172</sup> Krş. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 1974, 56, 59, 61.

<sup>173</sup> Krş. age. 61.

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Vâsıtî (ö. 320/932) olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>174</sup> Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin kaleme aldığı tasavvufî tefsir de günümüze kadar gelmemiştir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye atfedilen ve her sûreden bir veya birkaç âyetin tefsirini ihtivâ eden *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* kitabı ise en eski tasavvufî tefsir olarak kabul edilmektedir.<sup>175</sup> Şeriatla hakîkati uzlaştıran bir sûfî diye nitelendirilen Tüsterî'nin bu eseri, başta Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Haḳā'ik-ut-tefsîr*'i olmak üzere pek çok esere kaynak teşkil etmiştir.<sup>176</sup>

Hicrî IV. asrın sonlarına doğru gelindiğinde ise işârî tefsirde büyük bir gelişme görülmektedir. Şifâhen nakledilen tefsirler, artık yerini müstakil tefsir kitaplarına bırakmaktadır. Bu çağrı açan sûfî ise Sülemî olmuştur. Bu kapsamda Sülemî'nin *Haḳā'ik-ut-tefsîr* isimli tefsiri, tasavvufî tefsir hakkında en önemli kaynaktır. Sülemî, burada sûfîlerin tefsir ve te'villerini bir araya getirip bunların kaybolmasını önlemek sûretiyle ilme büyük hizmet etmiş, bizim, o dönemdeki sûfîlerin Kur'ân ile ilgili duyuş ve düşünceleri konusunda gerçek bilgi sâhibi olmamıza imkan sağlamıştır. Bu bağlamda onu Taberî ile karşılaştırmak mümkündür. Taberî'nin zâhirî tefsirde yaptığını, Sülemî bâtınî tefsirde gerçekleştirmiştir. Başka bir deyişle, Taberî nasıl zâhirî tefsirin kaynağı ise, Sülemî de tasavvufî tefsirin kaynağıdır.<sup>177</sup> Sülemî bahsi geçen eserini yazdıktan sonra bulduğu bâzı âyetlerle ilgili işârî yorumları da *Ziyâdâtü Haḳā'iki't-Tefsîr* isimli eserinde toplamıştır. Ancak bu tefsir, Vâhidî (ö. 468/1076), İbnu's-Salâh (ö. 643/1245), İbnu'l-Cevzî (ö.

<sup>174</sup> Krş. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 1974, 64.

<sup>175</sup> Krş. Uludağ, "İşârî Tefsir", 2001, 23:427; Tüsterî, *Kur'an-ı Kerim'in İlk Tasavvufî Tefsiri: Tüsterî Tefsiri*, 2022, 31.

<sup>176</sup> Krş. Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 36, 321-322.

<sup>177</sup> Krş. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 1974, 91-92.

597/1201) ve Zehebî (ö. 748/1348) tarafından Bâtınîler'in Kur'ân'ı yorumlama tarzına benzediği gerekçesiyle eleştirilmiştir.<sup>178</sup>

Yine Sülemî, *Ḥakā'ik-ut-tefsîr* adlı eserinde Hz. Peygamber'in hadisleriyle Hz. Ali, Abdullah b. Abbas gibi bâzı sahâbîlere isnad edilen rivâyetlerle birlikte başta Cafer es-Sâdık, Abdullah b. Mübârek, Zünnûn el-Mısırî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Saîd el-Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü'l-Abbas b. Atâ, Ebû Bekir el-Vâsıtî, Hallâc-ı Mansûr, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî ve Ebû Bekir eş-Şiblî gibi sûfî büyükleri olmak üzere isimlerini zikrederek birçok sûfiden görüşler aktarmaktadır.<sup>179</sup> Öyle ki *Ḥakā'ik-ut-tefsîr*'in hemen her sayfasında Cüneyd, Sehl ve Vâsıtî'nin görüşlerine yer verilmektedir. Bilhassa Serrâc'ın *el-Lüma'sı* ve Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*'u gibi klasik kaynaklardan çokca bilginin bulunduğu kitap, erken dönem işârî tefsir anlayışının nasıl geliştiğini göstermesi bakımından da önemlidir.<sup>180</sup> Bu anlamda Massignon da bu eseri, ilk dönem sûfî târihinin özelliklerinin anlaşılmasına yardım edecek önemli bir tasavvufî tefsir olarak nitelendirmektedir. Ayrıca eser, Sülemî'den sonra kaleme alınan işârî tefsirler ve tasavvufî eserler için temel bir kaynak olmuştur. Bu şekilde Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Leâtü'fü'l-işârât*'ı, Rûzbihân-ı Baklî'nin *'Arâ'isü'l-beyân*'ı, Necmeddîn-i Dâye'nin *Bahrü'l-ḥakā'ik ve'l-me'ânî*'si (*et-Te'vîlât*), İsmâil Hakkî Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*'ının da büyük oranda bu tefsirin izlerini taşıdığı belirtilmektedir.<sup>181</sup>

Hicrî beşinci asırda zamanının büyük sûfîlerinden olan Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî'nin *Leâtü'fü'l-işârât*'ı ise işârî tefsirde büyük bir önemi hâizdir. Müellifin bu eserinde Sülemî'nin *Ḥakā'ik-ut-tefsîr*'ini örnek almış olduğu ancak *Ḥakā'ik-ut-tefsîr*'den daha düzenli ve kapsamlı

<sup>178</sup> Krş. Uludağ, "İşârî Tefsir", 2001, 23:427; Krş. Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu, -İbn Acîbe'nin el-Bahrü'l-Medîd Adlı Tefsiri-*, 2011, 77.

<sup>179</sup> Krş. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, 1969, 76-95.

<sup>180</sup> Krş. Gerhard Böwering, "The Qur'ân Commentary of Al-Sulamî", in *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Wael B. Hallaq, Donald P. Little (Leiden: Brill, 1991), 42, 52, 55.

<sup>181</sup> Krş. Süleyman Ateş, "Hakâiku't-tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, c. 15, 163; Ayrıca bu hususta daha geniş bilgi için bk. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, 1969, 220-234.

olduğu belirtilmektedir.<sup>182</sup> Bu tefsiri Sülemî'nin tefsirinden ayıran diğer iki unsurun ilki, mevzû hadislerle yer verdiği için tenkit edilen hocasının aksine o, tefsirinde mevzû hadislerden kaçınmaya çalışmıştır. İkinci unsur ise Kuşeyrî'nin eserinde bâtinî mânânın zâhirî mânâ ile çatışmaması gereğine dikkat çekmiş olup, bu eserin her iki mânâyâ ilişkin yorumları da ihtivâ etmesidir. Bu eseri orijinal kılan özelliklerden biri de Besmeleyi başında bulunduğu sûreden bir âyet olarak kabul eden Kuşeyrî'nin, her sûrenin başındaki Besmeleyi, o sûrenin içeriğine uygun olarak farklı tefsir etmesidir.<sup>183</sup> Ayrıca Kuşeyrî'nin tefsiri, fıkıh-akide alanında ikincil yorum, ahlâk alanında ise birincil yorum mânâsına gelen bir işârî tefsir olarak kabul edilmektedir.<sup>184</sup>

Sonraki dönemlerde de gerek müstakil bir işârî tefsir yazan gerekse çeşitli âyetlere ilişkin işârî yorumlar yapmış olan birçok sûfî görülmektedir. Bunlardan öne çıkanların ilki, *Keşfü'l-esrâr*'ı telif eden Reşîdüddîn-i Meybûdî'dir (ö. 520-1126). Bu eser döneminin Farsçası bakımından olduğu kadar ilk tasavvufî tefsirlerden biri olmasıyla da önemi hâizdir. Müellif bu eserde her âyeti tefsir ederken üç aşamalı bir metod çizmiş olup, ilk aşamada âyetin Farsça çevirisini vermiş, ikinci aşamada âyeti diğer eserlerden de yararlanarak yorumlamış; bilinen kırâatleri, âyetlerin nüzûl sebeplerini ve ilgili hükümleri îzah etmiştir. Üçüncü ve son aşamada ise âyetin tasavvufî tefsirini yapmıştır.<sup>185</sup>

Tefsir ilmine sûfî kimliğiyle yaklaşan İbn Berrecân (ö. 536/1142) da âyetleri daha çok tasavvufî bir anlayışla yorumlamış; güçlü dil tahlilleri yanında âyetlerin Mekkî ve Medenî oluşlarına, nüzûl sebeplerine, nâsih-

<sup>182</sup> Krş. Süleyman Uludağ, “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, c. 26, 474.

<sup>183</sup> Krş. Haydar Bekiroğlu, “Kuşeyrî'nin Letâîf'inde İşârî Anlam Dünyası”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, 6/12: 96-97; Krş. Ekrem Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 40: 129.

<sup>184</sup> Krş. Kuşeyrî, *Letâîfü'l-İşârât, İlahî Kelâm'ın Sırları, Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, 2020, I: 4.

<sup>185</sup> Krş. Rıza Kurtuluş, “Keşfü'l-Esrâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022, c. 25, 319.

mensuh yönlerine temas etmiş; Kur'ân'ın Kur'ân ve hadisle tefsir edilmesine önem vermiş; ilgili âyetin zâhirine ve işârî anlamına uygun düşen hadisler naklederek bir anlamda yeni bir yol tâkip etmiştir. Her ne kadar Kur'ân tefsirinin adı, Brockelmann tarafından *Tenbîhü'l-efhâm ilâ tedebbüri'l-kitâb ve ta'arrufi'l-âyât ve'n-nebe'i'l-'azîm* olarak verilmişse de Süleymâniye Kütüphânesi'nde bulunan yedi nüshasında da eserin ismi *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* şeklinde kaydedilmiştir. İbn Berrecân, bu kitabında yine Kur'ân'ın Kur'ân ve hadisle îzah edilmesine önem vermiş; harflerin havâs ve esrârı üzerinde durmuş ve bâzı âyetlerin ileride meydana gelecek olaylara işâret ettiğini dile getirmiştir.<sup>186</sup>

Genel olarak tasavvufun, özelde de tasavvufî tefsirin sünnî çevrelerde icmâ derecesinde bir kabûle mazhar olmasındaki en önemli rolün İmam Gazzâlî'nin olduğunu söylemek yerinde olacaktır.<sup>187</sup> Bu kapsamda Gazzâlî'nin bâzı eserlerinde tasavvufî tefsirler için teorik bir çerçeve çizerek bu tür tefsirlerin gerekliliğini savunduğu; kendisinin de birçok âyeti buna göre yorumladığı ve çeşitli sûfîlerin Kur'ân âyetleri üzerindeki yorumlarını naklettiği görülmektedir. Aynı minvalde kendisi Kur'ân'ın naslarının zâhirî mânâları ile berâber herkes tarafından görülmeyen bâtinî mânâları olduğunu da tasdik etmektedir. Ona göre kabuk mesâbesindeki mülk âlemini geçemeyen kimse, öze nüfûz edemez. Yine Gazzâlî indinde gönül gözü açık olan bir kimse için öncekilere ve sonrakilere âit bütün ilimler Kur'ân'da mevcuttur.<sup>188</sup>

Önemli sûfî tefsirler arasında yer alan bir diğer eser de İranlı sûfî Rûzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) *Arâisü'l-beyân* adlı eseridir. Arapça yazılan bu eserde Sülemî'nin *Hakâ'ik-ü't-tefsîr*'inden ve Kuşeyrî'nin

<sup>186</sup> Krş. Osman Karadeniz, "İbn Berrecân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, c. 19, 371-372.

<sup>187</sup> Krş. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 215.

<sup>188</sup> Krş. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir, Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı*, 2013, 142.

*Leṭâ'fü'l-işârât'*ından istifâde edilmiş olup tasavvufî terimlere geniş ölçüde yer verilmektedir.<sup>189</sup>

Tasavvufî tefsir alanında ayrı bir çığır açmış olan İbnü'l-Arabî'inde ise daha önce belirtildiği gibi dayanılacak en güçlü burhan Kur'ân'dır. İşte bu sebeple Şeyhü'l-Ekber bütün görüşlerinin Kur'ân hazretinden ve onun hazînelerinden olduğunu söyleyerek Kur'ân'ı bilen ve onu kendinde tahakkuk ettiren kimsenin ehlullahın ilmini de hâiz olacağına inanır.<sup>190</sup> İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî tefsir metoduna bakıldığında ise bir âyeti şerîat, tarîkat, mârifet ve hakikat cihetinden dört dereceli olarak tefsir ettiği ve bu anlamda yalnızca âyetin hukûkî ve liguistik özelliklerine dayanan bir tefsirle yetinmediği anlaşılmaktadır.<sup>191</sup>

Yine kendi sözlerinden derlenerek oluşturulan *Rahmetün mine'r-Rahmân fî Tefsîri ve İşârâtî'l-Kur'ân* adlı tefsirde ise âriflerin ilminin vehbî olmakla birlikte yakînî bir îman, tümüyle Allah'a yönelmiş bir kalp, ciddi bir mücâhede ve terbiye ile hâsıl olduğunu; hakikat ilminin asla şeriate aykırı olmayacağını ancak bu ilmin inceliğinden ötürü herkes tarafından anlaşılamayacağını belirtmektedir. Bu sebeple akıllı bir kimsenin bu ilmi inkâr etmek yerine sükût etmesinin daha faydalı olacağını salık veren Şeyhü'l-Ekber, Mûsâ-Hızır kıssasının bu konuda en büyük kanıt olduğunu söyleyerek, kâmil olanların zâhir ile bâtını birleştirenler olduğunu dile getirmektedir.<sup>192</sup>

On üçüncü yüzyıla damgasını vurmuş bir başka sûfî olan Mevlânâ'daki dînî ve tasavvufî düşüncenin kaynağı kendinden önceki tüm sûfî büyükleri gibi Kur'ân ve sünnettir.<sup>193</sup> Altı ciltlik eseri *Mesnevî* ise onun insanlara sevgiyi, ilâhî aşkı, örnek insan olmayı öğretti ve güzel ahlâk,

<sup>189</sup> Krş. Nazif Hoca, "Baklî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, c. 4, 545-547.

<sup>190</sup> Krş. Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1999, 20: 511; Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 2019, 179-180.

<sup>191</sup> Krş. Kılıç, *Hayatın Satır Araları*, 2020, 72; Krş. Kılıç, *Anadolu'nun Ruhu, Tasavvuf, Felsefe, Siyaset Konuşmaları*, 2018, 37.

<sup>192</sup> Krş. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir, Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtını Yorumdan Farkı*, 2013, 148.

<sup>193</sup> Krş. Reşat Öngören, "Mevlânâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004, c. 29, 445-446.

dürüstlük, cömertlik, çalışmak, alçak gönüllülük, sabır, iyilik etmek, başkalarının iyiliğini istemek, doğru sözlü olmak, helâl lokma yemek, Hakk’a şükretmek ve ibâdet gibi konuların önemini anlatan tâlimî bir eserdir. Kıssadan hisse alınması esâsıyla hazırlanan ve yüzlerce hikâyeden oluşan bu kitabın en büyük kaynağı yine Kur’ân-ı Kerîm ve hadisler olup eserde yer alan her hikâyeye bir âyet ya da hadisi açıklamak için örnek olarak verilmektedir. Bu sebeple *Mesnevî*, Kur’ân-ı Kerîm’in bir tefsiri sayılarak *Mağz-ı Kur’ân* (Kur’ân’ın özü) adıyla anılmıştır.<sup>194</sup> Nitekim *Keşşâfü’l-Kur’ân*<sup>195</sup> adıyla da bilinen bu eserin önsözünde Mevlânâ’nın “(...) Kur’ân’ı açıkça anlamaya yardım eder. Huyları güzelleştirir.”<sup>196</sup> şeklinde bir ifâdesi de bulunmaktadır.

Kitaplarında tasavvufî tefsir metodunu kullanan Mevlânâ’ya<sup>197</sup> göre ilâhî ilim Kur’ân’ın zâhirinden ibâret değildir. Bu bağlamda *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserinde tasavvufî tefsir metoduna itiraz edenlere şunları söyler: “Bu okuyan kimse, Kur’ân’ı doğru okuyor. Evet Kur’ân’ın sûretini [zâhirini] doğru okuyor; fakat ma’nâsından bî-haberdir. Delîli budur ki, bulduğu ma’nâyı reddediyor; körlük ile okuyor. (...) Bu, ceviz oynayan çocuklara benzer. Eğer onlara cevizin içini veyâhut yağını versen, reddederler; çünkü onların indinde ceviz “jağ jağ” diye sadâ veren şeydir. Halbuki için sadâsı ve jağ jağ etmesi yoktur.”<sup>198</sup> Öyleyse Mevlânâ’ya göre gerçek okuma sûretin ötesine geçen bir okumadır.

Burada değinilmesi gereken bir başka sûfî ise Niyâzî-i Mısırî’dir. Zîra şeyh, *İrfan Sofraları* adlı kitabı ile âdeta Kur’ân’ın bir şerhi niteliğinde olan Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sine de şerh yazmıştır. Bu eser aynı zamanda Mısırî’nin çağlara tesir eden Dîvân’ının da bir şerhi mâhiyetindedir.<sup>199</sup>

<sup>194</sup> Krş. Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 36-37.

<sup>195</sup> Öngören, “Mevlânâ”, 2004, 447.

<sup>196</sup> Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 1-2: 11.

<sup>197</sup> Krş. Hüseyin Güllüce, *Kur’ân Açısından Mesnevî* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999), 119.

<sup>198</sup> Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, terc. ve şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 77.

<sup>199</sup> Krş. Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları 1*, derleyen Cemâlnur Sargut (İstanbul: Nefes Yayınları, 2017), 7.

O, ilâhîlerinde Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> va'z ettiği hakikatleri ve İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Yûnus Emre gibi sûfîlerin eserlerinde yer alan vahdet idrakini ince ve derûnî bir dille aktarmaktadır.<sup>200</sup> Yine şeyhin cemü'l-cem makâmından âyet ve hadis açıklamalarını içeren *İrfan Sofraları* adlı eserinde<sup>201</sup> âyetlerin tasavvufî mânâları üzerinde durduğu; sülûkte görülecek halleri, nefs-i emmârenin ve diğer nefis mertebelerinin sıfatlarını ve bunlardan kaçınmanın yollarını misallerle îzah ettiği görülmektedir.<sup>202</sup> Ayrıca Mısırî'nin, şerîat, tarîkat, hakikat ve mârifet ilimlerinin sırlarını ihtivâ eden *Dîvân*'ı sülûku sırasında yaşadığı aşk ve irfan hallerini yorumlamaya çalışan sâlikin şerîatten hakikate doğru yol alırken tehlikeli yollara sapmasını önleyecek kuralları da içermektedir.<sup>203</sup> *İrfan Sofraları* adlı eserinde ise Kur'ân'ın zâhirî ve bâtinî mânâ boyutları olduğunu dile getirmektedir.<sup>204</sup>

Aynı eserindeki “(...) âyetinin işârî manası hakkındadır”<sup>205</sup> gibi sözleriyle ve bu eserindeki elli sekiz sofranın da ilhamla, gece ya da gündüz vâridât-ı ilâhî geldikçe yazıldığını îrat etmesi<sup>206</sup> ile şeyhin işârî tefsir metodunu kullandığı anlaşılmaktadır. Yine *İrfan Sofraları* adlı kitabının dokuzuncu sofrasında ihvandandır birinin kendisine tarîkat ve hakikat erbâb-ı nokta-i nazarından bir âyetin<sup>207</sup> açıklamasını sorduğunu ve kendisinin de âyeti bu makâmlardan açıkladığını belirtmesi<sup>208</sup> tefsirde derecelendirme usûlü ile îzâhı İbnü'l-Arabî gibi kendisinin de kullandığını göstermektedir.

<sup>200</sup> Krş. Niyâzî-i Mısırî Halvetî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatcı (İstanbul: H Yayınları, 2018), 343.

<sup>201</sup> Krş. Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları 2*, derleyen Cemâlnur Sargut (İstanbul: Nefes Yayınları, 2021), 9.

<sup>202</sup> Krş. Niyâzî-i Mısırî, *Mawâidu'l İrfan, İrfan Sofraları*, notlarla çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty), 7.

<sup>203</sup> Krş. Niyâzî-i Mısırî Halvetî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 2018, 344.

<sup>204</sup> Krş. Niyâzî-i Mısırî, *Mawâidu'l İrfan, İrfan Sofraları*, ty., 113.

<sup>205</sup> age. 35.

<sup>206</sup> Krş. Çeçen, *Niyâzî-i Mısırî'nin Hatıraları*, 2006, 157.

<sup>207</sup> Bakara 2/148.

<sup>208</sup> Krş. Niyâzî-i Mısırî, *Mawâidu'l İrfan, İrfan Sofraları*, ty., 35.

*Rûhu'l-Beyân* ismindeki irşad amaçlı tefsiri<sup>209</sup> ile öne çıkan İsmâîl Hakkı Bursevî'ye (ö. 1137/1725) göre ise bilginin zâhirî kaynakları yanında bâtinî kaynakları da mevcut olup, bunlar vahiy ve ilhamdan ibârettir. Şeyh indinde ledünnî veya keşfî adı verilen bu bilgilere yalnızca amel-i sâlih işleyen takvâ sâhipleri ulaşmaktadır.<sup>210</sup> Şeyhin *Rûhu'l-Beyân* adlı eseri üzerinde bir inceleme yapan Denizer'e göre, bu eserin işârî yönü neredeyse eserin tamamını kapsar mâhiyettir. Çünkü müellif, hemen her âyete ilişkin klasik tefsir metodu ile verdiği bilgilerden sonra gerek önceki sûfîlerin işârî yorumlarını aktarmakta, gerekse kendisine vârid olan işâretlerle âyetlerin bâtinî anlamlarını îzah etme yoluna gitmektedir. Eserle ilgili bir diğer konu da burada bulunan işârî yorumların âyetlerin zâhiriyle bir çelişki arz etmediği; aksine herhangi birisinin tercih edilmeyerek âyetlerin zâhiri ve bâtinî arasında bir denge gözetildiğidir. Bursevî de bu hususta şerîat ve hakîkatin birlikte olması gerektiğini tefsirinin çeşitli kısımlarında ifâde etmektedir.<sup>211</sup>

İşârî tefsir içerikli bir diğer eser de İbn Acîbe'nin (ö. 1124/1809) *el-Bahru'l-Medîd* adlı eseridir. Bu eserde müellife göre vehbî ilim, kalbe akan ve rubûbiyet sırlarına tahsis edilmiş bir ilimdir. Bu anlamda ledünnî ilme mazhar olabilmek için bedensel hazları terketmek, zâhirde ibâdet ederken bâtında ubûdiyeti gerçekleştirmek, helâl rızıkla beslenmek ve kalben temiz olmak gerekir.<sup>212</sup> Şeyh, *el-Bahru'l-Medîd* adlı eserindeki tefsir metodolojisinin ana hatlarını ise evvelâ âyetin lenuistik ve morfolojik yönlerini ele alacağını, akabinde zâhiri tefsirini

<sup>209</sup> Krş. Denizer, *Kur'an'ın Sûfî Yorumu, Bursevî Örneği*, 2019, 277.

<sup>210</sup> Krş. Yusuf Şevki Yavuz, Cağfer Karadağ, "İsmâîl Hakkı Bursevî, İtikadî Görüşleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, c. 23, 109.

<sup>211</sup> Krş. Denizer, age. 277.

<sup>212</sup> Krş. Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu, -İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri-*, 2011, 240-251; Krş. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir, Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı*, 2013, 159-160.

ve son olarak da işârî tefsirini yapacağını dile getirerek kendisi belirlemektedir.<sup>213</sup>

*Rûhu'l-me'ânî*'nin müellifi Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî (ö.1270/1854) de tefsirinin girişinde işârî tefsire karşı çıkanlara yönelik olarak, akli ve îmanı olan bir kimsenin, Allah'ın istediği kulunun kalbine koyacağı bâtinî mânâlara da şumûlû olduğunu inkâr etmemesi gerektiğini söylemektedir. Müellif eserinde tefsir ve te'vilin farkına da değinerek te'vili, Kur'ân ibâreleri perdesinden sâliklere açılan ve gayb bulutlarından âriflerin kalplerine yağan kudsî işâretler ve ma'ârif-i sübhâniye olarak tanımlamaktadır.<sup>214</sup> Karakaş'a göre Âlûsî'nin işârî tefsiri, Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât*'ı gibi tam bir işârî tefsir değildir. O zâhirî tefsirini tamamladığı âyetlerden işârî tefsirini yapabileceği âyetleri alarak bir grup altında toplamakta ve bu âyetlerin kelime kelime, cümle cümle işârî tefsirini yapmaktadır.<sup>215</sup>

Son olarak bu bölümde işârî tefsirin doğuşundan günümüze kadar sûfiler tarafından kaleme alınan belli başlı tefsirleri şöyle sıralayabiliriz: Tüsterî (ö. 283/896 veya 293/905), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Sülemî (ö. 412/1021), *Hakâiku't-Tefsîr*, Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Letâifu'l-İşârât*, Meybüdü (ö. 520/1126), *Keşfu'l-Esrâr*; İbn Bârrecân (ö. 536/1141), *Tenbîhu'l-Efthem ilâ Tedebburi'l-Kitâbi ve Ta'arrufi'l-âyâti ve'n-Nebei'l-Azîm*; Rûzbihân el-Baklî (ö. 606/1209), *Arâisu'l-Beyân*; Necmuddîn Dâye (ö. 654/1256), *Bahru'l-Hakâik*; Nahcivânî (ö. 920/1514), *el-Fevâtihu'l-Îlâhiyye*, Aziz Mahmud Hüdâî (ö. 1038/1628), *Nefâisu'l-Mecâlis*; İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), *Rûhu'l-Beyân*; Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-me'ânî*.<sup>216</sup>

<sup>213</sup> Krş. Omneya Nabil Muhammad Ayad, *Ibn 'Ajība (d. 1224/1809) and His Oceanic Exegesis of the Qur'ân: Love in the Moroccan Sufi Tradition*, a thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in Islamic Studies, The University of Exeter, 2018, 79.

<sup>214</sup> Krş. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir, Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı*, 2013, 160-161.

<sup>215</sup> Krş. Vehbi Karakaş, "Âlûsî'nin Rûhu'l-Maânî'sinde İşârî Tefsir", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 2/2: 50.

<sup>216</sup> Bu tefsirlerle ilgili olarak daha ayrıntılı bilgi için bk. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 1974.

Sonuç îtibâriyle kaynağını İslâm'ın özünden alan ve İslâm Peygamberi'nde<sup>(s.a.v)</sup> müşahhas olan mânevî otoritenin kurumsallaşmış ve günümüze kadar yaygınlaşarak gelmiş şekli olan tasavvuf hareketinin<sup>217</sup> tesirlerini, İslâmî ilimlerin pek çoğunda olduğu gibi bilhassa, tefsir ilminde görmek mümkündür.

### 3. KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN SOHBETLER ADLI ESERİ BAĞLAMINDA TASAVVUFÎ TEFSİR ANLAYIŞI

1867'de Selânik'te doğan Ken'ân Rifâî'nin babası Filibe eşrâfından Hacı Hasan Bey'in oğlu Abdülhalim Bey, annesi Hatîce Cenân Hanım'dır.<sup>218</sup> Şeyhin atası ve büyük babası, Osmanlı hâkimiyeti zamanında Balkanlar'ın önemli dînî ve edebî merkezleri arasında yer alan ve burada yetişen ilim adamlarıyla öne çıkan vatan toprağı Filibe'deki (şimdiki adıyla Plovdiv) evlâd-ı fâtihan soyundandır.<sup>219</sup> Büyük babasının buradaki konağında mutlu bir çocukluk geçiren Rifâî, son Rumeli hânedanlarının bütün ihtişam, varlık ve dirliğini kısa bir süre sonra sönecek olan bir medeniyet ortamında tecrübe etmenin haz ve lezzeti içinde büyümüştür.<sup>220</sup>

1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı öncesindeki siyâsî gelişmeler ve istikrârın bozulmasıyla Filibe murahhas âzâlığı görevinden ayrılan Abdülhalim Bey önce gizlice İstanbul'a gitmiş; Hatîce Cenân Hanım ise oğlu ve birkaç yardımcısı ile Filibe'de kalmıştır. Siyâsî havanın yeniden yumuşamasıyla görülen nispî bir sukûnet üzerine Abdülhalim Bey, tekrar Filibe'ye gelerek kısa bir süre içinde oğlunu da alıp İstanbul'a geri dönmüştür. Burada önce Posta Telgraf Nezâreti sicil başmüdürlüğüne daha sonra da telgraf nâzırlığına tâyin edilen Abdülhalim Bey, ailesiyle birlikte Fatih'deki Hırka-i Şerif semtinde ikâmet etmiştir.<sup>221</sup>

<sup>217</sup> Krş. Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 17.

<sup>218</sup> Krş. Mustafa Tahrallı, "Kenan Rifâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022, 25: 254.

<sup>219</sup> Krş. İsmet Binark, "Seçilmişlerden Bir Seçilmiş: Ken'an Rifâî (Büyükaksoy)", *Bir 20. Yüzyıl Münevveri Ken'an Rifâî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015), 14.

<sup>220</sup> Krş. Sâmîha Ayverdi, *Dost* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2019), 17.

<sup>221</sup> Krş. Binark, agm. 14-17; Ken'an Rifâî'nin âile hayatı, konak ve çevresindekiler hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bk. Gülmisal Gürsoy, *Dört Duvar Seni Söyler: Ken'an Rifâî İle Diyardan Diyâra* (İstanbul: Bir Harf Yayınları, 2007).

Rifâî, babasının memuriyetinin İstanbul'a nakledilmesini tâkîben, dokuz yaşındayken Galatasaray Sultânîsi'ne yatılı olarak yazdırılmış ve 1888 yılında buradan mezun olmuştur. Mezûniyetini müteâkip Bâb-ı Âli Hâriciye Kalemi'nde görev alan Şeyh, Acem Mektebi'nde tabiat muallimliği de yapmıştır. Sonrasında Alman müşâvir Groll'un muâvinliğine getirilen Rifâî, bu esnâda bir süre Galatasaray Sultânîsi'nde hukuk fakültesine de devam etmiştir.<sup>222</sup>

İlk tasavvufî terbiyeyi aldığı ve mânevî hasletlerini tevârüs ettiği annesi, genç yaşlarında Ken'ân Rifâî'yi kendi mürşidi Üveysî-Kâdirî Edhem Efendi'nin terbiyesine emânet etmiştir.<sup>223</sup> Bu minvalde yukarıda bahsi geçen vazîfelerini tâkîben maârifçi kariyerine okul müdürü olarak başladığı Balıkesir İdâdîsi'ndeyken Edhem Efendi'nin tasavvufî terbiyesi altında seyr ü sülûkunu tamamlamıştır.<sup>224</sup> Daha sonra sırasıyla Adana, Manastır, Üsküp, Trabzon maârif müdürlükleri, Nümûne-i Terakkî ve Medîne-i Münevvere İdâdî-i Hamidî müdürlükleri yapmış ve bu son vazîfesi esnâsında şeyhü'l-meşâyih Hamza Rifâî'den icâzet almıştır.<sup>225</sup> Medîne'den tekrar İstanbul'a döndükten sonra Erkek Muallim Mektebi Fransızca öğretmenliği, Tedkîkât-ı İlmiye encümen âzâlığı, Dârüşşafaka Lisesi müdürlüğü ve Meclis-i Maârif âzâlığı görevlerinde bulunmuş, emekliliğe ayrıldıktan sonra da on üç sene Fener Rum Lisesi Türkçe öğretmenliği yapmıştır.<sup>226</sup> Bu bağlamda Rifâî'nin İstanbul'a dönüşünde annesi Hatice Cenân Hanım'ın 1908 yılında Hırkaişerif'te inşa ettirdiği Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda 1925 yılına kadar postnişin olarak irşat faaliyetlerinde bulunduğunu<sup>227</sup> ve Kâdirî, Rifâî icâzetinin yanında Mevlevî ve Şâzelî icâzetinin de olduğunu belirtmek gerekir.<sup>228</sup>

---

<sup>222</sup> Krş. Binark, agm. 17.

<sup>223</sup> Krş. Tahralı, agm. 254.

<sup>224</sup> Krş. Mehmet Demirci, *Gönül Dünyâmızı Aydınlatanlar* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2005), 137-138; Krş. Binark, agm. 17.

<sup>225</sup> Krş. Gülmisal Gürsoy, *Zerredeki Okyanus, Ken'ân Rifâî ile Kendinden Kendine Yolculuk* (İstanbul, 2003), 12.

<sup>226</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 1.

<sup>227</sup> Krş. Tahralı, agm. 254.

<sup>228</sup> Krş. Can Ceylân, *Dergâh'tan Akademi'ye Rifâîlik ve Ken'ân Rifâî* (İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2014), 143; Krş. Arzu Eylül Yalçınkaya, *Ken'ân Rifâî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2021), 155-156; Krş. Dilek Güldütuna – Sibel Yel, “Ken'ân Rifâî'de Dünya Algısı ve Dünya Hayatı'nın Önemi”, *Sufiyye*, 2022, 12:189.

Tasavvuf târihçisi ve mutasavvıf Hüseyin Vassaf (1872-1929), sûfî biyografilerini kaleme aldığı meşhur eseri *Sefîne-i Evliyâ*'da, çağdaşı Ken'ân Rifâî'yi şöyle yansıtmaktadır: “İlim ve fazlı itibariyle, zamanımız meşâyıhı arasında meslek sâhibi, tarîkına âşık, edib, kâmil bir zat olarak temeyyüz etmiştir. (...) Melihü'l vech bir zâttır. Hüsn-i takrîre mâliktir.”<sup>229</sup>

Şeyhin Fransızca kitaplardan tercüme ederek hazırladığı fen ve tabiat bilgisi içerikli *Muktezâ-yı Hayât*,<sup>230</sup> tarîkat usul ve âdâbını îzah eden *Rehber-i Sâlikîn*,<sup>231</sup> üç yüz kırk kadar hadisin ve İmam Bûsirî'nin (ö. 695/1296[?]) *Çaşıdetü'l-bürde*'sinin nazmen tercümesi olan *Tuhfe-i Ken'ân*,<sup>232</sup> Ahmed Rifâî (ö. 578/1182) ve tarîkatı hakkında Türkçe yazılmış en geniş eser niteliğini hâiz *Seyyid Ahmed er-Rifâî*,<sup>233</sup> bestelenmiş ilâhî ve şiirlerini ihtivâ eden *Îlâhiyât-ı Ken'ân*,<sup>234</sup> Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Mesnevî*'sinin birinci cildinin şerh edildiği ve dergâhtaki mesnevî derslerinde Sâmiha Ayverdi, Semiha Cemal gibi talebelerinin tuttuğu notlardan oluşan *Şerhli Mesnevî-i Şerif*,<sup>235</sup> içeriği ve özellikleri aşağıda ayrıntılı bir biçimde izâh edilmiş olan *Sohbetler* adlı yayımlanmış eserleri bulunmaktadır.<sup>236</sup> Şeyhin yayımlanmamış eserlerini Medîne'de bulunduğu sırada kaleme aldığı *Kırk Derste Arapça*, Camilla Flammarion'a (ö. 1925) âit *La Fin du Monde* adlı romanın Fransızca'dan

<sup>229</sup> Krş. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), I: 264.

<sup>230</sup> Ken'ân Rifâî, *Muktezâ-yı Hayât -Hayâtın Gerekleri-*, haz. Mustafa Tahralı, sad. Mustafa Tahralı – İlhan Tahralı (İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2020).

<sup>231</sup> Ken'ân Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn -Sâliklerin Rehberi-*, haz. ve sad. Mustafa Tahralı (İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2019).

<sup>232</sup> Ken'ân Rifâî, *Tuhfe-i Ken'ân -Armağan-*, haz. ve sad. Mustafa Tahralı (İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2018).

<sup>233</sup> Ken'ân Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*, haz. Mustafa Tahralı, sad. Mehmet Demirci (İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015).

<sup>234</sup> Ken'ân Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'ân, İlâhî ve Manzûmeler*, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2013); Bu eserin *Listen from Love, A 20th Century Turkish Sufi Master: Ken'an Rifai, his life and his poems* adıyla İngilizce tercümesi de yapılmıştır: Ken'an Rifai, *Listen from Love, A 20th Century Turkish Sufi Master: Ken'an Rifai, his life and his poems*, edited by Cemâlnur Sargut and Nazlı Kayahan, translated by Asuman Kulaksız vd., İstanbul: Nefes Publishing, 2021; Ayrıca bu eserin notalarıyla bestelenmiş versiyonu Yusuf Ömürlü tarafından hazırlanmıştır: Ken'ân Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'ân, Notalarıyla Bestelenmiş İlâhîler*, haz. Yusuf Ömürlü (İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2014).

<sup>235</sup> Ken'ân Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2013); Bu eserin *Listen* ismiyle İngilizce çevirisi de yapılmıştır: Kenan Rifai, *Listen: Commentary on the Spiritual Couplets of Mevlana Rumi*, translated by Victoria Rowe Holbrook (Louisville, KY: Fons Vitae, 2011).

<sup>236</sup> Krş. Tahralı, agm. 255.

Türkçe'ye tercümesi olan *Dünyanın İnkılâbı* ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin kalan muhtelif ciltlerinin şerhine dâir yine şeyhin talebeleri tarafından tutulan notlardan meydana gelen *Mesnevî Sohbetleri* oluşturmaktadır.<sup>237</sup>

Bu bölümü şeyhin, “Din kardeşlerime ibret olur ümîdiyle yüce tarîkata giriş şekline dâir bir iki söz” başlığı altında kaleme aldığı kendi sözleriyle tamamlamak yerinde olacaktır:

“On dokuz yaşına gelinceye kadar, incelemem, okumam, zevkim, batının eserleri, hayâtı ve felsefesi idi. Din ile sıkı bir bağlantım olmadığı gibi, bulunduğum çevrelerde bu husûsu okşayacak ve beni teşvik edecek bir şeyler yoktu. Meselâ haftada ve bâzan ayda bir kere, geldiğim evde pek muhterem olan ve sabahlara kadar seccâdesi üzerinde göz yaşları döken annemden başka kimsenin namaz kıldığını görmezdim. On dokuz yaşında çok aziz annem, fakîri, kendilerinin çok değerli mürşidi olan Hz. Edhem (k.s.) efendimizin terbiyelerine emânet etti.

(...) Kısacası şu birkaç kelimeyi yazmaktan âcizâne maksadım hidâyet erişince Cenâb-ı Hakk'ın, fakîr gibi, bir vakit yolunu şaşırmış ve dünyâda yapılabilecek alafrangalığın ve zevkin bütün safhalarını görmüş ve dinle samîmî bir ilgiye sâhip bulunmamış olan bir câhile ve gâfile; Allah ehline ve onların bağlılarına hizmet etmek şerefini bağışladığını anlatarak şükretmek ve bu yola girişimin elbette mânevî bir hakikat üzerine olduğunu, benim eski yolumda bulunan kimselere göstermek; ve hakîkten bu yola girerek, nefsini anlayıp Allâh'ını bulmadıkça, insan için insâniyetin ve selâmetin pek uzak ve hattâ muhâl olduğunu tavsiye etmek içindir.”<sup>238</sup>

### 3.1 Ken'ân Rifâî'nin Tasavvuf Anlayışı

Bir mutasavvıf, mütefekkir ve mürşit olma pâyelerinin yekûnunu bünyesinde barındıran Ken'ân Rifâî'ye göre tasavvuf, insanlıkla birlikte başlayan ve yine onunla tekâmül eden bir tefekkür silsilesi ve yaşam tecrübesidir.<sup>239</sup> Başka bir deyişle şeyh indinde tasavvuf, insan tabiatının vazgeçilmez bir hâdisesidir. Kendisi bu husûsu îzah ederken tasavvufun, yeryüzündeki her çağda ve her coğrafyada çeşitli şekillerde tezâhür ettiğini; Hindistan, Mısır, Yunanistan, Yahudilik, Hristiyanlık ve en nihâyetinde de İslâmiyette kemâle erdiğini söylemektedir.<sup>240</sup> Rifâî'nin benzer minvaldeki

<sup>237</sup> Krş. Yalçınkaya, age. 211-215.

<sup>238</sup> Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*, 2015, 259-261.

<sup>239</sup> Krş. Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2014), 221.

<sup>240</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 354.

“Mademki Resûlullah Efendimiz’den evvel peygamberler gelmiştir, tabî ki tasavvuf anlayışı o zamanlarda da mevcut idi.” ve “İlk dervişlik, beşerin babası olan Hz. Adem’le başlamıştır. O zaman başlayan dervişlik her devirde var olmuştur.”<sup>241</sup> biçimindeki ifâdeleri bu anlayışı doğrular niteliktedir. Bu bağlamda İslâmiyetten evvel görülen tasavvuf geleneklerini “mistisizm” sözcüğü ile açıklayan şeyh, Âdemoğlunun elzem bir gereksinimi olarak gördüğü tasavvufun, her çağda o çağın şerîatine münâsip bir şekilde zuhûr ettikten sonra, en kâmil hâlini İslâm’da tahakkuk ettirdiğini dile getirmektedir.<sup>242</sup> Bu anlamda tasavvufu âdeta insanlığın ortak bir dili olarak gören Rifâî, indifâ eden bir yanardağın lavlarını tutmaya kudreti yeten bir el ayası olamayacağı gibi, bu ilmin dünyâda yayılmasını engelleyecek bir gücün olmadığını da ifâde etmektedir.<sup>243</sup>

Ken’ân Rifâî’nin tasavvuf şuûrundaki dikkate değer bir diğer husus ise onun belirli bir metafizik sistemle kendini kısıtlamamış olup gerek ilk dönem sûfîleri,<sup>244</sup> gerek icâzetli olduğu tarîkatlerin pîrleri,<sup>245</sup> gerekse İbnü’l-Arabî,<sup>246</sup> Yunus Emre,<sup>247</sup> Hacı Bayram Velî,<sup>248</sup> Niyâzî-i Mısırî<sup>249</sup>

<sup>241</sup> ay.

<sup>242</sup> Krş. age. 367-368.

<sup>243</sup> Krş. Ayverdi vd., *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 221.

<sup>244</sup> Rifâî, *Sohbetler* adlı eserinde ilk dönem sûfîlerinin tasavvufî görüşlerine ilişkin pek çok atıfta bulunmaktadır. Buna örnek olarak Hasan-ı Basrî (ö. 110/728): Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 234-235; İmam Câfer-i Sâdık (ö. 148/765): Bk. age. 42, 58, 159, 215, 309, 479, 487, 549, 597; Behlûl-i Dâna (ö. 183/799[?]): Bk. age. 104; Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801[?]): Bk. age. 234-235, 344, 521, 530; Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848[?]): Bk. age. 5, 68, 113, 203, 328, 344-345, 425-426, 431, 518-519, 552, 556, 566, 605, 651; Serî es-Sakaî (ö. 251/865): Bk. age. 344-345; Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859[?]): Bk. age. 288, 344; Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909): Bk. age. 213, 263, 314, 431, 525, 553, 566; Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922): Bk. age. 513, 556; Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946): Bk. age. 78, 471-472 gösterilebilir.

<sup>245</sup> Bu tarikat kurucularına yönelik atıflara *Sohbetler* isimli eserinde sıkça rastlanmaktadır: Ahmed er-Rifâî: Bk. age. 80, 312, 386, 499, 500, 509, 536, 539, 555, 557, 613; Abdülkâdir Geylânî: Bk. age. 66, 101, 193, 278, 289, 336-339, 344, 485, 486, 495, 499, 500, 506, 633; Ebu’l-Hasen eş-Şâzelî: Bk. age. 303, 341-343, 535; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî: Bk. age. 29, 35, 41, 69, 90-91, 96, 102, 106, 108, 135-136, 162-163, 179, 203, 217, 236, 253, 256-257, 262, 272, 278, 287, 307, 309, 318, 352-353, 355, 385, 406, 444, 463-464, 468-469, 471-473, 481, 500, 514-515, 533, 537, 546, 551-553, 559, 572, 578, 590, 602, 642.

<sup>246</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 84, 499, 564-565; Ayrıca bk. Rifâî, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, 2013, 423.

<sup>247</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 91, 158, 447; Ayrıca bk. Rifâî, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, 2013, 53, 163, 252, 270, 275, 386, 506.

<sup>248</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 252, 278, 303, 345-346; Ayrıca bk. Rifâî, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, 2013, 513.

<sup>249</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 36, 43, 83, 178, 216, 249, 256, 437, 461, 576, 613, 624.

gibi sûfilerin görüşlerini müşterek bir kapta birleştirerek kendi yaşamına tatbîk etmesidir.

Hayatın yaşanmaya değer yegâne gerçeği olan bu anlayış, şeyhin âlem-insan görüşünün ve hâlik-mahlûk ilişkilerini ele alış tarzının da esâsını oluşturmaktadır. Rifâî, bu anlayışı günlük hayattan alınan bir misalle açıklarken gözlük metaforunu kullanarak, tasavvufu aynı anda hem yakını hem uzağı, başka bir deyişle aynı anda hem dünyâyı hem de âhireti görmeye yarayan mânevî bir gözlüğe benzetmektedir. Bu gözlükle insan zâhiri, şekli görürken, eş zamanlı olarak mânâyı da idrak ederek, her dâim Hakk’la berâber olmayı gâye edinmektedir.<sup>250</sup>

Yine şeyhe göre tasavvuf, insanı tefsir edip derinlemesine açan, evren içindeki yerini, diğer varlıklarla münâsebetini belirten ve gerçeğe temâsını sağlayan bir yoldur; sûfî ise hayâtı ahenkleştiren bu muvâzene unsurunun îcaplarına göre yaşayan, yâni aşkı, âlemin en esaslı gerçeği olarak gören kişidir. Onun tasavvuftan kastettiği şey en geniş mânâsıyla “birlemek”tir. Kesret hâlinde önümüze serilen bu âlemi bir bilip, bir görüp, bir sevmektir. Şeyh bu fikrini îzah ederken denizin dalgalarının denizin birliğine mâni olmadığı gibi o mükevvenâtın, yâni kesretin de Allah’ın birliğine mâni olmadığını ifâde etmektedir. Yine aynı hususla ilgili olarak adetleri örnek gösterirken, bir, iki ve üçün aslında birin tekerrürü olduğunu, kesretin ifâdesi olan bütün adetlerin vücûdu birin tekerrüründen husûle geldiğini, yâni birden başka adet olmadığını ortaya koymaktadır. Buna da vahdet-i vücûd, (*unité absolue*<sup>(Fr.)</sup>) diyerek böyle bir vahdet ilminin hâsıl olmasıyla fâilin ve mevcûdun yalnız Allah olduğunun bilineceğini ifâde etmektedir. Hz. Ebubekir’in de bu nedenle hiçbir şey görmedim ki onda Allah’ı görmeyeyim dediğini; bunu bilince de kişinin ne kediye köpeği ne de soğanı veya sarmısağı fenâ görüp tahkir edemeyeceğini belirtmektedir.<sup>251</sup>

Bir defa kendisine “Tasavvuf nedir?” diye sorulduğunda “Gönül bilgisidir” şeklinde cevaplandırarak, en büyüğünden en küçüğüne kadar her şeyin

<sup>250</sup> Krş. Ayverdi vd., *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 219-220.

<sup>251</sup> Krş. age. 223.

Allah'ın iradesi ile olduğuna; kişiyi tedvir edenin ruh ve akıl olup rûhun rûhunun da Allah olması hasebiyle her şeyi hareket ve sükûna getirenin de kendi mânâsı olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre mânânın mânâsı da yine Allah'tır. Şu halde rûhu rûha terketmek ve kendi gözü ile kendini görmesini temin etmek gerekir. Her madde bir mânâyı işâret için vücût bulduğu gibi insanda da kâinatın mânâsı vücut bulmuştur. Bunun için Mevlânâ, “Beytullah, Beytullah olalı Allah gidip orada oturmadı, benim gönlüm hânesinde ise ondan gayrı bir şey yok” demiştir ki işte tasavvuf bu bilgiyi edinebilmektir. Ancak Eflatun'un da söylediği gibi bu bilgi kitaplardan öğrenilememektedir. Kişi onu kendi kalbi hazînesinden pek ince bir teemmülle çıkarabilmekte ve mukaddes ateşi kendi zâtî menbaından uyandırabilmektedir.<sup>252</sup>

Rifâî bir diğer açıdan tasavvufu, her hal ve vakt ü mahalde edep olarak da tanımlamaktadır. Aynı minvalde tasavvufu mekârim-i ahlâk, mekârim-i ahlâkı edep, edebi ise Hakk'tan başka bir şey görmemek olarak algılamaktadır. Bu bağlamda şeyhe göre herkesin kendi üstüne düşeni yapması ibâdettir. Fiillerimiz ise bu âlem sahnesinde oynanacak olan piyesten, istîdâdımıza göre bize verilen rolün gereğidir.<sup>253</sup>

Rifâî bir başka sefer de tasavvufu “incinmemek ve incitmemek” olarak tanımlamaktadır. Şeyhin tasavvuf husûsunda en çok öne çıkan bu tanımı, ilk bakışta bir şey ifâde etmiyor gibi görünse de bu iki kelimenin altında tüm hâlik-mahlûk anlayışı ile berâber insan ilişkilerini tanzîme yarayan ahlâk düsturlarını da görmek mümkündür. Rifâî'ye göre dînin istediği sâdece namaz kılmak, oruç tutmak, sabahlara kadar oturup ibâdet etmek, hayrat ve hasenatta bulunmak değildir. Şunu bilmek gerekir ki Allah fiili ile, kavli ile, sıfatı ve zâtı ile zâhir ve bâtın bütün tasarrufâtı ile insanda zuhûr etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın lutfu, keremi, kahrı, gazabı insanlara, yine insanlardan zuhûr eder. O halde her muamelesinin Hakk'la olduğunu bilen kişi kimi incitebilir ya da kimden incinecektir? İnsan vücûdu Allah'ın kavline, fiiline, tasarruf-ı zâhiriyye ve bâtınıyyesine bir âlettir. Çoğu zaman

---

<sup>252</sup> Krş. age. 222.

<sup>253</sup> Krş. ay.

kişi Hakk'ın bu tasarrufunu kendinden zannetmektedir. Oysa bu tasarruf âriyet ve emânettir. İşte Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup>, *Nefsini bilen rabbini bilir*,<sup>254</sup> diye ifâde ettiği düstûrun mânâsı da budur. Yâni kendi yokluğunu bilen Allah'ın varlığını bilmiş olur. Yok, eğer bilmeyecek olursa bu cehliyle nefesine zulmetmiş olur. Onun için tasavvuf ehlinde bulunması gereken iki türlü edep vardır ki biri zâhirîdir, diğeri bâtınî. Zâhirî edep, namaz, oruç, zekat, hac vs. gibi şeylerdir. Bâtınî edep ise kişinin hayvan sıfatlarından kurtulması, elinden, dilinden kimsenin incinmemesi ve kalbinin hîle ve fesat gibi kötülüklerden temizlenmiş olarak Allah'ın cemâlini seyretmesidir. Şeyh, bu gibi kimseleri tasavvuf ehli olarak tanımlamaktadır.<sup>255</sup>

Rifâî yukarıda bahsi geçen hadisle ilgili îzahı aşağıdaki beyitlerinde ise şöyle dile getirmiştir:

*Neden şekvâ bu nefsinden, revâ mı bilmemek kıymet?  
Hudâ-yı Zülcelâl'dendir sana, o pek büyük nîmet!*

*Refkindir sakın hor görme ânı, hoşça kullan sen!  
Bilen nefsin bilir Hakk'ı, nedir hem lezzet-i vahdet.*<sup>256</sup>

<sup>254</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 262; Nevevî, *Fetâvâ*, 248, soru nr: 6: Nevevî “sabit değildir.” değerlendirmesinde bulunmaktadır; Gazzî, *İtkân*, II, 602, h.nr: 1963: Necmüddîn el-Gazzî de şöyle demiştir: “Mâverî'nin *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn* adlı eserinde Aişe<sup>(r.a)</sup>'dan rivâyet edildiğine göre, Peygamber<sup>(s.a.v)</sup>'e “Rabbini en iyi bilen insan kimdir?” diye sorulur, Allah Rasûlü de şu cevâbı verir: “Nefsini en iyi bilendir.” Bu rivâyet ilgili eserin basılı nüshasında tespit edilemediği gibi, başka kaynaklarda da bulunamamıştır; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, thk. M. Hasen İsmail eş-Şâfiî, Beyrut, 1999, II, 60: Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî ise *Kavâtiu'l-edille* adlı eserinde şöyle söylemektedir: “Merfu olarak bilinmemektedir. Sâdece Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin kendi sözü olarak nakledilmiştir; el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2021, IV: 52-53: İbnü'l-Gars ise Nevevî'nin “Sabit değildir şeklindeki görüşünü aktardıktan sonra şunları ifâde eder: “Ancak Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî gibi sûfilerin kitapları bu rivâyetle dolup taşmakta, bunu bir hadis formunda aktarmaktadırlar. Ayrıca Suyûtî'nin *Câmiu's-sağîr*'inin şârihi Şeyh Hicâzî el-Vâiz, Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî'nin hadis hafızlarından sayıldığını zikretmektedir. Bir kısım ilim ehli de İbn Arabî'nin şöyle söylediğini ifâde etmektedirler: “Bu hadis, rivâyet yoluyla sahih olmasa da bize göre keşf yoluyla sahihtir.” Hafız Suyûtî'nin de bu hususta zarîf bir eseri vardır. Bu eserin ismi ise *el-Kavlu'l-eşbeh fî hadîsi men arefe nefsehû fekad arefe Rabbeh*.

<sup>255</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 324; Krş. Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 223.

<sup>256</sup> Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'ân, İlâhî ve Manzûmeler*, 2013, 139: Vezni: Mefâîlün Mefâîlün Mefâîlün Mefâîlün.

Müellif, bu beyitlerde nefsin insan için Allah tarafından lutfedilen ilâhî bir hediye olduğunu ve kemâlin ancak nefis sâyesinde bulunacağını anlatmaktadır. Ayrıca bu âleme gelerek yaşama zevkini elde etmenin, Allah'ı tanımak ve sevmek için yegâne fırsat olduğunu da okuyucuya hatırlatmaktadır.<sup>257</sup>

Bu bölümde tüm ifâde edilenleri hülâsa etmek gerekirse, Ken'ân Rifâî'nin tasavvuf anlayışının cümle mevcûdâtı Hak, Hakk'ı da halk bilmek esâsına dayanan ve insandan kendi fânî vücûdunu bâkî olan Hakk'ın yâni halkın hizmet ve menfaati yönünde ifnâ etmesini talep eden bir âlem görüşüne dayandığını söylemek mümkündür. Zîra şeyhe göre, insan müdrikesine nâmütenâhî cüz'üler şeklinde dökülen küllî varlığı, mânâ dolu bir vahdet hâlinde idrak edebilme keyfiyetini benliğine bütünüyle mâledebilmiş kimseler ancak hakîkî birer mutasavvıf olarak adlandırılabilir.<sup>258</sup>

### 3.2 Ken'ân Rifâî'nin Kur'ân Tasavvuru

Ken'ân Rifâî'nin Kur'ân telakkîsi ve yorumuyla ilgili olarak gerek yaşamına ve eserlerine gerekse kendisi hakkında kaleme alınan yazılara bakıldığında öncelikli olarak göze çarpan husus, onun da kendinden önceki tüm ileri gelen mutasavvıflar gibi hemen her mevzûda ana referans olarak Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet'i esas almasıdır. Bu durum müellifin eserlerinde çokça yer alan âyet ve hadis yorumlarıyla da sâbittir. Tezimizin de konusu olan *Sohbetler*, bu anlamda Sâdık Yalsızuçanlar'ın da deyimiyle, “ırfan dünyamız için bir hazîne kıymetinde” olduğu belirtilmiştir.<sup>259</sup>

Öğrencilerinden Sâmiha Ayverdi'nin de deyimiyle kendisi dünyâyâ yeni bir teklif getirmemiştir. Zîra böyle bir tasavvur ona göre edebe aykırıdır. Kur'ân'ın bütün mânâsı ise yalnızca edeptir. O halde kıyâmete kadar hükmü bâkî olan teklîfat Kur'ân adı ile beşeriyete sunulmuşsa da burada yer alan gerçeklerin belli kalıplardan çıkarılıp her beşerin idrâki derecesine göre yaşanır hâle gelmesi, her devirde müceddit niteliğini hâiz mânevî

<sup>257</sup> İbnü'l-Arabî, *Hiz. Şîr, Fusûsu'l-Hikem* 2, derleyen Cemâlnur Sargut (İstanbul: Nefes Yayınları, 2016), 189.

<sup>258</sup> Krş. Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 228.

<sup>259</sup> Krş. Cemâlnur Sargut, *Sâmiha Ayverdi ile Sirra Yolculuk* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2018), 203.

rehberleri gerekli kılmıştır.<sup>260</sup> Ken'ân Rifâî bu gerçekleri ve teklîfatı bizzat yaşayarak; Kur'ân'daki hakikatleri yaşanılır ahlâkî ilkelere dönüştürerek tefsir etmiş, etrafındakilere de Kur'ân ahlâkını giyinerek tevhid merkezli yaşanan bu müşterek nizam ve anlayış içinde olmalarını salık vermiştir.<sup>261</sup>

Rifâî, mutasavvıf bir şeyh olması hasebiyle yukarıda da değinildiği üzere her konunun açıklanmasında Kur'ân ve sünneti esas almıştır. Buna mukâbil olarak geliştirdiği irşad sisteminin muvaffak olma nedenleri, kendisinin Kur'ân tefsir anlayışı ile de paralellik göstermektedir. Şöyle ki şeyh, Kur'ân'da yer alan soyut kavramları veya tasavvufun ilgi alanına giren derûnî mevzûları gündelik yaşamın basit ve sıradan meseleleriyle açıklayarak müminlerin hayatlarında bu kavramların ya da mevzûların bir karşılığı olduğunu göstermiş; böylece soyut bilgi ve kuralları yaşanılır hâle getirmiştir. Bu itibarla iyi bir gözlemci olduğu kadar, bu gözlemleri manevî hususları açıklamada başarıyla kullandığı görülmektedir. Mevlânâ'nın sohbetlerinden oluşan *Fîhi Mâ Fîh*<sup>262</sup> isimli eserde de bu yöntem dikkati çekmektedir.<sup>263</sup>

Ken'ân Rifâî'nin Kur'ân ve tefsir anlayışıyla ilgili bir diğer önemi hâiz husus da onun tevhid, güzel ahlak, aşk ve irfan merkezli bir tasavvuf telakkîsine sâhip olmasıdır.<sup>264</sup> Bu bağlamda şeyhin tasavvufî görüş ve düşünceleri ile Kur'ân âyetlerine getirdiği işârî yorumlar arasında girift bir etkileşim görülmektedir. Ken'ân Rifâî, iki yüzü aşkın âyetin bâtinî tefsirini yaptığı<sup>265</sup> ve vefatından sonra öğrencileri tarafından kâleme alınan *Sohbetler* adlı eserinde de Kur'ânî kavramları tasavvufî ıstılâhlarla

<sup>260</sup> Krş. Göze, Hicran, Hoca Ken'ân Rifâî'yi Tanımak ve Anlamak, *Kubbealtı Mecmuası*, 2021, L/197-200: 40.

<sup>261</sup> Krş. Ayverdi, *Dost*, 2019, 165-166.

<sup>262</sup> Bk. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, terc. ve şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020); Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu (İstanbul: Ataç Yayınları, 2020); Ayrıca bk. Mehmet Demirci, "Fîhi Mâ Fîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1996, 13: 58-59.

<sup>263</sup> Krş. Mehmet Demirci, *Tarihten Günümüze Tasavvuf Kültürü -Makaleler-* (İstanbul: Vefa Yayınları, 2009), 547.

<sup>264</sup> Krş. ay.; Krş. Mehmet Demirci, *Ken'ân Rifâî Yazıları* (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2016), 24.

<sup>265</sup> Krş. Nazlı Kayahan, *Ken'ân Rifâî'nin Eserlerinde Hayât-ı Tayyibe Kavramı*, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020, 76.

irtibatlandırarak yorumlamış; ancak hiçbir zaman zâhirî hükümleri göz ardı etmeden, pek çok kez evvelâ âyetin zâhirî mânâsını tefsir kitapları kapsamında açıklayarak, sonrasında da âyetin işâret ettiği nâmütenâhî anlamlardan kendi kalbine doğanlarla bâtinî yorumuna geçmiştir. Böylece Kur'ân kavramlarını tefsir ederken dereceli bir yaklaşım sergileyerek, âyetlerde yer alan kavramlara zâhirden bâtına doğru mertebe mertebe yükselerek çok boyutlu bir anlam genişliği, derûni bir mânâ zenginliği ortaya koymuştur. Bu bağlamda şeyhe göre tilâvet-i Kur'ân'dan gâye âyetlerin mânâsını anlamak ve bu mânâlarla amel etmektir.<sup>266</sup>

Ken'ân Rifâî'nin Kur'ân tefsir anlayışında, ilâhi hitap birdir. Zîra o Kur'ân'dır; hakîkati de birdir. Ancak hitap ettiği kişinin istîdâdına göre farklı derecelerde idrak edilir. Örneğin bâzı sûrelerin başında bulunan hurûf-ı mukattaa da ancak ehlinin fehmedeceği remizlerdir. Bu kapsamda kendisi, Kur'ân âyetlerinin bâtinî derûnî mânâlarını idrak etmek için temizlenmiş bir kalb-i selîm gerekliliğini birçok defa ifâde etmiştir.<sup>267</sup>

Yine şeyhe göre hakîkî anlamda bir fehmin, idrâkin zuhûru Allah'ın âyetlerinin Kur'ân'da, âlemde ve insanda aynı anda okunabilmesiyle mümkündür. Kur'ân âyetlerinin bu şekildeki üçlü okunuşu<sup>268</sup> Ken'ân Rifâî'nin tasavvuf anlayışında merkezî bir önemi hâizdir. Bu bağlamda âleme “mevcudat Kur'ân'ı” ismini veren şeyh, görünen her ne varsa hepsinin âyetler aynası olduğunu, cümlesine Hak nazarıyla bakılması gerektiğini vurgulamıştır. Bahsi geçen bu üçlü görüşün insanla ilgili kısmında ise Kur'ân'daki her şeyin insanda da var olduğunu, dünyâya gelmekten gâyenin kişinin kendi kitabını okuması, kalbinde saklı olan Hakk'a âit emâneti bulması olduğunu ifâde etmiştir. Zîra ona göre insan da Kur'ân gibi dünya ve âhireti içinde barındıran bir kitâb-ı mübindir.<sup>269</sup>

<sup>266</sup> Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 122, 419, 497; Ahmet Atlı, “Ken'ân Rifâî'de İşârî Tefsir Örnekleri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, 6: 29-58.

<sup>267</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 212-214, 317-318, 476; Ayrıca bk. Ahmed er-Rifâî, *El-Mecâlisü's-Seniyye*, *Sohbet Meclisleri*, terc. Alican Tatlı (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017), 74.

<sup>268</sup> Krş. Çakmaklıoğlu, “Sûfîlerin Kur'ân'la İlişkisi”, 2020, 71.

<sup>269</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 240, 651; Ayverdi, *Dost*, 2019, 105: Şeyh, Kur'ân ve âlemle birlikte insanın içinde de her şeyin yazılı olduğunu şöyle dile getirmektedir: “Her ne ki Kur'ân'da varsa,

Şeyh, aynı minvalde Kur'ân ve insanın tev'em (ikiz) olduğuna dâir görüşünü ise *Îlâhiyât-ı Ken'ân* adlı kitabındaki şu beyitlerle ifâde etmektedir:

*Her ne ki Kur'ân'da varsa aynı da insandadır,  
Gizli bir şey yok, hakikat cümleten meydandadır*<sup>270</sup>

Aynı eserin başka bir yerinde:

*Kur'ân'ın mânâsı Ken'ân, kâmil insandır hemen,  
Sâhib-i irfân u ilm, Kur'ân'la tev'em bî-gümân!..*<sup>271</sup>

Genel bir değerlendirme olarak Ken'ân Rifâî'nin nazarında Kur'ân bütünüyle nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesini gâye edinerek insanın kemâlini hedeflemektedir. Bu nedenle *Sohbetler* adlı eserinde ve çeşitli sohbetleri esnâsında çoğunlukla nefis terbiyesi ve ahlâkla ilgili âyetler üzerinde durduğunu, bu tür âyetleri ve hadisleri tefsir ettiğini görmekteyiz. Bu yorumlardaki tek amacı da irşadıyla görevli olduğu kimseleri Kur'ân ahlâkına ve Muhammedî bilince eriştirmektir. Bu bağlamda kendisinin tefsire yönelik müstakil bir eseri mevcut olmamakla berâber daha önce de belirtildiği gibi vefatından sonra öğrencileri tarafından kaleme alınan *Sohbetler*, *Şerhli Mesnevî-i Şerif* ve *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* isimli eserlerinin bu hususta zengin birer referans eser olduğunu belirtmek gerekir.<sup>272</sup>

### 3.3 Sohbetler Adlı Eserinin Tahlîli

#### 3.3.1 Dış Tenkit

Ken'ân Rifâî'nin yalın, akıcı ve didaktik bir üslûbu hâiz *Sohbetler* adlı eseri, kendisinin tahrir ve sohbetlerinin yazıya geçirilmesi sûretiyle iki cilt hâlinde Sâmiha Ayverdi tarafından hazırlanarak ilk defa 1991-1992 yıllarında, Ankara'da Hülbe Yayınevi tarafından neşredilmiştir. Daha sonra

---

hepsi insanda da vardır. Ammâ bu hakikat, ancak kâinâtın bütününde Hakk'ı gören gözün nasıbidir."

<sup>270</sup> Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'ân, Îlâhî ve Manzûmeler*, 2013, 173.

<sup>271</sup> age. 174.

<sup>272</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 265, 287, 496, 570-571.

eser 2000 yılında tek cilt olarak, Kubbealtı Neşriyatı tarafından yeniden yayımlanmıştır. Şeyhin bu eseri, dâmâdı Ziyâ Cemal Büyükaksoy'un 1922-1925 yılları arasında dergâhtaki tasavvuf sohbetlerinden “Selâmlık Notları” başlığıyla tuttuğu notlar ve Ziyâ Cemal Bey'in kız kardeşi Semîha Cemal ile Sâmiha Ayverdi'nin aile içindeki tasavvuf sohbetlerinden bir araya getirdiği notlardan oluşmuştur.<sup>273</sup> Ayrıca *Sohbetlerin, Zerredeki Okyanus* adıyla, konulara göre tasnif edilmiş bir şekilde kitaplaştırılan nüshaları da vardır.<sup>274</sup>

Sâmiha Ayverdi'nin de ifâde ettiği üzere bu eser, müellifin hayâtı içinden ancak yirmi sene gibi sınırlı bir devrin irfan ve hikmet cevherlerini ihtivâ etmektedir.<sup>275</sup>

Ken'ân Rifâî hakkında yazılmış bir biyografi niteliğinde olan Sâmiha Ayverdi'nin *Dost* adlı eserinin son kısmında<sup>276</sup> Ayverdi ve Semîha Cemal'in sohbetlerden derlediği notlar bulunmaktadır. Ayrıca *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* isimli kitabın sonunda<sup>277</sup> da kendisinin sohbetlerinden derlenen bir bölüm daha yer almaktadır.<sup>278</sup> Son baskısı 2018 yılında Kubbealtı Neşriyatı'ndan çıkan bu eser, lügatçe, âyet, kitap, şahıs, yer isimleri, terimler, kavramlar ve konular dizin indeksleriyle berâber yedi yüz yirmi dört sayfadır.

### 3.3.2 İç Tenkit

Ken'ân Rifâî'nin sohbetlerinden oluşan bu eser, şeyhin hayâtı ve eserleri hakkında özet bir bilgi sunan iki sayfalık girizgâhtan sonra öğrencisi Sâmiha Ayverdi tarafından kaleme alınan bir önsözle devam eder. Daha sonra “Sohbetler” başlığı altında mütemâdiyen şeyhin sohbetler zincirini ihtivâ eden bu eser kendisinin şahsiyeti, hayâtı ve yakınları, tasavvufî görüşleri, Kur'ân tasavvuru, bu çalışmamızın konusu olan tasavvufî tefsir

<sup>273</sup> Krş. Tahralı, agm. 255; Krş. Binark, agm. 39; Demirci, *Ken'ân Rifâî Yazıları*, 2016, 22.

<sup>274</sup> Gürsoy, *Zerredeki Okyanus, Ken'ân Rifâî ile Kendinden Kendine Yolculuk*, 2003.

<sup>275</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 3.

<sup>276</sup> Ayverdi, *Dost*, 2019, 59-161.

<sup>277</sup> Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 356-568.

<sup>278</sup> Krş. Tahralı, agm. 255.

anlayışı ve metodu ile ilmî ve dînî düşünce dünyasına dâir zengin içerikli birincil kaynak niteliğini hâizdir.

Eser detaylı olarak incelendiğinde tevhid, aşk, güzel ahlâk ve irfan temalarının öne çıktığı görülmektedir. Buna mukâbil eserde kalb-i selîm, seyr ü sülûk, fenâ, bekâ, îman, ihsan, müşâhede, nefis tezkiyesi, hilkatın gâyesi, miraç gibi tasavvuf düşüncesinde sıklıkla değinilen kavramlar da ele alınmaktadır. Bu kapsamda kitapta yer alan âyet ve hadislerin tasavvufî ıstılâhlarla irtibatlandırılarak yorumlandığı tespit edilmektedir. Böylece şeyhin, tasavvufun şer'î hükümlerini göz ardı etmeden Kur'ânî kavramlara derûnî bir boyut ve mânâ zenginliği kattığı çeşitli örnekleriyle birlikte eserinde görülmektedir.

Eserin kaleme alınma nedenlerinden biri de, anlamadığı için her geçen gün okuma alışkanlığını kaybeder olan nesillere, az da olsa, yardımcı olabilmek için, hançerlenip yok edilen o kültür mîrâsının yerlerine mâkul ve mûtedil karşılıklar bulmaya gayret ederek, bir dereceye kadar zararı en aza indirme çabasıdır.<sup>279</sup>

Kitabın genelinde müellifin irşad faaliyetleri esnâsında, gündelik basit olaylardan, sokakta cereyan eden bir hâdiseden hareketle; o sırada konuşulan dînî-tasavvufî bir husûsu son derece yalın bir dille îzah ettiği görülmektedir. Bu minvalde de türünün en iyi örneklerinden biri olarak dikkati çekmektedir. Yine bu eserde şeyhin Kur'ânî kavramları, âyetlerin bâtınî tefsirini ve Kur'ân'ın temel esaslarını açıklamakla birlikte, bunları yaşanan hayâta katan, teorik bilgi seviyesinden çıkarıp, hayâtın içine sokan ve daha hissedilir hâle getiren özelliği de öne çıkmaktadır.<sup>280</sup>

Bu tezin yukarıdaki bölümlerinde de belirtildiği üzere Rifâî'nin yaklaşık iki yüz âyetin<sup>281</sup> ve pek çok hadisin bâtınî tefsirini yaptığı, Sadık Yalsızuçanlar tarafından da belirtildiği üzere “irfan dünyamız için bir hazîne kıymetinde”<sup>282</sup> olan *Sohbetler* kitabındaki sonsuz mânâ

<sup>279</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 4.

<sup>280</sup> Krş. Demirci, *Ken'ân Rifâî Yazıları* (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2016, 25.

<sup>281</sup> Krş. Kayahan, *Ken'ân Rifâî'nin Eserlerinde Hayât-ı Tayyibe Kavramı*, 2020, 76.

<sup>282</sup> Krş. Sargut, *Sâmiha Ayverdi ile Sırra Yolculuk*, 2018, 203.

katmanlarını, Sâmiha Ayverdi şu sözleriyle vurgulamaktadır: “(...) ‘Sohbetler’, gerek hak ve hakîkate susamış olanlar, gerekse gaflet ve beşeriyet engelleri ile yollarını bulamamış kütleler için bir katre değil, bir umman sonsuzluğundadır.”<sup>283</sup> Bu minvalde, ilgili Kur’ân âyetlerine şeyhin yaptığı yorumlarla eserin içeriği, aşağıdaki bölümlerde daha ayrıntılı bir biçimde değerlendirilmektedir.

### 3.4 Ken’ân Rifâî’nin Tasavvufî Tefsir Anlayışı: Metodik Yapı

#### 3.4.1 Şeyhin Tasavvufî Tefsir Metodu Kapsamında Bilgi ve Yorum Menşei Olarak Keşf

Ken’ân Rifâî’nin keşf anlayışının inceleneceği bu bölümde evvelâ şeyhin bilgi mefhûmu hakkındaki görüşleri değerlendirildikten sonra keşf hakkında genel bir mâlûmat verilerek kendisinin bu husustaki îzahları ele alınacaktır.

İslâmî terminolojide genellikle *el-ilm* ve *el-ma’rife* terimleriyle ifâde edilen bilgi daha çok özne (bilen) ile nesne (bilinen) arasındaki irtibat veya bilme eyleminin belli bir ifâde biçimine bürünmüş netîcesi olarak anlaşılmaktadır. Aynı şekilde bilinen şeyin, bilinmiş mânâsında bilgi veya mâlûmat biçiminde kullanıldığı da görülmektedir.<sup>284</sup> Tasavvufta bilgiye vâsıl olmayı sağlayan metod ise seyr ü sülûktur. Bu yolda sâlik belli menzil ve makâmlardan geçerek, ilme’l-yakîn mertebesinden, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn mertebelerine ulaşarak bilgiyi aslî kaynağından vâsıtasız olarak elde eder.<sup>285</sup>

Bu bağlamda Ken’ân Rifâî’nin bilgi veya mârifet konusundaki îzahları genel olarak sûfîlerin aynı husustaki yaklaşımlarını yansıtmakla berâber, kendi döneminin epistemolojik problemlerine yanıt vermeyi de amaçlar mâhiyettedir. Ken’ân Rifâî bilgi kelimesini mutlak mânâda hakikat kelimesinin mukâbili olarak kullanmaktadır. Şeyh için bilginin nihâî

<sup>283</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 3.

<sup>284</sup> Krş. Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, (İSAM), 1992, 6: 157; Krş. İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, 22: 109.

<sup>285</sup> Krş. Uludağ, “Sülûk”, 2010, 38: 127.

nesnesi hakîkattir ve buna bağlı olarak her bilgi arayıcısı aslında hakîkatin peşinde olmuştur. Rifâî, bilgiyi genel mânâda hakîkat ile özdeşleştirirken, özelde, yâni İslâm inancı kapsamında tevhid ile özdeşleştirmektedir.<sup>286</sup> Bu durumda şeyhe göre ilim demek, tevhid ilmi demektir; diğer tüm ilimler ise ancak tevhide ulaştırmaları bakımından değerlidir.<sup>287</sup> Müellifin bunu pek çok vesîleyle “ilimlerin gâyesi tevhiddir” sözüyle özetlediği görülür.<sup>288</sup>

Şeyh aynı bağlamda tevhid ilmini, her yapılan şeyi Allah’tan bilmek, her görülen şeyde Hakk’ın tecellîsini görmek, Allah’ın işine karışmamak, bir musîbete uğranıldığında kendinden bilmek, bir lutfu mazhar olduğunda ise bunu kendinden bilmeyip, sâdece Allah’ın bir ihsânı olarak kabul etmek şeklinde tanımlamaktadır.<sup>289</sup> Rifâî’ye göre bu hal, ancak kalb-i selîm<sup>290</sup> sâhipleri tarafından tahakkuk ettirilebilir.<sup>291</sup>

Ayrıca şeyh, esas îtibâriyle tevhidden oluşan bilginin, varlık derecelerinde kendisini açması hasebiyle izâfî bir çokluk gösterdiği görüşünü hâizdir. Rifâî’nin şu sözleri ise bu ifâdeyi kanıtlar niteliktedir: “Bu gördüğümüz âlem, bu varlıklar, hep bir noktanın zuhûrundan ibârettir. Ancak, o noktayı halka anlatabilmek için de behemahal teksir etmek, çoğaltmak îcap eder.”<sup>292</sup> Yine başka bir sohbette aynı hususta şöyle söylemektedir: “(...) İşte bilgi de böyledir. Gerçek, birçok âlemlerden geçerek bu âleme geldikten sonra zuhûr ediyor.”<sup>293</sup>

Şeyhin yukarıdaki ifâdelerinde de görüldüğü üzere âlemde tezâhür eden her şey, mutlak hakîkatin, başka bir deyişle Mutlak Varlık’ın bir nevi tecellîsinden oluşmaktadır. Yâni her mevcûd ve ona ilişkin bilgi, mutlak hakîkatin kısmî bir görüntüsüdür. Öte yandan Rifâî’ye göre bilme

<sup>286</sup> Krş. Yalçinkaya, *Ken ’ân Rifâî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 2021, 332-333.

<sup>287</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 450.

<sup>288</sup> Krş. age. 213, 214, 450.

<sup>289</sup> Krş. age. 214.

<sup>290</sup> Bk. Şuarâ 26/88; Kalb-i selîm ile ilgili daha geniş açıklamalar için bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 212-214, 317-318, 352 ve 418; Dervişlerle kalb-i selîm arasındaki ilişki hakkında ayrıca bk. Kerim Güç, *Ken ’ân Rifâî’nin Dervişlik Anlayışı* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2020), 115-116.

<sup>291</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 213.

<sup>292</sup> age. 58.

<sup>293</sup> age. 240.

faaliyeti, evvelâ bir hatırlama işidir. Eşya ve çokluk, sonradan zuhûr ettiğine göre, eşyâya ilişkin bilgi de onun zuhûrunu öncelemektedir. Bu ontolojik tasnif içerisinde nesnelere dâir mâlûmat, hakikat ya da ezel âlemine âit bir gerçekliği hatırlama ameliyesinden ibârettir. Bunun için lâzım olan, evvelâ kişinin diyalektik mertebeleri geçmesidir. Birinci mertebede ise rûhu, ayıplardan ve fenâlıklardan temizlemek îcap eder. Zîra ayıp ve noksan oldukça ilim elde edilemez. Binâenaleyh kişinin nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesiyle gönül aynasını ezel âleminden gelecek bilgiyi almaya hazır hâle getirmesi gerekir. Burada Rifâî, *nefsini bilen, Rabbini bilir*<sup>294</sup> hadisine vurgu yaparak, bundan kastın nefsin, acziyetini ve yokluğunu bilmesi olduğunu ifâde etmektedir.<sup>295</sup> Şeyhin benzer minvaldeki, “Allah’ın mârifeti, o mârifete karşı acizden başka bir şey değildir. Bir kul ancak tam aciz hâlinde olduğu zaman Allah’ın mârifetine erer.”<sup>296</sup> sözleri de bunu yinelemektedir.

Bu bağlamda *Rabbim! İlmimi arttır*<sup>297</sup> âyetini de tefsir eden Rifâî, burada kastedilen ilmin rûh-ı Muhammedî, yâni ledün ilmi olduğunu, böyle bir mânevî rızık için ise kanaat edilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Zîra Allah’ın hazînesi kulun hazînesi gibi değildir;

<sup>294</sup> Krş. Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 262; Nevevî, *Fetâvâ*, 248, soru nr: 6: Nevevî “sabit değildir.” değerlendirmesinde bulunmaktadır; Gazzî, *İtkân*, II, 602, h.nr: 1963: Necmüddîn el-Gazzî de şöyle demiştir: “Mâverî’nin *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn* adlı eserinde Aişe<sup>(r.a)</sup>’dan rivâyet edildiğine göre, Peygamber<sup>(s.a.v)</sup>’e “Rabbini en iyi bilen insan kimdir?” diye sorulur, Allah Rasûlü de şu cevâbı verir: “Nefsini en iyi bilendir.” Bu rivâyet ilgili eserin basılı nüshasında tespit edilemediği gibi, başka kaynaklarda da bulunamamıştır; Sem’ânî, *Kavâtiu’l-edille*, thk. M. Hasen İsmail eş-Şâfiî, Beyrut, 1999, II, 60: Ebu’l-Muzaffer es-Sem’ânî ise *Kavâtiu’l-edille* adlı eserinde şöyle söylemektedir: “Merfu olarak bilinmemektedir. Sâdece Yahyâ b. Muâz er-Râzî’nin kendi sözü olarak nakledilmiştir; el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2021, IV: 52-53: İbnü’l-Gars ise Nevevî’nin “Sabit değildir şeklindeki görüşünü aktardıktan sonra şunları ifâde eder: “Ancak Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî gibi sûfilerin kitapları bu rivâyetle dolup taşmakta, bunu bir hadis formunda aktarmaktadırlar. Ayrıca Suyûtî’nin *Câmiu’s-sağîr*’inin şârihi Şeyh Hicâzî el-Vâiz, Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî’nin hadis hafızlarından sayıldığını zikretmektedir. Bir kısım ilim ehli de İbn Arabî’nin şöyle söylediğini ifâde etmektedirler: “Bu hadis, rivâyet yoluyla sahih olmasa da bize göre keşf yoluyla sahihtir.” Hafız Suyûtî’nin de bu hususta zarif bir eseri vardır. Bu eserin ismi ise *el-Kavlü’l-eşbeh fî hadisi men arefe nefsehû fekad arefe Rabbeh*’dir.

<sup>295</sup> Krş. age. 364, 446-447; Krş. Yalçinkaya, *Ken’ân Rifâî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 2021, 333-334.

<sup>296</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 393.

<sup>297</sup> Tâhâ 20/114.

sarfolundukça meydana çıkar, artar eksilmez. İlâhî tecellîye ise nihâyet yoktur.<sup>298</sup>

Bu noktada Ken'ân Rifâî'nin keşfle ilgili görüşlerine geçmeden önce, bu mefhûmun kavramsal çerçevesini kısaca ele almak faydalı olacaktır. Lugatte “perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek” gibi mânâlara gelen keşf sözcüğü sûfiler tarafından hem “perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme”, hem de “Allah'ın tecellîlerini temâşâ etme” mânâsında kullanılmıştır.<sup>299</sup> İbn Arabî'ye göre müşâhede bilgiye giden bir yol ise, keşf o yolun sonudur. Bir başka deyişle keşf, nefiste bilginin oluşmasıdır. Hakk, bir kimseye hitap edip bu hitâbı ona işittirdiğinde, buna kulak müşâhedesini denir. Zira müşâhede her zaman duyu güçlerine özgü iken, keşf mânevî güçlere özgüdür. Buna göre keşf, müşâhededeki daha yetkindir ve onunla aynı fiilde meydana gelmiş olsa bile müşâhedenin hakîkati gibidir.<sup>300</sup>

Giriş bölümünde de belirtildiği üzere keşf yoluyla tasavvufî tefsiri yapacak olan müfessirin seyr ü sülûkunu tamamlayarak belli bir mertebeye yâni ontolojik bir yeterliliğe ulaşmış olması<sup>301</sup> ve bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'in fehmedilmesi ve yorumlanmasının sadece literal ve zihnî olmaktan ziyâde tahkîkî ve amelî bir metot olduğu; sûfinin de kendisini bu bilgiyi almaya hazır hâle getirmesi gereği ortaya çıkmaktadır.<sup>302</sup>

Bu bağlamda keşf ve ilham kişiye, Allah ve sıfatları hakkında doğrudan bilgi verirken -ki sûfiler bu bilgilere ilimden ziyâde mârifet ve irfan gibi

<sup>298</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 82, 527, 628.

<sup>299</sup> Krş. Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022, c. 25, 315-317.

<sup>300</sup> Krş. Suad El-Hakîm, “Keşf”, “Müşâhede”, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 486.

<sup>301</sup> Krş. Öngören, “Tasavvufta Keşifle Sâbit Olan Hadislerin Hükmü ve Değeri”, 2021, 358-359; Krş. Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, 2002, 90.

<sup>302</sup> Krş. Çakmaklıoğlu, “Sûfilerin Kur'ân'la İlişkisi”, 2020, 73; Krş. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, 1989, 242.

isimler verirler- akıl ve nas vâsıtalı bilgi sağlar. O halde iç tecrübeye ve mânevî müşâhedeye dayanan vâsıtasız bilgiler, yâni mârifet ve irfan, nasların nakil ve rivâyet edilmesine veya aklın yaptığı kıyas ve istidlâl dayalı vâsıtalı bilgilerden, yâni ilimden dînî açıdan daha değerli ve önemlidir. Tasavvufa ilm-i ledün denilmesinin nedeni de budur. Bu bağlamda yeni ve tâze olmak tasavvufî bilgilerin en önemli özelliklerinden biridir. İlham ve mârifetin tasavvuftaki değeri ve önemi de yenilik ve tâzelik vasfını hâiz olmasından ileri gelmektedir. Sûfiler bu minvalde uçsuz bucaksız bir okyanusa benzettikleri Kur’ân’dan yeni ve tâze bilgiler elde etmenin heyecânını yaşarlar. Öyle ki Kelâmullah’ı okurken onu doğrudan ve vâsıtasız olarak Mütakellim’inden, yâni Hakk Teâlâ’dan dinleme anlayışına girerler. Başka bir ifâdeyle, Allah’tan her an kendilerine gönderilmiş bir bildiriymiş gibi yâni böyle bir hâletirûhiye içinde Allah kelâmını dinlerler.<sup>303</sup> Burada Şa’rânî’nin şu sözleri çok doğrudur:

“Hiçbir velî yeni bir şeriat getirmez ama Kur’ân ve hadis ile ilgili yeni bir anlayış getirir. Daha evvel bu anlayış hiçbir kimse tarafından bilinmediği için, tasavvuf yoluna inancı olmayanlar, getirilen yeni anlayışı son derece garip karşılar ve kötöleme kasdıyla: İyi ama daha evvel hiçbir kimse böyle bir şey söylemedi ki (...)” derler.<sup>304</sup>

Bu kapsamda Kur’ân âyetlerinin tasavvufî yorumu ile ilgili olarak tüm ilim tasniflerine kuş bakışı bir nazarla baktığımız zaman bilgiye ulaşmanın yolları açısından yukarıda da belirtildiği üzere ikili bir ayrımın yapıldığını görürüz: birincisi, mantık ve istidlâllerle bilgiye ulaşanlar yâni *tarîku ehli’n-nazar ve ’l-istidlâl*; ikincisi ise, riyâzet ve nefisle mücâhede tecrübesini yaşamak sûretiyle ulaşanlar başka bir deyişle, *tarîku ehli’r-riyâze ve ’l-mücâhede*dir. Bu bağlamda nazar yoluyla bilgiye ulaşanlara *tarîku’n-nazar*, arınma yoluyla bilgiye ulaşanlara da *tarîku’t-tasfiye* denir. Elde ediliş biçimleriyle farklılaşan

<sup>303</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 119.

<sup>304</sup> Şa’rânî, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Kahire, 1954, I:6; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, 2021, 119-120’de iktibas edilmiştir.

bilginin doğal olarak kendisi de bu tasniflerde aynı şekilde ikiye ayrılarak anlatılmaktadır. Şöyle ki; vehbî olarak alınan bilgiler, *ulûmu'l-vehb* ve okuma, gayret sûretiyle alınan bilgiler, *ulûmu'l-kesb*; sâdece ve sâdece ontolojik anlamda orada bulunmak ve bilgiyle özdeşleşmek sûretiyle sâhip olunacak bilgiler, *ilmu'l-hudûrî* ve orada bulunmadan sırf okumak sûretiyle alınacak bilgiler, *ilmu'l-husûlî*; mânevî ilimler, *ilmu'l-ma'nâ* ve maddî ilimler, *ilmu'l-maddî*; bâtınî ilimler *ilmu'l-bâtın* ve zâhirî ilimler, *ilmu'z-zâhir* olarak adlandırılır.<sup>305</sup>

Bu ikili ayrımların pratiğe yansımalarının en belirgin misali, İbn Rüşd'ün İbnü'l-Arabî ile karşılaşmasında ona sorduğu şu soruda görülmektedir: “Keşf ve feyz-i ilâhî’de bulduğun şey bize mantığın (nazar) verdiği şey midir?” Bu suâle İbnü'l-Arabî’nin verdiği o meşhur paradoksal cevapta esâsen kendi din felsefelerinde dikey metodolojiyi ve tümdengelimini asıl, yatay metodolojiyi ve mantıksal çıkarımları ise ilkiyle bağlantılı ancak tâlî olarak kullanmakta olan sûfî metafizikçiler ile bunlardan yalnız başına ikincisini tâkip eden meşşâî yâni *peripatetik* düşünürler arasındaki en temel fark kendini belli etmektedir. İbnü'l-Arabî’nin bu suâle bir cihetten “Evet”, diğer bir cihetten ise “Hayır” diye cevap vermesi, sûfî metafizikçilerin sanılanın hilâfına ve diğerlerinin aksine her iki metodolojiyi de kendi yerlerinde kullanmaya bir itirazlarının olmadığını göstermektedir.<sup>306</sup>

Buna ilişkin olarak sûfî müellifler, Kur’ân’da enfüsî ve âfâkî olarak iki tarzın da bulunduğunu ancak Hakk’ı bilebilecek olan aklın dikey olanı yâni *akl-ı meâd*<sup>307</sup> olduğunu ileri sürmektedirler. Başka bir ifâdeyle, sûfîler yüksek metafizik bilgisini keşf ve tecellî ile elde ederlerken,

<sup>305</sup> Mahmud Erol Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl*, 2004, 1:102.

<sup>306</sup> a.y.; Krş. Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, I:446.

<sup>307</sup> Bu kavrama ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Yüksel Özemre, *Vahye Göre Akıl: İslâm’da Aklın Önemi ve Sırrı*, İstanbul: Şule Yayınları, 2019), 459-461; Ayrıca bk. Süleyman Uludağ, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989, c. 2, 246-247; Ken’ân Rifâî’nin bu husûsa ilişkin açıklamaları için bk. Ek-1: Ken’ân Rifâî’nin halîfelerinden Server Bey’e yazdığı mektubu, Cemâlnur Sargut özel arşivi, ty., 2-3: Arşivinden istifade etmemizi sağlayan Cemâlnur Sargut’a teşekkür ederiz; Ayrıca bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 27, 310.

tarlalarını akıl ve mantıkla sürerler. Öyle ki, İbnü'l-Arabî metafizik ile ilgili hususlarda nazar ve burhanın her ne kadar nihâî vâsıtalar olmasalar da doğru kullanılmaları hâlinde bâzen doğru vâsıtaları bulmaya yardımcı olduklarını da kabul eder. Yâni kimilerinin zan ettikleri üzere sûfî muhakkiklerde akıl ve mantığın külliyyen reddedilmesi gibi bir şey söz konusu değildir. Lâkin mesele Tanrı'yı bilme olduğunda, onlar bu organların yetersiz olduğunu ileri sürmektedirler. Mevlânâ'nın deyimiyle: “Aklın adını kötüye çıkararak akl-ı cüz'î'dir” (*Akl-ı cüz'î akl râ bednâm kerd*) yoksa onlar aklın bütününe, yâni küllî akla asla karşı çıkmamaktadırlar. Yalnızca, Tanrı'yı bulmayı akl-ı cüz'î'ye havâle etmeye karşıdırlar ve bunun boşuna bir çaba ve zaman kaybı olacağını ileri sürmektedirler. Zîra, onlara göre Hakk aklî değil, şuhûdîdir, aklî olan ise halktır. Öte yandan onlar da nazarı, mantığı, istidlâlî günlük işlerinde kullanmaktadırlar. Âlem-i emr'e âit nesnelerin bilinmesi için bu bilişsel vâsıtalara başvuramaktadırlar. O nedenle sûfî muhakkikler ehl-i nazara oranla iki metodu da yerinde kullandıkları, yâni biri yatay (*âfâkî*), diğeri dikey (*enfûsî*) iki türlü biliş melekelerini de kabul ettikleri için iki kanatlı, başka bir ifâdeyle, *zü'l-cenâheyn* olarak tanımlanmaktadırlar. Bu bağlamda da tasavvufî yoldaki riyâzet ve inzivâlar sonunda ilk elde edilen keşfin adı *keşf-i nazarî* veya *keşf-i aklî* olarak adlandırılmaktadır. Bahsi geçen bu tür keşiflerin ardından sırasıyla *keşf-i nefsanî*, *keşf-i rûhânî* (mükâşefe) ve sonunda da *keşf-i rabbânî* (müşâhede) mertebeleri gelecektir.<sup>308</sup>

<sup>308</sup> Krş. İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, terc. ve şerhi Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahrâlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 199-200; Krş. Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, 2004, 1:103; Krş. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir*, çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu, haz. Fakirullah Yıldız vd. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 40: “Ma'lûmun olsun ki fikr ü mizâc kaydlarından mutlak olan cevheriyle 'aklın idrâk ettiği şey 'akla 'â'id keşf nev'indendir. Ba'zısı nefsanîdir. Bu da mübâyin ve mütemeyyiz hucub-i 'akliyenin keşfinden sonra riyâzât ve mücâhedât zamânlarında kuyûd-ı mizâciyeden mutlak olarak nüfûs-ı hayâliyyede mürtesim olur. Ba'zısı da rûhânîdir. O da 'aklî ve nefsanî hicâbların keşfinden ve rahmânî nefesleri tulû' ettiği yeri mütâla'adan sonra hâsıl olur. Ba'zıları da rabbânîdir ki tecellî tarîkıyla hâsıl olur. Bu da ya tenezzül ve 'urûc yâhûd münâzelât-ı esrâr ile olur. Bu nev' hazarât-ı esmâiyenin ta'addüdüyle ta'addüd eder. Zîrâ Hakk'ın hazret-i esmâiyeden (29) her bir hazrete dâir tecellîleri vardır. A'lâsı, mükâşefât-ı külliyyeyi i'tâ eden ilâhî, cem'î, ahadî tecellîdir. Bunun fevki, tecellî-i zâtdır ki keşf, bunu hakikatlerin hakikatiyle ve mertebeleriyle nefis ve 'amânın hakikatiyle, hakikat-i İlâhiyye ve tabî'at-ı külliyyenin hakikatiyle verir.”

Aynı hususla ilgili olarak Sühreverdî (ö. 632/1234) de, muhakkik sûfîlerin ilimlerinin vicdâna yâni bizzat müşâhedeye dayanmakta ve mârifete bağlı bulunduğunu belirtmektedir. Şeyhe göre sûfîlerin ilmi, sağlam bir îman ve sahih bir halle gerçekleşen mânevî bir zevktir; söz ile anlatılması mümkün değildir. Zîra o ilimler Rabbânî ikramlardır; Hakk'tan gelen ihsanlardır. Bunları elde etmek için ise iç âlemin sâfî, niyetin hâlis, amelin sahih olması gerekmektedir. Bu ilimlerin işâretlerle ifâde edilmeleri zordur; ibâreye sığmazlar. Âlî ruhlar bunları, birbirlerine ülfet ve ünsiyetle aktararak, onların inceliklerini bizzat lutuf denizinden almışlardır.<sup>309</sup>

el-Mekkî de aynı minvalde Allah dostlarına verilen bu özel ilimlere bâtın ilmi dendiğini; herkese farz olan ilme girmediğini; özel, ilâhî bir hediye, fazîlet, ayrı bir şeref olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca bu bâtın ilmine, irfan ilmi, sır ilmi, ledün ilmi, firâset ilmi, gayb ilmi, vehbî ilim, keşif ilmi, hikmet ilmi, hakîkat ilmi, yakîn ilmi, ilham gibi isimler de verilmiştir. el-Mekkî'ye göre bunların hepsi Allah'ın sevdiği kuluna bir rahmeti, ikram ve özel tecellisîdir. Âyet ve hadislerde de bu ilim övülmüş ve teşvik edilmiştir. Zîra Kur'an uyanık kalp sâhiplerinin özel bir tespit gücüne sâhip olduğunu belirtmektedir.<sup>310</sup> Hadisler de bu firâsetin ilâhî bir nurla olduğunu ifâde etmektedir. *Kur'an'ın her âyetinin bir zâhirî, bir de bâtınî mânâsı vardır.*<sup>311</sup> hadisi de ehli olan kimseler için gizli ilim yollarının açık olduğunu göstermektedir. Genellikle fakihlerle sûfîlerin tartıştığı nokta da bu bâtın ilmi olmuştur. Oysaki sûfîler, fakihin, müfessirin ve muhaddisin âyet ve hadisten anladığı ilk mânâyı kabul etmektedir; lâkin ondan sonra bir adım daha ileri giderek âyet ve hadislerin rûhuna aykırı olmayan yeni mânâlar, farklı ilimler ve değişik hikmetler ortaya koymaktadırlar. Bu tür ilimlerin herkeste olmaması hasebiyle inkâr edilmesi Allah'ın rahmetini sınırlamak olur. Zîra Allah, *Her bilenin üstünde daha çok bilen biri*

<sup>309</sup> Krş. Şihâbüddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif, Gerçek Tasavvuf*, terc. ve tahrir Dilâver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2011), 4.

<sup>310</sup> Bk. Hicr 15/75.

<sup>311</sup> İbn Hibbân, Sahih, I, 276; Ebû Ya'lâ, Müsned, 5149; Taberî, Tefsir, I, 9; Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, VII, 152.

*vardır.*<sup>312</sup> âyetiyle bizlere edebi ve tevâzuyu öğretmektedir. Çünkü ilmin sonu yoktur. Kur'ân da bu anlamda Allah'ın ilim ve tecellîlerini tespit etmeye denizlerin mürekkep olsa yetmeyeceğini<sup>313</sup> ifâde etmektedir.<sup>314</sup>

Yukarıda söylenilenlere paralel olarak tasavvufî tefsir literatürü incelendiğinde Lory'e göre de, sûfîlerin işârî (içsel) tefsir şekillerini diğerlerinden farklı kılan en önemli özellik Kur'ân'ın tasavvufî yorumunun asıl îtibârîyle rûhî gerçekleşme üzerine dayanmasıdır. Bu yaşanılır bir tecrübe olup, Kur'ân'ın sûfî okuyucusuna âyetlerin zâhirinde sırlı olarak bulunan, mânevî anlamlar ilhâm eden doğrudan bir entelektüel sezgi<sup>315</sup> olarak sunulmaktadır.<sup>316</sup> Nitekim, aynı bağlamda İbnü'l Arabî de şunları ifâde etmektedir: “(...) er-Rûhu'l-Emîn kalbimin üzerine inince terkîbim dağılıyor (...) ve bana zann, tahmin ve şüpheden ârî olan bilgiler veriyordu.”<sup>317</sup> Başka bir yerde de, Kâbe'yi tavaf ederken kendisine yüklenen otuz yedi ciltlik *el-Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı kitabı için: “Her bir şavtta bana bir fasıl açıklandı ve kitap bana yüklendi. Akabinde bana, bunu yaz, dediler. Benim de bunu yazıya geçirmem yirmi küsur sene aldı.”<sup>318</sup> derken kendisi de muhakkik bir sûfî olan şeyh, bütün yazdıklarını Kur'ân'ın bir açıklaması olarak görmektedir. Zîra Kur'ân, İslâmî gelenekte Allah'ın Kelâmı veya Kelimesi, yâni Allah'ın kendisini ifâdesidir. İbnü'l Arabî'ye göre, Kur'ân bütün nebevî bilgiyi ihtivâ etmektedir ve iki çeşit temel insanî kavrayışa, yâni akla (*reason*<sup>(İng.)</sup>) ve hayâle (*imagination*<sup>(İng.)</sup>) hitap etmektedir. İnsanlar, Kur'ân'ı bir bütün olarak anlamak isterlerse, bu melekelerin her ikisini de kullanmak zorundadır. Bu bağlamda İbnü'l Arabî aynı âyeti bâzen aklî bir hakîkatin ifadesi olarak, bâzen de hayâlî kavrayışı (*sembolik*

<sup>312</sup> Yûsuf 12/76.

<sup>313</sup> Bk. Kehf 18/109.

<sup>314</sup> Krş. Ebû Tâlib El-Mekkî, *Sevgiliye Giden Yolda Kalplerin Azığı [Kûtu'l-Kulûb]*, çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003), 78-79.

<sup>315</sup> Kavramsal çerçevenin ele alındığı bölümde de belirtildiği üzere sezgi burada ilham anlamında kullanılmaktadır.

<sup>316</sup> Krş. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, 2001, 18-19.

<sup>317</sup> Krş. İbn Arabî, *et-Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye (Letâifu'l-esrâr adıyla)*, Kâhire, 1961; Krş. Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 2019, 49'da iktibas edilmiştir.

<sup>318</sup> Kılıç, Mahmud Erol Kılıç, *Ayrılmaya Değil Birleştirmeye Geldik* (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 22.

*hakikat*) temel alıp yorumlayarak göstermektedir. Bu iki türdeki yorumlama, İbnü'l Arabî'ye göre âyetlerin sadece iki anlamı olduğunu göstermemektedir. Bilâkis, Şeyhü'l-Ekber çok katmanlı tefsiri benimsemiştir. Ona göre sâdece âyet ve sûrelerin değil, Kur'ân'ın her bir kelimesinin dahi sonsuz anlamı vardır ve bunların hepsi Allah tarafından bilinmektedir. Bu minvalde düzgün bir Kur'ân kırâatı da, kırâat edene her okuyuşta yeni mânâları açmaktadır.<sup>319</sup> Aynı bağlamda Ken'ân Rifâî de “Her âyette nice âlemler vardır” diyerek Kur'ân'ın sonsuz bâtinî anlamları olduğunu dile getirmektedir.<sup>320</sup>

Bu noktada Rifâiyye-Sayyâdiyye-Kenâniyye tarîkatinin pîri<sup>321</sup> Ken'ân Rifâî'nin keşf ve ilhama yönelik görüşlerini inceleyecek olursak, şeyhe göre keşf ve ilham yoluyla elde edilen ilmin, Hakk'ın sırlarını ihtivâ eden bir ledün ilmi; sözsüz, sessiz olarak öğrenilen bir bâtin bilgisi ve Hz. Mûsâ'nın *Mecma'-ı Bahreyn*'de<sup>322</sup> Şuâyip Aleyhisselâm ile Hz. Hızır'dan bulduğu ilim olduğunu söylemek isâbetli olacaktır.<sup>323</sup> Şeyh, aynı görüşü “aklın istidlâller nazariyesine mürâcaat edilmeksizin kesbolunan kalp mârifeti”<sup>324</sup> ve “gönül bilgisi”<sup>325</sup> sözleriyle de ifâde eder. Yine hilkatten gâyenin aşk olduğunu dile getirirken “Biz o aşkı

<sup>319</sup> Krş. William Chittick, *İbnü'l-Arabî Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2021), 29-30; Krş. William Chittick, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets* (London: Oneworld Publications, 2020), 17-18; Bu söylemin sûfilerin hermenötik bir prensibi olduğuna dâir tespitler için ayrıca bk. Annabel Keeler and Sajjad Rizvi, “Introduction”, *The Spirit and The Letter, Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an*, edited by Annabel Keeler and Sajjad Rizvi (New York: Oxford University Press, 2016), 5.

<sup>320</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 122.

<sup>321</sup> Krş. Yalçınkaya, *Ken'ân Rifâî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 2021, 232; Krş. Ken'ân er-Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*, haz. Mustafa Tahralı, sad. Mehmet Demirci (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015), 268.

<sup>322</sup> Sözlük anlamıyla iki denizin birleştiği yer mânâsına gelmektedir. Tasavvufta ise Hz. Muhammed'in mîraçta Allah'a olan yakınlığını bildiren ve Necm sûresinin dokuzuncu âyetinde “iki yay mesâfesi kadar, hatta daha da yakın” şeklinde ifâde edilen “kâbe kavseyn” makâmı veya yaratılmışlarla yaratanın bir görüldüğü cem'-i vücud mertebesi olarak bilinmektedir. Bk. ve krş. Kubbealtı Lugatı, “Mecma-ı Bahreyn (Mecmaü'l-Bahreyn)”, [http://lugatim.com/s/MECMA-IBAHREYN\(MECMA%C3%9CL-BAHREYN\)](http://lugatim.com/s/MECMA-IBAHREYN(MECMA%C3%9CL-BAHREYN)) et. 15.1.2024.

<sup>323</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 366, 580.

<sup>324</sup> age. 367.

<sup>325</sup> age. 308, 444, 446-448.

Allah'tan öğrendik"<sup>326</sup> lafzıyla doğrudan keşfi bilgiye atıfta bulunmaktadır.<sup>327</sup>

Yukarıdaki bilgilere paralel olarak Rifâî'ye mükâşefe'nin ne olduğu sorulduğunda keşif mertebelerini üçe ayırarak izah ettiğini görmekteyiz. Buna göre mânevî keşf ile alîm ve hakîm olan Allah'ın tecelliyâtından hâsıl olan mücerret hakîkatler ve gayb mânâları ilk mertebede herhangi bir zormalama ve kıyaslama yapılmaksızın zihne gelir ve ulemâ buna hads (*intuition*<sup>(İng.)(Fr.)</sup>) demektedir. Bir üst mertebe olan ikinci mertebede düşünmeye hâcet kalmadan aklî mânâlar münkeşif olmaktadır ki aklın bu mertebesine nûr-ı kuds denilmektedir. Hads ise bunun sadece bir parıltısından ibârettir. En üst mertebe olan üçüncü mertebede kalbe gayb ve ledûn ilimleri doğmaktadır ki buna da ilham denir. Bu aşamadaki zevâta âyân-ı sâbite ve gayb sırları açılır.<sup>328</sup> Bu bağlamda şeyhin de deyimiyle “Rabbânî sırların sâhibi ve kâinâtın mânâsını idrak eden Hudâ erleri, keşif yolu ile her şeyi bilir ve görürler.”<sup>329</sup> Başka bir ifâdeyle, ledünnî ilimle gayb arasında perde yoktur.<sup>330</sup> Ancak Rifâî'ye göre bu mertebeye gelebilmek için sâlik, akıl, nefis ve ruh sütunları üzerine kurulu olan insan vücûdunda şerîat, tarîkat, hakîkat ve mârifet derecelerinden geçip temizlenerek müctebâ, murtazâ, mustafâ yâni seçilmiş, beğenilmiş ve sâfiyet kazanmış kalb-i selîm<sup>331</sup> sâhibi kâmillerden olmalıdır.<sup>332</sup>

Yukarıda bahsi geçen ve şerîatten mârifete kadar her mertebenin, şerîatin aşama aşama bâtını olarak görülen bu derecelendirme usûlünü, şeyhin gerek dînî ve tasavvufî meseleleri<sup>333</sup> ele alırken, gerekse âyetleri

<sup>326</sup> age. 428.

<sup>327</sup> Krş. Yalçinkaya, *Ken'ân Rifâî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 2021, 286.

<sup>328</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 580.

<sup>329</sup> age. 466.

<sup>330</sup> Krş. Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn, Tasavvufta Yüz Basamak*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 50.

<sup>331</sup> Bk. Şuarâ 26/88.

<sup>332</sup> Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 318; Kalb-i selîm ile ilgili daha geniş açıklamalar için bk. a.mlf. age. 212-214, 317, 352 ve 418; Dervişlerle kalb-i selîm arasındaki ilişki hakkında ayrıca bk. Kerim Güç, *Ken'ân Rifâî'nin Dervişlik Anlayışı*, 2020, 115-116.

<sup>333</sup> Krş. Yalçinkaya, *Ken'ân Rifâî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 2021, 296-297.

tefsir ederken kullandığı genel bir metot olarak görmekteyiz.<sup>334</sup> Kendisi, bu bütüncül (*holistic*<sup>(İng.)</sup>) derecelendirme usûlünü, güncel, sâde bir misal vererek temsîlî ve sembolik bir dille şöyle ifâde etmektedir:

“Benim üç gözlüğüm var. Biri yakını gösterir. Ötekini uzak için kullanıyorum, üçüncüsü ile de hem yakını hem uzağı görüyorum. Yâni bunda iki türlü görüşe de elverişli camlar mevcut. Eğer yakın gözlüğü ile uzağa bakacak olsam başıma dönme veriyor, kezâ uzak gözlüğü ile de yakın bir şeye baksam aynı hal vâki oluyor, fakat üçüncü böyle değil.

Bundan şu netîceyi çıkarmak mümkün: Demek oluyor ki: Yalnız dünyâyı, şekli, maddeyi görmek isteyenler için âhireti, mânâyı, rûhu görmek mümkün olmuyor. Yalnız âhireti görmek isteyenler için ise dünyâyı görmek mümkün olmuyor. Halbuki insanın gözündeki öyle bir gözlük olmalıdır ki dünyâyı, yâni zâhiri, şekli görmesi mânâyı görmesine ve mânâyı görmesi de şekli görmesine mâni olmasın.”<sup>335</sup>

Ken’ân Rifâî’nin tasavvufî tefsir anlayışını yansıtan bu yaklaşımda, sûfinin yakını gösteren şerîat gözlüğü ile Kur’ân âyetlerini tefsir ederken onlara zâhirî bir pencereden, diğer bir deyişle ilme’l-yakîn penceresinden baktığı ve yorumladığı görülmektedir. Sadece uzağı gösteren tarîkat gözlüğüyle ise âyetleri ayne’l-yakîn zevkiyle gözlemleyerek fehmetmektedir. Son olarak Rifâî, hem yakını hem uzağı gösteren bir gözlükten bahseder ki bu gözlükle artık tahkîk ehli olan sûfî, âyetlere derûnî, bâtınî bir pencereden bakarak onları hakîkat, başka bir ifâdeyle hakka’l-yakîn mertebesinden tefsir eder. Bu son mertebedeki muhakkık sûfî, âyetleri yorumlarken kalbine gelen ilhamlar ve işâretler doğrultusunda âyetin bâtınına nüfûz ederek bir dalgıç misâli en derinlerdeki inciye su yüzüne çıkarmaktadır.

Rifâî, yukarıda bahsi geçen bu mertebeleri, halîfelerinden Server Bey’e yazdığı târihsiz bir mektubunda şöyle îzah etmektedir:

“Bilmekte olduğumuz gibi insan için üç derece vardır. Bunların biri şeriat, diğeri tarikat, bir diğeri de hakikattir. Şeriat tarikatın kapısı;

<sup>334</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 77, 477.

<sup>335</sup> Ayverdi vd., *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 220; Irâkî de âşışın, başka bir deyişle sâlikin ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakke’l-yakîn adı verilen bu üç mertebedeki hallerini *Lemaât* isimli eserinde ele almaktadır: Fahrreddîn-i Irâkî, *Pariltılar: Lemaât*, terc. Saffet Yetkin, haz. Fatih Yıldız (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021), 168-171.

tarikât hakikatin bahçesidir. Yani tarikât sağlam hisarlar içinde bir bahçe olup, şeriat o bahçenin kapısıdır. Hakikat ise o bahçedeki türlü güller, gül bahçeleri ve meyva ağaçlarıdır. İşte ne bu bahçenin ne bu meyva ağaçlarının nihâyeti vardır.

Bu bahçenin kapıcısı lanetlenmiş şeytan ve bahçenin bahçıvanları dahi Kâmil Mürşiddir. İnsanın nefsini ıslah edemezse bu bahçeye girmesi, yemişlerinden tatması, Allah'ın çeşit çeşit nîmetlerine lâyık olup erişmesi mümkün değildir.<sup>336</sup>

Aynı minvalde Chittick de Mevlânâ'nın öğretilerini kaleme aldığı *The Sufi Path of Love: the Spiritual Teachings of Rumi (Sûfî'nin Aşk Yolculuğu: Mevlânâ'nın Mânevî Öğretisi)* adlı eserinde, tasavvuf düşüncesinin üç boyutu olduğunu; bu boyutların ise şeriat, tarîkat ve hakikat ya da bilgi, amel ve Allah'a ulaşmak olarak tanımlanabileceğini dile getirmektedir.<sup>337</sup>

Sonuç olarak Ken'ân Rifâî, keşfî bilgiyi, mârifeti veya ledün ilmini, hakikî bilgi olarak kabul etmektedir. Bu bilgiye ulaşmanın ise sâlikin muayyen tasavvufî yöntemlerle ve ezeli istîdâdı doğrultusunda seyr ü sülûkunu tamamlayarak hâsıl olacağına inanmaktadır. Bu bağlamda şeyhin görüşlerinin, diğer muhakkik sûfîlerle, bilhassa İbnü'l Arabî'yle örtüştüğünü söylemek yerinde olacaktır.

### 3.4.2 Şeyhin Tasavvufî Tefsir Metodu Kapsamında Keşfî Bilginin İfâdesi

Tezimizin bir önceki bölümünde keşfî bilgiye dâir genel tabloyu ve Rifâî'nin bu konu üzerindeki görüşlerini sunduktan sonra ayırt edilmesi gereken önemi hâiz fark şudur ki; nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesini sağlayan bir takım tasavvufî metotlar tâkip edilerek, kalbi mârifeti almaya hazır hâle getirilen sûfînin, bu aşamadan sonra kalp aynasına yansıyacak bilgiye bir yöntem izlenerek ulaşılması mümkün değildir. Zîra teorik olarak artık bu noktada sûfînin takip edeceği bir metottan ziyâde mevcut ontolojik yeterliliğiyle ilâhî tecellîlere istîdâdı

<sup>336</sup> Ken'ân Rifâî, *Server Bey'e mektup*, ty., 2.

<sup>337</sup> Krş. William Chittick, *Sûfî'nin Aşk Yolculuğu: Mevlânâ'nın Mânevî Öğretisi*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 25; Krş. a.mlf., *The Sufi Path of Love: the Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983), 11: "These then are the three dimensions of sufi teaching: the Law, the Way, and the Truth; or knowledge, works, and attainment to God."

mukâbilinde mazhar olma durumu söz konusudur.<sup>338</sup> O halde “bu ilmin isnâdı kendi varlığı, idrâki bizâtihi görülmesi, vasfı da hükmüdür.”<sup>339</sup> Yine mutasavvıflara göre bu öyle bir ilimdir ki kalbin müşâhedesini ve ruhun keşfini hakîkî mânâsıyla sözle dile getirmek imkan dâhilinde olmadığı için tasavvuf ilmine işâret ilmi denilerek vuslat ve vecd halleriyle bilineceği ifâde edilmektedir.<sup>340</sup>

Aynı kapsamda Muhammad Iqbal de mânevî (subjektif) tecrübenin, esâsen aktarılamayışının nedeni, usavurumun ya da mantıksal zekânın erişemediği, ifâde edilemeyen hissî bir mesele olmasıdır, demektedir.<sup>341</sup> Ancak sübjektif (enfüsî) bir mânevî tecrübe netîcesinde mârifete mazhar olan muhakkik sûfî, bu tecrübe sonucunda kendisine işâret olunan mânâları ve müşâhede ettiği halleri “ifâde düzlemine aktarırken” kısmen bu sübjektif özellikten sıyrılarak bir takım yöntemler kullanmaktadır.<sup>342</sup>

Kullanılacak bu yöntemlerle ilgili olarak Carl Ernst de, Kur’ân’ın edebî ve kronolojik bir yaklaşımla nasıl okunabileceğine dâir kaleme aldığı *How to Read the Qur’an* adlı kitabında Kur’ân’la edebî bir meşgûliyetin zorunlu olarak bir yorumlama eylemi olduğunu; bu minvalde diğer kutsal metinler gibi Kur’ân’ın da mübâlağa (abartma), mecaz, kinâye, sembolizm (simgecilik), teşhis (kişileştirme), hiciv, cinas (kelime oyunu) ve şiir gibi edebî özelliklerin kullanımı yoluyla incelenip anlaşılabilirliğini ifâde etmektedir.<sup>343</sup>

Aşağıda Ken’ân Rifâî özelinde ayrıntılarını vereceğimiz ifâde düzlemindeki bu yöntemler, diğer mutasavvıflarda da olduğu gibi genel

<sup>338</sup> Krş. Davut Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 247, 249.

<sup>339</sup> Krş. el-Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn, Tasavvufta Yüz Basamak*, 2017, 50.

<sup>340</sup> Krş. Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf - Ta’arruf*, 2021, 145.

<sup>341</sup> Krş. Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: ILQA Publications, 2019), 26: “The incommunicability of mystic experience is due to the fact that it is essentially a matter of inarticulate feeling, untouched by discursive intellect.”

<sup>342</sup> Krş. Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir*, 2017, 249; Konu ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Pieter Coppens, *Seeing God in Sufi Qur’an Commentaries, Crossings between This World and the Otherworld* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), 16-38.

<sup>343</sup> Krş. Carl W. Ernst, *How to Read the Qur’an, A New Guide with Select Translations* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 9, 15.

olarak teşbih, temsîlî ve sembollerle anlatımı<sup>344</sup> içermektedir. Sûfilerin kullandığı işâret kavramı bu tür anlatımları bütüncül (*holistic*<sup>(İng.)</sup>) bir şekilde ihtivâ etmesi hasebiyle ayrıca önem taşımaktadır. Bu minvalde genel anlamda bir mânâyı, fikri veya duyguyu üstü örtülü bir biçimde ifâde etmek anlamına gelen işâret terimi,<sup>345</sup> çok latif olmasından ötürü ibâreyle dile getirilemeyen konularla birlikte,<sup>346</sup> işâri tefsirde bilhassa “duyuların geçerli olduğu fizikî âlemden metafizik âleme geçmeyi sağlayan şey” anlamında sûfiler tarafından özellikle tercih edilmiştir.

Massignon da aynı konu ile ilgili olarak kısa bir tefekkürle bile âyetlerin, insanın hayal gücüne hitâb eden bir kıssadan, aklına hitâb eden kabil-i tahakkuk bir târiften ve nefsânî şehvetlerimizi menetmeye yönelik ahlâkî ve şer’î bir ihtardan öte derûnî başka mânâları ihtivâ ettiğini anlayabileceğimizi belirtmektedir. Zîra bu âyet-i kerîmeler bir “îbret”i<sup>347</sup> ihtivâ etmektedir. Çünkü bunlar mûciz, ancak son derece belîğ mesel ve remizlerden ibârettir. Yine Massignon’a göre bu kelimelerdeki mânâ derinliği, fukâhânın yüksek vicdanlarına ağır gelmektedir. Nitekim müfessirlerin ekserisi de, aynı nedenden ötürü bu mesellerin çoğunu gözden kaçırmaktadırlar.<sup>348</sup>

Bu noktada Ken’ân Rifâî’nin tasavvufî düşünce sisteminde işâret kavramının ilk mânâsına bakıldığında ise İbnü’l-Arabî’de ve Niyâzî-i Mısırî’de olduğu gibi Allah’tan alınan bilgiyi, mârifeti temsil ettiği görülmektedir.<sup>349</sup> İkinci olarak ise mutasavvıflar tarafından keşfi

<sup>344</sup> Âyetlerin sembollerle anlatımına ilişkin bk. Gerhard Böwering, “The Light Verse: Qur’anic Text and Sûfî Interpretation”, *Oriens*, 2001, 36: 113-144; James W. Morris, “Translation and the Challenges of Communication: Towards a “Literal” Study Version of the Qur’an”, *Journal of Qur’anic Studies*, 2000, 2: 54-67; Cemâlnur Sargut, *Ken’ân Rifâî ile Aşka Yolculuk*, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2017), 211.

<sup>345</sup> Krş. Süleyman Uludağ, “İşâret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, c. 23, 423.

<sup>346</sup> Krş. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 196.

<sup>347</sup> İbret, felsefî bir tâbir olup, burada burhan ikâme etmek, yâni delil getirmek anlamına gelmektedir.

<sup>348</sup> Krş. Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, terc. Mehmed Ali Aynî, haz. Osman Türer ve Cengiz Gündoğdu (İstanbul: Ataç Yayınları, 2020), 15.

<sup>349</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 162; Krş. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 5: 19; Krş. Ağbal, *İbn Arabî’de İşâri Tefsir*, 2017, 250; Krş.

bilginin ifâdesinde kullanılan sembolik ve temsîlî anlatımları ifâde etmektedir.<sup>350</sup> Şeyhin özelinde bu kavramsal çerçeveyi sunduktan sonra şunu belirtmek gerekir ki *Sohbetler*'in birçok yerinde âyetlerin yorumlanması husûsuyla ilgili olarak şeyh, tefsîrî/zâhirî mânâ ile derûnî/bâtınî/işârî mânâ<sup>351</sup> ayrımı yapmaktadır. Buna göre bâzı insanların Kur'ân'ın Türkçe olmayışından yakındığını; oysaki *Tibyan* ve *Mevâkib* adlarında iki önemli ve değerli tefsir kitabı olduğunu ve bir âyetin mânâsını anlamak isteyen kişinin, öncelikle bu kılavuzlara bakıp kolaylıkla bulabileceğini söyleyen Rifâî, hassaten bu iki tefsir türü arasındaki farklı anlam boyutlarına ilişkin olarak şöyle bir misal vermektedir<sup>352</sup>:

“İşte bu akşam da biz: **İnnemâ cezâüllezine yühâribûn Allâhe ve Resûlehû**<sup>353</sup>... âyet-i kerîmesini tefsirde bulmak istedik ve bulduk. Şöyle yazılmıştı: **Allah ve Resûliyle muhârebe edenler, arzda fesat çıkaranlar için azâb-ı şedid vardır.** Allah ve Resûliyle muhârebe ne demektir? Yâni Allah'ın ve Resûlünün emirlerini yerine getirmemek, şirk koşmak vesâiredir. Bu, tefsîrî mânâsı. Bir de bunun derin bir mânâsı daha vardır ki, o da, insanın vücûdunda ruh ki Hakk'ın nâibi, kalp ki Resûl'ün vekîlidir. Şu halde rûhunun ve kalbinin îcap ettirdiği güzel amellerde bulunmayan kimse, Allah ve Resûliyle muhârebe etmiş demektir. Hakk'a sığınalım.”<sup>354</sup>

Aynı konu ile ilgili olarak Tüsterî özelinde bir parantez açacak olursak, Böwering, Tüsterî'nin, Kur'ân âyetlerini tefsir ederken kullandığı râbitaların bir bütün olarak şeyhin mistik fikir matrisi, Allah, âlem ve kendi nefsi ile ilgili tecrübelerinden doğduğunu öne sürmektedir. Burada ayrıca Tüsterî'nin mistik imgelerinin, nasıl Kur'ân'ın temel esasları ile kendi mistik fikir matrisinin bir buluşması (*encounter*<sup>(İng.)</sup>) sonucu oluştuğu da ortaya konulmaktadır. Yine Böwering'e göre Kur'ân kırâati, bu buluşmada mistik ilhâmı doğuran birer dürtü olarak kullanılmaktadır.

---

Niyâzî-i Muhammed Mısırî, *Mawâidu'l-İrfan, İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Emel Matbaası, 1971), 26-27.

<sup>350</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 142.

<sup>351</sup> Krş. age. 82, 142, 419.

<sup>352</sup> Krş. age. 419.

<sup>353</sup> Mâide 5/33.

<sup>354</sup> Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 419.

Kısaca Tüsterî'nin Kur'ân tefsirinin temel metodu bu anlamda bir buluşma ânına veya olayına (*encounter event*<sup>(İng.)</sup>) benzetilmektedir. Bahsi geçen bu buluşma sürecindeki sentez düzeyi ise, Böwering'e göre tefsirin (*exegesis*<sup>(İng.)</sup>)<sup>355</sup> nerede bitip, sapmanın (*eisegesis*<sup>(İng.)</sup>)<sup>356</sup> nerede başlayacağını ayırt etmeyi başkaları için imkânsız hâle getirmektedir.<sup>357</sup> Böyle bir sorunsala cevâben Öngören, vahiy gibi kabul edilen keşf hâlinin vukûa gelip gelmediğinin bir başkası tarafından haddizâtında saptanamayacağını belirtmektedir. Binâenaleyh şeyhin irşad halkasında bulunanlar hâriç olmak üzere, keşfe mazhar olan kişiye inanmak ve keşfle ulaşılan bilgiyi doğru kabul etmek gibi dînî bir mecbûriyet de yoktur.<sup>358</sup> Bununla birlikte keşf sonucu ulaşılan bilgilerin ve buna bağlı olarak da tasavvufî tefsirin Kur'ân'ı anlamada ufuk açıcı bir unsur, bir zenginlik, çeşitlilik ve mânâ genişliği olarak karşımızda durduğu da âşikârdır.

Yukarıda değinilen husus Ken'ân Rifâî özelinde incelenecek olursa, *Sohbetlerin* muhtelif kısımlarında şeyhin, âyetlerin bâtınına nüfuz ederken bu âyetlerin metniyle ve temel noktalarıyla kurduğu derûnî râbitaların<sup>359</sup> şâyân-ı dikkat olduğu görülür. Burada ayrıca müellifin âyetlerin tefsirinde kullandığı sembollerin, Kur'ân'ın temel esasları ve metni ile ilm-i ledün matrisinin girift bir sentezi olduğunu ve çağın gereklerine uygun bir şekilde güncelleştirilmiş örneklerle okuyucuya aktarıldığını belirtmek gerekir. Bu bağlamda Rifâî'nin tasavvufî tefsir anlayışı ve metodunun 3.1, 3.4, 3.5 ve 3.6'ıncı bölümlerdeki analizi, şeyhin ilm-i ledün matrisinin temel çizgileriyle çerçevesini oluşturmayı da hedeflemektedir.

<sup>355</sup> Daha ayrıntılı bilgi için bk. Esposito, John L., *The Oxford Dictionary of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004), 310.

<sup>356</sup> Mânâyı kendi düşüncesi doğrultusunda saptırma anlamında kullanılmaktadır.

<sup>357</sup> Krş. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, 1980, 136-137.

<sup>358</sup> Krş. Öngören, "Tasavvufta Keşifle Sâbit Olan Hadislerin Hükmü ve Değeri", 2021, 365.

<sup>359</sup> Rifâî'nin bu mefhuma ilişkin açıklamaları hakkında bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 121, 145, 534, 535, 605; Aynı husûsa ilişkin kavramsal açıklamalar ve detaylı bilgiler için bk. Reşat Öngören, "VI/XII. Yüzyıl Öncesi ile Sonrası Arasındaki Farklılıklar", 2020, 217 ve a. mlf., "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 39, 50-52.

Yukarıda değinilen hususlardan da anlaşılacağı üzere bu tarzdaki bir yorumlama yöntemi, Kur’ân âyetlerinin literal çevirisi esâsına dayanmaz. Bilakis Kur’ân kırâatı veya müridler tarafından yöneltilen sorular, tecellîyi dâvet eden birer vâsıta olarak görülür. Rifâî bu durumu şiirsel bir ifâdeyle şöyle dile getirmektedir: *Ey mazhar-ı mürşitte tecellî eden Allah!*<sup>360</sup> Aynı bağlamda Rifâî’nin tasavvufî tefsir yönteminin, Kur’ân kırâatı veya müridleri tarafından sorulan bir sual ile ortaya çıkan tecellîleri de ihtivâ ettiğini söylemek yerinde olacaktır.<sup>361</sup> Zîra Ahmed er-Rifâî de aynı hususla ilgili olarak her kim bir irfan sâhibine rastlarsa saygı ve tâzimde kusur etmemesini; onların hatırlarını ve hâtıralarını mûnis sorular sorarak harekete geçirmelerini; zîra irfan sâhiplerinin hâtıra dalgalarının bitmeyeceğini salık vermiştir.<sup>362</sup> Aynı minvalde er-Rifâî şunları da ifâde etmektedir:

“Allah’tan korkanın sözü ilhamdır. Çoğu zaman, onlar da ne konuştuklarını bilmezler. Bu hâli taşıyanlardan birine:  
-Bu konuşmayı nasıl yapıyorsun?  
Dendiği zaman, şöyle anlattı:  
-Rabbimden fikrime, oradan da kalbime akıp geleni konuşuyorum...”<sup>363</sup>

Yukarıda da belirtildiği üzere müellifin âyetleri tefsir ederken kullandığı sembollerin, Kur’ân’ın temel esasları ve metni ile ilm-i ledün matrisinin girift ve güncel bir sentezi oluşu, sözlü ifâdesini ve yazılı kaydını şeyhin bâtinî tefsirlerinde bulan tecellî<sup>364</sup> (*theophany*<sup>(İng.)</sup>) mefhûmunu da ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda Ahmed er-Rifâî de gönlünün bilgi

<sup>360</sup> Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 23, 162.

<sup>361</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 419, 542-543.

<sup>362</sup> Krş. Ahmed’el Rüfâî [Rifâî], *Onların Âlemi, Hâletü Ehl’il-Hakikati Maalah*, terc. ve sad. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2018), 158.

<sup>363</sup> age. 134.

<sup>364</sup> Rifâî’nin bu mefhuma ilişkin îzahları ve kullanım yerleri hakkında bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 9-10, 23, 26-27, 63, 64, 77, 83, 96, 116, 122-123, 138, 160, 162, 165, 203, 206, 208, 210, 216-218, 231, 236, 242, 247-248, 257, 262, 284, 304, 306, 311-312, 319-321, 328-329, 388, 406, 439, 454, 466-468, 472, 476, 478-479, 480-481, 496, 513, 519, 524, 528, 530, 537, 541, 543, 544, 555, 567, 580, 581, 605, 615, 620, 622-624; Ayrıca bu kavramla ilgili teferruatlı îzahlar için bk. Semih Ceyhan, “Tecellî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, c. 40, 241-243; Mustafa Sinanoğlu, “Tecellî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, c. 40, 243-245.

dolu olduğunu ancak bunu kendisinin de bilmediğini ve bu nedenle soru sorulmadıkça bu bilgilerin açığa çıkmayacağını ifâde etmektedir. Yâni mürşidi kâmillerde bu tür bilgiler soru ve talep ile açığa çıkmaktadır.<sup>365</sup> Başka bir deyişle mârifet iltifâta tâbidir.

Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, her ne kadar Böwering, Tüsterî özelinde, şeyhin Kur’ân tefsirinin temel metodunu, mistik bir buluşma ânına veya olayına (*encounter event*<sup>(İng.)</sup>) benzettiye de kanaatimizce bu gibi tasavvufî tefsirlerin yukarıdaki bölümlerde sayılan sebeplerden ötürü Allah’ın tenezzülü ve ihsânı ile vukû bulan bir tecellî şeklinde îzah edilmesi daha doğru olacaktır. Bu durum bir nevi sûfînin gönül aynasına Allah’ın nûrunun, başka bir deyişle nûr-u Muhammedî’nin yansımasıyla hakîkî bilginin orada açığa çıkması olarak da ifâde edilebilir.

Yukarıda bahsedilen işâret kavramının ikinci anlamına ilişkin olarak ise “Her âyette nice âlemler vardır”<sup>366</sup> lafzıyla Kur’ân’ın sonsuz bâtınî anlamları olduğunu dile getiren Ken’ân Rifâî’nin tasavvufî tefsir anlayışında bir yirminci yüzyıl münevveri olarak şahsına has bâzı özellikler vardır: İlk olarak Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne geçiş sürecinde cereyan eden savaşlar, büyük çaplı kültürel, politik gelişmeler ve hızla değişmeye başlayan çağın ihtiyaçları doğrultusunda âyetleri tafsîlâtlı bir biçimde kelime kelime tefsir etmekten ziyâde toplu mânâyâ, başka bir ifâdeyle özdeki cevhere ehemmiyet vermektedir. Âyetlerdeki işârî mânâları ifâde ederken başvurduğu kaynakların çeşitliliği, formüle ettiği kapsayıcı ve evrensel eğitim görüşü<sup>367</sup> ile paralel, tevhidî bir yol takip ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda şeyh, kimi zaman bir âyeti yorumlarken konunun çağrıştırdığı başka âyet ve hadisleri, İslâm ve tasavvuf klasiklerini, çeşitli ülkelerden ehl-i hikmetin eserlerini, günlük ya da târihî hâdiseleri, sahâbe rivayetlerini, pozitif ilimlerden misalleri, sûfî geleneğindeki

<sup>365</sup> Cemâlnur Sargut, *Fusûsu’l-Hikem Dersi*, 18 Eylül 2011, d. 0:47-1:05, et. 8.11.2023. [https://www.youtube.com/watch?v=QG\\_wQeWhhys&t=63s](https://www.youtube.com/watch?v=QG_wQeWhhys&t=63s)

<sup>366</sup> Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 122.

<sup>367</sup> Şeyhin bu görüşlerine ilişkin olarak bk. Carl W. Ernst, “Ken’ân Rifâî’nin Mesnevî Şerhinde Öğretme Metotları”, *Rahmet Kapısı Uluslararası Ken’ân Rifâî Sempozyum Bildirileri* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2017), 280-289.

sembolleri, menkıbeleri, dünyâ klasiklerini, şiir ve ilâhîleri kullanmaktadır.

Ken'ân Rifâî söylediklerinin mânevî, dînî ve tasavvufî hususları ihtivâ etmesi hasebiyle bu konuların idrâki ve yaşantı hâline geçirilmesine dâir insanların farklı istîdatları hâiz olacağını dile getirmektedir. Şeyh, bu idrak derecelerindeki çeşitliliği klasik sûfî düşüncesinde sıkça görülen avam<sup>368</sup>, havâs, hâssü'l-havâs şeklindeki bir sınıflandırma ile ifâde etmektedir. Buna göre avam, dinin zâhirî hükümlerinin ötesine geçemeyenleri ifâde ederken, havâs ve hâssü'l-havâs ise sırasıyla idrak ve istîdadı daha yüksek olan seçkinler zümresini temsil etmektedir. Rifâî nazarında bahsi geçen bu anlayış farkları bâtinî hususların açıklanmasında tüm bu sınıfları dikkate almayı îcap ettirir. Zîra ilâhî hitap, yâni Kur'ân da “bir” olmasına rağmen muhâtabının istîdâdına göre farklı mertebelerde idrak edilir. Şeyh de bu bağlamda Kur'ân, sünnet ve büyük mutasavvıfların izlerini tâkip etmekle berâber âyetlerin bâtinî mânâlarını îzah ederken yaşadığı asrın muktezâsınca anlatımlarını güncelleştirmiştir.<sup>369</sup>

Aynı şekilde Sultan Veled de, muhâtabın aklî seviyesine göre ve az konuşmanın önemini, *Maarif* adlı eserinde ve genel olarak tüm sohbetlerinde düstur edinmektedir. Tasavvufî anlayışa göre, *ibnü'l-vakt* (vaktin oğlu) denen hal sâhibi sûfîler, dinleyenlerin istîdâdını ve muhitin ahvâlini gözetmezken, *ebu'l-vakt* (vaktin babası) olarak kabul edilen makâm sâhibi sûfîler, bunları göz önünde tutarak konuşurlar. Makâm sâhibi, hal sâhibi olan sûfiyeden daha yüksek bir konumdadır. Ebu'l-vakt bir sûfî olarak Sultan Veled, insanların seviyesine göre ve az konuşmanın kişinin aklının işâreti olduğunu her vesîle ile tekrar ederek; bu tutumunu Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> *İnsanlarla onların akılları miktarınca konuşun, kendi aklınız miktarınca değil*<sup>370</sup>, hadisine

<sup>368</sup> Avâmın kimliği ve özellikleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Hülya Küçük, *Küpten Sızan Sırlar: İntihâ-name-i Sultan Veled* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2010), 41-54.

<sup>369</sup> İdrak derecelerindeki farklılıkların bahsi geçen zümrelerde ne şekilde tezâhür ettiğine ilişkin misaller için bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 77, 316, 477; Ayrıca bk. Kâzım Büyükkaksoy, *Hak Yolunun Önderleri (Yüce Veliler)* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 531-532.

<sup>370</sup> el-Münâvî, Feyzu'l-Kadîr, III, 378; IV, 299; Ebu Nuaym el-İsfahânî, Hilyetü'l-Evliyâ, II, 300; İbn Hacer Ebu'l-Fazl el-Askalânî eş-Şâfiî, Lisânu'l-Mizân, VI, 274.

dayandırmaktadır.<sup>371</sup> Mevlânâ da aynı görüşleri Mesnevî-i Şerîf’inde îrat etmektedir.<sup>372</sup>

Ahmed er-Rifâî ise aynı bağlamda *el-Bürhânü’l-Müeyyed, Marifet Yolu* isimli eserinde şunları ifâde etmektedir:

“Ey Oğul!

Ehl-i irfanın sözlerini dinledin. Bunlar hem zâhirdir; anlaşılabilir, hem de gâmızdır; biraz kapalıdır. Ediblerin ve hikmet erbâbının en önde geleni benî beşerin en fasîhi Efendimiz (s.a.) cevâmiü’l-kelîm idiler. Yani az kelime ile çok mânâlar ifâde ederlerdi. Vecîz ve fasîh konuşurlardı. Açık ve kapalı söz söylerlerdi. Peygamber’in vârisi olanlar ve O’nun yolundan yürüyenler de böyle yaparlar.”<sup>373</sup>

Ken’ân Rifâî’nin ifâde şekli ile ilgili olarak diğer bir husus da şerîatten mârifete urûcu, âyetlerle ilişkili tasavvufî ıstılâhları ve mânevî hususlardaki anlam katmanlarını açıklarken kullandığı teşbih ve semboller gözlemlendiğinde, klasik sûfî geleneğindeki söylemlerle çağının şartları gereğince güncelleştirilmiş misallerin aynı ifâde düzlemindeki sentezi dikkati çekmektedir. Burada şeyh, şerîat korunamazsa, âlemdeki kıvam ve düzenin bozulacağını; yaratılmış şeylerin tamâmında görülen düzenin, tertibin, şerîatin îcâbı olduğunu; yâni şerîatin âlem hayatının düzeni demek olduğunu belirttikten sonra, onu klasik sûfî geleneğinde de olduğu üzere vücûdu kaplayan bir deriye benzetmektedir. Buna göre derinin altındaki et, tarîkat; onun altındaki kemik, hakîkat; içinde yer alan ilik ise mârifet gibidir. Bunların hepsinin de bir bütün olması hasebiyle bu bütünü oluşturan hiçbir unsur yek diğeri olmaksızın var olamaz. Kemâle ermenin, şerîatin mertebeleri olan tarîkat, hakîkat ve mârifetin bulunmasıyla mümkün olacağını belirten Rifâî, bu duruma yaşadığın çağın muktezasınca bir misal vererek, sâdece ilkokuldan mezun olan bir çocuk ile, üniversiteden mezun olan ve istikbâli açılan bir gencin bir olmayacağını dile getirmektedir. Benzer

<sup>371</sup> Krş. Hülya Küçük, *Sultân Veled ve Maârif’i* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2005), 134-135.

<sup>372</sup> Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004), I: 133.

<sup>373</sup> Ahmed er-Rifâî, *El-Bürhânü’l-Müeyyed, Marifet Yolu*, terc. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017), 106.

şekilde bir başka misalde de sıtma tutan bir kişiye sulfato verilerek ateşinin ve titremesinin geçeceğini; böyle bir durumda ilacın şeriat, yutmanın tarikat, hastalığının geçmesinin ise hakikat mânâsına geldiğini; yine şeriatın meş'ale, tarikatın yol, erişilecek yerin hakikat olduğunu söylemektedir. Yalnızca ilim yeterli değildir. Amel de gerekir.<sup>374</sup>

Yukarıdaki örneklerle paralel olarak bir başka yerde şeyh, zâhir-bâtın ilişkisini tasavvuf geleneğinde yaygın bir şekilde kullanılan ceviz simgesi üzerinden ifâde ederken, sâlikin cevizin kabuğunda<sup>375</sup> kalmaması gerektiğini, oradan özüne ve ondan da özünün özüne girerek asıl gâyenin hâsıl olacağını belirtmektedir.<sup>376</sup> Rifâî'ye göre böyle bir derecelendirmede sâlik istîdâdı mukâbilince lübbün lübüne ulaştıran metot ise meşhur Cibril hadisinde<sup>377</sup> buyurulduğu üzere ihsan boyutunda İslâm dininin yaşanılması gâyesini güden tasavvuf ilmidir.

Sonuç olarak Ken'ân Rifâî özelinde işâret kavramının ilk mânâsına bakıldığında diğer muhakkık sûfilerde olduğu gibi Allah'tan alınan bilgiyi, mârifeti temsil ettiği; ikinci anlamda ise mutasavvıflar tarafından keşfi bilginin ifâdesinde kullanılan sembolik ve temsîlî anlatımları ifâde ettiği görülmektedir. Aynı şekilde, şeyhin âyetlerin tefsirinde kullandığı sembollerin, temsîlî ifâdelerinin Kur'ân'ın temel esasları ve metni ile ilm-i ledün matrisinin girift bir sentezi olduğu ve çağın gereklerine uygun bir şekilde güncelleştirilmiş misallerle okuyucuya aktarıldığı görülmektedir. Yine Rifâî'nin tasavvufî tefsir yönteminde, Kur'ân kırâatı veya müridleri tarafından sorulan bir sual ile ortaya çıkan tecellîler önemli bir yer taşımaktadır.

### 3.5 Ken'ân Rifâî'nin Tasavvufî Tefsir Metodu: Temel İlkeler

İslâm tasavvuf düşüncesinde Kur'ân'ın hakikati, metnin derininde sırlanan ruhuyla ilgili bir husustur. Burada canlı Kur'ân olan Hz.

<sup>374</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 548-549.

<sup>375</sup> Kabuk ve öz sembolizmine ilişkin olarak ayrıca bk. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, 2014, 1-2: 60-62.

<sup>376</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 510.

<sup>377</sup> Buhârî, *İmân*, 37.

Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> rehberliğine işâret edilir. Cenâb-ı Allah, *Kuşkusuz o, değeri çok yüce Kur'an'dır. (Aslı) korunmuş bir kitaptır. Ona ancak tertemiz olanlar (melekler) dokunabilir*,<sup>378</sup> diye buyurmaktadır. Başka bir ifâdeyle ben size bu kitabı gizli bir kitap içinde gönderdim, demektedir. Bu noktada salt sarf ve nahivden hareketle yapılan tefsirler de yetersiz kalmaktadır. Meselenin hikmeti ise âriflerin tefsirleri sâyesinde öğrenilerek, bu irfânî tefsirlerle dikkatimiz anlam katmanlarına ve bunlara paralel olarak varlık mertebelerine çekilmektedir.<sup>379</sup>

Aynı minvalde Türk tasavvuf târihinin yirminci yüzyıldaki en önemli mutasavvıflarından biri olan Ken'ân Rifâî de Kur'an'ın nâmütenâhî bâtînî mânâları olduğunu ifâde etmektedir.<sup>380</sup> Buna bağlı olarak tezimizin bu bölümünde şeyhin tefsir metodu, tasavvuf düşüncesinin dayandığı temel ilkeler ışığında aşağıda ele alınmaktadır. Ancak evvelâ Rifâî'nin tevhid, güzel ahlâk, aşk ve irfan merkezli bir tasavvuf görüşüne sâhip olduğunu ve düşünce sisteminin dayandığı bu temel ilkeler ile işârî yorumları arasında paralellik görüldüğünü burada yinelemek de fayda vardır.<sup>381</sup>

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise tüm bu ilkelerin de temelini oluşturan varlık görüşüdür. Binâenaleyh şeyhin bu konudaki şâyân-ı dikkat âyet yorumları tevhid ilkesi ile birlikte öncelikli olarak incelenecektir.

Rifâî'nin varlık görüşü ile ilgili genel bir çerçeve çizildiğinde kendisinin İbnü'l-Arabî ve Niyâzî-i Mısırî'nin vücûd ve tevhid görüşünden etkilendiği görülmektedir. Buna göre “(...) vücûd birdir. O da, Hak'tır. O “nûr-ı münbasit”e erip kemâlini bulunca, o vakit hakikat sana âşikâr olur, kendini gösterir.”<sup>382</sup> Rifâî, Niyâzî-i Mısırî'nin şu beyitiyle aynı

<sup>378</sup> Vâkıa 56/77-79.

<sup>379</sup> Kılıç, *Hayatın Satır Araları*, 2020, 71-74; Kılıç, *Ayırmaya Değil Birleştirmeye Geldik*, 2022, 21-23.

<sup>380</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 122.

<sup>381</sup> Krş. Tahralı, “Kenan Rifâî”, 2022, 25: 254; Krş. Atlı, “Ken'ân Rifâî'de İşârî Tefsir Örnekleri”, 2014, 6: 29-58.

<sup>382</sup> Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 564-565.

düşünceyi şiirsel bir yolla da ifâde etmektedir: *Gitti kesret, geldi vahdet, oldu halvet dost ile / Hep Hak oldu cümle âlem, şehir ü bazar kalmadı.*<sup>383</sup>

Kendisi bu hususta bâtını ve zâhiriyle bir olan vücûdun bütün mevcûdatı kuşattığını; âlemin bu nûrun içinde denize karşı bir katre, güneşe karşı bir zerre hükmünde olduğunu ve her bir varlıktan bu nûrun zuhûr ettiğini belirtmektedir.<sup>384</sup> Bu noktada Rifâî'nin vücûdun birliğini açıklarken kimi zaman “ilâhî kelimeler” gibi vahdet-i vücûdun belli kavramlarını da kullandığı görülmektedir.<sup>385</sup> Meselâ; *Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir.*<sup>386</sup> âyetinin Rifâî tarafından bâtınî yorumuna bakacak olursak, kendisi aslında ilâhî kelimeler olarak addedilen her bir zerrenin biricik olması ve ötedeki tekinin sırrını içermesinin vücûdun birliğine işâret ettiğini söylemektedir. Örneğin, bin tane elma arasından biri ayrılıp tahlil edildiğinde, bu elmanın terkîbinin ötekinkine ile aynı olduğu görülür. O halde aradaki fark, şeyhe göre kesretten ibârettir ve her cisim, kendi madde ve sırlarını içinde toplamış tek parça bir cevherdir ki; bu cevhere, ilâhî kelimeler denmektedir.<sup>387</sup>

Şeyh, temel ilkelerinden bir diğeri olan aşkı îzah ederken; “Aşk, Kur’ân-ı Kerîm’de sır olarak kalmış, açık açık söylenmemiş. Fakat hurûf-ı mukattaatta beyan olunmuştur.”<sup>388</sup> demektedir. Bu bağlamda aşkın, Arapça karşılığının garam olduğunu ve Kur’ân’daki yerinin şiddet -i muhabbete<sup>389</sup> karşılık geldiğini dile getiren Rifâî, bu sözcüğün lisâna sonradan girdiğini; ışık kelimesinden alındığını ve sarmaşık mânâsına geldiğini belirtmiştir.<sup>390</sup> Yine aşkın hem mebde hem maad, yâni hem ilkesi hem de sonucu olduğunu ifâde eden şeyh; bir dâire meydana

<sup>383</sup> ay.; Ayrıca bk. Niyâzî-i Mısri Halvetî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatcı (İstanbul: H Yayınları, 2018), 551.

<sup>384</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 564.

<sup>385</sup> Krş. age. 584.

<sup>386</sup> Bakara 2/115.

<sup>387</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 584.

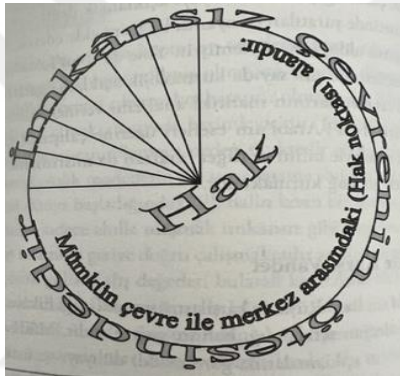
<sup>388</sup> age. 569.

<sup>389</sup> Bakara 2/165: Burada *İman edenler ise en çok Allah'ı severler.* âyetindeki “en çok sevmeden” yâni şiddetli sevgiden maksat aşktır. Yine Tevbe 9/24’te hiç kimsenin ve hiçbir şeyin Allah’tan daha çok sevilmemesi gerektiği salık verilmektedir.

<sup>390</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 569.

getirileceği vakit nasıl bir nokta konur ve öyle resmedilirse ve dönüş yine o noktaya olursa, aşk da bu şekilde aynı noktaya geri döner diyerek,<sup>391</sup> ontolojik düzeyde aşkı, varlığın “ayn”ı olarak gördüğüne işâret etmektedir.

İbnü'l-Arabî de bu husûsu îzah ederken zamana ve mekâna tâbi olmaması, başka bir deyişle boyutu olmaması hasebiyle Allah'ı bâzen bir nokta olarak sembolik bir şekilde ifâde etmektedir. Aşağıdaki figürde de görüleceği üzere Şeyhü'l-Ekber, “dünyayı sembolik bir şekilde merkezî [merkezi] Hak veya vâsıtasıyla yaratılışın meydana geldiği gerçek olan bir dâire olarak”<sup>392</sup> aktarmaktadır.



Figür-1: Hak, mümkün varlıklar ve İmkânsız<sup>393</sup>

Bahsi geçen merkezdeki bu soyut nokta bir birimdir. Bölünebilirliği, parçalanabilirliği ve boyutları olmaması hasebiyle de tanımlanamaz. Bununla birlikte merkezdeki nokta, dâirenin etrafındaki sonsuz sayıdaki nokta ile de yüzleşmektedir. Ayrıca dâirenin her noktası, merkezde bulunan noktanın bir benzeri veya bir sûretidir. Bu durum, Allah'ın insanı ve İbnü'l-Arabî'ye göre dünyâyı da kendi sûretinde yarattığını beyan eden hadîs-i şerifin<sup>394</sup> mânâsıyla aynıdır. Ayrıca çevredeki her nokta yeni bir dâire için merkez olabilmektedir. Tıpkı her şeyin ve

<sup>391</sup> Krş. Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 485; Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 5; Cemâlnur Sargut, *Besmele, Bismillâhirrahmânirrahîm Şerhi* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2023), 17: “Bu varlığın evveli de aşktır, sonrası da aşktır. Aşk nihâyetsizdir. Çünkü Allah'ın sıfatıdır.”

<sup>392</sup> Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü'l-Arabî - Zaman ve Kozmoloji*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2021), 256: Burada yer alan “merkezî” kelimesi “merkezi” olarak okunmalıdır.

<sup>393</sup> Yusuf, *İbnü'l-Arabî - Zaman ve Kozmoloji*, 2021, 178.

<sup>394</sup> Buhârî, *İsti'zân*, 1; Müslim, *Birr*, 115; Cennet, 28: *Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı.*

herkesin kendi dünyâları, muhayyilelerinin olması gibi. Buna ek olarak çevredeki herhangi bir nokta, çevrenin başlangıcı ve sonu olarak da görülebilmektedir. İşte bu nedenle *O, evvel ve âhir, bâtın* (merkez nokta) ve *zâhirdir* (çevre)<sup>395</sup>. Merkezden çıkan her çizginin çevredeki bir noktaya ulaşmasının anlamı ise her şeyin Hakk'tan yâni merkezden yaratıldığı ve tekrar O'na (çevrede) dönecek olmasıdır. (...) *sonra O'na götürüleceksiniz* (döneceksiniz).<sup>396</sup> ve *Her iş O'na döndürülür*.<sup>397</sup> âyetleri ile de bu duruma işâret edilmektedir. O halde bir nesne, benzer fakat farklı sıfatlara sâhip noktalardan müteşekkil olmakla berâber, nesne bu noktaların toplamıdır. Fakat bu nesnenin ne belirli bir nokta olduğu ne de nokta olmadığı söylenemez. Aynı minvalde dünyâ da bütün esmâ-i ilâhînin, Hakk'ın tecellîsinin toplamıdır ama yine benzer şekilde, dünyânın ne Hak olduğunu ne de Hak olmadığını söyleyemeyiz. Öyleyse her insanın zâtı, yaratılış dâiresindeki bir noktadır ve bu yüzden dünyadaki her şeyin zâtıdır. Dolayısıyla *Kur'an'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz*.<sup>398</sup> denmektedir. Zîra dâiredeki her nokta merkezdeki noktaya benzerdir.<sup>399</sup>

Bu bağlamda Ken'ân Rifâî de nokta denilip geçilmemesi gerektiğini; bu âlemin, mevcûdâtın tümüyle bir noktanın tezâhüründen ibâret olduğunu; ancak o noktayı insanlara îzah edebilmek için mutlaka çoğaltılması gerektiğinden bahsetmektedir. Bu kapsamda da zihnindeki bir hikâyeyi gazetede yayımlamak istediğinde, kağıda bir nokta koyup bunu gazeteye göndererek kendine göre hikâyesini anlatmış olacağını; ancak bunun herkes tarafından anlaşılabilmesi için o noktanın ayrıntıları ile birlikte

---

<sup>395</sup> Hadîd 57/3.

<sup>396</sup> Bakara 2/28.

<sup>397</sup> Hûd 11/123.

<sup>398</sup> Fussilet 41/53.

<sup>399</sup> Krş. Yusuf, *İbnü 'l-Arabî - Zaman ve Kozmoloji*, 2021, 255-257; Ayrıca varlığın bir nokta ile başladığına dâir bilimsel incelemeler hakkında bk. Taşkın Tuna, *Noktanın Seyri, Her şey Bir Nokta ile Başlar* (İstanbul: Şule Yayınları, 2017).

açıklanması gerektiğini, başka bir deyişle yazılması lâzım geldiği misalini vermektedir.<sup>400</sup>

Aynı hususla ilgili başka bir sohbet Rifâî, Mehmet Bey isimli bir zâta bir sümbülü göstererek onun da bir noktadan vücûda geldiğini; yâni nokta şeklinde olan bir soğandan oluştuğunu; öncelikle yaprak ve yeşilliklerin, başka bir deyişle esmâ ve sıfatın; sonra da çiçek ve kokunun, yâni hakikat ve zatın ortaya çıktığını söylemektedir. Bu duruma başka bir örnek olarak da Mehmet Bey'in oğlu Muzaffer'in de hâlihazırda yeşillik hâlinde olduğu için bu sözleri anlayamayacağını; fakat daha sonra ondan da evvelâ sümbülün tezâhür edeceğini; daha sonra ise kokunun hâsıl olacağını; benzer şekilde vahdet noktasının bu mevcûdat Kur'ân'ında kendini gösterdiği gibi, Kur'ân'da da noktanın her kelimeye mevcut olduğunu ifâde etmektedir.<sup>401</sup>

Bu bağlamda ontolojik düzeyde aşkın, varlığın “ayn”ı olması noktasına rücû edecek olursak; vahdet üstün geldiğinde âşıklık mâşukluk, sizlik bizlik kalmayacağını; âşık, mâşuk ve aşkın bir olacağını dile getiren Rifâî'ye göre aşkın, aynı zamanda sıfatullah olduğunu söyleyebiliriz. Hem dünyâda hem âhirette zevk denilen şey aşktır. Ezelde sâhip bunu kime ihsân etmiş ise o yanar.<sup>402</sup> Bu aşkın bütün vücûdu kaplamasıyla da, *Krallar bir ülkeye girdiler mi, oranın altını üstüne getirirler ve halkının ulularını aşağılanmış duruma düşürürler*<sup>403</sup> âyet-i kerîmesinin mânâsının zuhûr edeceğini belirten şeyh, bu âyetin bâtînî anlamını ise şöyle îzah eder: Aşk meliki, kalp ülkesine girdiği zaman, o ülkenin önde gelenlerinden olan benlik, gurur, öğünme, kibir ve şehvet gibi nefsin büyüklerini; yâni o kalp evinde hükmünü sürenleri öldürerek ya da

<sup>400</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 58.

<sup>401</sup> Krş. age. 32.

<sup>402</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 111, 162; Krş. Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 486; Aşkın, gerek zâtî bir yönü olduğu, gerekse sıfat olarak değerlendirilebileceği yönündeki görüşler için bk. Fakhruddin 'Iraqî, *Divine Flashes*, translated with an introduction by William C. Chittick and Peter Lamborn Wilson, New Jersey: Paulist Press, 1982, 3-32.

<sup>403</sup> Neml 27/34.

kendine boyun eğdirerek, Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> Kâbe'de putları kırdığı gibi kırar.<sup>404</sup>

İbn Ataullah İskenderî de putlar kırıldıktan sonra makâm-ı mahabbette tahakkuk eden âşıkın ise, mahbûb-ı hakîkî olan Cenab-ı Girdgâr üzerine iradât ve şehvatından hiçbir şeyi îsâr etmeyerek dâima bezm-i rızâyı ilâhîde sermest rahîk “İnnellahe maanâ: Allah bizimle berâberdir” olacaklarından irâde-i Sübhâniyenin hâricinde bir harekâta mütecâsir olamazlar, demektedir.<sup>405</sup>

Tasavvuf anlayışının temel kavramlarından birinin aşk olduğu mutasavvıflardan Ahmed el-Gazzâlî ise, *Sevânihu'l-uşşâk'* isimli eserinin ilk bölümünde mecâzî aşk ile ilâhî aşk arasındaki râbîta husûsunda daha da spesifikler. Hattâ bu bölümü en sevdiği âyet olan, Mâide sûresinin, (...) *Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler* (...) <sup>406</sup> âyetiyle açar. Burada aşk anlamında kullanılan hubb kelimesi Arapçadır ve حُب şeklinde yazılır. Bilindiği üzere hem Arapçada hem de Farsçada be (ب) harfinin altında nokta vardır. Bu bağlamda el-Gazzâlî de Mâide sûresinin yukarıdaki âyetine atıf yaparak, *Allah onları sever* cümlesindeki be (ب) harfinin altındaki noktanın insanlığın “onlar”ına ekildiğini öne sürmektedir. İnsanlıktaki aşk çiçeğini doğuran, bu bereketli gönül toprağındaki aşk tohumudur. Akabinde ise şu sonuca varmaktadır: Bu aşk, o ilâhî aşkla aynı renktedir (*ham-rang*), aynı özdedir. Başka bir deyişle tohum meyveyle aynı tabiata sâhiptir; meyve de tohumla aynı tabiata sâhiptir.<sup>407</sup>

Bu bâtinî izahlarla birlikte şeyhin bir diğer temel ilkesi olan güzel ahlâka değinecek olursak; Cibril hadisinde<sup>408</sup> de buyurulduğu üzere ihsan boyutunda İslâm dininin yaşanılması gayesini güden tasavvuf ilmine göre, kalp tasfiyesi ve nefis tezkiyesiyle varılmak istenen hedef,

<sup>404</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 511.

<sup>405</sup> Krş. İbn Ataullah İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler, Hikem-i Atâiyye*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 68.

<sup>406</sup> Mâide 5/54.

<sup>407</sup> Krş. Omid Safi, *Radical Love: Teachings from the Islamic Mystical Tradition*, translated and edited by Omid Safi (London: Yale University Press, 2018), xxix-xxx.

<sup>408</sup> Buhârî, İmân, 37.

mekârim-i ahlâktır. Ancak ahlâkın, Rifâî'nin düşünce sistemindeki öneminin gerçek mânâda anlaşılabilmesi, Kur'ân ahlâkı olarak da bilinen ve Hz. Peygamber'de<sup>(s.a.v)</sup> müşahhas olan beynelmilel ahlâk anlayışının, şeyhin Tanrı-âlem-insan tasavvurundaki merkezi rolünün idrak edilmesiyle mümkündür. Bu ahlâk anlayışının berâberinde getirdiği özelliklere ilişkin olarak, Allah tüm güzel huyları Hz. Peygamber'de<sup>(s.a.v)</sup> topladığında *Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsindir*<sup>409</sup> buyurmuştur.<sup>410</sup> Bu tasavvufî ahlâkın özünün tüm mahlûkata saygı göstermeyi gerektiren bir tevhid anlayışı olduğunu ifâde eden Rifâî, aynı ahlâk tasavvurunda mühim bir yer teşkil eden “aklı selîm” kavramı ile ilgili olarak ise, Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> *Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim*<sup>411</sup> hadisine binâen güzel ahlâkın başında gelen unsurun akıl olduğunu dile getirerek, bunun pek çok ibadetten daha üstün olduğunu vurgulamaktadır. Söz konusu hükmün nedenini ise aklın haramla helâli, yanlış ile doğruyu, küfürle îmânı ayırt edici özelliğine bağlamaktadır. Ken'ân Rifâî'nin, bu bağlamda dikkat çektiği bir diğer husus ise niyet ve amel selâmetidir. Şeyhe göre insanlığın yaratılışından maksat güzel ahlâk olduğu gibi; güzel ahlâktan aranan da niyet ve amel selâmetidir. Yâni burada istenilen şey hem niyetteki hem de ameldeki sağlamlık ve dürüstlüktür.<sup>412</sup>

Son olarak bir aşk ve rahman cazbesi olan<sup>413</sup> ve belli bir kalp tasfiyesi ve nefis tezkiyesi sürecini müteâkip Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> ahlâkıyla ahlâklandıktan<sup>414</sup> sonra ulaşılan irfân-ı Muhammedî<sup>415</sup>, şeyhin dayandığı temel ilkelerinden bir diğeridir. Bu bağlamda (...) *Onun (Kur'ân) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne*

<sup>409</sup> Kalem 68/4.

<sup>410</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 323; Krş. Cemalnur Sargut, *Akl Güzel Ahlâktır, Kalem Süresi* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2018), 75.

<sup>411</sup> el-Muvatta, Hüsnü'l-huluk, 8.

<sup>412</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 422.

<sup>413</sup> Krş. age. 179.

<sup>414</sup> Krş. Allah'ın ahlâkı ile ahlaklanmak husûsu hakkındaki ayrıntılı îzahlar için bk. Ali Akpınar, “Allah'ın Ahlâkı ile Ahlaklanmak”, *Tasavvuf Dergisi*, 2001, 6: 61-80.

<sup>415</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 617.

çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler (...)<sup>416</sup> hükmünün kâmillere verdiği yetki muktezâsınca Kur'ân harflerini insanın şekillerine benzeten Rifâî, herkesin bu mânâyı bilemeyeceğini, bunun esrâr-ı ilâhî olduğunu ve ancak irfân-ı Muhammedî ile bilinebileceğini belirtmektedir. Bu kapsamda şeyhe göre Kur'ân harflerinin her biri birer âlem, birer rumuzdur.<sup>417</sup> Örneğin:

“(Elif, Lâm, Mim) diyorsun. Elif (ل) ten maksat Allah'tır. Lâm (ل) Cebrâîl; Mim (م) Muhammed (s.a.) dir.  
(Elif), namazda alınan kâmet vaziyeti; (Lâm) rükû; (Mim) de secde hâlidir.  
İşte Allah ile senin aranda Cebrâîl olduğu gibi, ruh ile cisim arasındaki kalp de Cebrâîl'dir. Yâni (Elif, Lâm, Mim) kâmil insana işârettir. Hazret-i İmâm-ı Câfer öyle der: **Allah, Kur'an'da tecellî etmiştir fakat görmüyorlar!**<sup>418</sup>

Bu bağlamda şeyh, hangi sâhada olursa olsun, istenilenin irfan olduğunu belirtmektedir.<sup>419</sup> Bahsi geçen Kur'ân'daki tecellîleri okuma husûsunda ise çok boyutlu ve derûnî îzahların hâsıl olabilmesi için mutasavvıfların genel olarak atıfta bulunduğu hadisi şu şekilde yorumlayarak ancak irfân-ı Muhammedî'yi hâiz muhakkik sûfilerin Kur'ân'ın mânâsının doğduğu yere/matlamâ, ilham ve rûhânî bir kavrayışla vâkıf olabileceklerini ortaya koymaktadır:

“Kur'ân-ı Kerîm, sâhilleri öd ağacı ve anber dolu sınırsız bir deniz olup; zahır/dışı, batın/içi, haddi/sınırı, matlâ/mânâsının doğduğu yer vardır. Kur'ân-ı anlamak için bu dört şey esastır. Kur'ân-ı Kerîm'in dışı, âyet-i kerîmelerin zâhiridir ki, Cebrâîl'in Kur'ân'ı getirdiği hal odur. Kur'ân'ın batını/içi de âyetlerin mânâlarının te'villeri, yâni yorumlarıdır. Nasıl ki hadîs-i şerifte اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمُهُ التَّأْوِيلَ [Ey Allah'ım, onu dinde fakîh kıl ve ona te'vîli öğret!]<sup>420</sup> buyurulmuştur. Hadd-i Kur'ân yâni Allah'ın murat ettiği mânânın sınırı ise, teşbih/Allah'ı yaratıklara benzetme ve ta'tîl/Allah'ın sıfatlarını yok sayma, arasında olan belirli sınırdır ki,

<sup>416</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>417</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 159.

<sup>418</sup> ay.

<sup>419</sup> Krş. age. 157.

<sup>420</sup> Buhârî, İlim, 17; Vuđû', 10.

ne teşbih tarafına, ne ta'til cihetine aşmayacak noktadır. Kur'ân'ın matlaı/mânâsının doğduğu yer de keşif sâhiplerinin ilham ve rûhânî kavrayış ile Kur'ân hakikatlerine vâkıf oldukları doğuş yeridir.”<sup>421</sup>

Ebu Nasr es-Serrâc'a (ö. 378/988) göre de sûfilerin, *Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler*<sup>422</sup> âyeti kapsamında yer almaları, ibârelerdeki bir takım düğümleri çözmeleri ve bazı müşkillere vâkıf olmaları nedeniyledir.<sup>423</sup> İbnü'l Arabî de bu husûsa ilişkin olarak Kelâm'ı anlamak ile Mütakellim'i anlamak arasındaki farkın bilinmesi gerektiğini; talep edilecek olanın bu ikinci anlayış olduğunu, ancak böyle bir anlayışın Kur'ân'ın kalbe nüzûlüyle gerçekleşeceğini ifâde etmektedir. Şeyhü'l-Ekber'e göre anlayışlarını Mütakellim'den alan ârifler Kelâm'ı gerçek mânâsıyla anlamaktadır. Bu minvalde basîreti açılmış olan, yâni (...) *rabbinden gelen bir aydınlık içinde* (...) <sup>424</sup> hidâyet olunan kul ise, bir âyeti her okuyuşunda daha evvelki okumalarda kendisine bahşedilmiş ve bir sonrakilerde bahşedilecek olanlardan farklı yeni bir mânâyâ iletilmektedir. Böylece Allah, kendisine *Rabbim! İlmimi arttır*<sup>425</sup> âyeti çerçevesinde niyâz edenin duasına icâbet etmektedir.<sup>426</sup>

Tüm bu ilkelerle hedeflenenin, yaradılışın da gâyesi olan insan olması hasebiyle bu noktada Rifâî'nin insan görüşüne de değinmek yerinde olacaktır. Tasavvuf târihinin en mühim hususlarından biri olarak addedilen insân-ı kâmil görüşü, varlık ve bilgi meseleleriyle alâkası ile birlikte dînî ve ahlâkî cihetleri de olan derin fikrî gayret ve rûhî tecrübelerin sonucu olarak zuhûra gelmiştir. İnsân-ı kâmil mefhûmu ise, bu bağlamda tasavvuf kitâbiyâtına İbnü'l-Arabî tarafından

<sup>421</sup> Rifâî, *Seyyid Ahmed Er-Rifâî*, 2015, 123.i; Konuyla ilgili daha geniş açıklamalar için ayrıca bk. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 1974, 30-31.

<sup>422</sup> Âl-i İmrân 3/18.

<sup>423</sup> Krş. Ebu Nasr Serrâc Tûsî [es-Serrâc et-Tûsî], *el-Lüma'*, *İslam Tasavvufu*, 1996, 17.

<sup>424</sup> Zümer 39/22.

<sup>425</sup> Tâ-Hâ 20/114.

<sup>426</sup> Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman (Un océan sans rivage – Ibn Arabî, le Livre et la Loi)*, çev. Atila Ataman (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015), 57; Krş. Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, The Book and the Law*, translated from the French by David Streight (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), 26-27.

yerleştirilmiştir.<sup>427</sup> Binâenaleyh öncelikle İbnü'l-Arabî'nin insan hakkındaki görüşlerine yer vermekte fayda vardır. Şeyhü'l-Ekber, insanı iki ayrı düzeyde ele almaktadır. Bu aslî farkın zihinde tutulması önemlidir; zîra bunun ihmal edilmesi kişiyi kolayca iltibâsa yöneltebilmektedir. Bahsi geçen düzeylerin birincisi, kozmik yâni kevnî seviyedir. Bu seviyede insan, kozmik bir nesne gibi telâkkî olunmaktadır. Avâmî terminolojide bunun insanlık, başka bir deyişle beşeriyet olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede mesele ferdî bir şahıs olarak insan değildir. Sözü edilen seviyedeki insan, Hakk'ın sûreti (*İmago Dei*) üzerine yaratılmış olması nedeniyle âlemde bulunan tüm varlıkların en kâmilidir. Yâni bu seviyede insan, kendiliğinden kâmilidir. Başka bir şekilde söylenecek olursa insan, bu düzeyde insân-ı kâmilidir. Bu mânâda da insân-ı kâmile, âlemin kâmil bir zübdesi ya da özeti, tüm varlık âleminin hakîkî rûhu, âlemde tecellî etmiş olan her ne varsa hepsini kendinde toplayan bir varlık gözüyle bakılır. Özetle bu seviyede insan “âlem-i sağîr”dir, yâni “mikrokozmos”dur.<sup>428</sup>

İkinci seviyede insan, bir ferd olarak ele alınmaktadır. Burada insanların tümü eşit düzeyde kâmil değildir. Bu açıdan da insanlar arasında bâzı dereceler bulunur ve onların çok azı insân-ı kâmil sıfatına uygun niteliktedir.<sup>429</sup>

Dâvûd-i Kayserî'ye (ö. 751/1350) göre ise insana bu ismin verilmesinin iki sebebi vardır: Bunlardan birincisi, onun âlemde mufassal halde bulunan tüm hakikatleri mücmelen kendinde toplayan bir yaratılışa sâhip olmasıdır. Zîra insan kelimesi “üns” veya “nisyan” köküne dayanmaktadır. Üns anlamına göre insan, ihtivâ ettiği bütün hakikatlerle ve varlığın tüm mertebeleriyle ünsiyet hâlinde bulunan mevcut anlamına gelir. Çünkü o, bahsi geçen bu mertebelerin tamâmından geçmiştir. Nisyan ise kişinin bir şeye yöneldiğinde başka bir şeyden gâfil olması demektir. Esâsen bu kelime de bir îtibarla insanın toplayıcılığına işâret

<sup>427</sup> Krş. Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. 22, 330-331.

<sup>428</sup> Krş. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020), 289-290.

<sup>429</sup> Krş. age. 290.

eder. Zîra o, kendisindeki mertebe ve hakikatlerin çokluğu nedeniyle diğer mevcutlar gibi sürekli tek bir mertebede bulunamaz. Bu cihetten insan, *O her an yaratma halindedir*.<sup>430</sup> âyetinin mazharıdır. Ancak Hak bir şeyle ilgilenirken diğerinden gâfil olmaz. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre kâmil insanın Hak'tan ayrıldığı cihetlerden biri de onun bu husustaki acziyetidir. İnsana verilen ismin ikinci nedeni ise onun "insânü'l-ayn", başka bir ifâdeyle gözbebeği olarak nitelendirilmesidir. Buna göre gözün aslı ve maksadı gözbebeği olduğu gibi, âlemin aslı ve maksadı da insandır. Zîra yaratılışın gâyesi olan ilâhî sır ve bilgiler insanla zuhûr eder ve tüm mertebeler onun mertebesiyle kemâle ulaşır.<sup>431</sup>

Kayserî'ye göre insanın bu özelliği farz ibâdetler sâyesinde Hakk'a yaklaşmasının bir sonucudur. Çünkü *kurb-ı ferâiz* olarak adlandırılan bu yaklaşma neticesinde Hakk'ın *işitmesi, görmesi ve tutması* olan insan, Hak ile âlem arasında vâsıta hâline gelir. Farz ibâdetlerle elde edilen bu mertebe, nâfilelerle elde edilen ve *kurb-ı nevâfil* olarak isimlendirilen mertebeden üstündür. Zîra ilkinde insan Hakk'ın, ikincisinde ise Hak insanın duyuları hâline gelmektedir. Kısaca üns ve nisyân kelimeleri insanın toplayıcı bir varlık olmasına, insânü'l-ayn ise Hak ile mevcutlar arasındaki irtibâtı sağlamasına işâret etmektedir.<sup>432</sup>

Rifâî ise insanı ilâhî rûhun kendisine nefhedildiği ve bu sebeple ilâhî kurbîyet ile müşerref kılınan bir varlık olarak kabul etmektedir. İnsana nefhedilen ilâhî ruh ise onun yüklendiği emânettir.<sup>433</sup> Şeyh, insanın Hakk'a olan yakınlığını açıklarken bilhassa şu âyete atıfta bulunmaktadır: *Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir*.<sup>434</sup> Müellif, âyeti tefsir ederken, küçük bir mahlûk olsa da yüklendiği ilâhî emânet

---

<sup>430</sup> Rahmân 55/29.

<sup>431</sup> Krş. Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 253-254.

<sup>432</sup> Krş. age. 254.

<sup>433</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 514-515.

<sup>434</sup> Ahzâb 33/72.

sebebiyle insanın mânevî cihetten son derece değerli olduğuna işaret etmektedir.<sup>435</sup> Fakat insanın nisyâna yâni gaflete meyilli bir yapısı olması hasebiyle bâzen yüklendiği emâneti unutup âyetle de belirtildiği üzere zulme ve cehâlete meyledebilmektedir. Bu emânetin bilincinde olan kişiler ise insanlıktan hedeflenen gâyeyi yerine getirenlerdir. Aynı minvalde Ken'ân Rifâî için insanın değeri kendi hakîkatı ve kökenine ilişkin bilgisi oranındadır. Bu bağlamda şeyh, insan türünü üçe ayırarak tasnif etmektedir: ilki dünyâyâ niçin geldiğini bilmeden, sâdece beşerî ve behîmî arzularını tatmin için yaşayanlar ki; Rifâî, bu kimselerin insanlık derecesini bulmaktan uzak olduklarını belirtmektedir. İkinci tür, bu âleme gelişten gâyenin kemâl mertebesine erişmek olduğunu bilmesine rağmen, dünyâ zevk ve nîmetlerinden olan, nefse düşkünlük, evlat, mal ve mevki gibi şeyleri put edinme gafletine düşenlerdir. Bunların arasında tövbe ederek bu âleme geliş maksadını gerçekleştirenler de bulunabilir. Üçüncü tür ise dünyâyâ geliş gâyesini gerçekleştiren, başka bir ifâdeyle insanlıkta kemâl mertebesine erişenlerdir.<sup>436</sup> Bu son sınıfta yer alanlar, kendini ve Allah'ı bilmek ilmine vâkıf olarak irfân-ı Muhammedî'yi<sup>437</sup> ve hakîkî mânâda insanlık mertebesini bulmuş olanlardır.<sup>438</sup>

Ken'ân Rifâî'ye göre insân-ı kâminden gâye, hakîkat-i insâniyyedir. Allah bunu Kur'ân-ı Kerîm'de "kelime" sözü ile dile getirerek, o kelimeyi anlatmak maksadıyla, (...) *denizler mürekkep olsa, bir o kadar mürekkep ilâve etseydik dahi rabbimin sözleri bitmeden mutlaka deniz tükenirdi*.<sup>439</sup> buyurmaktadır. Kelimeden gâye, kâmil insan, başka bir deyişle hakîkat-i insâniyyedir. Ayrıca Allah: *Ben insanın sırrıyım, insan da benim*,<sup>440</sup> buyurmakta ve sonra da Habîbî'ne: *Sen olmasaydın kâinatı*

<sup>435</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 429.

<sup>436</sup> Krş. age. 436.

<sup>437</sup> Krş. age. 414.

<sup>438</sup> Krş. age. 91-92, 453, 552-553; Krş. Yalçınkaya, *Ken'ân Rifâî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 2021, 355-356.

<sup>439</sup> Kehf 18/109.

<sup>440</sup> Bu rivâyet araştırmalara göre hiçbir bilinen hadis kitabında yer almamaktadır. Müellifin eserinde de bu rivâyetin senedi ve kaynağı hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak bu hadis genel olarak sûfiler tarafından *Allah Âdemi kendi sûretinde yarattı*. (Buhârî, İsti'zân, 1; Müslim, Birr, 115; Cennet, 28) hadisi ile bağlantı kurularak îzah edilmektedir.

yaratmazdım,<sup>441</sup> demektedir. Yine insana hitâp ederek: *Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?*<sup>442</sup> buyurmaktadır.<sup>443</sup>

Aynı şekilde Allah, insana her şeyden çok kıymet vermiş; karaları, denizleri onun emrine amade kılmış, Âdem’e tüm melekleri secde ettirmiştir. Rifâî’ye göre yaratılıştan maksat da, aşka mazhar olmuş olan bu kâmil insandır. Tüm mevcûdat onun için yaratılmıştır; zîra o herkes gibi bir adam değildir. O, vehmedilen ve bâkî olmayan varlığını atarak, Hakk’la Hak olmuş; ismullâha mazhar olmuştur. Onun hatırına bu varlık âlemi hakedilmiştir. Mağribî Hazretleri<sup>444</sup> de bu anlamı şu şekilde îrat etmektedir: “Benim vücûdum sendendir. Senin zuhûrun da bendendir. Sen olmasaydın ben vücut bulmazdım. Ben olmasaydım sen zuhûr etmezdin.” Yine bir hadiste Allah: *Ben bir gizli hazîne idim. İstedim ki bilineyim,*<sup>445</sup> ve başka bir hadiste de *Ben her şeyi senin için, seni de kendim için halk ettim,*<sup>446</sup> buyurmaktadır.<sup>447</sup>

Yine Rifâî’ye göre kâmil insan, insanlığın kemâl mertebesini ve Hakk’ın halîfesi pâyesini bulmuş kişidir. Yoksa her kâmil olduğunu iddia eden kişi, kâmil değildir. Kâmil insan, felekten, arştan, kürsten ve Beytullah’tan daha erdemlidir. Allah’ın yer ve cisimden münezze olmasından ötürü kâmil insanın vücûdu aynasında o tecellîyi görmek mümkündür. *Onun benzeri yoktur;*<sup>448</sup> akıl ile de bilinemez. Çünkü akıl

<sup>441</sup> Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, II, 232; Sağânî, Mevzûât, 52, h.nr: 78: Sağânî “Uydurmadır.” demiştir; el-Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, 2021, III: 389: “Ben de (Aclûnî) derim ki: Ancak hadis olmamakla birlikte mânâsı sahihtir.”

<sup>442</sup> Mülk 67/3.

<sup>443</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 495-496.

<sup>444</sup> Rifâî’nin *Sohbetler* adlı eserinde konuya ilişkin herhangi bir açıklama bulunmamakla berâber burada kastedilen mutasavvıfın, Medyenîye tarikatının kurucusu Kuzey Afrikalı mutasavvıf Ebû Medyen (ö. 594/1198) ya da İbnü’l-Arabî olduğu kanaatindeyiz.

<sup>445</sup> Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, II, 132; Aliyyü’l-Kârî, Mevzûât, 273, h.nr: 353: Aliyyü’l-Kârî şöyle demiştir: *Ben cinleri ve insanları sâdece bana kulluk etsinler diye yarattım.* (Zâriyât 51/56); el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2021, III: 311-312: Bir lafızda da şöyle geçmektedir: “(...) Onlara kendimi tanıttım; onlar da benim sâyetimde beni bilip tanımış oldular.” Aynı hadisin dillerde meşhur olan lafzı ise şöyledir: “Ben gizli bir hazineydim. Tanınmak istedim. Bunun için bir varlık yarattım. Onlar beni yine benim sâyetimde bilip tanımış oldular.” Bu ifâde tasavvuf ehlinin sözlerinde çokça geçen bir cümledir. Bunu esas alırlar ve kendilerine âit ilke ve prensiplerini bunun üzerine bina ederler.”

<sup>446</sup> el-Münâvî, Feyzu’l-Kadîr, V, 366.

<sup>447</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 496.

<sup>448</sup> Şuarâ 26/11.

her neyi tahayyül ediyorsa o mahlûktur; zîra onu tahayyül eden akıl da bir mahlûktur. Allah ihsânı ile kâmil insanı bir kimsenin karşısına çıkarırsa, o vakit her şey bulunmuş demektir. Bu anlamda Kur'ân-ı Kerîm de baştan sona insân-ı kâmilî söylemektedir. Rifâî, kemâle ermek için ise insanın nefsinin tezkiyesinin, rûhunun cilâlanmasının ve ona gerekli olacak amellerin ifâsının şart olduğunu ifâde etmektedir. Benzer şekilde Kur'ân-ı Kerîm'den maksat da yalnızca onu tecvit kurallarına uyarak okumak değil, mânâsını anlamak ve onunla amel etmektir.<sup>449</sup>

### 3.6 Ken'ân Rifâî'nin Tasavvufî Tefsir Metodu: Tefsir Örnekleri

Çalışmamızın bu bölümünde Ken'ân Rifâî'nin tefsir metodunu yansıtan ve çeşitli âyetler üzerinde yaptığı tasavvufî yorumlar ele alınacaktır. Bu yorumlara geçmeden önce şeyhin, Kur'ân tefsiri ile ilgili olarak *Mesnevî*'nin manzûm bir Kur'ân tefsiri olduğunu, *Niyâzî-i Mısırî Divânı*'nın ise *Mesnevî*'nin özü olduğunu belirttikten sonra, “Biz de onun lübbünü *Îlâhiyât-ı Ken'ân*'da yaptık” şeklindeki sözleriyle<sup>450</sup> tefsirde bu iki tasavvuf büyüğünü tâkip ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Bu sebeple aşağıda verilecek âyet tefsir örnekleri İbnü'l-Arabî gibi şeyhin izlediği diğer belli başlı mutasavvıflarla birlikte Mevlânâ ve Niyâzî-i Mısırî tefsirleri ile yer yer mukâyese edilerek açıklanacaktır. Bu bölümde değinilmesi gereken bir diğer nokta ise çoğu yerde mutasavvıfların âyet yorumlarının birbirleriyle paralellik göstermesidir. Burada iki ihtimal karşımıza çıkmaktadır: birincisi, sûfîlerin kendinden evvel gelen sûfî büyüklerinin veya çağdaşlarının eserlerini okuyarak bu bilgiler ışığında âyetleri yorumlamaları; ikincisi ise âyetleri kendilerine gelen ilhamla tefsir etmeleridir. Ken'ân Rifâî özelinde bu konuyu ele alacak olursak, şeyhin yorumlarında yer alan bilgilerin kendinden önceki sûfîlerin tefsirlerinden alınmış olabileceği iddiası muhtemel olmakla birlikte doğrudan kendisine ilham edilen bilgilerle âyetleri yorumladığı gerçeği de aynı oranda muhtemeldir. Tasavvufî hakikatler, her iki ihtimalde de ilham ürünüdür; ancak bu durum, yalnızca ikinci

<sup>449</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 496-497.

<sup>450</sup> Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, *Notalarıyla Bestelenmiş İlâhîler*, 2014, 14.

ihtimalde sūfîlerin aynı kaynaktan bilgiyi vâsıtasız olarak aldıklarına dâir bir gösterge teşkil edebilir. Zîra birinci ihtimalde sūfîlerin bizzat kendilerine gelen ilhamla değil, yek diğerinden okuyarak öğrendiği bilgilerle âyet tefsiri yapmış olduğunu varsaymaktayız. Çalışmamızın bu bölümünde yer alan ve sūfîlerin âyet yorumlarının birbirleriyle paralellik göstermesinin aynı kaynaktan beslendiklerine dâir bir gösterge oluşturduğuna dâir tespitimize ise ikinci ihtimal ışığında yapılan bir değerlendirme sonucunda varıldığını burada belirtmek isâbetli olacaktır. Yine bu bölümde ele alınacak on iki örnekteki çeşitli âyet tefsirleri şeyhin uyguladığı derecelendirme usûlü çerçevesinde incelenerek kullandığı temel ilkelerle bağlantılı olarak ve çağın muktezâsınca güncelleştirdiği misalleriyle açıklanacaktır. Aynı bağlamda çeşitli sûrelerdeki âyet tefsirleri ele alınırken ilmi ledün matrisiyle bu âyet metinleri ve Kur’ân’ın temel esasları arasındaki girift etkileşim de ortaya konulacaktır.

### 3.6.1 Örnek-1:

Kur’ân’ın da ilk sûresi olması hasebiyle öncelikle Rifâî’nin Besmeleyi ve Fâtiha sûresini nasıl ele aldığını incelemek yerinde olacaktır. Şeyhin birinci örneğimizdeki âyet açıklamalarına başlamadan önce bu âyetlerin tefsirinde kullandığı be (ب) harfi veya tohum-ağaç-meyve gibi sembollerin, Kur’ân ile ilm-i ledün öğretisinin iç içe geçmiş bir sentezi olduğunu belirtmek gerekir. Bu kapsamda aşağıda ayrıntılarıyla inceleyeceğimiz âyet tefsirlerinde şeyh, bütüncül (*holistic*<sup>(İng.)</sup>) bir derecelendirme sistemiyle Fâtiha sûresini îzah ederken *ıyyâke na’büdü*<sup>451</sup> âyet-i kerîmesinin kulu zâhir amellerle mükellef kılması hasebiyle şer’îati temsil ettiğini dile getirmektedir. *İyyâke nestâin*<sup>452</sup> âyetinde ise bu tezâhür eden âlemin hâricinde bir de görünmeyen bir âlem olduğunu ve kişinin zuhûr eden eylem ve amellerinin ancak o

<sup>451</sup> Fâtiha 1/5: Bu bölümde Ayıntabî Mehmed Efendi’nin, *Kur’ânı Kerim Meâli ve Tefsiri, Tibyan Tefsiri*’nin kullanıldığı tezimizin “Araştırma Seviyesi” başlıklı bölümünde belirtilmektedir. Ancak Fâtiha sûresinin tefsirinde müellifin, Besmeleyi birinci âyet olarak numaralandırmaması nedeniyle Diyânet’in bu sûredeki numaralandırması esas alınmaktadır.

<sup>452</sup> Fâtiha 1/5.

tezâhür etmeyen âlemin buyruğu ile ifâ edilebileceğini; binâenaleyh insanların yüzünü bu yaşadığımız âlemden gayb âlemine çevirmesini emreden tarîkat olması nedeniyle şeyhin, buradaki açıklamalarını tarîkat penceresinden yaptığı görülmektedir. *İhdina's-sırâta'l-müstakîm*<sup>453</sup> âyetini ise içinde bulunduğumuz mülk âleminden bikküllîye dönüp tüm işleri, halleri ve hâdiseleri sâdece Allâh'tan bilmek olarak yorumlayan Rifâî'nin, bu kısımda metni müşâhede ve îzah ettiği mertebenin makâm-ı hakikat olduğunu söylemek mümkündür.<sup>454</sup> Şeyh, aynı âyetteki mazhar-ı Muhammedî olan sırât-ı müstakîmi İbnü'l-Arabî ve Niyâzî-i Mısırî gibi tevhid ilkesiyle açıklarken bu idrakin yaşantı hâline geçirilmesini salık vermiştir. Böylece Rifâî'nin kullandığı bu bütüncül (*holistic*<sup>(İng.)</sup>) derecelendirme yaklaşımıyla Fâtiha sûresinde her üç mertebenin birbirini tamamlayıcı ve kademeli bir şekilde yer aldığı görülmektedir.<sup>455</sup>

Aynı sûrenin yedinci âyetine ilişkin olarak ise Rifâî'nin “hidâyete erdirdikten sonra dâllîn ve mağdûbînden eyleme”<sup>456</sup> derken sûrede geçen ifâdelerin, sıralamasının da şeyh için bir mânâ arz ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre kişinin îman ettikten sonra da yoldan dönebileceği anlaşılmaktadır.

Burada değinilmesi gereken bir başka husus da müritlerinden Ömer Efendi'nin şeyhe yönelttiği sorunun tecellîyi dâvet eden bir vâsıta görevini üstlenmesidir.<sup>457</sup> Rifâî'nin tefsir yöntemine ilişkin yaptığımız bu îzahlardan sonra Besmele ve Fâtiha sûresi hakkında yaptığı tefsirlere detaylı bir biçimde aşağıda değinilecektir.

---

<sup>453</sup> Fâtiha 1/6.

<sup>454</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 542-543.

<sup>455</sup> Bk. Rifâî, age. 30, 122-123, 198, 314; Mısırî, *Mawâidu'l-İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, 1971, 42-43; Niyâzî-i Mısırî, *Tam ve Tekmil Niyâzî Divanı* (İstanbul: Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, 1963), 76; Ayrıca bk. ve krş. Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, terc. ve şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), II: 268; Krş. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem, Hz. Hûd 10. Fas*, derleyen Cemâlnur Sargut (İstanbul: Nefes Yayınları, 2019), 13-15; Ayrıca bk. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 217-231.

<sup>456</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 122-123.

<sup>457</sup> Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 173.

<sup>458</sup> Bk. Rifâî, age. 542-543.

Şeyhe göre Kur'ân'da ne varsa Bakara sûresinde mevcuttur. Bakara sûresinde ne varsa Fâtiha'da; Fâtiha'da ne mevcut ise Besmelede; Besmelede ne varsa be (ب) harfinde, be (ب) harfinde de ne mevcut ise altındaki noktada vardır. Hz. Ali de be (ب) harfinin altındaki noktanın kendisi olduğunu buyurmaktadır.<sup>458</sup> O halde be (ب) harfi, Allah ile kul arasındaki merbûtiyet, yâni bağlantıdır. Bu bağlantı ise şefkat ve keremle meydana gelen, başka bir deyişle “Rahmet” sıfatıyla oluşan bir merbûtiyettir.<sup>459</sup>

Bu minvalde Ken'ân Rifâî ise bir hadisi örnek vermektedir. Buna göre Hz. Muhammed<sup>(s.a.v)</sup> bir gün mescitte iken bir kırlangıç kuşu, ağzında bulunan bir çamur parçasıyla içeri girmiş ve bir çılgılık atmıştır. Hz. Peygamber'in,<sup>(s.a.v)</sup> etrâfındakilere kuşun ne söylediğini bilip bilmediklerini sormasını müteâkip orada bulunanların bu hususta kendilerinin ne buyuracağını öğrenmek istemeleri üzerine, bu kuşun Kızıldeniz'i ağzındaki çamur ile kaplamak istediğini, bunun mümkün olup olmadığını sorduğunu belirtmiştir. Akabinde Efendimiz,<sup>(s.a.v)</sup> elbette ki bunun mümkün olmayacağını; ancak insanların veya tüm âlimlerin eksik, kusur, kabahat ve suçlarının Allah'ın rahmeti karşısında bu çamur hükmünde olduğunu ifâde ederek, o rahmet okyanusunun her zerreyi kaplamış bulunduğunu dile getirmiştir. Ayrıca bu sözlerden hemen sonra gözlerinden yaş aktığı îrat edilmiştir.<sup>460</sup>

Yine Rifâî, be (ب) harfinin altındaki noktada, şerîatin, tarîkatin ve hakîkatin bir arada görülebileceğini, o nokta için Hz. Ali'nin kendisini işâret etmesi hasebiyle bu üçünün de kâmil insanda mündemiç olduğunu belirtmektedir. Yâni şeyh bu kapsamda insân-ı kâmilde; dünyâ, âhiret, insan, Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup> ve Allah'ın tecellî edeceğini söylemektedir. Bu îzâhatla birlikte Rifâî, gerek ifâde düzleminde, gerekse insân-ı kâmil mertebesinde şerîat, tarîkat ve hakîkat makâmalarının sembolik olarak bir

<sup>458</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 542; Burada bahsi geçen söz hakkında bk. Celalüddin Süyûtî, *Câmi'üs-Sağîr* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye Yayınları, 2004), I: 415.

<sup>459</sup> Krş. Cemâlnur Sargut, *Kur'ân'ın Kalbi Fâtiha Sûresi* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2023), 46.

<sup>460</sup> Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 53; Burada bahsi geçen hadise bilinen hadis kaynaklarında rastlanılmamaktadır.

noktada nasıl buluştuklarını sâde ve temsîlî bir anlatımla dile getirmektedir.<sup>461</sup>

Fâtiha sûresiyle ilgili olarak ise Rifâî, bu sûrenin, Kur'ân'ın bütününe içine aldığını ifâde etmektedir. Şeyhe göre öncelikle şerîat, Allah'a âit karar ve hükümlerin kul tarafından yerine getirilmesini buyuran kânun anlamına gelmektedir. Hakikat de rabbın her yaratılmışta görülmesi ve varlığına her şeyde şahit olunmasıdır. Hakikat ile kuvvetlenmeyen şerîat ve buna bağlı olmayan hakikat kabul edilemez. Şerîat ile hakikat arasında bulunan tarikat mefhûmu ise, şerîatin meyvesi ve hakikatin ağacı mesâbesindedir.<sup>462</sup>

Nitekim müritlerinden Ömer Efendi'nin, Fâtiha sûresinin tefsirini dâvet eden ve bu üç mefhûmun Fâtiha sûresinde nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin sorusu üzerine Rifâî, Allah'ın rubûbiyet niteliğinin bu sûrede rahmâniyet ve kıyâmet yâhut hesap gününün sâhibi olma durumu ile tanımlandığını belirtmektedir. Şeyh, Fâtiha'da Allah'ın, *Bütün hamdü sena, o Allah'a ki, rabbil'âlemiyndir. Âlemlerin mürebbsi ve mâlikidir.*<sup>463</sup> ve *Hesap ve ceza gününün hâkimidir.*<sup>464</sup> hükümleri ile kullarına üç şekilde emrettiğini dile getirmektedir. Emirlerden biri, kulun zâhirî ameller ile sorumlu olmasıdır ki; bu, şerîat ile târif olunmakta ve *Ancak sana ibâdet ederiz*<sup>465</sup> âyetinde buyurulmaktadır. Burada kullar, Allah'a biz [ancak] sana taparız der. İkinci emir ise bu tezâhür eden âlemin hâricinde bir de görünmeyen bir âlem olduğunu ve kişinin zuhûr eden eylem ve amellerinin ancak o gayb âleminin buyruğu ile ifâ edilebileceğini; binâenaleyh kulların yüzünü bu tezâhür eden âlemden gayb âlemine çevirmelerini buyuranın tarikat olması hasebiyle

<sup>461</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 542-543.

<sup>462</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 542; Şeyhin aynı sûre ile ilgili zâhiri tefsiri için ayrıca bk. Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn -Sâliklerin Rehberi-*, 2019, 35 ve krş. Rifâî, *Şerhli Mesnevi-î Şerif*, 2013, 2; Sargut, *Besmele, Bismillâhirrahmânirrahîm Şerhi*, 2023, 20: “Her şey noktadan ibarettir. O nokta da Ahmediyettir, yani yokluk noktası. Hz. Ali'nin (Be)'nin altındaki nokta benim buyurması, “berzahın hakikati benim ilmimdir, yani yokluk ilmidir” demektir. Hz. Peygamber'e<sup>(s.a.v)</sup> âit *Ben ilmin şehriyim, Ali kapısıdır*. [bk. Suyuti, *Camîu's-Sağir*, 2004, I: 415] sözü bundan dolayıdır. Ahmediyet yani yokluk kapısından girin ki, vücudunuzdaki Ahmed'in mîm'i yani varlığı düşmüş olsun ve Ahad kalsın.”

<sup>463</sup> Fâtiha 1/2.

<sup>464</sup> Fâtiha 1/4.

<sup>465</sup> Fâtiha 1/5.

bu emir, *Ve ancak senden yardım dileriz.*<sup>466</sup> âyetinde bildirilmektedir. Kulların sâdece ve sâdece Allah'tan kendilerine imdat eylesini, nusret vermesini istemeleri anlamına gelir. Üçüncü olarak *İhdina's-sırâta'l-müstakîm*<sup>467</sup> âyetinde anlatılmak istenen ise içinde bulunduğumuz mülk âleminden bilküllîye dönüp tüm işleri, halleri ve hâdiseleri sâdece Allâh'tan bilmektir ki bu da hakikat makâmıdır. Bu makâmdaki kulun dilindeki âyet de *Bizi doğru yola hidâyet et.*<sup>468</sup> âyet-i kerîmesidir. Yâni biz kullarına doğru olan sırâtı izhar et, başka bir deyişle şirkin olmadığı yola ilet mânâsına gelir. İşte Fâtiha sûresinde şeriat, tarikat ve hakikatin anlamları bu açılardan mevcuttur. Ancak şeyh, tüm bu açıklamalarından sonra Ömer Efendi'ye hitâben, burada esâsen sorulacak sorunun, Fâtiha'dan önce be (ب) harfinin altında bulunan noktada, bu üç mefhûmun nasıl anlaşılması gerektiği şeklinde olmasının daha isâbetli olacağını belirttikten sonra, böyle bir sorunun cevâbının Hz. Ali tarafından aslında çok daha evvel “Benim!” şeklinde verildiğini dile getirmektedir. O halde bu üç mefhûm da insân-ı kâmilde vardır. Başka bir ifâdeyle, Rifâî, insân-ı kâmilde; dünyâ, âhiret, insan, Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup> ve Allah'ın tecellî edeceğini söylemektedir.<sup>469</sup>

Aynı minvalde şeyhe göre her namazda Fâtiha sûresinin ve bilhassa *ihdinâ's-sırâta'l-müstakîm*<sup>470</sup> âyetinin okunmasının belli nedenleri vardır. Kendisi bunlardan birini, *Şerhli Mesnevî-i Şerif* adlı kitabında açıklamaktadır. Müellife göre Allah'ın huzûruna çıkan bir insanın bütün bir gönül hulûsu içinde: *Bizi doğru yola hidâyet et.*<sup>471</sup> ve *O kendilerine nimet verdiklerinin yoluna. Gazabına uğrayıp İslâmı terkendenlerin yoluna değil, hava ve hevesine uyup doğru yoldan azmışların yoluna da değil.*<sup>472</sup> diyerek Fâtiha sûresini bu söylediklerinin inancı içinde tamamlarsa, o kişiye ilâhî rahmetin ve ilâhî nûrun kapıları açılır. Bu açıdan namaz, rûhun hakîkî sevgili ile vuslat hâlidir. O büyük sevgilinin

<sup>466</sup> Fâtiha 1/5.

<sup>467</sup> Fâtiha 1/6.

<sup>468</sup> ay.

<sup>469</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 542-543.

<sup>470</sup> Fâtiha 1/6.

<sup>471</sup> Fâtiha 1/6.

<sup>472</sup> Fâtiha 1/7.

bütün güzel görünüşü, insan rûhuna böyle bir namazda nümâyan, yâni âşikâr olur.<sup>473</sup>

Bu bağlamda birinci örneğimizin mukâyeseli olarak incelenmesi maksadıyla diğer sûflerin de Besmele ve Fâtiha sûresi hakkındaki îzahlarına değinecek olursak, Abdülkerîm Cîlî (ö. 832/1428) ile Besmelenin şerhine başlamak, kendisinin de bu hususla ilgili teferruatlı çalışmaları olması hasebiyle yerinde olacaktır. Cîlî, Besmeleyle ilgili olarak cenâb-ı Hakk'ın, *Rahmân Rahîm Allah adı ile (...)*<sup>474</sup> buyurduğunu; Arap âlimlerinin ise bu şekilde Besmeledeki be (ب) harfinin istiâne- başka bir deyişle yardım isteme- hasebiyle olduğunu îrat ettiklerini belirtmektedir. Bu durumda mânâ, “Allah'ın ismiyle şöyle yaparım” biçiminde olur. Be (ب) harfinin müteallâkı (aidi) olan fiilin mahzûf yâni kaldırılmış veya silinmiş olması, onun her şeye şâmil olması içindir. Yine Cîlî'ye göre Besmelede işâret lisânıyla fiil takdir edilmesi gerekirse: “Allah, Allah ismiyle bilinir” (*Bismillâh barek Allah*) denir. Zîra cenâb-ı Hakk'ı bilmek, ancak ilminin kişiye tecellîsiyle mümkündür. Başka bir yol yoktur. Çünkü Allah ismi, kemâlleri müşâhede için aynadır. Kişi, o aynada kendi vechini görür. Vechini oradan başka bir yerde görmesine de bir yol ve imkân yoktur. Zîra kişinin aynası, hakikat denizinin binitidir.<sup>475</sup> Başka bir ifâdeyle kişi, ancak “Allah” isminde kendi ismini idrak edebilir. “Allah” ismi ise Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup> veya mürşid-i kâmilde tecellî eder. O vakit kişinin kendi ismini idrak edebilmesi için, mutlaka bir mürşidin aynasından kendisine bakması gerekir. Aksi takdirde kendisini görmesi ve idrak etmesi mümkün değildir.<sup>476</sup>

Cîlî'nin yukarıdaki açıklamalarıyla, Rifâî'nin be (ب)'nin altındaki noktanın kâmil insan olduğu ve onda insan, dünya, âhiret, Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup> ve Allah'ın tecellî ettiği husûsundaki yorumları paralellik göstermektedir. Bu durumun yukarıda da belirtildiği üzere

<sup>473</sup> Krş. Rifâî, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, 2013, 497.

<sup>474</sup> Fâtiha 1/1.

<sup>475</sup> Krş. Abdü'l-kerîm b. İbrâhim el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, terc. Seyyid Hüseyin Fevzî Paşa (İstanbul: Kitsan Yayınları, ty.), I: 417-418.

<sup>476</sup> Krş. Sargut, *Kur'an'ın Kalbi Fâtiha Sûresi*, 2023, 45.

mutasavvıfların aynı kaynaktan beslendiklerine dâir bir gösterge teşkil ettiği kanısındayız.

Benzer şekilde Abbas b. Âtâ'ya (ö. 309/922) göre ise be (ب) harfi, O'nun risâlet ve nübüvvet ilhâmâtıyla peygamberlerin ruhlarına gösterilen "birr" idir (çok şefkatli ve kerem sâhibi mânâsını taşıyan Allah'ın ismi). Sîn (س) harfi, O'nun ilâhî yakınlık ve ihlâsla mülhem kıldığı mârifet ehli ile olan sırrıdır. Mîm (م) harfi de, O'nun mânevî tâliplerine her dâim şefkat gözü ile gösterdiği itmînandır.<sup>477</sup>

Besmelenin velîlere yönelik kısmı îtibâriyle Kuşeyrî ve Rifâî'nin açıklamaları da benzerlik göstermektedir. Buna göre Kuşeyrî, âlimler indinde isim, isimlendirilenin aynıdır, demektedir. Bu şekilde yemin etmekle mârifet ehline göre kalpleri ilgilerden arındırmak ve sırları engellerden kurtarmayı murad etmiştir. Böylece "Allah" sözü, nezih bir kalbe ve arınmış bir sırra gelmektedir. Ayrıca âlimlerden bir cemâat bu âyet okunduğunda be (ب) harfinden Hakk'ın velîlerine dönük "birr" ini (iyilik) ve ihsânını; sin (س) harfinden dostlarıyla arasındaki sırrını; mim (م) harfinden velâyet ehline dönük minnetini (lütuf) hatırlarlar. Binâenaleyh öğrenirler ki Hakk'ın iyiliği (birr) sâyesinde O'nun sırrını öğrenmişlerdir. Kendilerine olan ihsan ve minneti nedeniyle ise emrini muhâfaza etmişlerdir. Aynı zamanda bu ihsan ve minnet hasebiyle O'nun kadrini ve kıymetini öğrenmişlerdir.<sup>478</sup>

Fâtiha sûresinin dördüncü âyetine ilişkin olarak Konevî'nin aşağıdaki detaylı açıklamalarının Rifâî tarafından Allah'ın rubûbiyet niteliğinin bu sûrede rahmâniyet ve kıyâmet yâhut hesap gününün sâhibi olma durumu şeklinde âdetâ özetlendiği görülmektedir. Bu âyet hükmünce Konevî, cezâlandırma ya zâtîdir ya da zâtî değildir, demektedir. Dolayısıyla vakit, zâtî olmayan cezâlandırmaya mahsustur. Mutlaklığı nedeniyle de zâtî cezâlandırmanın, herhangi bir vakti yoktur. Kulun, *Hesap ve ceza gününün hâkimidir*.<sup>479</sup> âyetini okuduğunda, Hakk'ın nübüvvet diliyle "Kulum beni övdü" demesi, genel ubûdiyet makâmının îcap ettirdiği

<sup>477</sup> Krş. Muhammed Rustom, *Sûfî Metafizigi*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 30.

<sup>478</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât, İlâhî Kelâm'ın Sırları, Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, 2020, 1-2: 11.

<sup>479</sup> Fâtiha 1/4.

şeyle ilgilidir. Bunun misâli, raiyenin melik karşısındaki durumudur. Bu durum, *Hesap ve ceza gününün hâkimidir*.<sup>480</sup> okuyuşunun karşısında Hakk'ın söylediği “Kulum bana tevekkül etti” hitâbından farklıdır; zîra bu ifâde, kulluk makâmının mülk açısından özel anlamda gerektirdiği kâmil tevekkül, teslimiyet, boyun eğme, itâat ve kulak verme gibi fiillerle ilgilidir. Din lafzının mânâlarından olan ve cezânın ardından gelen hal, itâat, adet ve benzeri konular ise, bir işçi gibi çalışmayan kâmil kul için gerçekleşen ubûdiyetin ve temizlenmenin halleridir; bunların bir kısmı, o kul için hâsıl olur. Bu hâlin gerçekleşme alâmetlerinden biri, sıfat ve fiillere âit cezâlandırmanın ortadan kalkıp, onun yerini zâtî cezâlandırma hükmüne âit emrin iktizâ ettirdiği şeyin almasıdır.<sup>481</sup>

Rifâî'nin, *Ancak sana ibadet ederiz. Ve ancak senden yardım dileriz*.<sup>482</sup> âyetindeki ilk cümlelerin şerîatı, ikinci ifâdenin ise tarîkatî temsil ettiğine; bu ifâdelerin kademeli ve birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olduklarına dâir açıklamaları ile Konevî'nin aynı âyette sıra îtibârıyla önce yer alan ibâdetin yardım talebiyle birlikte olduğu ve kulların rablarına yaklaştıkları şeyler ile muhtaç oldukları ve talep ettikleri şeylerin birleştiğine ilişkin açıklamaları paralellik göstermektedir. Bu minvalde Konevî'ye göre *Ancak sana ibadet ederiz. Ve ancak senden yardım dileriz*.<sup>483</sup> âyeti öncelikle “Ey bu sıfatların sâhibi” demeyi hatırlatan ubûdiyet makâmındaki duruşu, ibâdeti ve yardım dilemeyi sâdece O'na tahsis etmeye işâret etmektedir. Bunun mânâsı, ibâdet ve yardım talebini yalnızca Hakk'a münhasır kılarak, senden başkasına ibâdet etmeyiz ve senden başkasından yardım istemeyiz, demektir. Ayrıca bu hitap, ibâdetin yardım talebiyle birlikte olduğunu göstermektedir. Böylece kulların rablarına yaklaştıkları şeyler ile muhtaç oldukları ve talep ettikleri şeyleri birleştirmektedir. İbâdetin yardım dilemeden evvel zikredilmesi ise, icâbet ümîdiyle vesîleyi hâcete takdim etmek gibidir. Bu noktada Allah, Hz. Muhammed<sup>(s.a.v)</sup>, den bir şey istirham edildiğinde

<sup>480</sup> ay.

<sup>481</sup> Kırş. Sadreddin Konevî, *Fâtiha Sûresi Tefsiri, İcâzü'l-beyân fî te'vîl-ümmi'l-Kur'ân*, terc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 312-313.

<sup>482</sup> Fâtiha 1/5.

<sup>483</sup> Fâtiha 1/5.

bir sadaka verilmesinin o kişi için daha hayırlı olacağını buyurmaktadır. Âyette yardım talebinin mutlak olarak zikredilmesinin sebebi ise yardım dileyen herkesi içermesi içindir.<sup>484</sup>

Yine Rifâî'nin *Ancak sana ibadet ederiz. Ve ancak senden yardım dileriz.*<sup>485</sup> âyetindeki ilk cümlelerin şerîati, ikinci ifâdenin tarîkati temsil ettiğine dair yorumu, Geylânî'nin aynı âyetin ilk cümlesinde şerîat namazının, ikinci cümlesinde ise tarîkat namazının kastedildiği yönündeki yorumuyla benzerlik göstermektedir. Buna göre her iki namaz birleşirse, tam olur ve ecri de büyük olur. Böylece sûfî rûhânî hâli ile yakınlık âleminde yaşar; cismânî durumu îtibârıyla de derecesini bulur. Bu şekilde bir namaz kılan, zâhirde âbid lâkabını, bâtında ise ârif ismini alır. Şerîat namazı ile tarîkat namazı birleşmediği takdirde noksan olur. Ecri yalnızca derece getirir. Ancak ilâhî varlık âleminde yakınlık bulamaz.<sup>486</sup>

İbnü'l-Arabî, yukarıda bahsi geçen âyetin hemen ardından gelen, *İhdina's-sırâta'l-müstakîm*<sup>487</sup> âyetindeki "sırât-ı müstakîm" mefhûmu ile ilgili Hûd sûresinin elli altıncı âyetinden yola çıkarak yaptığı îzâhında bununla tarîk-i vahdetin kastedildiğini ve Allah'ın vâhid olduğundan, bu tarîk-i vahdetin, Hakk'a çıkan yolların en yakını olduğunu ifâde etmektedir. Yine Şeyhü'l-Ekber, *Hiçbir canlı mahlûk yoktur ki nâsiyesi Allah teâlânın [Teâlâ'nın] elinde olmasın (ona dilediği gibi tasarrufa kaadir [kâdir] olmasın). Rabbim celle şâne şüphe yok ki doğru bir yol üzerindedir.*<sup>488</sup> âyetindeki sırât-ı müstakîme (doğru bir yol) ilişkin her yürüyenin Rabbin doğru yolu üzerinde yürüdüğünü; hepsinin varış yerinin, her şeyi kuşatan ve her şeyden önce olan rahmete olduğunu; hiçbir şeyin kendi nefsiyle hareket etmeyip, başkasıyla hareket

<sup>484</sup> Krş. Konevî, *Fâtiha Sûresi Tefsiri, İcâzü'l-beyân fî te'vîl-ümme'l-Kur'an*, 2013, 320.

<sup>485</sup> Fâtiha 1/5.

<sup>486</sup> Krş. Abdülkadir Geylânî, *Sırr'ül-Esrar, Ötelerden Haber*, terc. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2020), 129.

<sup>487</sup> Fâtiha 1/6.

<sup>488</sup> Hûd 11/56.

edeceğini ve buna göre o şeyin, sırât-ı müstakîm üzerine olan şeyin (rab) hükmüne tâbi olarak hareket edeceğini açıklamaktadır.<sup>489</sup>

Ken'ân Rifâî de aynı âyete ilişkin olarak aşağıda ayrıntıları verilecek açıklamalarında İbnü'l-Arabî ile aynı minvalde “sırât-ı müstakîm”den kastın tevhid olduğunu söylemektedir.<sup>490</sup> Rifâî, İbnü'l-Arabî'nin ikinci açıklamasında verdiği sonucu kendi eserinde başka bir husûsu îzah ederken herkesi sevkedenin ilâhî mukadderat olduğunu ve bunun hilâfına kimsenin bir adım dahi atamayacağını söyleyerek özetlemektedir. Buna örnek olarak ise develerle ilgili bir hikâye anlattıktan sonra, ilâhî irâde yularının herkesi nereye kararlaştırdıysa oraya doğru çekeceğini; başka bir deyişle herkesin, geçmiş ya da haldeki âmâlinden örülmüş bu ilâhî irâde yularının kendilerini mukadder olan yere doğru götüreceğini dile getirmektedir.<sup>491</sup>

Niyâzî-i Mısırî ise yukarıda bahsi geçen âyetin hemen ardından gelen, *İhdina's-sırâta'l-müstakîm*<sup>492</sup> âyetiyle, sıratlar içinde en doğru olanın mazhâr-ı Muhammedî olan sırât-ı müstakîm, başka bir ifâdeyle tevhid olduğunu belirtmektedir.<sup>493</sup> Bu kavramın Mısırî ile benzer şekilde Rifâî'nin de birçok eserinde ortaya çıkan merkezî bir kavram olduğu<sup>494</sup> ve mânâsını lâıykıyla ancak Hakk'ın birliğini ve sonsuz güzelliğini idrak eden irfan sâhiplerinin (insân-ı kâmillerin) anlayacağı Mısırî'nin aşağıdaki beyitinde görülmektedir:<sup>495</sup>

“Zât-Hak'ta mahrem-i irfân olan anlar bizi

<sup>489</sup> Krş. Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2021, II: 268; Krş. a.mlf., *Fusûsu'l-Hikem*, Hz. Hûd 10. Fas, 2019, 13-15; Ayrıca bk. Affî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 2006, 217-231.

<sup>490</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 122-123.

<sup>491</sup> Krş. age. 198.

<sup>492</sup> Fâtîha 1/6.

<sup>493</sup> Krş. Mısırî, *Mawâidu'l-İrfan, İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, 1971, 42-43.

<sup>494</sup> Krş. Stephen Hirstenstein, Malatyan Soil, Akbarian Fruit: From Ibn 'Arabi to Niyazi Misri, et. 8.11.2023. <https://ibnarabisociety.org/from-ibn-arabi-to-niyazi-misri-stephen-hirstenstein/>; Krş. Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 2017, 639-41.

<sup>495</sup> Cemâlnur Sargut, *Tasavvuf Dersi*, 25 Mayıs 2022, d.34, et. 8.11.2023.

<https://www.youtube.com/watch?v=cOt10F92L-0&t=2051s>

*İlm-i sırda bahr-ı bî-pâyân olan anlar bizi*”<sup>496</sup>

Ken’ân Rifâî’nin aynı husustaki nokta-i nazarı ise bir kimsenin her ne için halkedilmişse, o kimseye o şeyin güzel ve kolay geleceği doğrultusundadır. Buna örnek olarak kötü birine iyilik yapmanın, iyi bir kişiye de kötülük etmenin zor gelmesi verilmektedir. Çünkü bir insan ne için yaratılmışsa sâdece onu ifâ edebilir. Bahsi geçen o şey de bu kimsenin sırât-ı müstakîmidir. Firavun Mûsâ’ya bir sual sordu:<sup>497</sup> “Sizin Rabbiniz kimdir, yâ Musa?” Mûsâ: “Bizim Rabbimiz, her şeye hilkatini veren, sonra da yolunu gösterendir” dedi.<sup>498</sup> Mâdemki her yaratılmış Rabbine yâni kendi terbiye edicisine doğru çekiliyor, bu durumda peygamberlerin yâhut mürşitlerin dâvetine ne gerek var diye bir soru yöneltilebilir. Rifâî’ye göre buradaki dâvetin gâyesi Mudil isminden Hâdî ismine doğru yapılan bir çağrıdır, başka bir deyişle şerden hayra dâvet etmektir. Şöyle ki; her yaratılmışın Rabbine doğru çekilmesi o kimsenin sırât-ı müstakîmi olmasına rağmen en doğru yol, *ihdina’s-sırâta’l-müstakîm*’deki<sup>499</sup> mazhar-ı Muhammedî olan sırât-ı müstakîm, başka bir ifâdeyle tevhiddir.<sup>500</sup> Burada tevhidin hakîkatini idrak yeterli olmayıp, bu idraki yaşantı hâline geçirmek gerekir.<sup>501</sup> Bu hususla ilgili olarak teslîmiyet gösteremeyen sâlik, tevhidde tutunamaz, yola gidemez, kemâle ulaşamaz. Böyleleri ne kadar eğitilmeye çalışılsa da eğitilemez. Bu bağlamda Niyâzî-i Mısırî Hazretleri tuğyan içindeki âsîlere şöyle seslenir:

*“Neylesin talîm olamaz teslîm*

*Ya nice bulsun ol kemâlâtı*”<sup>502</sup>

<sup>496</sup> Niyâzî-i Mısırî, *Tam ve Tekmil Niyâzî Divanı*, 1963,76; Bu beyitle ilgili daha geniş açıklamalar için bk. Hülya Taştekin, “Niyâzî-i Mısırî Dîvânı’nda “Anlar Bizi” Redifli Gazelin İdrak Yönünden İncelenmesi”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, 2022, 2/1: 122-144.

<sup>497</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 30, 314.

<sup>498</sup> Tâhâ 20/49-50.

<sup>499</sup> Fâtîha 1/6.

<sup>500</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 122-123.

<sup>501</sup> Krş. Mısırî, *Mawâidu’l-İrfân, İrfân Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, 1971, 41-43; Ayrıca bk. ve krş. Niyâzî-i Mısırî, *İrfân Sofraları 2*, derleyen Cemâlnur Sargut (İstanbul: Nefes Yayınları, 2021), 152.

<sup>502</sup> Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Yorumları: İşitin Ey Yârenler* (İstanbul: H Yayınları, 2021), 147.

Bu şekilde tevhidi amele dökmenin en önemli tarafı tümüyle başkalarına bağlanmaktan kurtulup, tüm yönlerden yüz çevirmek ve yönsüz olana odaklanmaktır.<sup>503</sup> Chittick, mâsivâdan yüz çevirmenin peygamberlerin en üstünü, yücesi olan Hz. Muhammed'in<sup>(s.a.v)</sup> yolu olduğunu ve ona uymada dosdoğru olan kimsenin yolunu, Hakk'ın dostluk kandilinin aydınlattığını ve bu nedenle de o kimsenin hiçbir zaman dostluğun ana yolundan uzak düşmeyeceğini belirtmektedir.<sup>504</sup> Burada bahsi geçen doğruluk, lineer bir çizgi anlamında olmayıp, her olayda en doğrunun tespit edildiği noktaları birleştirerek elde ettiğimiz bir doğrudur.<sup>505</sup> Bu bağlamda dosdoğru yolu, başka bir ifadeyle *sırât-ı müstakîm* incelediğimizde, bunun Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> ahlâk-ı Muhammedî'yi tamamlayarak oluşturduğu yol olduğunu görmekteyiz. Ancak bu yol Niyâzî-i Mısırî'nin yukarıdaki beyitinde de belirttiği üzere huzurda bulunanların yolu olup, kolay bir yol değildir.<sup>506</sup>

Bu kolay olmayan yolda sırat üzere olmanın reçetesinin ne olduğu sorulduğunda, buna cevâben öncelikle *sırât-ı müstakîm* mefhumunu biraz daha açmak yerinde olacaktır. Buna göre *sırât-ı müstakîmin* Allah'ın bir kimsedeki ismiyle o ismin hakikat-i Muhammedî'deki tecellîsi arasındaki en kısa yol olduğunu görürüz. Böyle bir çizgi içerisinde kişi kendi ismini Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> hakikatinde seyretnenin zevkine varmalı ki, o ismi o şekilde nasıl âşikâr ederim diye tekâmül edebilsin. İşte bu yola *sırât-ı müstakîm* denir. Bu yol birleştirici, tamamlayıcı ve tevhîde götürücü bir yoldur. Bundan şaşılan her yola da şeytanın yolu denir. Bu tür yollar ise bölücü ve ayırıcıdır. Meselâ, san'atkâr bir mânâyı anlatmak için bir resmin içine çeşit çeşit yüzler ve şekiller çizer. Burada bir çokluk mevcuttur. Fakat anlatılmak istenen mânâ tektir. Öyleyse bu çeşitliliğe takılıp kalmak kişileri bölücülüğe

<sup>503</sup> Krş. William C. Chittick, *Îlâhî Aşk*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2018), 467; Krş. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, 1989, 335-354; Krş. William C. Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu, İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Okuyan Us, 2018), 373-392.

<sup>504</sup> Krş. Chittick, *Îlâhî Aşk*, 2018, 468-69.

<sup>505</sup> Krş. Halûk Nurbaki, *Yâ-Sîn Sûresi Yorumu* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2002), 12.

<sup>506</sup> Krş. Mısırî, *Mawâidu'l-İrfân, İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, 1971, 42-43; Ayrıca bk. ve krş. Mısırî, *İrfan Sofraları 2*, 2021, 143.

sürüklemektedir. Zıddı durumda ise, aynı kişiler varolan çeşitliliğin, birliğin bir parçası olduğunu, bunun bir zevk olduğunu hisseder ve idrak ederse o vakit, birlik içerisinde yâni sırât-ı müstakîmde olurlar. Başka bir ifâdeyle, “insanlar nerede birlerse sırat, nerede bölerse sıratın uzak ve şeytanın yolunda olurlar” mânâsı ortaya çıkmaktadır.<sup>507</sup>

Ken’ân Rifâî’nin sırât-ı müstakîmi mazhar-ı Muhammedî, başka bir ifâdeyle tevhid olarak îzah etmesi Molla Fenârî’nin çok daha önce *Aynü ’l-a ’yân*’da sırât-ı müstakîmi Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup> ve ashâbının yolu olarak tanımlaması ile de benzerlik arz etmektedir. Nitekim Molla Fenârî, yukarıda bahsi geçen eserinde, Allah’ın buna yönelik olarak Peygamberi<sup>(s.a.v)</sup> hakkında *Muhakkak ki sen doğru bir yol üzerindesin*.<sup>508</sup> buyurduğunu dile getirmiştir.<sup>509</sup> Bu bölümün giriş kısmında da belirtildiği üzere bahsi geçen benzerlikler mutasavvıfların aynı kaynaktan beslendiklerine dâir bir gösterge niteliğindedir.

Son olarak yukarıda da zikredildiği gibi Fâtîha sûresinin yedinci âyeti ile ilgili olarak Rifâî’nin, “hidâyete erdirdikten sonra dâllîn ve mağdûbünden eyleme”<sup>510</sup> demesindeki maksad, Allah’a îman ettikten sonra yine küfre düşmenin mümkün olabileceği gerçeğidir. *Dâllîn* ve *mağdûbîn*’in<sup>511</sup> *ihdina ’s-sırâta ’l-müstakîm*<sup>512</sup> âyetinden sıralamada bu şekilde gelmesinin bir nedeni de bu olduğu anlaşılmaktadır.

### 3.6.2 Örnek-2:

Ken’ân Rifâî’nin, en sevdiği sûrelerden biri olduğu belirtilen Mülk sûresinin aşâğıdaki âyetlerini îzah ederken kullandığı yönteme kısaca değinecek olursak; şeyh, formüle ettiği kapsayıcı eğitim görüşü ile paralel olarak metnin daha iyi anlaşılması için bu âyetlerdeki konuların çağrıştırdığı çeşitli menkıbeleri Hüsâmeddin Çelebi ve İmâm-ı Şâfiî

<sup>507</sup> Krş. Cemâlnur Sargut, *Cemâlnur Sargut’la İrfan Sofraları*, 20. Bölüm, 19 Şubat 2015, d. 1-2:52, et.8.11.2023. <https://www.youtube.com/watch?v=fT2KR0j0dOY&t=195s>

<sup>508</sup> Zuhurf 43/43.

<sup>509</sup> Krş. el-Fenârî, Şeyhülislâm Şemseddîn Muhammed b. Hamza, *Aynü ’l-A ’yân (Gözdelelerin Gözü)*, *Fâtîha Tefsiri*, ihtisâr ve terc. Ali Akpınar (Ankara: Nasihat Yayınları, 2018), 152.

<sup>510</sup> Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 173.

<sup>511</sup> Fâtîha 1/7.

<sup>512</sup> Fâtîha 1/6.

özelinde misal olarak vermektedir. Aynı sûrenin üçüncü âyetini açıklarken evvelâ şerîat makâmından, daha sonra ise “her âyette nice âlemler vardır” düstûruna atıf yaparak Kur’ân’ın sonsuz bâtinî anlamları olduğuna dikkat çeken Rifâî, ister şerif, denî, câhil, âlim olsun, isterse kâfir, mü’min, âlî, tâlî olsun mahlûkatın her zerresinde Allah’ın cüz’î yâhut küllî esmâsıyla tecellî ettiğini belirterek, âyeti hakîkat mertebesinde yorumlamaktadır. Tefsirin devâmındaki her bir mahlûkun, zerrenin kendi isminin câzibesine tutulduğunu ve bunun, onun için bir sırât-ı müstakîm olduğunu îzah ederken ise Mülk sûresinin mezkûr âyetini konunun çağrıştırdığı bir başka âyetle, yâni Fâtîha sûresinin altıncı âyetinde geçen sırât-ı müstakîm mefhûmuyla açıkladığı görülmektedir.<sup>513</sup>

Yine aynı âyeti yorumlarken tevhid ilkesinin ağırlıklı olarak kullanıldığı tespit edilmektedir. Ayrıca âyet tefsirinde çamaşır temizleme gibi günlük, olağan bir hâdisedeki “dilber”, “çamaşır” ve “tokmak” gibi semboller ile âyet metninde yer alan “dünyâda hiçbir şeyin abes olamayacağı” hakîkati arasında kurulan râbitanın şeyhin güncelleştirilmiş misaller vererek temsîlî ve sembolik bir dille mânâyı okuyucuya aktardığını göstermektedir. Bu minvalde çamaşırı temizleme esnâsında görülen vuruş, ıslatış ve kurutuş hareketlerini, kişinin kimi zaman riyâzat ya da mücâhedat kimi zaman da celâl veya cemâl ile muâmele görmesine benzeten şeyh, tüm bu farklı muâmelelerin tek gâyesinin insanın nefsinin tezkiyesi ve kalbinin tasfiyesi yoluyla cenâb-ı Hakk’a lââyık bir kul olabilmesi olduğunu îrat etmektedir. O halde bütün mesele, bu birliğe ulaşıp “lâ ilâhe illallah pasaportu”nu edinebilmektir. Zîra bu pasaport olmadan “Allah’ın haremğâhı”na geçilemez sözleriyle de şeyh, tüm bu süreci nevi şahsına münhasır bir deyim olan “lâ ilâhe illallah pasaportu” ve tasavvufta sıklıkla rastlanılan “Hakk’ın haremğâhı” deyişi ile buluşturarak Kur’ân’ın temel esasları ve metni ile ilm-i ledün matrisinin güncel, girift bir sentezi olarak koymaktadır.<sup>514</sup>

<sup>513</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 70-71, 122-123.

<sup>514</sup> Bk. age. 122-123.

Yukarıda yapılan yöntem analizini müteâkip Rifâî, Mülk sûresinin birinci âyeti ile ilgili olarak, Sokrat'ın "Bildiğim bir şey varsa, hiçbir şey bilmediğimdir," dediğini; ancak bu cehâletten gâyenin, Hakk'ın indinde hiçliğe ve acze ulaşmış bir kişinin cehli olduğunu belirtmektedir. Bu kapsamda şeyhe göre cenâb-ı Hakk'ın gücü karşısında kişi câhil de olsa ilim sâhibi de olsa eşittir. Lâkin hiç şüphesiz bir insân-ı kâmil'in dünyevî mâlûmâtâ da vâkîf olması îcap eder. Çünkü doğru yolu gösterme konusunda ümmî bir mürşitle, âlim bir mürşit aynı kifâyet ve kudrete sâhip değildir. Mürşit kitleleri çağın gereklerine göre irşat etme yol ve yöntemlerini hâiz olmalıdır. Bununla birlikte ümmî mürşitler de olabilir; ancak böyle kimseler, yaygın kitlelere değil, kendi ile aynı tarzdaki topluluklara etki edebilirler ve onlara yine kendilerinin anlayacakları şekilde doğru yolu gösterip uyandırabilirler. Şunu da belirtmek gerekir ki, zâhirî bilgilerin kazanılması dahi cenâb-ı Hakk'ın bir lûtfudur. Eğer Allah dilerse, Hüsâmeddin Çelebi'nin saygıdeğer soyunda meydana geldiği gibi, âniden de o dünyevî ilme vâkîf olmasını sağlayabilir. Zîra, *O her şeye kaadirdir [kâdirdir]*.<sup>515</sup> Bilindiği üzere Hüsâmeddin Çelebi'nin cedd-i â'lâsı ümmîydi. Okuma yazması olan daha bilgili kişiler buna karşı çıkmışlar. Ancak kendisi bir gün mûtaad bir saatte kürsüye çıkarak, "Kürt olarak gecelediğini, Arap olarak sabahladığını"<sup>516</sup> dile getirip, Arapça derse başlamıştır. Benzer şekilde rivâyete göre İmâm-ı Şâfiî'ye de halktan bâzı kişiler takılır ve onları şeyhine götürmelerini isterlermiş. Gâyeleri de şeyhinin ümmî olması hasebiyle sözde onu Şâfiî'nin yanında utandırmakmış. Nihâyet Şâfiî, uygun bir zamanda bu îtiraz ehlinin isteklerini geri çevirmeyerek onları mürşidinin yanına götürmüş ve oldukça zor olan sorularını Arapça bilgisi olmayan şeyhine yöneltmiştir. Ancak şeyh, verdiği cevaplarla kendisine soru soranları şaşkına çevirmiştir. Nitekim bu kimseler şeyhin huzûrundan ayrıldıktan sonra, İmâm-ı Şâfiî kendisinin önünde eğilerek mahçup bir şekilde bu kimselerin verdiği rahatsızlıktan ötürü affını

<sup>515</sup> Mülk 67/1.

<sup>516</sup> Krş. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs, Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 32.

istirham ettiğinde, şeyh: “Üzülme evlâdım üzülme, senin levhinden okudum okudum söyledim,” buyurmuştur.<sup>517</sup>

Ken’ân Rifâî Mülk sûresinin, *Yedi göğü tabaka tabaka O halk etmiştir. Sen onun [O’nun] halkında bir mübayenet ve ihtilâf görmezsin [göremezsın]. (Hepsi birbirine uygundur. Halel ve noksanı yoktur.) Gözlerini göğe çevir, bak, hiçbir yarıklık ve noksanlık görebilir misin?*<sup>518</sup> âyetine ilişkin yaptığı açıklamada Allah’ın yarattığı hiçbir şeyde bir uygunsuzluk görülemeyeceğini ve bunun âyetin zâhirî anlamını teşkil ettiğini dile getirmektedir. Daha önceki bölümlerde de belirtildiği üzere şeyhe göre her âyet, sonsuz anlamları hâizdir. Bu kapsamda kendisi âyeti yorumlarken kişinin ister şerefli, mübârek, soysuz, alçak olsun; isterse bilgili, câhil, mü’min, ehl-i küfür, yüksek ya da düşük rütbeli olsun, her yerde, varlığın en küçük parçacıklarında bile Allah’ın cüz’î yâhut küllî isimleriyle tecellî ettiğini söylemektedir. Rifâî’ye göre bu cümle, aslî bir kural, âdeti bir edebe çağrı, bir tevhid düsturu, başka bir deyişle “lâ ilâhe illallah” demektir. Bu anlayış çerçevesinde ise her bir yaratılmış, zerre veya bu isimleri hâiz her bir kişi kendindeki ismin özünü çağırmakta, onu kendine doğru çekmekte ve kendisi de bu ismin çekim kuvvetine tutulmakta ve bu o kişi için bir “sırât-ı müstakîm” olmaktadır.<sup>519</sup>

Değil mi ki her yaratılmış Rabbine, yâni kendi eğiticisine veya âyân-ı sâbitesine doğru çekiliyor, bu durumda yukarıda da belirtildiği üzere mürşitlerin, nebîlerin çağrısına ne gerek var? şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu çağrıdan gâye, Mudil (kötü yola saptıran) isminden Hâdî (doğru yola hidâyet eden) ismine çağrıdır, başka bir ifâdeyle şerden hayra dâvet etmektir. Bütün isimler ve kullar, tüm isim ve sıfatları kendinde cem’ etmiş olan Allah isminde, bu yegâne merkezde bir araya gelir. Her yaratılmışın, zerrenin kendi eğiticisine doğru çekilmesi ise onun doğru yolu, yâni sırât-ı müstakîmidir. Ancak en hakîkî yol,

<sup>517</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 70-71.

<sup>518</sup> Mülk 67/3.

<sup>519</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 122.

*ihdina 's-sırâta 'l-müstakîm*<sup>520</sup>’deki mazhâr-ı Muhammedî olan tevhid yoludur.<sup>521</sup>

Şeyhe göre bu âlemde boş, gereksiz veya anlamsız bir şey yoktur. Bir ihtimal bâzı kimseler böyle olduğunu düşünebilir. Örneğin ırmakta çamaşır yıkayan bir kadın önce bu çamaşırı tokmaklıyor, akabinde de kenarda bir yere bırakıp kurutuyor. Sonrasında da bunları toplayıp, üst üste koymak sûretiyle dizip yerleştiriyor. Bu vurma, ıslatma ve kurutma aşamaları birbirine karşıt olsa da amaç tektir: çamaşırın temizlenmesi. Sonuçta da kadının bedenine yaraşır, ona uygun bir çamaşır hâline getirilmesidir. Netîce îtibâriyle Rifâî indinde de bu âlemde boş, gereksiz veya anlamsız hiçbir şey mevcut değildir. Bütün bu görülen zıtlıklar aynı maksada hizmet etmektedir. Bu sebeptendir ki Allah: *Gözlerini göğre çevir, bak, hiçbir yarıklık ve noksanlık görebilir misin?*<sup>522</sup> şeklinde neden suâl etmesin? Özet olarak her yaradılmışta esmâsıyla tecellî eden cenâb-ı Hakk’tır. Kişinin kimi zaman riyâzat yâhut mücâhedat kimi zaman celâl veya cemâl ile terbiye edilmesinin amacı da nefsinin tezkiyesi ve kalbinin tasfiyesi yoluyla cenâb-ı Hakk’a lâayık bir kul olabilmesidir. Binâenaleyh iş, tüm mesele, bu birliğe ulaşır “lâ ilâhe illallah pasaportu”nu edinebilmektir. Bu olmaksızın Allah’ın haremğâhına geçilemez.<sup>523</sup>

İbnü’l-Arabî de evvelâ mülk sûresinin okuyucusuna karşı cedel yöntemini kullanan bir sûre olduğunu, yine menzillerinin sûredeki âyetlerin sayısı kadar olduğunu belirttikten sonra bu sûredeki cedele *Gözlerini göğre çevir, bak, hiçbir yarıklık ve noksanlık görebilir misin? [Bak, hilkatimde abes bir şey görebilir misin?]*<sup>524</sup> âyetini misal olarak göstermektedir. Şeyhü’l-Ekber’in yorumuyla Allah, burada iki öncülün incelenmesine dikkat çekmektedir. Başka bir ifâdeyle Allah’ın izhâr ettiği delîle kuşkunun girmesiyle ortaya çıkacak bir gedik

<sup>520</sup> Fâtiha 1/6.

<sup>521</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 122-123.

<sup>522</sup> Mülk 67/3.

<sup>523</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 123.

<sup>524</sup> Mülk 67/3.

bulunamayacağını ifâde etmektedir. *Sonra gözünü bir daha, bir daha çevir de bak. Nihayet gözün bir kusur bulmaktan âciz kalır da yorgun, bitap geri döner.*<sup>525</sup> Yâni İbnü'l-Arabî'ye göre şüphe veya kuşkuyla delîle etki etmekten uzaklaşır. Başka bir deyişle körlük belâsına mâruz kalmıştır. O halde bu işten vazgeçmekten başka çâre kalmamıştır.<sup>526</sup>

Mevlânâ ise aynı şekilde nûrdan bir tavan gibi olan semâyâ bir defa bakmanın yeterli olmayacağını ifâde etmektedir. Mâdemki cenâb-ı Hakk, Kur'ân-ı Kerîm'de insanlara, bir daha, bir daha bakmasını buyurmaktadır, o halde onlar da bu semâyâ, yıldızlarla bezenmiş bu nûrdan tavana ayıp görmeyi dileyen ve eksiklik bulmak için etrâfa bakman bir insan gibi dönüp dönüp defalarca bakmalıdır. Yine müellif, benzer biçimde defalarca arza, yerdeki kara toprağa da, onları görüp bilmek; güzelliklerini ve niteliklerini idrak edip takdir etmek için daha kaç kez bakmanın gerekli olduğunu sormaktadır.<sup>527</sup>

Bursevî de aynı âyetler hakkında O, birbiri üstüne tabaka tabaka olan yedi göğü bundan önce herhangi bir benzeri mevcut değilken halkedendir, demektedir. Yedi kat semâdaki her bir göğün kalınlığı beş yüz yıllık uzaklıktadır. Bu gökler arasında ne bir direk ne de bir râbita mevcuttur. Hasan Basrî de bu husûsu şöyle ifâde etmiştir: “Sen kıyâmete kadar oraya tekrar tekrar baksan hiçbir çatlak göremezsin.” Hâsılı, oraya defalarca bakılması, bezginlik ve yorgunluğa yol açmaktan başka fayda getirmeyecektir.<sup>528</sup>

Ayverdi, vahdet-i vücûd, her zerre-i kâinatta Hakk'ın bir nevi tecellîsini görmekle açıklanabilir, demektedir. İnsanda, hayvanda, bitkide, kısaca her şeyde. Mâdemki bu zuhur âlemi Hakk'ın bâtından zâhire çıkışı, cenâb-ı Hakk'ın, *Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en ü'rafe*<sup>529</sup>

<sup>525</sup> Mülk 67/4.

<sup>526</sup> Krş. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2011, 15: 243-244.

<sup>527</sup> Krş. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, 2014, 2: 482.

<sup>528</sup> Krş. İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, ihtisar eden Muhammed Ali Sabunî, 10 cilt (İstanbul: Damla Yayınevi, 2010), 187-188.

<sup>529</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 132; Aliyyü'l-Kârî, *Mevzûât*, 273, h.nr: 353: Aliyyü'l-Kârî ise demiştir: “Ben cinleri de insanları da sâdece bana kulluk etsinler diye yarattım. (Zâriyât 51/56); el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2021, III: 311-312: Bir lafızda da şöyle geçmektedir: “(...) Onlara kendimi

hitâbının maddî bir delîlidir, o halde bilinmek için mihrâb-ı zuhûra çıkmış olan bu varlığın hangi zerresine hürmetsizlik edilebilir? Örneğin vücûdumuzu ele alalım; kaşı, gözü, eli, ayağı, bütün iç ve dış organları ile bir insan, birliğin şiddetli bir misâlidir. Bütün organların görevleri ayrı, fakat sonuç îtibâriyle her biri bütünün idâmesine yardımcıdır. Bunun gibi salonları, odaları, kilerleri, aralıkları, izbeleri ile bir evde de faydasız hangi köşe vardır? Tebâreke sûresinde bu mânâyı Cenâb-ı Hak, Hz. Peygamber'e<sup>(s.a.v)</sup> söyler:<sup>530</sup> (...) *Fercii 'l-basara hel terâ min fütûr, sümmercii 'l-basara kerrateyni* (...)<sup>531</sup>

Binâenaleyh Rifâî'nin tüm yukarıda yer alan tefsirler ile aynı minvalde ancak farklı ifâdelerle Allah'ın yarattığı şeyde tefâvüt görülemeyeceğini ikrar ettiği tespit edilmektedir.

Mülk sûresinin son âyetinde yer alan, *De ki: "Haber verin bana, eğer suyunuz yere batıp gitse (büsbütün çekilirse) size kim akar bir su getirebilir?"*<sup>532</sup> lafzı ile ilgili olarak ise şeyh, çağın inkârcılarından olan bir kimsenin bu âyeti duyduğunda müstehzî bir şekilde gülerek, denizlerdeki suların buhar haline geldikten sonra yağmur olup yağacağını; insanların da suyu buradan alıp istifâde edebileceğini; doğanın yasalarının bu gibi olayları kendiliğinden düzenleyecek olması hasebiyle de suyun bulunabileceğini söylediğini aktarmaktadır. Ayrıca hikâyenin devâmında bu inkârcı kimsenin gece uykuya daldığında, rüyâsında birinin ona gelip, silâhını gözlerinin üzerine çekerek: "Haydi bakalım, şimdi kuyulardan sular çekilirse kim geri getirebilir, anla!" dediği; inkârcının da uyandığı vakit, gözlerinin açık olmasına rağmen artık görme yetisine sâhip olmadığının farkına vararak, acı içinde bağırıldığı; her ne çâreye başvurduysa fayda etmediği ve bu olaydan sonra

---

tanıttım; onlar da benim sâyetimde beni bilip tanımış oldular." Aynı hadisin dillerde meşhur olan lafzı ise şöyledir: "Ben gizli bir hazineydim. Tanınmak istedim. Bunun için bir varlık yarattım. Onlar beni yine benim sâyetimde bilip tanımış oldular." Bu ifâde tasavvuf ehlinin sözlerinde çokça geçen bir cümledir. Bunu esas alırlar ve kendilerine âit ilke ve prensiplerini bunun üzerine bina ederler."

<sup>530</sup> Krş. Sâmiha Ayverdi, *Mülâkatlar* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2015), 220-221.

<sup>531</sup> Mülk 67/3-4.

<sup>532</sup> ay.

gerçekleri görüp îman etmişse de durumunda bir değişiklik olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>533</sup>

Mülk sûresinin son âyetine ilişkin verdiği bu misalden sonra şeyhin, yemek ve suyun önce mîdeye, oradan bağırsaklara geçerek vücûdun bu besinleri soğurduğunu; sonra da kalp, beyin ve diğer tüm uzuvlara yayıldığını; ancak niçin gözlere ulaşır o nûru uyandırmadığı şeklinde retorik bir suâl sorduğu görülmektedir. Akabinde ise bu âlemde cenâb-ı Hakk'tan başka hiç kimsede bir güç olmadığını belirtmektedir. Nebîlerden en bîçâre, zavallı kullara kadar kâide budur. Tüm güç, Allah'ın elindedir. “Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh”<sup>534</sup> lafzının anlamı da bu şekilde ortaya çıkmaktadır.<sup>535</sup>

Yukarıdaki misallerden de görüleceği üzere Rifâî, öncelikle eski bir hâdiseyle, daha sonra yemek-su-mide gibi sâde ve güncel örneklerle âyeti açıklarken gücün yalnızca cenâb-ı Hakk'a âit olduğunu hakikat mertebesinde “Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh” olarak hulâsa etmektedir.

İbnü'l-Arabî de aynı âyet ile ilgili olarak bütün var olanlara bakılırsa, zorda kalınması hâlinde bir tâlime ihtiyaç duyulmaksızın Allah'a yöneldiklerini îrat etmektedir. Zîra kuvvet ve kudret yalnızca O'na âittir.<sup>536</sup>

Şeyh Ebû Said ise Mülk sûresinin bu son âyetine ilişkin cezbenin, zâtı temâşâ için halktan çekilme olduğunu belirtmektedir. Bunun sonunda haberle bilinen gözle görülmekte, gözle görülen keşfolunmaktadır. Böylece keşif temâşâ hâline gelir, temâşâ varlık hâline dönüşür, konuşma dilsizlik, hayat da memât (ölüm) olur. İfâdenin sonu gelir, işâretler silinir ve çekişmeler yok olur. Fenâ tam, bekâ gerçek olur. Yorgunluk ve zahmet ortadan kalkar, su ve çamur (beden) kaybolup gider, ezeli olan tıpkı zamanın olmadığı zamandaki gibi kalır (*el-ân*

<sup>533</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 95.

<sup>534</sup> Güç ve kuvvet ancak, Allah iledir.

<sup>535</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 95.

<sup>536</sup> Krş. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2011, 15: 244.

*kemâ kân*):<sup>537</sup> De ki: “*Haber verin bana, eğer suyunuz yere batıp gitse (büsbütün çekilirse) size kim akar bir su getirebilir?*”<sup>538</sup> Bu bağlamda Şeyh Ebû Said’in hakikat makâmından tefsîr ettiği bu âyet-i kerîmenin Ken’ân Rifâî tarafından da yine aynı mertebeden “Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh” olarak özetlendiğini söyleyebiliriz.

### 3.6.3 Örnek-3:

Rifâî’nin Yâsîn sûresinin bâzı âyetlerindeki tefsir yöntemini kısaca ele alacak olursak, müridlerinden Şâir Yûsuf Ziyâ Bey’in bir suâli üzerine ortaya çıkan tecellîler netîcesinde şeyhin bu sûrenin onuncu ve onbirinci âyetlerini “tohum” veya “kambur, topal ve kör kimseler” gibi günlük ve pozitif ilimlerden misallerle güncelleştirerek hakikat makâmından îzah ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Aynı sûrenin altmış beşinci âyetini ise Niyâzî-i Mısırî’den bir beyitle açıklamaktadır. Bu şekilde Rifâî’nin kullandığı örnekleri çeşitlendirerek aynı mânânın şehâdet âleminde farklı şekillerde tezâhür edebileceğini müridlerine aktardığı görülmektedir.<sup>539</sup>

Yâsîn sûresinin onuncu ve onbirinci âyetleri ile ilgili olarak dikkat çeken bir diğer nokta ise hem Mevlânâ’nın hem de Rifâî’nin benzer minvaldeki îzâhatlarında konunun çağrıştırdığı başka âyetlerle râbîta kurularak, yâni Bakara sûresinin altıncı ve yedinci âyetleri ile A’râf sûresinin yüz yetmiş ikinci âyetlerinde geçen “mühür” ve “Elesti bi-Rabbiküm” hitâbına “Belî!” cevâbıyla akdolunan mîsak gibi hem Kur’ân metninde hem de ilmi ledûn matrisinde bulunan ortak mefhûmlarla girift bir etkileşim ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda Rifâî, aynı sûrenin otuz ikinci âyeti ile ilgili olarak ise âyet metninde geçen lafızla Allah’ın insanda tecellî ettiği yer, tasavvufî aşkın kaynağı mânâsına gelen gönül<sup>(E.T.)</sup><sup>540</sup> mefhûmu arasında da derûnî bir râbîta kurmaktadır. Şeyhin arzda, semâda, yeryüzünde ve âhirette ne mevcut ise o gönülde, başka bir

<sup>537</sup> Krş. İbn Münevver, *Tevhidin Sırları*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 285.

<sup>538</sup> Mülk 67/30.

<sup>539</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 330-331, 494.

<sup>540</sup> Kubbealtı Lugatı, “Gönül”, <http://lugatim.com/s/g%C3%B6n%C3%BCl> et. 1.19.2024.

deyişle irfan sâhibinin gönlünde olduğunu söylemesi ise bu âyeti hakikat mertebesinden yorumladığını göstermektedir. Aynı âyete Fetih sûresinin onuncu âyeti ile getirdiği izâhatın ise “kâmil veliden el alma” ile ilgili olmasından mütevellit tarikat makâmından olduğu gözlemlenmektedir. Tefsirin devâmında ise Rifâî’nin Allah’ın nûrunun her mahlûkta tecellî edeceğini belirtirken hakikat boyutundan; Hazret-i Pîr’in domuza bile selam vermesi örneğinin davranış/tavırla alâkalı bir yorum olması hasebiyle tarikat boyutundan; Hazret-i Mevlânâ’dan aktardığı alıntı ile de yine hakikat boyutundan âyeti yorumladığı görülmektedir.<sup>541</sup>

Yukarıdaki yöntem analizinden sonra Rifâî’nin öncelikle bu sûrenin onuncu ve onbirinci âyetlerine ilişkin yaptığı yorumlar ve sunduğu örnekleri incelemek yerinde olacaktır. Şeyhe, insanın çalışmakla ârif-i billah olup olamayacağının sorulması üzerine, Cenâb-ı Hakk’ın tüm insanlara bu kâbiliyet tohumunu ekmiş olduğunu, ancak daha sonra onu annesi ve babasının Nasrânî, Mecûsî veya başka bir inanca bağlı yaptığını belirtmektedir. Öyleyse tüm insanlarda bu doğuştan gelen yetenek vardır. Lâkin araya giren türlü sebepler, kişiyi gerçek vatanına, yegâne sevgiliye yâni Allah’a vâsıl olmaktan alıkoyar. Aksi takdirde tarıma uygun her tohum, muhakkak filizlenip yeşerir, gelişir ve bir aksaklık, sakatlık veya hastalığa mâruz kalmazsa olgunlaşır, yâni kemâle erer. Burada bahsedilen kâide, ezelde başka bir ifâdeyle *levh-i mahfûz*da saîd olarak geçen kişiler içindir. Ezelde şakî olarak geçen kişileri içermez. Zîra bu insanlar bozuk tohumu benzer, ya toprağın içindeyken boğulur ya da mâlûl olarak hayâta başlayıp büyür ve olgunluğa erişemez, yâni kemâlini bulamaz. İşte bahsi geçen bu şakîler için, *Sen onları inzar etsen de etmesen de müsavidir, iman etmezler*<sup>542</sup>; saîdler hakkında da, *Sen ancak, Kur’ân’a ittiba (ederek mucibiyle amel) eden ve Allah teâlâyı görmeksizin, ıkabından [ikâbindan] korkan*

<sup>541</sup> Bk. Rifâî, Sohbetler, 2018, 148-149, 194, 405-406, 538-539, 616, 627; Ayrıca bk. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 2015, 157-158; Krş. a.mlf., *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmed Avni Konuk, 2020, 66, 126; Krş. a.mlf., age. çev. Meliha Ülker Anbarcioglu, 2020, 104, 162.

<sup>542</sup> Yâsîn 36/10.

*kimseyi inzar edersin. Böylesini mağfiret ve kerim bir ecirle tebşir et.*<sup>543</sup>  
buyurulmuştur.<sup>544</sup>

Şeyh, aynı âyetlere ilişkin verdiği örnekte hiçbir doğuştan âmâ veya kamburun, bir doktora gidip bu hastalıklarını gidermesini istemeyeğini; bunu talep etse bile doktorun bunları iyileştirmeye gücünün yetmeyeceğini söyler. Zîra doktor ancak geçici olan hastalıkları iyileştirebilir. İşte Yâsîn sûresinin onuncu âyeti, ezelde âmâ, topal, kambur olan şakîler hakkındadır ki mürşitler ve nebîler böyle kimseler için hiçbir şey yapamazlar. Aynı sûrenin onbirinci âyeti de, ârizî illetleri ya da marazları hâiz olan insanlara yöneliktir ve eğitim, başka bir deyişle irşat, öğüt ve vaaz bu kimseler içindir.<sup>545</sup>

Aşağıdaki îzâhatlara bakıldığında Rifâî'nin Mevlânâ ile benzer şekilde bu âyetleri açıkladığı görülecektir. Buna göre Mevlânâ da, asıl işlerin ezelde belirlenmiş olan *levh-i mahfûz* hükümleri olduğunu ve yeryüzünde ortaya çıkan her şeyin ise, ezeldeki sözleşmenin îcapları olduğunu belirtmektedir. Bu durumu, *Şakî [bedbaht, ebedî kurtuluştan mahrum olan] şakîdir anasının karnında, saîd [ebedî kurtuluş ve saâdete ermiş olan] saîddir anasının karnında*<sup>546</sup> şeklinde hulâsa eden Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> sözlerinden de anlaşılacağı üzere, eşkıya daha anasının karnında eşkıya iken, evliyâ da daha anasının karnındayken evliyâdır. Böyle bir hüküm ise sâbit, değişikliğe uğramayacak kader hükmüne girmektedir. Kur'ân'daki, *Onlar ki Hakkı inkâr ve setrederek kâfir oldular. Onları gerek korkut veya korkutma, birdir; onlar seni ve sana verilen Kur'anı tasdik etmezler.*<sup>547</sup> ve *Allah teâla onların kalpleri üstüne de, kulakları üstüne de küfrü mühürledi ve gözlerinin üzerine de bir perde çekti ki Hakkı [Hakk'ı] kabul etmezler, Hakkı [Hakk'ı] işitmezler ve doğru yolu görmezler (...)*<sup>548</sup> âyetlerinde de emredildiği üzere, bir kişinin gönül gözünün açık veya mühürlü, başka bir deyişle

<sup>543</sup> Yâsîn 36/11.

<sup>544</sup> Krş. Rifâî, Sohbetler, 2018, 494.

<sup>545</sup> Krş. ay.

<sup>546</sup> Buhârî, Bedu'l-halk, 6.

<sup>547</sup> Bakara 2/6.

<sup>548</sup> Bakara 2/7.

örtülü olması husûsunun ezeli bir meseleye istinat ettiği açıktır. Ezelde Allah ruhlara hitap ederek, *Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*(...)<sup>549</sup> diye buyurduğunda onlar da, *Evet, ey Rabbimiz (...)*<sup>550</sup> şeklinde mukâbele edince, kişinin diliyle söylediğine elde delil olması icap eder anlayışına göre verdikleri bu ikrârı kanıtlamaları hasebiyle, işte bu âleme gönderildiler. Binâenaleyh bizim insan veya şeytan oluşumuz ezeli nasîbimizdir.<sup>551</sup>

Mevlânâ'nın yukarıda değindiği Bakara sûresinin altıncı âyetine ilişkin olarak Rifâî de aynı minvalde bu âyetin ezelde kabul görmemiş ve şakî olanlar için, başka bir deyişle cenâb-ı Hakk'ın nûrdan üstlerine değmeyen kimselerle ilgili olduğunu belirtmektedir. Buna göre doğuştan kör ya da kulağı, eli gibi uzuvları olmayan kişiler için bir doktora başvurup, bunları iyileştirmesini talep etmek ne kadar faydasız ise, ezelde hakkında şakî hükmü verilen kişilerin de nebîler ve mürşitler aracılığı ile eğitilmeleri mümkün olmamaktadır. Bu tür kimselere cenâb-ı Hakk, Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup> ve hakikat ile ilgili türlü türlü sözler söylense de etki etmek imkan dâhilinde bulunmaz. Zîra ezelde kalpleri, gözleri ve kulakları mühürlenmiştir. Bir doktor ne derece mahâretli veya mâlûmatlı olursa olsun ancak geçici olarak kabul edilen hastalıkları iyileştirebilir.<sup>552</sup> Rifâî, yukarıda bahsi geçen Bakara sûresinin yedinci âyetinde geçen *Allah teâlâ onların kalpleri üstüne de, kulakları üstüne de küfrü mühürledi ve gözlerinin üzerine de bir perde çekti ki Hakk'ı işitmezler ve doğru yolu görmezler. Onlara dünyâda ve ukbada pek büyük ve daimî azap vardır.*<sup>553</sup> lafzı ile ilgili olarak da bu âyetin huyu hayvan olan insanlar hakkında buyurulduğunu dile getirmektedir. Başka

<sup>549</sup> A'râf 7/172.

<sup>550</sup> ay.

<sup>551</sup> Krş. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 2015, 157-158; Krş. a.mlf., *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmed Avni Konuk, 2020, 66, 126; Krş. a.mlf., age. çev. Meliha Ülker Anbarcioğlu, 2020, 104, 162; Krş. Cemâlnur Sargut, *Ey İnsan, Yâsîn Sûresi* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2019), 95-96; Krş. Meşkûre Sargut, *Gönülden Gönüle* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1994), 120; Ayrıca bk. Cemâlnur Sargut, *O Humankind, Surah Ya-sin*, translated by Victoria Rowe Holbrook (İstanbul: Nefes Yayınları and Fons Vitae, ty), 119.

<sup>552</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 566-567.

<sup>553</sup> Bakara 2/7.

bir ifâdeyle, ezelde bu kimselerin boyunlarına ayak diremekten, büyüklük taslamaktan, kendini beğenmekten, küfür ve enâniyetten çemberler yerleştirilmiştir.<sup>554</sup>

Aynı şekilde Mevlânâ'nın yukarıda değindiği A'raf sûresinin yüz yetmiş ikinci âyeti hakkında ise Rifâî'nin halifelerinden Server Bey tarafından dile getirilen “Kâmil insandır. Mübârek varlığı, vücûd-ı mutlakın zarfıdır.” cümlesine mukâbil şeyhin, bâzı açıklamalar yaptıktan sonra insanın ezelde Allah'ın (...)“*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*”<sup>555</sup> sorusuna *Evet, ey Rabbimiz (...)*<sup>556</sup> dediğini ve o ikrârı bu dünyâda doğrulamaya, o taahhüt etmiş olduğu sözü yeryüzünde ispâta gönderildiğini ifâde ettiği görülmektedir. Şeyh, bundan kastın gerek ahadiyet gerekse vâhidiyet âleminde Allah'ın isimlerinin icmâlî, yâni tezâhür etmemiş halde bulunduğunu söylemektedir. Örneğin Şâfi, Muhyî, Mümît, Hâdî esmâsının tezâhürü ve ayrıntıları bu dünyâ hayatındadır. İnsanlar burada doğru yoldan çıkacak, dalâlete düşecek ki, Allah'ın Hâdî ismi ortaya çıkıp onları hidâyete götürsün. Zîra o âlemde ne bir maraz veya illet mevcut ne de irtihal. Binâenaleyh kişi bu dünyâda bir maraza müptelâ olacak ki karşısında Şâfi ismi belirsinsin.<sup>557</sup>

O nedenledir ki irtihal de doğuş da diriliş de buradadır. Başka bir ifâdeyle insanlar, yeryüzüne öz hâlindeki esmâyı tafsîl ve vuslatın kıymetini anlaması hasebiyle gönderildi. Bu ayrılık acısına o nedenle hükmedildi. Eğer istenileni bu âlemde iktisap edemez ise, evvelki hâlini de yitirir. Zîra beşeriyet derecesini edinmek büyük bir ihsan, lutuf ve imkândır. Bu imkân yitirilirse o dereceye vâsıl olmak bir daha kolayca kâbil olmaz. Bu durumda böyle bir dereceye gelmiş iken, bunun kıymetini anlamamak esef verici olmaz mı? Kişi nefsinin yenilgiye uğratamazsa yolculuk bitmez. Şâyet Âdemoğlu yeryüzünden nefsâniyeti üstün gelmiş olarak ayrılırsa, ahâlisine yabancı olduğu öyle bir yere

<sup>554</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 205; Krş. Rifâî, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, 2013, 476.

<sup>555</sup> A'raf 7/172.

<sup>556</sup> ay.

<sup>557</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 148-149; Ayrıca bk. age. 538-539, 616.

gönderilir ki, sürekli azap çekmekten bîtap düşer.<sup>558</sup> Başka bir yerde de müridlerinden birinin hoş bir sedânın gönüle etki etmesinin sebebinin suâl edilmesi üzerine, şeyhin (...) “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*”<sup>559</sup> âyetini zikrettikten sonra pek az miktarda da olsa müşâbih olmasından kaynaklandığını; âdetâ okyanustan alınmış bir kova su gibi olduğunu söylediği görülmektedir.<sup>560</sup>

Rifâî’nin, A’raf sûresinin yüz yetmiş ikinci âyeti ile ilgili yukarıdaki îzahlarına bakıldığında müridleri tarafından yöneltilen sorular vâsıtasıyla kendisinde açığa çıkan tecellî netîcesinde âyeti açıklarken, metni hastalık ve su gibi güncelleştirilmiş örneklerle okuyucuya aktardığı görülmektedir. Bu minvalde şeyhin bu âyetle ilgili çeşitli îzahlarının ahadiyet ve vâhidiyet mertebelerinden fizikî âleme kadar geline süreci kapsar nitelikte olmasından mütevellit âyete hakîkat makâmından yaklaştığını söylemek mümkündür.

Yâsîn sûresinin yirmi altıncı ve yirmi yedinci âyetlerine ilişkin olarak Ken’ân Rifâî’nin sohbet meclisinde bulunan bir müridi, hatırına gelen bir hâdiseyi aktarmaktadır. Buna göre, bahsi geçen mürid, iki kişinin sohbetine tanık olduğunu, bunlardan kadın olanın, karşısındaki erkeğe, evlâdının vefat ettiğini, yavrusunu cenâb-ı Hakk’ın yanına aldığını söyledikten sonra erkeğin de müstehzî bir şekilde bu lafzın anlamsızlığından bahsettiğini, evlâdını mahâretli bir hekimin ellerine teslim etmediği için vefat etmiş olabileceğini söylediğini nakletmektedir. Rifâî de buna cevâben, adamın ayıplanmaması gerektiğini, zîra cenâb-ı Hakk’ın gücünü idrak edemediği için tüm bu lafları cehâleti nedeniyle söylediğini belirtmektedir. Allah’ın gücünü, yapanın yaptırının O olduğunu anlayabilseydi, bu şekilde konuşamayacağını, o nedenle de ayıplanmaması gerektiğini ifâde ettikten sonra, elden geliyorsa onun irşat edilmesini salık vermektedir. Eğer bu da mümkün değilse, boyun bükülüp çekilmek gerektiğini; “Yâ

<sup>558</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 148-149; Ayrıca bk. age. 538-539, 616.

<sup>559</sup> A’raf 7/172.

<sup>560</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 627.

Rabbî beni bu gibi câhillerden ırak eyle; ona da hidâyetini ver,” şeklinde dua etmenin evlâ olduğunu dile getirmektedir.<sup>561</sup>

Habîb en-Neccâr, kendisini öldürmek isteyenlere: “*Nolurdu, kavmim, Rabbim celle şânenin beni mağfiret buyurduğunu ve ikram olunmuşlardan kıldığını bilseydi (küfürden tevbe ederek iman [îman] ederlerdi.)*”(…)<sup>562</sup> diye duâ etmişti. Bu bağlamda Rifâî, müridlerine, onların da herkes için böyle demelerini salık verdikten sonra, bu kimsenin yaptığı şeyin fenâlık olduğunu bilseydi bunu yapmayacağını ifâde etmektedir. Yukarıdaki hâdisede bahsi geçen kişinin söyledikleri, gerçeklerden ırak olmakla birlikte, doğru yoldan sapmanın da bu dünyâda var olması gereğinden ötürü değersiz addedilemez. Nasıl ki bir kimsenin bedeninde yararsız, kötü ve gereksiz bir şey mevcut değilse, yeryüzünde meydana gelen her şeyin de bir nedeni mevcuttur. Ancak kulak, burun, ağız, göz gibi yüce organlara ilâveten bağırsak türünde bayağı organlar olmasından mütevellit, böyle kişilerin varlığı da yararlıdır. O halde bu kimselere merhametle bakılmalı ve kendileri hoş görülmelidir.<sup>563</sup>

Aynı husûsa ilişkin olarak şunu da belirtmek gerekir ki Rifâî’ye göre Yâsîn sûresinin sâhibinde<sup>564</sup> meydana gelen şey Allah’ın vahdet yâni birlik tecellîsidir. Başka bir ifâdeyle, ne insanlar senin yaptıklarından dolayı kırılınsın ne de sen insanların yaptıklarından ötürü kırıl. Buna göre kişi, kendisi için gerçekleşmesini istediği bir hayrı başka insanlar hakkında da istemelidir.<sup>565</sup>

Cennet-i zâta duhul etmekle emrolunan da işte bu kimsedir. Yâni eriştiği mertebeyi göremeyen kabîlesinin, kendisinin mağfirete uğradığını, sıfatın mübeyyen putlarını kesip biçtiğini ve yaptığı bu ibâdetin kabîlesinin günahlarını, kusurlarını kaplayarak örttüğünü idrak etseydi

<sup>561</sup> Krş. age. 371.

<sup>562</sup> Yâsîn 36/26-27.

<sup>563</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 371-372.

<sup>564</sup> Habîb-i Neccâr: Yâsîn sûresinde kıssası aktarılan bu kişi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Ateş, “Habîb en-Neccâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, c. 14, 373-374.

<sup>565</sup> Krş. age. 78.

ve ahadiyet mertebesine yakınlığı hasebiyle Allah'ın onu ihsan edilmişlerden kıldığını anlasalardı, dedi. Hadiste: *Her şeyin bir kalbi vardır. Kur'ân'ın kalbi de Yâsîn'dir,*<sup>566</sup> buyurulmaktadır. Yâsîn sûresinin Kur'ân'ın kalbi oluşu, umulur ki Habîb en-Neccâr'ın, âlemlere rahmet olarak gönderilişinden altı yüz yıl evvel Hz. Peygamber'e<sup>(s.a.v)</sup> îman ve nübüvvet sırrını idrak etmesi nedeniyledir. Nitekim Peygamber Efendimiz<sup>(s.a.v)</sup> *Allah'a göz açıp kapayıncaya kadar bir zaman bile küfretmeyen ümmetlerin sâbıkları (evvelki) üç kişidir: Biri Ebû Tâlib, biri Yâsîn'in sâhibi ve biri de âli firavunun müminidir*<sup>567</sup>, buyurmaktadır.<sup>568</sup>

Benzer minvalde âhiretin hayat yurdu olduğunu bilseydi, bâkî hayat yurdunu hâiz olacaktı. Bu hayâtın âlim ve âriflerin hayâtı olması hasebiyle âyette, *Bilselerdi (...)*<sup>569</sup> lafzıyla bilgi şart koşulmaktadır. Bu lafız, “Şâyet âhiret yurdunun haklarında hayat menzili olduğunu bilselerdi (...)” takdîrindendir. Oysa ki cehâletleri kendilerine perde olmuş ve onları madde ve sûretin üç buûduna, yâni boyutuna mahkûm etmektedir. Dönüş O'nadır ve orada azâba uğrayacaklardır.<sup>570</sup>

Yâsîn sûresinin otuz ikinci âyetinde geçen lafızla ilgili olarak ise Ken'ân Rifâî, evvelâ gönül mefhûmuna ilişkin açıklamalarda bulunup; sonrasında bu mefhum ile âyet arasında derûnî bir râbîta kurmaktadır. Şeyhe göre gönül o dur ki yeryüzü ve âhiret onun bir köşesinde yitip gider, görünmez olur. Zîra yere göğe sığmayan Allah, o gönüle sığmaktadır. Bu bağlamda arş mefhûmu ile kastedilen şey de bir ârifin kalbidir. Başka bir ifâdeyle gönül, Allah'ın evi mânâsına gelir. Bu ev ise Allah'tan ibârettir. *(Yaratılanların) hepsi muhakkak (kıyamet günü) dergâhımıza ihzar olunurlar [Bizim indimizde her şey hazırdır].*<sup>571</sup> Yâni kişi her ne ararsa o gönülde mevcuttur. Bu nedenle, arzda, semâda,

<sup>566</sup> Tirmizî, Fedâilu'l-Kur'ân, 7; Dârimî, Fedâilu'l-Kur'ân, 21.

<sup>567</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 11:93.

<sup>568</sup> Krş. Kâşânîyyüs[!] [Kâşânî], *Te'vilât-ı Kâşânîyye*, 1988, II: 12-13.

<sup>569</sup> Ankebût 29/64.

<sup>570</sup> Krş. Ahmed er-Rifâî, *El-Bürhânü 'l-Müeyyed*, Marifet Yolu, 2017, 167.

<sup>571</sup> Yâsîn 36/32.

yeryüzü ve âhirette her ne varsa o gönülde, başka bir deyişle ârifin kalbindedir, denmektedir.<sup>572</sup>

Bu îzahtan sonra şeyh, Allah'ın esmâsı ve sıfatlarının her yerde ve her şeyde olduğunu söyleyerek sözlerine devam etmektedir. Ona göre ancak zâtı sâdece ârifin kalbinde bulunur. Bu nedenle Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup>: *Beni gören Allah'ı görür. Kim ki Allah'ın velîsine*<sup>573</sup> *ihânet ederse Allah'a ihanet eder,*<sup>574</sup> demektedir. Velîye edilen kulluk (hizmet)<sup>575</sup>, Allah'a edilen kulluktur. Bu sebeptendir ki bir insân-ı kâmilin uzaklaştırdığını diğer yerler de reddetmektedir. Çünkü bu kişiler: *Muhakkak ki o sana biat edenler, hakikat halde Allah teâlâyâ [Teâlâ'ya] biat etmişlerdir.*<sup>576</sup> sırrını hâvi kişilerdir.<sup>577</sup>

Yine Rifâî'ye göre her insanda gönül mevcuttur. Ancak bu mertebe mertebedir. Kimisinde sâdece gönül kırıntısı şeklinde bulunur. Bitkiden, hayvandan, her zerreden tezâhür eden cenâb-ı Hakk'tır. Bu nedenle kulu Allah'a yakınlaştıran, hiçbir fark gözetmeksizin tüm yaratılmışlara gösterilen şefkattir. Buna misal olarak şeyh, çocukken defterinin üzerine kazayla su kabını düşüren köpeğinin ardından eline geçirdiği bir şamdanı fırlatmak sûretiyle onun ayağını incittiğini ve hemen o sâniyede yaptığından ötürü kendisine de bir şey olacağını düşündüğünü söylemektedir. Nitekim hâdisenin üstünden yarım saat gibi kısa bir süre geçtikten sonra bir yere doğru zıplarken ayağının burkulduğunu ve iki ay boyunca acı çektiğini aktarmaktadır.<sup>578</sup>

<sup>572</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 405.

<sup>573</sup> Claude Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde (Ibn 'Arabî, ou, La quête du Soufre Rouge)*, çev Atila Ataman (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 73: İbnü'l-Arabî'ye göre de velîler her şeyden evvel peygamberlerin vârisidir (verâsetü'l-enbiyâ) ve bir velînin sâhip olduğu mânevî tarz, onda hangi peygamberin verâsetinin hâkim olduğuyla belirlenmektedir. Ancak aslında, yüz yirmi dört bin peygamberden hangisinin vârisi olursa olsun, velî dolaylı olarak dâima Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> vârisidir. Zîra Hz. Peygamber<sup>(s.a.v)</sup> diğer tüm peygamberlerin mişkâtidir; Aynı hususta ayrıca bk. a.mlf., *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabî*, translated from the French by Peter Kingsley (Cambridge: Islamic Texts Society, 2021), 51.

<sup>574</sup> Buhârî, Rikâk, 38.

<sup>575</sup> Allah'ın emir ve yasaklarına tümüyle riâyet etme anlamında kullanılmaktadır.

<sup>576</sup> Fetih 48/10.

<sup>577</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 405.

<sup>578</sup> Krş. ay.

Bu örnekten sonra Rifâî, cenâb-ı Hakk'ın nûrunun her yaradılmışta tecellî edeceğini; Ahmed er-Rifâî Hazretlerinin bir domuza dahi selam vermekten imtinâ etmediğini îrat etmektedir. Yine şeyh, doğrudan Allah'a bağlı bir gönülü inciten kişi için böyle bir davranışın çok ciddi sonuçlar doğurabileceği uyarısında da bulunmaktadır. Bu hususta Mevlânâ da: "Ben Mûsâ'mın elinde bir asâyım. Mûsâ'm gizlidir amma ben âşikârım..."<sup>579</sup> demektedir. Özetle şu hatırdaki kalmalıdır ki tüm evren kütlesi tek mevcuttan ibârettir.<sup>580</sup>

Bu bağlamda Yâsîn sûresinin otuz ikinci âyetinde geçen (*Yaratılanların hepsi muhakkak (kıyâmet günü) dergâhımıza ihzar olunurlar.*<sup>581</sup> lafzıyla ilgili olarak Ken'ân Rifâî, kıyâmetin üç kısım olduğunu belirterek; bunlardan birincisine küçük kıyâmet demektedir. Buna göre, hadîs-i şerifte<sup>582</sup> de buyurulduğu üzere, kişi vefat ettiği vakit kıyâmeti kopmuş olur. İkinci kıyâmet, sûrun üflendiği zamanda tüm mahlûkâtın dağılmasıdır. Üçüncü kıyâmet ise, ikinci kez sûr üflendiği vakit bütün insanların kendi cesedinde ve hesâbı görülmek üzere mahşerde dirilip toplanmasıdır. Kişi burada ne meydana gelecek ve bulacaksa, hepsi kendi yaptıklarının sonucudur.<sup>583</sup>

Benzer şekilde Ahmed er-Rifâî de kıyâmet gününde sûra üfürüleceğini ve bu sûrun içinde mahlûkâtın nefesleri sayısınca delikleri bulunan boynuz biçiminde bir mahlûk olduğunu ifâde etmektedir. Bu sûrun içinde her varlığa âit bir delik olmasından ötürü daha önce düşüp ölmemiş mevcûdat, onun sesinin etkisiyle mest olacaktır. Sûra üfleyen melek ise İsrâfîl<sup>(a.s.)</sup>'dir. Bu esnâda Rûh bir sırada yer alırken, melekler bir diğer sırada yer alacaktır. İlâhî emir ve melâike buluttan gölgeler hâlinde gelecek; halkın kendinden geçip düşmesi için sûra üfürülmesini müteâkip tekrar dirilip kalkmalarını sağlamak amacıyla yine sûra üfürülecek ve insanlar bunun akabinde Allah'ın onlardan neyi istediğine

<sup>579</sup> Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 405.

<sup>580</sup> Krş. ay.

<sup>581</sup> Yâsîn 36/32.

<sup>582</sup> Gazzâlî, İhyâ, IV, 64; Münâvî, Feyzu'l-kadir, V, 3: Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, II, 279: Deylemî'den nakledilmiştir.

<sup>583</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 194.

bakıp, bekler vaziyette olacaklardır. Bahsi geçen bu gün her şeyin bir araya getirileceği; varlıkların uzuvlarının toplanacağı ve Allah'ın onları ilâhî va'di mûcibince yeniden yaratacağı gündür.<sup>584</sup>

Ken'ân Rifâî de cenâb-ı Allah'ın kıyâmet gününde kullarına sesleneceğini ve kendisine hediye olarak hangi iyi amellerini getirdiklerini; hayatlarını nereye ve ne için harcadıklarını; onlara pek çok şey ihsân ettiğini ve bunlarla ne yaptıklarını; aynı şekilde verdiği güç ve kuvveti ne yönde sarfettiklerini; bahsettiği aklı hangi amaçla kullandıklarını soracağını ifâde etmektedir. Şeyh, aynı minvalde hesap gününde, Allah'a sunulması îcap eden îman, iyilikler, güzel davranışlar, dostluk, aşk ve yârenlik armağanlarından yoksun, bîcâre, inancı olmayan bir rûhun karşılaşacağı dehşetin de büyük olacağını belirtmektedir. Her iki âlem için de sonsuz lütufları ve ihsânları olan Allah'ın, hiç şüphesiz kullarından gelecek armağanlara gereksinimi yoktur. Ancak cenâb-ı Hakk'ın huzûruna urûc edecek bir rûhun ibâdet ve inanç sermâyesini hâiz olmaya gereksinimi çokcadır. Zîra kıyâmet gününde insan olarak hakedilmiş olmanın minnetini ve bedelini tediye edebilmek için, kişinin hazînesinin dolu olması gerekir. İnsanların Hakk'ın huzûruna ilk halkolundukları hâliyle üryan ve eli boş dönmesi doğru olmaz. Bir vakitte Allah'ın misâfiri olacaklarına îman etmeyenler, onun sonsuz mutfağından ancak toprak, ateş ve kül alabilirler. Aşırı yemekten ve uykudan sakınıp, arı bir gönül ve mânevî bir erzak biriktirememiş; ibâdetten zevk almamış, orucun sunduğu hakkından isteyerek vazgeçme olgusundan ve intizardan bahtına düşeni alamamış kimse, âhirete neyi hediye eder?<sup>585</sup>

Bu bağlamda Rifâî, sohbet meclisinde hakîkate karşı bîgâne ve idraksiz olan kimselerden konuşulmasının tecellîyi dâvet eden bir araç olduğu görülmektedir. Zîra bu konuşmalar üzerine şeyh, Cenâb-ı Hakk'ın, *O gün onların ağızlarını mühürleriz. (Söz söylemekten men ederiz.) Kazançları ne ise, bize elleri söyler, ayakları şahadet eder.*<sup>586</sup> Şayet biz

<sup>584</sup> Krş. er-Rifâî, *el-Bürhânü'l-Müeyyed, Marifet Yolu*, 2017, 180.

<sup>585</sup> Krş. Rifâî, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, 2013, 464.

<sup>586</sup> Yâsîn 36/65.

dileseydik, onların gözlerini büsbütün kör ederdik. (Mutatları olan) yola dökülürlerdi. Fakat nereden görecekler?<sup>587</sup> buyurduğunu dile getirmektedir. Bu sınıf, kıyâmet gününü intizar etmeden gözleri âmâ olmuş, dilleri mühürlenmiş kişilerdir. Bu yapıdaki insanlar Allah'ın rızâsını idrak edemezler, âdetâ ağızlarına gem vurulmuştur, mânânın verdiği lezzeti alamazlar. Bu durum tıpkı bir eşeğin önüne bin kilo şeker konulsa da buna ilgi göstermeyecek olmasına rağmen az bir miktarda saman verilse büyük bir iştahla yiyecek olmasına benzer. Aynı şekilde o kişiler de mânâ şekerini tadamaz, lâkin gıybet, faydasız ve boş işler için büyük bir zevkle konuşmaya başlarlar.<sup>588</sup>

Yine Rifâî'nin başka bir sohbet meclisinde, bir târih profesörünün, öğrencisine Allah'a îman etmediğini, ancak son nefesinde inanabileceğini; öğrencilerden birinin de buna kuşku duyulmamakla birlikte o vakit çok geç olacağı cevâbının nakledilmesi üzerine, şeyh, cenâb-ı Hak'ın mevcûdiyetini tanıyamıyorum diyenlere, o varlığa kendi vücutlarının tanık olacağını belirtmektedir. Bu bağlamda Rifâî, Yâsîn sûresinin, *O gün onların ağızlarını mühürleriz (...), bize elleri söyler, ayakları şahadet eder.*<sup>589</sup> âyetine ve Niyâzî-i Mısırî'nin, *İşit Niyâzî'nin sözün bir nesne örtmez Hak yüzün / Hak'tan ayan bir nesne yok gözsüzlere pinhân imiş*, beyitine atıf yaptıktan sonra, o yegâne varlığın her yerde ve her şeyde âşikâr bir biçimde görünmekte olduğunu; ancak bu kim görünmekte olduğunu; ancak o kimselerin gözlerinin âmâ olmasından mütevellit bu hakîkatı göremeyeceklerini ifâde etmektedir. Şeyhin hakîkat makâmından yaptığı bu tefsirde aynı makâmda yazılmış olan Niyâzî-i Mısırî'nin yukarıdaki beyitini kullandığı görülmektedir.<sup>590</sup>

Rifâî, aynı âyetin îzahına ilişkin ilk olarak o zamanın bilinen bir profesörü ile ilgili yaşanmış bir hâdiseyi aktarmaktadır. Buna göre Tâhâ isimli Mısır Üniversitesinde görev yapan bir profesör, doğuştan kör olmasına rağmen, cenâb-ı Hak ona bu mevkiye gelmesini sağlayacak

<sup>587</sup> Yâsîn 36/66.

<sup>588</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 426-427.

<sup>589</sup> Yâsîn 36/65.

<sup>590</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 330-331.

zeka, beceri gibi tüm imkânları ihsân etmiştir. Ancak sonra da kendisini reddecek ölçüde cehil ve ahmaklık vermiştir. Bu tezatta Allah'ın azameti açıkça görülmektedir.<sup>591</sup>

Şeyhin bahsi geçen âyeti açıklamak hasebiyle ikinci olarak verdiği örnekte, Allah'ın Azrâil'e canlarını aldığı kişilerden en çok kime acıdığını suâl ettiğinde, onun, Allah'ın buyruğuyla bir gemiyi batırdığı vakit, dalgaların yardımıyla ıssız bir adaya düşen öksüz ve yalnız bir çocuğa acıdığı yanıtını verdiğini belirtmektedir. Bunun üzerine Allah, o çocuğa bizzat kendisinin baktığını söyledikten sonra, onun için rüzgâra ılık ılık esmesini, güneşe çok yüksek bir ısıyla onu yakmamasını, kaplana da emzirmesini emrettiğini; sonuç îtibâriyle de tüm mahlûkâtı ona şefkat gösterici kıldığını; ancak bu çocuğun büyüdüğünde münkirlerden olarak dostu İbrâhim'i ateşe attığını ve kendisi ile harp etmek için göklere çıktığını îrat etmektedir.<sup>592</sup>

Rifâî'ye göre bu hikâyelerin her zaman göz önünde tutulması gerekir. Zîra bu kimseler, bir katre meni iken, cenâb-ı Hakk onlara bir beden bahşederek, sağlık, akıl ve fikir ihsân etmektedir. Ancak onlar, bu kadar ikrâmın karşılığını ifâ etmemektedir. Örneğin Mısır Üniversitesindeki kör profesör ve kıssada bahsi geçen Nemrut arasında pek çok benzerlik mevcuttur. Kör olmasına rağmen Allah, bu profesörün âlî makâmlar elde etmesini sağlamış; ancak tüm bunlara karşılık o kimse Allah'ı inkâr etmiştir. Şeyhe göre şunu da belirtmek gerekir ki, gâye böyle kimseleri ayıplamak değil, ilâhî azameti görmek ve göstermektir.<sup>593</sup>

Rifâî, yine aynı minvalde *Şerhli Mesnevi-i Şerif*'te ilâhî hakîkatlere felsefe vâsıtasıyla ulaşmayı dileyenlerin inkâra sapmayışlarının îman ehlinin korkusundan olduğunu; zîra îmânın onların safsatalarını mağlup edeceğini dile getirmektedir. Buna göre bu kimselerin bedenlerinde yalnızca hayvânî can var gibidir. Bu can onlara ne emrederse onu yaparlar. Hatta onlara küfür bile ettirir. Ancak bu can vakit gelince

---

<sup>591</sup> Krş. age. 331.

<sup>592</sup> Krş. ay.

<sup>593</sup> Krş. ay.

bedenlerini terkettiğinde o kimseler ne ellerini hareket ettirebilir ne yürüyebilir ne de konuşabilirler. İlâhî cana sâhip olmadıklarından yâhut bunun kıymetini anlamadıklarından mütevellit bir ağaç kadar dahi konuşamaz; o ağacın dalları kadar bile ism-i celâli tespih edemezler. Böyle kimseler yaşarken, câmit varlıkların konuşabileceğine îman etmez, üstelik bunu reddederler. Oysaki bizâtihi kendilerine âit uzuvları bu hususta kendi yalanlarını ortaya çıkarır. Zîra bu varlıkların câmit olmalarına rağmen ilâhî güç onlara hareket ve mârifet bahşetmiştir. Onları başka varlıkların ifâ edemeyeceği mahâretlere dahi sâhip kılmıştır. Örneğin insanların ağız ve dil gibi uzuvları da câmit bir varlıkken, cenâb-ı Hak bunlara türlü türlü sözler söyletmektedir. O halde Allah dilediği vakit niçin hurma ağacına bir ayrılık, özlem veyâ aşk kasîdesi söyletmesin?<sup>594</sup>

Sultan Veled de bu bağlamda kıyâmet gününde şâhitlik yapacak olan sudan, topraktan, ateşten, elden ayaktan ve baştan oluşan avazların yâni seslerin cinslerinin, burada birleşmenin, çokluğun bir olmuş oldukları gerçeği kişiye, mâlum olacaktır, demektedir.<sup>595</sup>

Mevlânâ ise benzer şekilde kıyâmet günü saklı her şeyin ortaya çıkacağını, her suçlunun herhangi bir dış etki olmaksızın kendi kendine rezil olacağını ifâde etmektedir. Uzuvlar dile gelip, cenâb-ı Hakk'ın huzûrunda kişinin yaptığı türlü kötülöklere tanıklık edecektir. Örneğin, el: “Ben böyle hırsızlık ettim!”; dudak: “Ben, insanların gizleyip sakladıklarını ve kusurlarını şöyle araştırdım!”; ayak: “Ben, şehvete meyledip, ona doğru yürüdüm!”; edep yeri: “Ben, zinâ ettim!”; göz: “Ben, harama nazar ettim!”; kulak ise: “Ben, uygun olmayan, kötü sözler işittim!” diyecektir. Nitekim kişi tüm bunların sonunda baştan sona yalan kesilecektir. Zîra kişinin kendi organları bizzat doğruları söyleyip, onun tüm yalanlarını ortaya çıkaracaktır. İşte bu nedenle

<sup>594</sup> Krş. Rifâî, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, 2013, 311.

<sup>595</sup> Krş. Sultan Veled, *Maarif*, çev. Meliha Anbarcıoğlu (Konya: Altınarı Ofset, 2002), 98.

Mevlânâ'ya göre insanların tüm işleri ve halleri, onlara kendiliğinden tanıklık edecek güzellikte ve temizlikte olmalıdır.<sup>596</sup>

Ken'ân Rifâî de aynı duruma ilişkin olarak sunduğu başka bir örnekte uzuvların hareketinin, kalbin hâlini nasıl haber vereceğini sâde bir dille ve bir tabiat olayını misal vererek îzah etmektedir. Buna göre eğer bir kişinin kalbinde huşû, başka bir deyişle cenâb-ı Hakk'a karşı duyulan havf mevcut ise, tüm organlarında da o havf mevcuttur. Örneğin esen bir rüzgâr gözle görülmez, onun varlığı ağaçlardaki dalların veya yaprakların kımıldamasından yâhut yerdeki tozların havada uçuşmasından kendini belli eder. Nitekim insanların kalplerindekiler de vücutlarındaki uzuvların ne yöne temâyül ve hareket ettiği ile ortaya çıkar. Öyle ki rüzgârın hangi yönden estiği yapraklarının veya dallarının ne yöne doğru eğildiğine nazar edilerek bilinebiliyorsa; insanların uzuvlarının hareketleri de kalplerinin hâlini aynı şekilde âşikâr eder. Böylece bu âlem ile âhiret arasında insanların hangi yöne doğru temâyül ettiği meydana çıkmış olur.<sup>597</sup>

Müellif yine Yâsîn sûresinin, *Şayet biz dileseydik, onların gözlerini büsbütün kör ederdik. (Mutatları olan) yola dökülürlerdi. Fakat nereden görecekler?*<sup>598</sup> âyetiyle ilgili olarak gönül gözleri kör olanların, bir takım kanıtlara dayanarak netîceye varmak yöntemini, âmânın bastonu gibi kullanmak mecbûriyetinde olduklarını ifâde etmektedir. Bu baston, böyle kimselerin kayalara çarpıp yuvarlanmalarını engellese de bu yoldaki tutumları, hiç şüphesiz yürüdüğü yolu görebilen kişilerin tarzındaki güven, hakikat ve gâye ziyâsıyla eşdeğer bir tutum değildir. Rifâî, açıklamasının devâmında aynadaki yansımasının gözbebeğinde kendine nazar eden bir insan misâli, Allah'ın gözbebeği mesâbesinde olan ve bu kıymette halkedilen insân-ı kâmillerin de kör olmamalarına rağmen bir körler kabîlesinden farksız olan insan kütlelerine cenâb-ı

<sup>596</sup> Krş. Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, 2014, 5-6: 183; Ayrıca bk. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, 2020, 137; Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, 2020 çev. Ahmed Avni Konuk, 100; Aynı husus Fussilet 41/20-23 âyetlerinde de buyurulmaktadır.

<sup>597</sup> Krş. Kâzım Büyükkaksoy, *Ken'ân Rifâî'den Mesnevî Hâtıraları*, haz. Arzu Eylül Yalçınkaya (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), 155.

<sup>598</sup> Yâsîn 36/66.

Hakk’a giden yolu gösterirler. Böyle kimseler çok usta olan biniciler gibidir; irfan ve hakikat ordularının ön cephesinde at üstünde giderek, insanlığa en çetin yolu aşmak ve hakîkî gâlibiyete erişmesi için kılavuzluk ederler.<sup>599</sup>

#### 3.6.4 Örnek-4:

Yûsuf sûresindeki bâzı âyetlerin îzahı ile ilgili olarak Rifâî’nin tâkip ettiği tefsir yöntemine bakıldığında müridlerinden Semîha Hanım’ın sorusunun yine tecellîyi ortaya çıkaran bir vâsıta olduğu görülmektedir. Yukarıdaki tefsir yöntem analizlerinde de belirtildiği üzere bunun şeyhin tefsirlerinde hem sıklıkla rastlanan bir durum olduğunu hem de kendisine gelen tecellînin özelliğine göre farklı örnekler kullandığını söylemek mümkündür. Semîha Hanım’ın sorusuyla birlikte şeyh, aynı sûrenin otuz birinci âyetine atıf yaparak, burada anlatılmak istenilen mânâlardan birinin Hak cemâlinin zuhûruyla ruhun, ızdırıp duymadan tenden ayrılıp O’na doğru gidecek olması derken hakikat makâmından; âyet metni ile “cemâlin verdiği mestlik sonucu vücutlarından ölen aşıklar” arasında kurduğu râbıta ile de âyeti tarikat makâmından tefsir etmektedir. Zîra “ölmeden önce ölme” mefhûmu tarikatlerin uyguladığı nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesini gerektiren bir metottur. Ayrıca Rifâî’nin Yûsuf sûresinin otuz birinci âyetini açıklarken bir hadise dayandığı ve aşk ilkesinin ağırlıklı olarak kullanıldığı görülmektedir.<sup>600</sup>

Burada değinilmesi gereken bir diğer nokta ise aşağıda Rifâî’nin tefsirinin Yûsuf sûresinin aynı âyetlerini daha önce tefsir eden Meybüdü, İbn Acîbe ve Kâşânî tefsirleri ile mukâyese edildiğinde öne çıkan iki temanın ilâhî aşk ve nefisten ölme/nefis mertebeleri olmasıdır. Bu minvalde her ne kadar îzâhatlar farklılık gösterse de beslendikleri ilmi

<sup>599</sup> Krş. Rifâî, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, 2013, 308-309.

<sup>600</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 107; Ayverdi vd., *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 487.

ledün kaynağının aynı olması hasebiyle mânâlar birbirleri ile benzerlik göstermektedir.<sup>601</sup>

Yukarıdaki genel tahlîli müteâkip daha önce de kısaca değinildiği üzere Semîha Hanım'ın "Aşığı seve seve canından geçiren nedir" suâline cevâben Ken'ân Rifâî'nin tefsir ettiği âyet, Yûsuf sûresinin Vaktâ ki Züleyhâ, kadınların (gizliden gizliye ettikleri dedikoduları ve) kendisini ayıpladıklarını işitti, onlara haber gönderdi, kendilerini davet etti. Onlar için rahatça yaslanacak bir yer (ve mükellef bir sofrâ) hazırladı. (Geldikleri vakit, etleri, meyvaları kesip yemeleri için) her birinin eline birer de bıçak verdi. (Yusuf[ 'a] da): "Karşılarna çık" dedi. Yusuf aleyhisselâm cidden güzeldi. Vaktâ ki kadınlar onu gördüler, güzellik ve mahabetinden [mehâbetinden] hayret ve dehşet içinde kaldılar, bıçaklarıyla ellerini kestiler. Ve: "Hâşâ, (Allah teâlâ noksan ve aczden münezzehtir, böyle güzel yaratmada âciz değildir ama), bu bir insan değil, bu kerîm bir melekten başka bir şey değildir" dediler.<sup>602</sup> âyetidir.

Şeyh, bu âyetin tefsirinde âyet metni ile "cemâlin verdiği mestlik sonucu vücutlarından ölen aşıklar" arasında râbîta kurarken eski bir hâdiseye ve bir hadîs-i şerîfe atıf yapmaktadır. Buna göre tüm mevcûdatta her ne olmuş ve ne vukû bulacak ise yekûnunun Kur'ân-ı Kerîm de yer aldığını bilen bir kişi, Mü'minlerin canı, tereyağından kıl çeker gibi cisimlerinden çıkar,<sup>603</sup> hadisinin anlamını bulmak üzere Kur'ân'a başvurur, ancak bir sonuç elde edemez. Gece olduğunda ise rüyâsında

<sup>601</sup> Bk. Annabel Keeler, *Sufi Hermeneutics, The Qur'an Commentary of Rashîd Al-Dîn Maybudî* (New York: Oxford University Press, 2017), 279, 282; Rashîd al-Dîn Maybudî, *Kashf al-Asrâr wa 'Uddat al-Abrâr: The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious*, selections translated by William C. Chittick (Louisville, KY: Fons Vitae, 2015), 29, 55, 253; İbn Acîbe el-Hasenî, *Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, çev. Dilâver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2011), 4: 443-444; Kâşânîyyüs[!] [Kâşânî], *Te'vilât-ı Kâşânîyye*, 1988, II: 131-132; Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 107; Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 487.

<sup>602</sup> Yûsuf 12/31.

<sup>603</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2012, 18: 430. Bu hadis bilinen hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

Hız. Peygamber'i<sup>(s.a.v)</sup> görme şerefine nâil olan bu kimseye Yûsuf sûresine mürâcaat etmesi buyrulur.<sup>604</sup>

Rifâi'ye göre Hız. Yûsuf'un güzelliğı muvâcehesinde âyette bahsi geçen hanımların turunç kesme zannıyla şaşkınlık ve heyecandan ellerini kesmeleri gibi, Hakk'ın cemâlinin tezâhürüyle de ruh, hiçbir acı veya azap duymaksızın bedenden ayrılarak O'na doğru ilerler. Aksi takdirde rûhun bedenden infırakını duymamak mümkün değildir. İşte âşıkların bu gerçek olmayan vücutlarından ölmeleri de, o cemâlin verdiği bir nevi sarhoşluk sonucudur.<sup>605</sup>

Bu sûre, insân-ı kâmiller tarafından büyük bir îtinâyla îzah edilmiş, Kur'ân'ın anahtar sûrelerinden biridir. Cenâb-ı Hakk'ın da buyurduğu gibi bu sûrede idrak edenler için çok büyük hikmetler mevcuttur. Zîra ezeli nasibinde kâmil olanın hangi merhalelerden geçtiğinin en güzel delilidir.<sup>606</sup>

Reşîdüddîn-i Meybüdi (ö. 520/1126) bu âyeti tefsir ederken, Mısırlı kadınların, Züleyhâ'nın Yûsuf'a olan tutkusu sebebiyle onu suçladıklarını belirtmektedir. Ancak ne zaman ki Yûsuf'un hakikatini temâşâ ettiler, o zaman kendilerini kaybederek ellerini kestiler, üstlerini başlarını parçaladılar.<sup>607</sup> Yûsuf'un hakikatini seyretmenin sarhoşluğu, onlara öylesine hâkim oldu ki, ellerini kesip üstlerini parçaladıklarından haberleri dahi olmadı. Yûsuf'un babası Yâ'kub da bu hâldeydi. Karşı konulamayan Yûsuf'u görme hasreti nedeniyle her nereye baksa Yûsuf'u görüyor, ne vakit ağzını açsa Yûsuf'tan söz ediyordu. Bir gün Cebrâil gelerek ona şunları söyledi: "Bir daha Yûsuf'un adını anma. Bu bir emirdir." Ondan sonra Yâ'kub kimle tanışsa, ona "Adın ne?" diye soruyordu. Belki o kişi, Yûsuf adlı biri çıkar da onunla bir tesellî bulur diye.<sup>608</sup> Burada Meybüdi'ye göre eğer yaratılmış bir şeyin özü, Mısırlı

<sup>604</sup> Rifâi, *Sohbetler*, 2018, 107; Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 487.

<sup>605</sup> Krş. ay.

<sup>606</sup> Krş. Cemâlnur Sargut, *Aşkın Hikâyesi Yûsuf Sûresi* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2020), 21.

<sup>607</sup> Krş. Keeler, *Sufi Hermeneutics, The Qur'an Commentary of Rashîd Al-Dîn Maybudî*, 2017, 279.

<sup>608</sup> Krş. Maybudî, *Kashf al-Asrâr wa 'Uddat al-Abrâr: The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious*, 2015, 29, 55, 253; Krş. Sargut, *Aşkın Hikâyesi Yûsuf Sûresi*, 2020 165-166.

kadınların üzerinde bu derece bir etkiye sâhip olabiliyorsa; Yaratıcının özünün, “seçilmiş kimsenin sırrında” açığa çıkması ona bundan çok daha fazlasını yapacaktır.<sup>609</sup> Rifâî de yukarıda aynı durumu îzah ederken âşıkların mevhum vücutlarından ölmelerini, o cemâlin verdiği mestliğe dayandırmaktadır.<sup>610</sup> Bu bağlamda her iki tefsirde de atıf yapılan özün yada cemâlin Yaratıcıdan neşet ettiği ve insan üzerindeki kuvvetli tesiri anlaşılmaktadır.

Meybüdü benzer şekilde aynı tefsirin devâmında, bir hadiste<sup>611</sup> Hz. Peygamber’in<sup>(s.a.v)</sup> mirâcî esnâsında Hz. Yûsuf’u dolunay şeklinde gördüğünü ifâde etmektedir. Bir metafor olarak dolunay yalnızca muhteşem bir güzelliği değil, aynı zamanda nûru da çağrıştırmaktadır. Buradaki işâri tefsire göre bahsi geçen nûr, Hz. Yûsuf’un dış güzelliğinden değil, bizâtihi hakîkatinden kaynaklanmaktadır.<sup>612</sup> O da Yaratıcıya âittir. Burada “Yûsûfî” kelimedeki hikmet, nûriyye hikmetidir. Bu hikmetin Yûsuf kelimesi ile alâkalandırılması ise Hz. Yûsuf’un keşfettiği şeylerin misal âleminde oluşmasındandır. Çünkü onun nûru hayal hazretine yayılmıştır. Hayal hazreti ise, inâyet ehli için vahyin başlangıcının evvelidir.<sup>613</sup>

Meybüdü’nin, Yûsuf kıssasına ilişkin yaptığı işâri tefsirin iki teması vardır: Bunlardan ilki, bizzat sûrenin vermek istediği aslî dersten neşet eder; yâni Allah, *er-Rakîb* (gözetleyip kontrol eden)<sup>614</sup> ve *er-Rezzâk*’tır (rızk veren)<sup>615</sup>; insanların ise O’na tam mânâsıyla teslim olması (*tevekkül*) gerekir. Bu Kur’ânî kıssada sâdece ikincil derecede önem arz

<sup>609</sup> Krş. Maybudî, age. 55.

<sup>610</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 107; Bk. Ayverdi vd., *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 487.

<sup>611</sup> Bu hadis bilinen hadis kitaplarında yer almamaktadır.

<sup>612</sup> Krş. Keeler, *Sufi Hermeneutics, The Qur’an Commentary of Rashîd Al-Dîn Maybudî*, 2017, 282.

<sup>613</sup> Krş. Muhyiddin İbnü’l Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2021, II: 219; Ayrıca bk ve krş. İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, Hz. Yûsuf, 9. Fas, derleyen Cemâlnur Sargut (İstanbul: Nefes Yayınları, 2019), 13; Krş. Afîfî, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 2006, 201-216.

<sup>614</sup> Bekir Topaloğlu, “Rakîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 34, 431.

<sup>615</sup> Bekir Topaloğlu, “Rezzâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, c. 35, 47-48.

etmesine rağmen gerek Meybüdü'nin gerekse Rifâî'nin<sup>616</sup> çok daha fazla ehemmiyet verdiği ikinci tema, aşk temasıdır. Bu sebeple Hz. Yûsuf kıssası Meybüdü'ye tasavvufî yolun temelini oluşturan iki doktrini îzah etme ve geliştirme fırsatı verir. İkinci tema olan aşk temasına geri dönecek olursak, burada Hz. Yûsuf'un gideceği bir yol yoktur; yâni onu kısa bir süre babasından ayrı kaldığı için acı çeken, mükemmel sevgi dolu bir evlat olarak görsek de, *dalâlet* (literatürde sapkınlık) içinde değildir. Bâzı yorumculara göre bu yol, hem Hz. Yâ'kub'un hem de Züleyhâ'nın "aşırı sevgi"leri hasebiyle eleştirildikleri yoldur. Başka bir ifâdeyle bu ikinci temada, Hz. Yûsuf'un rolü, esâsen Hz. Yâ'kub'un ve Züleyhâ'nın aşkının nesnesi olmaktır ki; tasavvufî bir bakış açısıyla bu hem ilginin hem de gelişmenin yaşanacağı yerdir.<sup>617</sup> Rifâî de benzer bağlamda âşıkların mevhum vücutlarından ölmelerini sağlayan şeyin, o cemâlin verdiği mestliğe dayandırırken ilâhî aşkın nefsi yakan yönünün tasavvufî bakımdan sâlikteki gelişmeyi sağlayan şey olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>618</sup>

İbn Acîbe ise aynı âyete ilişkin ilâhî aşk, kalbin cevherine sirâyet edip zarını tutuşturduğunda, kul her iki âlemi de unuttur; nefsinin arzu ve iptilâlarından uzaklaşır, Rabbine duyduğu o aşk içinde kendinden geçer, demektedir. Bu nedenle Hz. Yûsuf'a tüm benliğiyle âşık olan Züleyhâ'ya yönelik olarak, *Şehirde bir takım kadınlar: "Azizin karısı kölesini kendine ram etmek istiyormuş. Aşkından kalbinin zarı yırtılmış. Onu apaçık bir dalâlet içinde görüyoruz."*<sup>619</sup> denilmektedir.<sup>620</sup> Bu noktada Rifâî'nin de İbn Acîbe gibi âşıkların mevhum vücutlarından yâni nefislerinden ölmelerini ilâhî aşka dayandırarak açıkladığı âşikârdır.<sup>621</sup>

<sup>616</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 107; Bk. Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 487.

<sup>617</sup> Krş. Keeler, *Sufi Hermeneutics, The Qur'an Commentary of Rashîd Al-Dîn Maybudî*, 2017, 283.

<sup>618</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 107; Bk. Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 487.

<sup>619</sup> Yûsuf 12/30.

<sup>620</sup> Krş. İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 2011, 4:443.

<sup>621</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 107; Bk. Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 2014, 487.

Kâşânî'ye göre aynı âyetin, (...) *kadınlar onu gördüler, güzellik ve mahabetinden [mehâbetinden] hayret ve dehşet içinde kaldılar, bıçaklarıyla ellerini kestiler. Ve: “Hâşâ, (Allah teâlâ noksan ve aczden münezzehdir, böyle güzel yaratmada âciz değildir ama), bu bir insan değil, bu kerîm bir melekten başka bir şey değildir” dediler.*<sup>622</sup> ve Züleyhâ'nın “*Karşılarına çık*”<sup>623</sup> şeklindeki sözü ile anlatılmak istenen, nefsin kendi isteği ile kalbin nûruyla nurlanmayı arzu etmesi, onunla tenevvür etme kâbiliyetini edinerek kalbin açığa çıkmasını dilemesidir. Nefsin kalbin irâdesi yönünde amel etmeye başladığı, sülûkun azimet îcap ettiren fiillerine karşın kalp ile mücâdele yetisinin düştüğü, istemli bir şekilde kalbe itâat etmeye sıkıca alıştığı vakit, kalbin de o esnâda münâsebetlerinden ve mânilerinden kurtulması, kararsızlık hâlini nihâyete erdirerek azimetiyle saflaşması için halvet yoluyla riyâzetin zamânı gelmiş demektir.<sup>624</sup> Burada da aynı âyete ilişkin Rifâî'nin ilâhî aşkın verdiği mestlikle âşıkların vücutlarından ölmesi îzâhı, Kâşânî'nin yukarıdaki açıklaması ile paralellik göstermektedir.

### 3.6.5 Örnek-5:

Tezimizin bu bölümünde şeyhin âyet tefsirlerindeki amacının irşadı ile görevli olduğu kimseleri ahlâk-ı Muhammedî'ye ulaştırmak ve onlara nefis terbiyesi ile ilgili çözümler sunmak olması hasebiyle bâzı nefis mertebelerine ilişkin tasavvufî ıstılâhlarla âyet metinleri arasındaki girift etkileşim ortaya konulmaktadır.

Bu bağlamda öncelikle Rifâî'nin Şems sûresinin dokuzuncu âyeti ve Rahmân sûresinin yirmi dokuzuncu âyetine ilişkin tefsirlerinin, İbnü'l-Arabî'nin aynı âyetler üzerindeki tefsirleri ile mânâ bakımından ayniyet gösterdiğini ve Şems sûresinin dokuzuncu âyetini güzel ahlâk ilkesi ışığında yorumladığını belirtmek gerekir.<sup>625</sup> Yine şeyhin Fecr sûresinin yirmi yedi ilâ otuzuncu âyetlerine ilişkin hakikat makâmından yaptığı

<sup>622</sup> Yûsuf 12/31.

<sup>623</sup> ay.

<sup>624</sup> Krş. Kâşâniyyüs[!] [Kâşânî], *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, 1988, II: 131.

<sup>625</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 422.

tefsirin, Râbia el-Adeviyye'nin meşhur bir sözündeki mânâya ilişkin yöneltilen bir suâlin dâvet ettiği tecellîler sonucunda ortaya çıktığı görülmektedir. Aynı minvalde Rifâî'yi İsrâ sûresinin seksen beşinci âyetini hakikat mertebesinde tefsire yönelten de bir müridinin rûhun hakikati ile ilgili sorusu olduğu saptanmaktadır. Şeyhin tasavvufî bir kavram olan “cemâl” ile Fecr sûresinin bahsi geçen âyet metninde yer alan “cennet” kelimesi arasında derûnî bir bağ kurduğunu ve bu husustaki açıklamalarının farklı şekillerde ortaya konulmakla berâber Mevlânâ ile paralellik gösterdiği tespit edilmektedir.<sup>626</sup>

Bu bağlamda yukarıda özet biçiminde sunulan yöntem analizini müteâkip belli bâzı nefis mertebeleri ile ilgili âyet tefsirlerine geçmeden evvel Ken'ân Rifâî'nin rûha ilişkin açıklamalarına kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Rifâî, bir sohbet meclisinde kendisine yöneltilen rûhun hakikatinin ne olduğu suâline cevâben Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> buyurduğu gibi (*Yâ Muhammed! Sana ruhu sorarlar. De ki: “Ruh, Rabbim celle şânenin emrindedir. (...)”*)<sup>627</sup> âyetine atıf yaparak izâfî rûhun, Cebrâil'in Hz. Meryem'e üflediği ruh olup, bu ruhtan Hz. İsâ'nın babasız olarak doğmuş olduğunu aktarmaktadır. Açıklamasının devâmında ise sâlikin de mürşidine intisap ettiği vakit, mürşidinin kendisine nefhettiği nefesten kalbinde mânevî veledin meydana çıkacağını; bu durumun hissedilen emârelerinin, cezbe ve aşk olacağını söylemektedir. İlâveten Peygamber Efendimizin<sup>(s.a.v)</sup>, Hz. Ali'ye îrat ettiği belirtilen sırrın da bu olduğunu ifâde etmektedir.<sup>628</sup>

Ayrıca şeyh, aynı hususla ilgili olarak farklı bir sohbette de rûhu hayvânî ruh, rûh-ı revân ve izâfî ruh olmak üzere üçe ayırarak başka bir izâhat daha yapmaktadır. Buna göre, hayvânî ruh hem insanda hem hayvanda

<sup>626</sup> Bk. age. 162, 304, 422, 442, 521-522, 572; a.mlf., *Server Bey'e mektup*, ty., 17-18; Ayrıca bk. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2006, 3: 227; a.mlf., age. 2008, 8: 349-350; 9: 357-358; a.mlf. age. 2010, 12: 80-81; 13: 295-296; a.mlf. age. 2011, 14: 55-56; 15: 211-212; a.mlf. age. 2012, 17: 363; Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, 2020, çev. Ahmed Avni Konuk, 104-105, 209; a.mlf., age. çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, 2020, 142, 238; Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 2015, 128.

<sup>627</sup> İsrâ 17/85.

<sup>628</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 572.

bulunmaktadır. Rûh-ı revân ise sâdece insanda bulunan ve uykudayken vücuttan ayrılıp diğer âlemlere seyahat eden ruhtur. Buna mukâbil izâfî başka bir deyişle ilâhî ruh için ise yukarıda da belirtildiği üzere Cebrâil'in Hz. Meryem'e üflediği ruh olduğunu ve bundan babasız olarak Hz. İsâ'nın zuhûra geldiğini belirtmektedir. Tasavvufta büyük önemi hâiz mürşit-mürîd ilişkisi bakımından da, bu rûhu intisap vaktinde mürşidin sâlike üflediği nefes ve bundan sâlikin kalbinde ortaya çıkan veled-i kalple ilişkilendirmektedir. Ayrıca izâfî rûhun, kâmil mürşidin akıcı nazarıyla, riyâzat, mücâhede ve benzeri yöntemlerle nefis tezkiye edildikten sonra ilerleme kaydeden ruh olduğunu da söylemektedir. Böylece âyet metni ile hayvânî ruh, rûh-ı revân, izâfî (ilâhî) ruh ve veled-i kalp gibi tasavvufî ıstılâhlar arasında girift bir etkileşim, zengin bir mânâ sentezi ortaya konulmaktadır.<sup>629</sup>

Şeyh, hâlifelerinden Server Bey'e yazdığı bir mektupta ise vücutta hayvânî ve sultânî olmak üzere iki nevi rûhun bulunduğunu belirttikten sonra bu ruh kategorileri ile tasavvufta yaygın bir şekilde kullanılan akl-ı maaş ve akl-ı meâd kavramlarını bir araya getirerek ruh kavramının ve bu bölümdeki âyet tefsirlerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Buna göre Rifâî, hayvânî rûhun cenâb-ı Hakk'ın celâl sıfatının tecellisini, sultânî rûhun ise cemâl sıfatının tecellisini temsil ettiğini belirttikten sonra, beden ikliminde bu iki pâdişahın birer vezîri ile şeyhülislâmı olduğunu ve vücut iklimini onlarla idâre ve tasarruf ettiğini ifâde etmektedir. Buna göre hayvânî rûhun veziri *akl-ı maaş* (geçim aklı, dünyâ işlerini düzenleyen akıl) ve akıl hocası şeytandır; onlara danışır. Sultânî rûhun veziri ise *akl-ı meâd* (yâni aslını, döneceği yeri arayan akıl) ve akıl hocası melektir. Hayvânî rûhun zevki, yiyip içmek, giyip kuşanmak, başka bir deyişle zâhirde insana zevk verecek her ne kadar husus varsa, onların hepsinden sefâ ve kuvvet bulup sultânî rûha üstün gelmektir. Sultânî rûhun zevki de zikir, fikir, ibâdet, ilâhî emirlerin icrâsı, onlara itâat etmek ve Allah'ın nehyettiklerinden

---

<sup>629</sup> Krş. age. 146, 258, 572.

kaçınmak sûretiyle hayvânî rûha gâlip gelmektir. Hayvânî rûhun, aslî olan sıfatı, sıfât-ı emmâredir ki buna da nefis denmektedir.<sup>630</sup>

Rifâî bu bağlamda güzel ahlâk ilkelerini yaşamında uygulayıp, Kur'ân-ı Kerîm'de cenâb-ı Hakk'ın buyurduğu gibi: (...) *nefsini pâk eden muhakkak felâh bulmuş[tur]*(...)<sup>631</sup> âyetini îrat ettikten sonra; tersine, kötü ahlâka sâhip olanların, maddî ve mânevî gelişmelerden yararlanamayacağını; nefislerini ayıplardan temizlemeyenlerin ise hiç kuşkusuz mahvolacaklarını ifâde etmektedir.<sup>632</sup>

Benzer şekilde bu âyete ilişkin olarak İbnü'l-Arabî de burada kastedilenin Allah'ın yaratılışını düzenlediği nefis olduğunu belirtirken, ancak nefisini Allah'ın emirlerine bağlanmakla temizleyenlerin kurtuluşa ereceğini dile getirmektedir.<sup>633</sup> Burada hem İbnü'l-Arabî'nin hem de Rifâî'nin aynı âyeti güzel ahlâk ilkesi ile paralel olarak açıkladığı görülmektedir.

Nefsin ayıplarının en belirgin şekilde kendini gösterdiği nefis-i emmâre mertebesinde bulunanlar ise, Rifâî'ye göre, hayvan gibi belki daha da aşağıdırlar. Zîra bu kimselerin sultânî rûhu nefis-i emmârenin esiri olup, bu halde kaldıkları için çoğu, îmansız gidip ebedî cehennemde kalırlar. Bunun ilacı yâni nefis-i emmâreden sıfat-ı levvâmeye geçmek için en müessir ilaç ise *Hâsibu kable en tuhasebû*<sup>634</sup> hadîs-i kudsîsine uyarak hesâba çekilmeden evvel kendini hesâba çekmektir.<sup>635</sup>

Yine bu noktada şeyh, şerîat erbâbı, ancak mülhimeye kadar çıkabilir; mutmainneyi bulamaz, demektedir. Başka bir ifâdeyle bu kimselerin

<sup>630</sup> Krş. Ken'ân Rifâî, *Server Bey'e mektup*, ty., 2-3; Nefis ve mertebeleri hakkında ayrıca bk. Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 32, 526-529.

<sup>631</sup> Şems 91/9-10.

<sup>632</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 422, 442.

<sup>633</sup> Krş. Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2006, 3: 227.

<sup>634</sup> Tirmizî, *Kıyâmet*, 2459.

<sup>635</sup> Krş. Ken'ân Rifâî, *Server Bey'e mektup*, ty., 3, 6-7; Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 479.

hakîkatin hudûduna kadar gelebileceğini, ancak ileri gidemeyeceklerini belirtmektedir.<sup>636</sup>

Rifâî'ye Râbia el-Adeviyye'nin<sup>637</sup> “Yâ Rabbî senin cehenneminden korktuğum ve cennetini arzuladığım için değil, cemâlin için ibâdet ediyorum.” sözündeki mânâyâ ilişkin müridlerinden Ömer Efendi tarafından bir soru yöneltildiğinde, kendisi buna cevâben mutmainne mertebesi hakkındaki, *Ey emin ve mutmain olan nefis! Ondan razı olarak ve rızasını kazanmış bulunarak Rabbine dön. Gir sâlih*<sup>638</sup> *kulların zümresine, gir onlarla birlikte cennetime!*<sup>639</sup> âyetine atıf yaparak çeşit çeşit cennetin bulunduğunu ve tüm bu cennetler arasında enbiyâ ve evliyânın arzu ettiği cennetin, Allah'ın cemâli cenneti olduğunu ifâde etmektedir. Bu tür cennetin ise şeyhin nazarında köşkler, hûriler veya gılmanlar ile bir ilişkisi yoktur. Binâenaleyh Fecr sûresinin yirmi yedi ilâ otuzuncu âyetlerinde bahsi geçen cennet de Râbia el-Adeviyye'nin kastettiği cennet de cemâl cennetidir.<sup>640</sup>

Burada şeyhin tasavvufî bir kavram olan “cemâl” ile âyet metninde geçen cennet kelimesi arasında derûnî bir rabıta kurarak kastedilenin cemâl cenneti<sup>641</sup> (hayât-ı tayyibe), başka bir ifâdeyle ise “cemâlullah” olduğunu ifâde ettiği görülmektedir.

Rifâî, yine başka bir yerde cemâl cenneti ile ilgili olarak müridlerinden Sâmiha Ayverdi'nin gönüldeki hayât-ı tayyibenin<sup>642</sup> insanı cennette

<sup>636</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 102, 554-555; Aynı hususla ilgili olarak ayrıca bk. Chittick, Ibn ‘Arabi: Heir to the Prophets, 2020, 15 ve a.mlf., *İbnü'l-Arabî Giriş Kitabı*, 2021, 27.

<sup>637</sup> Râbia el-Adeviyye hakkında daha geniş bilgi için bk. Hülya Küçük, Semih Ceyhan, “Râbia el-Adeviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 34, 380-382.

<sup>638</sup> Kur’ânî bir kavram olan “sâlih” kelimesi ile ilgili olarak daha geniş mâlûmat için ve bu kelimenin îman kavramı ile olan ilişkisine dâir bk. Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, terc. Selahattin Ayaz, tashih eden M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 310-314.

<sup>639</sup> Fecr 89/27-30.

<sup>640</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 521-522.

<sup>641</sup> Bu husûsa ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bk. Kâşânî, “Bâtını’l-cenne” ve “Hazretü’l-cemal”, *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm fî işaratı ehli'l-ilhâm)*, 2004, 104, 211.

<sup>642</sup> Ken’ân Rifâî'nin eserlerinde hayât-ı tayyibe kavramına ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Nazlı Kayahan, *Ken’ân Rifâî'nin Eserlerinde Hayât-ı Tayyibe Kavramı*, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020.

kılacağını söylemesi üzerine, bunu herkesin anlayıp bilemeyeceğini; kalbinde sevgilinin hayali, gözünde onun cemâli bulunan âşıkın geçirdiği her anın bir kavuşma, her zamanın bir cemel cenneti olduğunu ifâde etmektedir. Şeyh, bu kimselerin yarın için vaad edilen cennete ihtiyaç duymayacaklarını; o irfan bahçesinde gezinip dâima yârin cemâliyle zevklenenlerin zevkini, tatmayanların bilmeyeceğini dile getirmektedir.<sup>643</sup> Bu noktada Rifâî'nin eserlerinde kanaat, bu dünyâda yaşanan hoş hayat, bekâ, mârifet, müşâhede, dünyâda ebedî huzur, ölmeden önce nefsinden ölüp ebedî diri olma, aşkta sâbit olma, yakîn hâli, Hakk'ı bütün işlerine vekil tâyin etme, eşyânın hakîkatini idrak gibi “kâmil insanın vasıfları” olarak tanımlanan hayat-ı tayyibe<sup>644</sup> ile cemâl cennetinin kast edildiğini söylemek mümkündür.

Rifâî'ye göre bir başka nefis mertebesi olan sıfât-ı râdiyede olanlar ise her anda bir şe'n (yâni oluş) üzere bulunurlar ve *O, her an bir iştendir*.<sup>645</sup> âyet-i kerîmesi onlara hal olmuştur. İşte bunlara maşrik ile mağrip arasını sana verdik; cümle âlem senin hükmündedir deseler, kalplerinde zerre kadar sevinç belirmez. Hatta belki bizi meşgul edip, huzûrumuza mânî olur diye kederlenirler. Dahası bu kimseler türlü nîmetlerle müjdelenseler, yine zerre kadar sevinç duymayıp, “İlâhî ente maksûdi ve rızâke matlûbi”, yâni “Ya Rabbi maksadımız sensin ve talebimiz senin rızandır,” derler. Eğer bu bahsedilenlerin aksi de vukû bulsa; “Allah verdi o aldı, mülk ve hüküm Allah'ındır, bizim zerre kadar nesnemiz, bir şeyimiz yoktur.” derler. Yâni her ne kadar sıkıntı ve eziyet gelirse gelsin, onu gidermek için teşebbüste bulunurlarsa da gönüllerinden râzı olup; bu hâli bir hikmete, bir sebebe hamlederler.<sup>646</sup> İşte bu şekilde cenâb-ı Hakk'tan zuhûr eden hâdiselere râzı olan zâtların nefisleri, sıfât-ı râdiye ile sıfatlanmış demektir ve bu sıfat velîlere mahsustur. Özetle bu kimseler neye bakarlarsa baksınlar, “birlik gözü”

<sup>643</sup> Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 210.

<sup>644</sup> Krş. Kayahan, *Ken'ân Rifâî'nin Eserlerinde Hayât-ı Tayyibe Kavramı*, 2020, 143.

<sup>645</sup> Rahmân 55/29.

<sup>646</sup> Krş. Ken'ân Rifâî, *Server Bey'e mektup*, ty., 17-18.

ile nazar edip, her işi Hakk'tan görürler. Ancak bu haldir, söz ile olmaz.<sup>647</sup>

Şeyhin *Sohbetler* adlı eserinde bir müridinin “Vücut ile adem, ahadiyet mertebesinde birdir. Vâhidiyet mertebesinde adem, mutlak vücudun aynası olur, buyurmuştunuz.” demesi üzerine Rifâî, yukarıda râdiye mertebesine ilişkin olarak zikredilen *O, her an bir iştedir.*<sup>648</sup> âyeti ile ilgili olarak İbnü'l-Arabî'nin, “Abd, Rabdır, Rab, abddır. O halde teklif kimedir? İşte şaşırdığım nokta budur,” dediğini ifâde etmektedir.<sup>649</sup>

Şeyh, bu görüşü îzah ederken evvelâ abdin hakîkatte ölü olduğunu belirttikten sonra “[kul,] Meyyit olduğu halde nasıl mükellef olur? Bu teklif oruç, namaz ve ilh... kimedir? Eğer mükellef Rab'dır denirse, Hakk'a teklif olur mu, Rab mükellef kılınır mı?” gibi sorularla da müridlerini tefekküre yöneltmektedir. Akabinde ise Allah'tan başka bir varlığın olmadığını; varlıkta tezâhür eden şeylerin tümünün, O'nun isim ve sıfat tecellîlerinin mazharı olduğunu; bu bağlamda da Allah'ın tecellîlerinin sınırsız olduğunu söyleyerek Rahmân sûresinin yirmi dokuzuncu âyetine atıf yapmaktadır. Başka bir deyişle Allah'ın her an başka bir tecellîde<sup>650</sup> olduğunu dile getirmektedir.<sup>651</sup>

Şeyh, açıklamalarının devâmında kulun bir tecellî yeri olduğunu; bedeninde zâhir olanın ise isim ve sıfatları cihetiyle cenâb-ı Hak olduğunu îrat etmektedir. Böyle bir durumda kul, kendisinde tezâhür eden tecellî bakımından Rab'dır. Bu husûsu îzah etmek gâyesiyle “Ey mazhar-ı mürşitte tecellî eden Allah” deyişine yer veren Rifâî, Rabbın da kayıtlı bir bedenden isim ve sıfatları îtibâriyle tezâhür etmesi bakımından kul olduğunu söylemektedir. Bu görüşe göre bir kimsede vahdet nûrunun tecellî etmesi hâlinde o kişi tüm mevcûdatta cenâb-ı Hakk'ı müşâhede etmektedir. Bu aynı zamanda da edebî tasavvuftaki anlamıdır. Şeyhe göre vahdet nûru bir kimsede üstün geldiği vakit

---

<sup>647</sup> Krş. ay.

<sup>648</sup> Rahmân 55/29.

<sup>649</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 161.

<sup>650</sup> Rahmân 55/29.

<sup>651</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 162.

âşıklık-mâşukluk veya sizlik-bizlik şeklinde ifâde edilen ikilik durumu ortadan kalkmaktadır. Âşık, mâşuk ve aşk bir olmaktadır.<sup>652</sup>

Yukarıda bahsi geçen görüş çerçevesinde kesret yâni çokluk üstün geldiğinde ise ikilik ve taayyün ortaya çıkmaktadır. Vahdet ve çokluğun berâber zâhir olması durumunda da o kişide hayret zuhûr etmektedir. Şeyh indinde bu derecelere ulaşamayan kimselerin böyle bir lezzeti bulması mümkün olmaz. Zîra bu hal vicdânîdir.<sup>653</sup>

Rifâî, aynı âyetle ilgili olarak başka bir yerde de her gün tezâhür eden ya da etmeyen bir oluşun, bir tecellînin zuhûr ettiğini; bu tecellînin genişliğinden ve nihâyetsizliğinden bîhaber olanlara, zuhûrun böyle türlü şekiller ve ahvâlde olmasının zihinlerini darmadağın edip, acı ve üzüntü verdiğini; ancak vaktin babası (Ebü'l-vakt), diğer bir deyişle vakte tasarruf edici olup da Hakk'ın tecellisinde mahvolanların her bir zuhurda bir nûr cilvesi görüp, sürekli bir zevk hâlinde olacaklarını belirtmektedir. Ayrıca bu kimseler için zuhûrun îcâbı hem kabz ve bast, yâni darlık ve ferahlık, hem de celal ve cemâldir ki bu tecellîler birbirinden farklı değil, birbirine eştir.<sup>654</sup>

Aynı âyete ilişkin olarak yukarıda şeyhin, İbnü'l-Arabî'ye atıfta bulunarak yaptığı îzâhatından da anlaşılacağı üzere kendisinin bu husustaki tefsiri Şeyhü'l-Ekber ile mânâ bakımından ayniyet göstermektedir. Şöyle ki; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde aynı âyeti tefsir ederken her işin, ilâhî bir yönelişten (*teveccüh*) ortaya çıktığını; Hakk'ın, bize kendisinin sûretlerde halden hâle girdiğini bildirdiğini; her şeni, ilâhî bir sûrete göre yarattığını ve bu sebeple de âlemin, Hakk'ın sûretine göre var olduğunu ifâde etmektedir. Böylece Hak, kendini bilmekte, buradan da âlemi bilmektedir. Bu şekildeki bir değerlendirme, “hâl”i (başkalaşmak anlamındaki) tahavvûlden türetenlerin görüşüdür. Bu kişiler, “hâl”in devamlılık arz edemeyeceğini

<sup>652</sup> Krş. Rifâî, age. 162; Mevlânâ'nın da benzer mânâları içeren îzâhatları için bk. ve krş. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, 2020, çev. Ahmed Avni Konuk, 104-105; Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, 2020, 142.

<sup>653</sup> Krş. ay.

<sup>654</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 304.

ileri sürmüştür. Binâenaleyh âlem, Allah'ın kendisini yarattığı andan âhirete kadar sürer. Varlık ise onun hallerinde art arda gelir ve Allah onları ilâhî yönelişlerle devamlı yaratır. Bahsi geçen bu yönelişlere ise “ol (kûn)” diye zikredilen mertebenin sözü eşlik eder. O halde irâde dâima ona ilişir ve ona teveccüh edilir. Kûn'un da dâimî olması hasebiyle yaratma devamlıdır. Hak ve halk (âlem) bakımından işin kendiliğindeki durumu bu şekildedir.<sup>655</sup>

Yine İbnü'l-Arabî'ye göre sûfîler bâzen “hâl”i kullanır ve bununla abdin halletmede Hakk'ın vasfıyla zâhir olup, eserlerin O'nun himmetinden var olması kastedilir. Bu durum “isimlerle ahlaklanmak” olarak adlandırılan Allah'a benzemedir. Aynı minvalde Şeyhü'l-Ekber zamânımızdaki insanların “hal” diye ifâde ettikleri şeyin bu olduğunu söyledikten sonra, kendisinin de bu görüşte olduğunu ancak onun eseri olduğunu kabul etmediğini belirtmektedir. Bunun yerine kulun halde temkin sâhibi olduğunu; öyle ki onun zuhûrunu dilerse, kendisi vâsıtasıyla zuhûr edeceğini; ancak saygının onu böyle yapmaktan alıkoyduğunu; zîra kulun kulluğunu hakkıyla yerine getirmek ve ibâdetiyle perdelenmek istediğini ifâde etmektedir. Buna göre herhangi bir “hal” onun hakkında yadırganmaz; son derece zayıf bir halde görülse bile, görülmesi sebebiyle Allah akla gelir. Böyle biri ise İbnü'l-Arabî'ye göre velîdir ve âlemde rahmet olarak bulunur. Bu durum, Hz. Peygamberin<sup>(s.a.v)</sup> Allah'ın velîleri hakkında îrat ettiği *Görüldüklerinde Allah'ın hatırlandığı kimselerdir, onlar*.<sup>656</sup> hadisinde ifâde edilmektedir. Cenâb-ı Hakk'ın kendileri için takdir ettiği musîbet, felâket, badîre, dert ve sınavlar karşısında gösterdikleri sabırlarıyla Allah hatırlanır. Zîra onlar dertler ve kederler kuşattığında, olumsuz bir şekilde çokça etkilenip bocalamazlar; Allah'tan gayrısına ilticâ etmezler; O'nun üzerlerinde tatbik ettiği ve kendileri nâmına istediği her şeyden râzıdırlar. İşte bu nedenledir ki sıradan insanlar, böyle bir sabır, rızâ ve şikâyetsizlik hâlini velîlerde gözlemlediğinde, Allah akıllarına gelir ve

<sup>655</sup> Krş. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 8: 349.

<sup>656</sup> Ay.; Süyûtî, *Câmiü's-sağîr*, II, 14; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, III, 467-468.

bu hâlin O'nun velîlere yönelik bir ihsânı olduğunu anlarlar (kerâmet gibi). Allah, bu kimseleri kendisi için seçmiştir.<sup>657</sup>

### 3.6.6 Örnek-6:

Hadîd sûresinin *Ve her nerede olursanız olun, ilim ve kudreti sizinledir.*<sup>658</sup> âyetine ilişkin olarak, Rifâî'nin bu âyeti irfân ve tevhid ilkeleri ışığında hakikat makâmından gerek eski bir hikâyeyi misal vererek gerekse pozitif ilimlerden bir örnekle ya da Kâf sûresinin on altıncı âyeti ve Bakara sûresinin yüz on beşinci âyeti gibi başka âyetlere atıf yaparak açıkladığı görülmektedir.

Buna göre bir Yahudi, bir Hristiyan ve bir Müslüman bir beldeye misâfir olarak giderler. Bu yerin halkı da onlara bir kap helva yollar. Yahudi ile Hristiyan, oruçlu olan müslüman arkadaşlarının bu helvadan yememesi için o gece değil, ertesi günü yemeyi kararlaştırırlar. Müslüman da bâcâre bir şekilde bu duruma îtiraz etmez. Ancak aralarında şöyle bir karar alırlar: Gece olup da uykuya yattıktan sonra hangisinin rüyâsı diğerinden daha önemli ise helvayı da o yiyecektir. Sabah olduğu vakit Yahudi, rüyâsında yüz bin Tûr'un eteğinde yüz bin Mûsâ'nın, elinde yüz bin asâ ile görüldüğünü; Hristiyan ise âsumâna, Hz. İsa'nın yer aldığı dördüncü kat göğe çıktığını söyleyince, Müslüman da Hz. Muhammed'in<sup>(s.a.v)</sup> kendisine rüyâsında görünüp, “Oğlum, arkadaşlarının kimi Tûr'a çıktı. Kimi ise göğe yükseldi. Senin o yükseklerde işin yok. Senin işin yerdedir. Onlar oraları gezerken sen de kalk helvayı ye!” buyurdu, deyip âfiyetle helvayı yediğini söyler.<sup>659</sup>

Rifâî de bu hikâyeyi anlattıktan sonra “Yâni ey insan, senin aradığın ne zeminde, ne semâda, ille kendindedir, o mânevî rızkı ye! Cenâb-ı Hak: *Siz nerede olsanız o sizinle berâberdir*<sup>660</sup> buyuruyor”, demektedir. Hemen akabinde de “*Biz ona şah damarından daha yakınız*<sup>661</sup> ve:

<sup>657</sup> Krş. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 8: 349-350; 9: 357-358; Ayrıca bk. ve krş. a.mlf. age. 2010, 12: 80-81; 13: 295-296; a.mlf. age. 2011, 14: 55-56; 15: 211-212; a.mlf. age. 2012, 17: 363.

<sup>658</sup> Hadîd 57/4.

<sup>659</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 258-260.

<sup>660</sup> Hadîd 57/4.

<sup>661</sup> Kâf 50/16.

*Nereye dönerseniz Allâh'ın yüzü oradadır*.<sup>662</sup> âyetlerine atıfta bulunarak mânâyı diğer âyetlerle de pekiştirmektedir. Başka bir ifâdeyle, şeyhe göre kişinin aradığı yine kendindedir ve bu irfân-ı Muhammedî'ye erişen insan, başka bir deyişle kalkıp o helvayı yemesi salık verilen kişi için Allah'tan başkası yoktur. Zîra Rifâî'nin hakikat makâmından yaptığı îzah uyarınca tüm âlem Allah'ın yüzüdür, vechullahtır. İşte bu kemâl derecesini bulmak için de kişinin, sevdiğinin bir, gördüğünün bir ve taptığının bir olması gerekir.<sup>663</sup> Burada Hadîd sûresinin dördüncü âyetinin tevhid ilkesi ile paralel kapsamda açıklandığını söylemek yerinde olacaktır.

Şeyh aynı âyeti başka bir sohbette pozitif ilimlerden bir misal vererek ve yine tevhid ilkesi ışığında açıklarken, evvelâ bir kimse her nerede olursa olsun Allah'ın onunla berâber olduğunu;<sup>664</sup> ister Anadolu'nun en ıssız, uzak bir köyüne, isterse Himalâya dağlarına gitsin, kendisiyle her dâim birlikte olan Allah'tan ne kaçmanın ne de uzaklaşmanın mümkün olmadığını belirtmektedir.<sup>665</sup>

Açıklamalarının devâmında ise Rifâî, elektriğin bile bir sâniyede yeryüzünü şu kadar kere dolaşırken ona hükmedenin de bundan âciz kalmayacağını; insanın her hâlükârda o merkezden uzağa gidemeyeceğini ifâde ederken, *İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn – Biz Allah'ın kullarıyız, ancak ona döneriz (...)*<sup>666</sup> âyetine atıfta bulunarak, her şeyin dönüp dolaşıp yine o merkeze, yâni Allah'a döneceğini; uzaklık veya yakınlıkta erişilecek noktanın hep o aynı merkez olacağını dile getirmektedir.<sup>667</sup>

Şeyh, yukarıdaki îzâhâtlarını misallerle çeşitlendirirken müridlerine bu âlemdeki eşyânın aynasında Allah'ın tecellisini, ahadiyeti vechini can gözüyle görüp mârifet cennetine girebilmek için gayretli ve azimli

---

<sup>662</sup> Bakara 2/115.

<sup>663</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 260.

<sup>664</sup> Hadîd 57/4.

<sup>665</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 305.

<sup>666</sup> Bakara 2/156.

<sup>667</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 305-306.

olmalarını; hakîkî kâmil mertebesini elde edip mahmûd olma yolunda ilerlemelerini öğütlemektedir.<sup>668</sup>

Hadîd sûresinin dördüncü âyetini İbnü'l-Arabî de tevhid mefhûmuyla ve sayılardan bir misal vererek şu şekilde yorumlamaktadır: Bütün sayılar birdir; binden bir çıksa hiç kuşkusuz binin adı ve hakîkati yok olur, geride ise başka bir hakikat kalır ki o da dokuz yüz doksan dokuzdur. Yine dokuz yüz doksan dokuzdan bir çıkarsa hakîkati yok olur. O halde herhangi bir şeyden bir çıkarsa o şey yok olur; bir bulunursa var olur. Şeyhü'l-Ekber'e göre tevhid de böyledir. Onun hakîkati, “*Ve her nerede olursanız olun, ilim ve kudreti sizinledir.*”<sup>669</sup> ifâdesinde kendisini göstermektedir.<sup>670</sup>

### 3.6.7 Örnek-7:

Yine Hadîd sûresinin *Sâbikū ilâ mağfiretin min Rabbiküm.*<sup>671</sup> âyetinin açıklamasında Ken'ân Rifâî'nin o zamanın sinema yıldızlarından Clara Bow'un bir gazeteye verdiği röportaja atıfta bulunarak, yâni güncel bir örnekle âyeti yorumladığı görülmektedir. Aynı âyetin açıklamasında tecellîyi dâvet eden ifâdenin müridlerinden biri tarafından şeyhin huzûrunda zikredildiği de anlaşılmaktadır.<sup>672</sup>

Buna göre şeyh, bir sohbetinde müridlerinden birinin bâzı kimselerin âkıbetini, sonunu düşünürken diğerlerinin sâdece günlük zevklerine ve nefislerinin arzularına takılıp kaldığını belirtmesi üzerine, görmenin de derece derece olduğunu, bir kısım insanın fenâ bir şeyi kokusundan anlayıp hemen o şeyden vazgeçerken, diğerinin dişlerinin arasına alınca farkedip bırakacağını; yek diğerinin ise çiğneyip yutmadan önce anlayıp tüküreceğini söyledikten sonra bâzılarının da bu şeyi yuttuktan sonra içinde türlü türlü zararlar meydana getireceğini ifâde etmektedir. Aynı şekilde insanın da kabre konduğu vakit ‘Ey gâfil, sen dünyâyı terkettin,

<sup>668</sup> Krş. age. 306.

<sup>669</sup> Hadîd 57/4.

<sup>670</sup> Krş. Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, 1: 171.

<sup>671</sup> Hadîd 57/21.

<sup>672</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 191-192.

o da seni terketti' gibi bir sayha duyacağını; kabir azâbı, bir şefaâtçi yüzünden ertelense bile, âhiret gününde bu azâbın yine yakasına yapışacağını veyâhut da kabir vücûda benzetilirse dünyâyâ kendini kaptıran ve nefsinin arzularına esir olmakla vaktini kaybeden kimsenin vücûdu kabrinde o azâbı hissedeceğini belirtmektedir. Burada varlık içinde yokluk çekmenin bir nevi azâba uğramak mânâsına geldiğini belirttikten sonra, Clara Bow'un ayda elli bin lira aldığı halde sıkıntı içinde yaşadığını, halbuki daha önce daktilo ile yazı yazma görevini ifâ ederken aldığı az bir ücretle para bile biriktirdiği misalini vermektedir. Bu durum bir kimse mutlu iken bu mutluluğun gama çevrilmesi şeklinde de tezâhür edebilir. Rifâî, akabinde de bir şefaât nedeniyle bu hüsrânı dünyâda, yâni vücûdu kabrinde tecrübe etmese bile öldükten sonra göreceğini; ancak dünyâda iken kendisine pişmanlık gelip tövbe olursa, "(...) bu takdirde **Allâh'ın mağfiretine koşunuz**"<sup>673</sup> ihtârını almış, Allah bütün günâhları affedicidir müjdesine sarılıp yakasını kurtarmış (...) olacağını söyleyerek âyeti gazete röportajından alınan güncel bir örnekten hareketle îzah etmektedir.<sup>674</sup>

### 3.6.8 Örnek-8:

Münâfikûn sûresinin *Halbuki Allah teâlâ [Teâla], eceli geldiğinde, hiçbir nefsin asla ölümünü tehir etmez.*<sup>675</sup> âyetini açıklarken ise Ken'ân Rifâî'nin hem bir hadise hem de yalılarla ve tesbihle ilgili günlük hâdisedelere atıfta bulunduğu görülmektedir.<sup>676</sup>

Şeyh, bu âyetin îzâhını yapmadan önce evvelâ *Sadaka, ömrü arttırır ve belâyı def eder.*<sup>677</sup> hadisine atıfta bulunarak bu hadis ile âyet arasında herhangi bir tezatlık olmadığını belirtmektedir. Devâmında da herkesin elinde bir tesbih olduğu varsayılırsa, bu tesbihlerin kiminin binlik, kiminin beş yüzlük veya doksan dokuzluk olabileceğini; herkesin tesbihini ya tabîî, ahenkli bir şekilde ya da hızlı hızlı çekebileceğini; adet

<sup>673</sup> Hadîd 57/21.

<sup>674</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 191-192.

<sup>675</sup> Münâfikûn 64/11.

<sup>676</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 402.

<sup>677</sup> Heysemî, *Mecmaü'z-Zevâid*, III: 63.

sayısına bakıldığında bu sayının aynı kalacak olmasına rağmen çekiş tarzının, yâni zamânın hızlı ya da ağır olacağını ifâde ederek âyetin mânâsına açıklık getirmektedir. Sonrasında aynı ayete ilişkin olarak bulundukları mekânın karşısındaki bir yalıyı işâret ederek, bu yalının kapalı terasında oturanların sert ve yağmurlu havaya rağmen denizin ortasında rahatlıkla oturabildiklerini; çünkü Allah'ın onlaraistirâhat edebilecekleri kolaylıklar verdiğini belirtmektedir. Yine sadaka veren kimsenin de belâ ve hastalıklar def olmak sûretiyle ömrünün ferah ve âsûde geçeceğini ve böylece uzamış olacağını îrat ederek bahsi geçen hadisle âyet arasında esâsen bir tezatlık olmadığını günlük hâdiselerle okuyucularına aktarmaktadır.<sup>678</sup>

### 3.6.9 Örnek-9:

Bakara sûresinin *Elif lâm mîm*<sup>679</sup> âyetiyle ilgili olarak Ken'ân Rifâî'nin açıklamalarına bakıldığında bu gibi hurûf-ı mukattaanın esrârı ilâhî olduğunu ve ancak irfân-ı Muhammedî ile bilinebileceğini ifâde ettiği görülmektedir.<sup>680</sup> Yine başka bir sohbette aynı âyet ile ilgili olarak “Kur'ân-ı Kerîm'in de yedi batnı var. Meselâ (Elif, Lâm, Mim)<sup>681</sup> (...) Demek ki bunlar erbâbının anlayacağı remizler.. Amma Kur'ân-ı Kerîm herkes için derece derece açık ve tatmin edici hikmetleri hâvîdir.”<sup>682</sup> dedikten sonra Ebû Hureyre'den *Ben Resûlullah'tan iki ilim aldım. Birisini size söyleyebilirim, diğerini söylersem kâfir olduğuma hükmedersiniz*<sup>683</sup> ifâdesiyle, *Herkese aklının yettiği mertebeden söyle*<sup>684</sup> hadisine atıfta bulunarak bir çocukla konuşmanın ergin bir kişiyle konuşmakla bir olmayacağını dile getirmektedir.<sup>685</sup>

Binâenaleyh bu âyeti irfan ilkesi ışığında yukarıdaki hadislere atıfta bulunarak ve olağan bir misalle tefsir eden şeyh, yine “Kur'ân-ı Kerim

<sup>678</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 402.

<sup>679</sup> Bakara 2/1.

<sup>680</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 159.

<sup>681</sup> Bakara 2/1.

<sup>682</sup> Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 476.

<sup>683</sup> Buhârî, İlim, 42.

<sup>684</sup> Ebû Davud, Edeb, 20; Münâvî, Feyzü'l-Kadir, III, 75.

<sup>685</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 476-477.

herkese hitap etmiştir. Orada bütün insanlara, havassa, ahassü'l-havassa, mü'min ve kâfirlere de hitap vardır. Doğrudan doğruya Peygamber'e de hitap vardır.”<sup>686</sup> diyerek avam, havâs ve hâssü'l-havâsın anlayış farkları olmasının bâtinî hususların açıklanmasında tüm bu sınıfları dikkate almayı gerektirdiğini salık vermektedir. Böylece Rifâî'nin bu bağlamda da Kur'ân, sünnet ve büyük mutasavvıflarla aynı usûlü tâkip ettiği anlaşılmaktadır.

### 3.6.10 Örnek-10:

Kehf sûresinin *Unuttuğun zaman Rabbin celle şâneyi an.*<sup>687</sup> âyetine ilişkin olarak şeyhin yaptığı îzahlara bakıldığında âyet metni ile “akl-ı meâş” ve “akl-ı meâd” gibi tasavvufî kavramlar arasında kurulan iç içe geçmiş bir sentezin yer aldığı görülmektedir.<sup>688</sup> Ayrıca bu âyetin tefsirinde şeyh, sohbet esnâsında vukû bulan gündelik bir olayı misal vererek metni hem şeriat hem de hakikat mertebelerinden yorumlamaktadır.<sup>689</sup>

Rifâî'nin *Sohbetler* adlı eserinde aynı âyetin tefsirinin bir gece önceki *Mesnevî* okumalarında yapılmasına ilişkin verilen referansla bu tür okumaların ve bir sonraki akşam müridlerinden Sâdiye Hanım'ın yere düşen sıcak soba borusunu yanmadan yerine koymasının tecellîyi dâvet eden araçlar olduğu anlaşılmaktadır.<sup>690</sup>

Bu yöntem analizini müteâkip Rifâî, mezkûr âyetin açıklamasını yaparken yukarıdaki vak'anın iki yönü olduğunu; bunlardan birinin önceki akşamki sohbette bahsi geçen *Unuttuğun zaman Rabbin celle şâneyi an.*<sup>691</sup> âyet-i kerîmesine işâret ettiğini ve Sâdiye Hanım'ın kendini unutması hasebiyle sıcak soba borusunu tutabildiğini; Allah'ın da onu koruyup yakmadığını ifâde etmektedir. Ancak şeyhe göre o esnâda Sâdiye Hanım'ın aklı başında olsaydı, bu işi yerine getiremezdi.

<sup>686</sup> age. 477.

<sup>687</sup> Kehf 18/24.

<sup>688</sup> Bk. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 27, 298, 465, 473-474.

<sup>689</sup> Bk. age. 298.

<sup>690</sup> Bk. ay.

<sup>691</sup> Kehf 18/24.

Binâenaleyh bir kimse kendini unuttuğu zaman Allah'ı anarsa, o zikirden gâye elde edilmiş olmaktadır.<sup>692</sup>

Mezkûr vak'anın ikinci cephesine ilişkin olarak ise Rifâî'nin, müridlerine o telin ne işe yaradığını suâl ettiği; onların da kendisine birdenbire Sâdiye Hanım'ın boruyu tuttuğunu anlattıktan sonra, bu olayda tutanın tel değil, sâhip olduğunu ifâde ettiği görülmektedir. Şeyhe göre bu olayda Allah isterse bir kişinin yanmadan sıcak bir nesneyi tutmasının mümkün olduğu; bu vesîleyle de sebeplere herhangi bir kudret atfetmek yerine işin müsebbibten başka bir deyişle o sebebi yaratandan olduğu anlaşılmalıdır.<sup>693</sup>

Yukarıdaki açıklamalarda şeyhin unutma eylemini şerîat mertebesinden, diğer îzâhatları ise hakikat makâmından yorumladığını söylemek mümkündür.

Rifâî başka bir sohbette aynı âyete ilişkin olarak “kendini unuttuğun vakti” aklı terkettiğin zaman olarak tefsir etmektedir. Zîra hicap, perde dünyâya taalluk eden akıldır. Dolayısıyla kişi aklı bırakıp aşka kavuşursa; işte o zaman, “Allah'ın cemâlinden gayri herşey fânîdir” sırrı ortaya çıkar ve bu aşkın içinde zikir, zikreden ve zikrolunan kendi olur.<sup>694</sup> Beşinci örnekte ayrıntılı bir şekilde açıklandığı üzere şeyhe göre akıl, meâş ve meâd aklı olarak ikiye ayrılır. Meâş aklı, sâdece maîşete ve dünya işlerine ererken; meâd aklı rücû edeceğimiz yere, yâni Allah'a erer. Bu akıllardan sırf biri çalışırsa, diğeri körlenir. Bu kapsamda meâd aklı hâkim ve gâlip olursa, meâş aklı onun yanında görevini ifâ edebilir. Ancak hüküm ve galebe meâş aklının olursa, meâd aklına geçit vermez. Bu sebeple meâş aklının kontrol ve baskı altında tutulmasından gâye, dünyâdan maddeten uzaklaşmak değil, dünya hayâtına esir olmamak, onu gönülden çıkarmaktır.<sup>695</sup>

<sup>692</sup> Krş. Rifâî, Sohbetler, 2018, 298.

<sup>693</sup> Krş. ay.

<sup>694</sup> Krş. age. 465.

<sup>695</sup> Krş. age. 27, 473-474.

### 3.6.11 Örnek-11:

Yûnus sûresinin *İyi bilin ki Allah teâlânın [Teâlâ'nın] velileri (dostları ve yakınları) için hiçbir korku yoktur. Onlar mahzun da olacak değildir.*<sup>696</sup> âyetinin tefsirinde Rifâî, korkunun gelecekten, endişenin ise geçmişten kaynaklandığını dile getirdikten sonra Hak ehlinin gelmişten de gelecekten de geçtiğini belirtmektedir.<sup>697</sup>

Aynı kapsamda İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ında da Hz. Peygamber'e<sup>(s.a.v)</sup> bu âyette ifâde edilen Allah'ın velîlerinin kimler olduğu sorulduğunda kendisi bu velîlerin, insanlar dünyânın zâhirine bakarken, bâtınına bakanlardan olduklarını îrat etmiştir. Zîra bu kimselerin nezdinde dünyâ bir değere sâhip değildir. Gönüllerinde dünyâ ölmüş, onu diriltmemiş, tersine onu yıkmışlardır. Dünyâ ile âhiretlerini inşâ etmiş, âhireti satın almışlardır. Başka bir deyişle, bu velîler dünyâyı satarak kendileri için bâkî olanı satın almışlardır.<sup>698</sup>

Rifâî, aynı âyetin tefsirinin devâmında ise bu Hak ehlinin ilk zamanlarında ibnü'l-vakt, yâni vaktin çocuğu olduklarını; zamânın elinde ve emrinde olduklarını belirtmektedir. Ayrıca bu kimselerin kâmil olduktan sonra da ebu'l-vakt, diğer bir ifâdeyle vaktin babası ve sâhibi olduklarını dile getirirken, Yûnus sûresinin altmış ikinci âyetinin metni ile "ibnü'l-vakt" ve "ebu'l-vakt" gibi tasavvufî ıstılâhlar arasında hakikat mertebelerinden derûnî bir râbîta kurmaktadır.<sup>699</sup>

Benzer çerçevede Cüneyd<sup>(r.a)</sup> da korkusuz olmanın velînin sıfatlarından olduğunu dile getirmektedir. Zîra korku, ilerde başa gelecek olan nâhoş bir şeyi gözetlemek veya gelecekte elden kaçacak olan hoş bir şeyi beklemek mânâlarına gelmektedir. Oysaki velî, ibn vaktır (vaktin oğludur, sâdece içinde bulunduğu hâli düşünür). Onun geleceği olmadığı için bir şeyden korkması da söz konusu değildir. Yine onun korkusu olmadığı gibi ümîdi de yoktur. Çünkü ümit husûle gelecek olan hoş bir

<sup>696</sup> Yûnus 10/62.

<sup>697</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 449.

<sup>698</sup> Krş. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2012, 18: 424.

<sup>699</sup> Krş. Rifâî, age. 449.

şeyi veya zâil olacak olan nâhoş bir şeyi beklemektir. Bu ise gelecekte olur. Aynı minvalde velî mahzun da olmaz. Zîra hüznün vaktin katılığından ve bulanıklığından kaynaklanır. Rızâ gülistanında ve muvafakat bahçesinde bulunan bir velîde hüznün olmaz. Havf, recâ, hüznün ve bunun gibi haller nefsin hazlarına âit hususlardır. Nefs bunlardan fânî olduğunda ise, rızâ kulun sıfatı hâline gelmektedir.<sup>700</sup> Benzer şekilde Rifâî de nefsin muktezâları atıldığında kulda ne korku ne de hüznün kalacağını ifâde etmektedir.<sup>701</sup> Gerek Hücvîrî'nin gerekse Rifâî'nin aynı âyeti îzah ederken kullandığı tasavvufî ıstılahların ayniyet göstermesi yukarıdaki örneklerde de belirtildiği üzere onların aynı ilmi ledün kaynağından beslendiklerine delâlet etmektedir.

### 3.6.12 Örnek-12:

Rifâî'nin, Nûr sûresinin otuz beşinci âyetini tefsir etmesinde tecellîyi dâvet eden suâlin, müridlerinden Münîre Hanım tarafından yine bir sohbet meclisinde, “Dervişlerin sağı solu olmaz, derler. Bu ne demektir?” şeklinde şeyhe sorulduğu; bunun üzerine kendisinin, *Allah teâlâ [Teâlâ] göklerin ve yerin nûrudur.*<sup>702</sup> âyetinde buyurulan zarfı, kandili, vücut; yağ, ruh; fitili, kalp; şavkı ise şarkı garbı olmayan bir nûr olarak hakikat mertebesinden îzah ettiği görülmektedir.<sup>703</sup> “Şavkı ve garbı olmayan bir nûr” lafzıyla ise şeyhin tevhid nûrunu, vücuttan da kâmil insanı kastettiği tespit edilmektedir. Bu kapsamda bahsi geçen tevhid nûruyla kulun, her zerrede Hakk'ı göreceğini belirten Rifâî'nin bu yorumla âyeti tevhid ilkesi ile paralel bir şekilde açıkladığı anlaşılmaktadır.<sup>704</sup>

Şeyh, aynı âyetle alâkalı olarak vücûdu bir görebilmek için irfânın gerekliliğinden bahsederken o “nûr-ı münbasite”e vâsıl olan kişinin bir daha vücûdunu göremeyeceğini de belirtmektedir. Ancak bu irfan

<sup>700</sup> Krş. Ali b. Osman Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 279.

<sup>701</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 266.

<sup>702</sup> Nûr 24/35.

<sup>703</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 16.

<sup>704</sup> Krş. age. 16, 325, 566.

sâhibinin belli zulmânî mertebelerini yırtmış, Hudâbin olmuş, yâni Hakk'ı görebilen kimselerden olması gerekmektedir.<sup>705</sup> Rifâî, bu durumu şiirsel bir ifâdeyle şöyle hulâsa etmektedir:

“Soyun vârandan ey Ken'an

Görürsün var olan Allah”<sup>706</sup>

Şeyh, başka bir sohbette ise târihi bir olaya, yâni İbrâhim Gülşenî'nin (ö. 940/1534)<sup>707</sup> Kânûnî Sultan Süleyman ile olan karşılaşmasında, aynı âyeti zikredip elleriyle kendi gözlerini sıvazlamasından sonra gözlerinin açılması hâdisesine atıf yaptıktan sonra *Allâhu nûru's-semâvâtî vel-ard*'ın<sup>708</sup> yerin ve göğün nûrünün Allah olduğu mânâsına geldiğini şerîat mertebesinden dile getirmektedir. Burada ayrıca nûrdan gâyenin varlık, zulmetten gâyenin ise adem, yâni yokluk olduğunu belirtirken ise hakikat makâmından bir tefsir yaptığı görülmektedir.<sup>709</sup>

Gazzâlî'nin tasavvufu “nûr” ağırlıklı bir anlayış esâsına dayandırması ve bu bağlamda *Mişkâtü'l-envâr*<sup>710</sup> isimli bir eser de kaleme almış olması hasebiyle yukarıdaki âyetle ilgili görüşlerine burada yine yer vermek uygun olacaktır. Buna göre Allah, en yüce ve hakîkî bir nûrdur ve diğer tüm nûrların doğuş yeri de O'dur. Rûhânî, cismânî, mânevî, maddî tüm mevcûdat, o nûrun akisleridir. Nûrun menşeinden feyezân yoluyla oluşan tüm bu nûrların sayılamayacak kadar mertebeleri mevcuttur ve doğuş yerinden uzaklaşan nûrların nûrluluk mertebesi azaldığından karanlıkları (zulmet) tezâyüt etmektedir. Allah'ın varlığının çok âşikâr olması, başka bir deyişle nûrunun parlaklığı nedeniyle insanlara kapalı hâle gelmektedir.<sup>711</sup> Bu noktada bir hadis-i şerîfte, *Şüphesiz Allah, mahlûkunu karanlıkta yaratmış, sonra onların*

<sup>705</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 565.

<sup>706</sup> ay.

<sup>707</sup> Halvetiyye-Gülşeniyye tarikatının kurucusu İbrâhim Gülşenî hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Nihat Azamat, “İbrâhim Gülşenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, 21: 301-304.

<sup>708</sup> Nûr 24/35.

<sup>709</sup> Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2018, 325.

<sup>710</sup> Nûr âyetinin detaylı incelemesi hakkında bk. Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, *Nur Oylumu*, 2020, 59-114.

<sup>711</sup> Krş. Öngören, “VI/XII. Yüzyıl Öncesi ile Sonrası Arasındaki Farklılıklar”, 2020, 214.

üzerine nûrundan bir kısmı akıtmıştır.<sup>712</sup> buyurulmaktadır. Gazzâlî de bu husûsa ilişkin olarak basîret sâhiplerine melekûtî nurların ancak bu tertip üzere bulundukları keşfolunur, demektedir. Buna göre yakındaki, en yüksek nûra en yakın olandır. İçlerinde, nurların hepsinin kaynağı olan rubûbiyet hazreti derecesine yaklaşan en yakın [insân-ı kâmil] da vardır, en uzak da. Bu kapsamda Gazzâlî, nurânî ruhları hassas, hayal eden, akleden, fikrî ve kudsî ruh olmak üzere beşe ayırarak kandilin hassas rûha; camın hayâlî rûha; lambanın aklî rûha; ağacın fikrî rûha; yağın ise kudsî rûha yâni peygamberlik rûhuna işâret ettiğini belirtmektedir.<sup>713</sup>

Bu bağlamda Gazzâlî, *el-Madnûnu's-Sağîr* adlı eserinde Allah'ın kendi Zâtıyla mevcut olduğunu; eşyanın ise kendilerine has olan zatları îtibâriyle ma'dum olduğunu dile getirdikten sonra, Allah'ın Zâtından başka eşyânın zatlarının ise adem (yokluk)'tan ibâret olduğunu söylemektedir. Zîra eşyâya vücûd (varlık) ariyet yoluyla Allah'tan gelmektedir diyerek Nûr sûresinin otuz beşinci âyeti ile ilgili îzahlarını tevhid anlayışıyla ifâdelendirmektedir.<sup>714</sup>

Gerek Rifâî'nin gerekse Gazzâlî'nin Nûr sûresinin otuz beşinci âyeti üzerindeki tefsirlerine bakıldığında nûr ve zulmet görüşlerinin benzerlik gösterdiği ve tevhid mefhûmu ile bağlantılı olarak ayeti yorumladıkları anlaşılmaktadır.

#### 4. SONUÇ

İlâhî bir hitap olan Kur'ân'ın ihsan boyutunda İslâm dininin yaşanılması gâyesine hizmet eden tasavvuf ilmi erbâbı tarafından, âyetlerin zâhirî anlamlarını reddetmeksizin, keşf ve ilham yoluyla bâtinî mânâlarını îzah ettikleri tefsir türüne, işârî veya tasavvufî tefsir adı verilmektedir. Ancak bu türdeki tefsiri yapacak olan müfessirin seyr ü sülûkunu tamamlayarak belli bir mertebeye ulaşmış olması gerekmektedir. Bu bağlamda sûfilere göre Kur'ân-ı Kerîm'in fehmedilmesi ve yorumlanması sâdece literal ve zihnî olmaktan ziyâde tahkîkî ve amelî bir metottur.

<sup>712</sup> Tirmizî, Nevâdiru'l-usûl, IV, 199.

<sup>713</sup> Krş. Okudan, “Tasavvufî Düşüncenin Temel Unsurları”, 2020, 186-187.

<sup>714</sup> Krş. age. 188.

Sûfilerin işârî tefsirlerine, bu maksada binâen müstakil olarak yazdıkları bir tefsirde veya irşat içerikli eserlerinde yer verdiği görülmektedir. Bu kapsamda Ken'ân Rifâî'nin *Sohbetler* adlı eseri bağlamında ele aldığımız tasavvufî tefsir anlayışını konu edinen ve üç bölümden oluşan tezimizin ilk bölümünde, çalışmanın amacı, önemi, metodu ve araştırma seviyesi tüm ayrıntılarıyla birlikte ortaya konulmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise öncelikle işârî tefsir metodunun kavramsal çerçevesi çizilerek bu bölüm kapsamında tefsir, te'vil, işâre, zâhir ve bâtın kavramlarının işârî tefsirdeki yeri ortaya konulduktan sonra, târihsel gelişimi ve meşrûiyeti ayrı ayrı ele alınmıştır. Ayrıca işârî tefsirin meşrûiyeti bölümünde bu yöntemi savunanların dayandığı deliller ve örnek bir âyet üzerinden metodun kabul şartları incelenmiştir.

İşârî tefsirin kavramsal çerçevesine bakıldığında, te'vil, başka bir deyişle yorum, bir şeyi aslına döndürmek demektir. Yâni aslı bilen bir ustanın ikinci, üçüncü dereceye inen ve yorum bekleyen bir mevzûu, yeniden ilk hâline, yâni aslına çıkarma mahâretidir. Buna ilişkin olarak İbnü'l-Arabî de Kurân-ı Kerîm'in ancak te'vil makâmını hâiz insanlar tarafından îzah edilebilecek bir kitap olduğunu ifâde etmiştir. Başka bir deyişle, Kur'ân'ın özünü ancak mertebe-i hazret-i Kur'ân'a çıkmış ve onun ikiz (*tev'em*) kardeşi olmuş olanlar açıklayabilir. Bu bakımdan işârî tefsirde dereceler, mertebeler anlayışı ehemmiyet arz etmektedir. Zîra burada derece ontolojisinin yâni merâtibü'l-vücûd görüşünün, metne transferi söz konusudur. Bu bakış açısından metinde de katmanlar, başka bir deyişle dereceler mevcuttur.

Bu metodun târihsel gelişimine bakıldığında tefsirle ilgili ortaya çıkan türlerden birincisi, Kur'ân'ın ilk müfessiri Hz. Muhammed'in<sup>(s.a.v)</sup> açıklamalarına muhâtap olan sahâbîlerin âyet yorumları ve nakillerine dayanan rivâyet tefsirleridir. Sahâbî devrini tâkip eden tâbiûn ve tebe-i tâbiûn devirlerine gelindiğinde ise aklî muhâkemeye dayanan dirâyet tefsirleri daha fazla rağbet görmüştür. Hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren de keşf ve ilham yoluyla âyetlerin açıklandığı işârî tefsir türü ortaya çıkmıştır. Bu ekole göre, işârî tefsirlere feyzî tefsirler de denilebilmektedir. Bu tefsir türünün târihi evreleri göz önüne alındığında, tasavvufun târihi kadar eski

olduğunu; hatta işârî tefsirin târihî seyrinin, tasavvufun târihî seyrine paralel bir şekilde oluştuğunu söylemek mümkündür.

Bu minvalde tasavvufî tefsir alanında çığır açan bir şahsiyet olma özelliğini hâiz İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine çalışmamızın ilgili yerlerinde örnek âyet tefsirleriyle birlikte yer verilmiştir. Buna göre Şeyhü'l-Ekber'in Kur'ân anlayışı, onun varoluşsal ve epistemolojik görüşleriyle benzerlik arz etmektedir. Zîra İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân metni de dilsel olarak tecellî eden bir varlıktır. Dil ise, Hz. Peygamber'in<sup>(s.a.v)</sup> ifâde ettiği gibi cevâmî'ü'l-keîmdir; tıpkı insan gibi varlıkla paralel ve onun hakikatlerini simgelemektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin, bir âyeti şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat cihetinden dört dereceli olarak tefsir ederek, sâdece hukûkî çıkarımlardan hareketle ve gramer bakımından o âyetin özelliklerine bakarak yapılan bir tefsirle yetinmediği görülmüştür. Bu noktada Rifâî'nin de aynı metodu çağın muktezâsına göre güncelleştirilmiş misallerle tatbik ettiği tespit edilmiştir.

Çalışmamızda işârî tefsirin mâhiyeti ve yöntemine ilişkin olarak ise bu tefsir türünün sûfinin öncel fikirlerine, görüşlerine veya yargılarına dayanmadığı, geldiği makâma göre kalbine doğan ilham ve işaretlere göre âyetleri açıkladığı saptanmıştır. Ayrıca bu tür bir tefsir yapan sûfî, âyetle kastedilen mânânın sâdece kendi yaptığı yorumdan ibâret olmadığını, buna ilâveten başka mânâ ve yorumların da olabileceğini kabul etmektedir.

Bu kapsamda İslâm âlimleri, Kur'ân âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasının, tamamen subjektif bir zemîne kaydırılarak manipülasyona açık hâle gelmesini engellemek gâyesiyle işârî tefsir için bâzı kabul şartları ortaya koymuşlardır. Bu şartlar şöyledir: a) İşârî mânânın, âyetin zâhirindeki şer'î veya aklî hükmü iptal etmemesi, b) Bir başka yerde bu mânânın doğruluğuna dâir bir delil bulunması, c) İşârî mânâyâ, şer'î ve aklî bir muârizin bulunmaması, ve d) İşârî mânânın tek ve asıl mânâ olduğunun ileri sürülmemesi.

Burada şunu ifâde etmek gerekir ki sûfilere göre işârî mânâ, velînin tasfiye olmuş kalbine inen yansımalar ve tecellîlerle sûfinin nefsinde oluşmaktadır. Bu kapsamda sûfilere göre tecellî sınırsızdır ve aynen tekerrür etmez. Dolayısıyla bâtinî mânânın tek mânâ olduğu iddiası, esâsen sûfinin bireysel ve mahlûk olan istîdâdının küllî

ve gayr-i mahlûk olanı istîâp ettiği anlamına geleceğinden işârî tefsir metodunun temel prensipleriyle bağdaşmadığı sonucuna varılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Ken'ân Rifâî'nin hayatı, eserleri, tasavvuf anlayışı ve Kur'ân telakkisine kısaca değinildikten sonra, *Sohbetler* adlı eserinin iç ve dış tenkidi yapılarak Kur'ân âyetleri yorumlarının arka planında var olan varlık, bilgi ve insan telakkisi ele alınmak sûretiyle, işârî yorumlarının dayandığı temel prensipler ve metodu örnekleriyle birlikte ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir.

Bu çerçevede evvelâ şeyhin tasavvuf anlayışının cümle mevcûdâtı Hak, Hakk'ı da halk bilmek esâsına dayanan ve insandan kendi fânî vücûdunu bâkî olan Hakk'ın yâni halkın hizmet ve menfaati yönünde ifnâ etmesini talep eden bir âlem görüşüne dayandığını söylemek mümkündür. Zîra şeyhe göre, insan müdrikesine nâmütenâhî cüzler şeklinde dökülen küllî varlığı, mânâ dolu bir vahdet hâlinde idrak edebilme keyfiyetini benliğine bütünüyle mâledebilmiş kimseler ancak hakîkî birer mutasavvıf olarak adlandırılabilir.

Rifâî'nin Kur'ân telakkisi ile ilgili olarak genel bir değerlendirme yapıldığında ise öncelikli olarak göze çarpan husus, onun da kendinden önceki tüm ileri gelen mutasavvıflar gibi hemen her mevzûda ana referans olarak Kur'ân ve sünnet'i esas almasıdır. Bu durum müellifin eserlerinde çokça yer alan âyet ve hadis yorumlarıyla da sâbittir. Ayrıca şeyhin nazarında Kur'ân'ın bütünüyle nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesini gâye edinerek insanın kemâlini hedeflediği görülmüştür.

Giriş bölümünde de belirtildiği üzere keşf yoluyla tasavvufî tefsiri yapacak olan müfessirin kâmil olma yolunda ontolojik bir yeterliliğe ulaşmış olması gerekmektedir. Aynı şekilde Rifâiyye-Sayyâdiyye-Kenâniyye tarîkatinin pîri Ken'ân Rifâî'ye göre bu yeterliliğe ulaşmış kimse tarafından keşf veya ilham yoluyla elde edilen ilim, Hakk'ın sırlarını ihtivâ eden bir ledün ilmi; sözsüz, sessiz olarak öğrenilen bir bâtın bilgisi ve Hz. Mûsâ'nın Mecma'-ı Bahreyn'de Şuâyip Aleyhisselâm ile Hz. Hızır'dan bulduğu bir ilimdir. Şeyh, aynı görüşü “aklın istidlâller nazariyesine mürâcaat edilmeksizin kesbolunan kalp mârifeti” ve “gönül bilgisi” sözleriyle de ifâde etmiştir. Yine hilkatten gâyenin aşk olduğunu dile getirirken “Biz o aşkı Allah'tan öğrendik” lafzıyla da doğrudan keşfî bilgiye atıfta bulunmuştur.

Bu bağlamda Ken'ân Rifâî, keşfi bilgiyi, mârifeti veya ledün ilmini, hakîkî bilgi olarak kabul etmiştir. Bu bilgiye ulaşmanın ise sâlikin muayyen tasavvufî yöntemlerle ve ezeli istîdâdı doğrultusunda seyr ü sülûkunu tamamlayarak hâsıl olacağını belirtmiştir. Bu noktada şeyhin görüşlerinin, diğer muhakkik sûfîlerle, bilhassa İbnü'l Arabî'yle örtüştüğünü söylemek yerinde olacaktır.

Ayrıca Rifâî'ye göre avam, havâs ve hâssü'l-havâsın anlayış farkları olması bâtinî hususların açıklanmasında tüm bu sınıfları dikkate almayı îcap ettirmektedir. Zîra ilâhî hitap, yâni Kur'ân "bir" olmasına rağmen muhâtabının istîdâdına göre farklı mertebelerde idrak edilir. Bu minvalde kendisi, Kur'ân âyetlerinin bâtinî derûnî mânâlarını idrak etmek için temizlenmiş bir kalb-i selîm gerekliliğini birçok defa eserlerinde ifâde etmiştir.

Ken'ân Rifâî'nin *Sohbetler* adlı eserinde yer alan çeşitli âyetler üzerinde yaptığı işârî yorumlar incelendiğinde ise kendisinin şerîatten mârifete kadar her mertebenin, şerîatin aşama aşama bâtinî olarak görülen bütüncül (*holistic<sup>(Ing.)</sup>*) bir derecelendirme usûlünü, temsîlî ve sembolik bir dille, gerek dînî ve tasavvufî meseleleri ele alırken, gerekse âyetleri tefsir ederken genel bir metot olarak kullandığı görülmüştür. Ayrıca şeyh, aynı eserin birçok yerinde âyetlerin yorumlanması husûsuyla ilgili olarak, tefsîrî/zâhirî mânâ ile derûnî/bâtinî/işârî mânâ ayrımı yapmıştır.

Ken'ân Rifâî'nin tasavvufî düşünce sisteminde işâret kavramının ilk mânâsına bakıldığında ise İbnü'l-Arabî'de ve Niyâzî-i Mısırî'de olduğu gibi Allah'tan alınan bilgiyi, mârifeti temsil ettiği görülmüştür. İkinci olarak ise mutasavvıflar tarafından keşfi bilginin ifâdesinde kullanılan sembolik ve temsîlî anlatımları ifâde etmektedir. Şeyh bu şekilde yöntem bakımından Kur'ân, sünnet ve büyük mutasavvıfların izlerini tâkip etmekle berâber âyetlerin bâtinî mânâlarını îzah ederken, yaşadığı asrın muktezâsınca gerek anlatımlarını, gerekse misallerini güncelleştirmiştir.

*Sohbetler*'in muhtelif kısımlarında ise şeyhin, âyetlerin bâtinîna nüfuz ederken bu âyetlerin metniyle ve temel noktalarıyla kurduğu râbitaların şâyân-ı dikkat olduğu görülür. Burada ayrıca müellifin âyetlerin tefsirinde kullandığı sembollerin, Kur'ân'ın temel esasları ve metni ile ilm-i ledün matrisinin girift bir sentezi olduğunu ve çağın gereklerine uygun bir şekilde yenilenmiş örneklerle okuyucuya

aktarıldığını belirtmek gerekir. Ayrıca Rifâî'nin tasavvufî tefsir yönteminin, Kur'ân kırâatı veya müridleri tarafından sorulan bir sual ile ortaya çıkan tecellîleri de ihtivâ ettiği görülmüştür.

Bu kapsamda “Her âyette nice âlemler vardır” lafzıyla Kur'ân'ın sonsuz bâtınî anlamları olduğunu dile getiren Ken'ân Rifâî'nin tasavvufî tefsir anlayışında bir yirminci yüzyıl münevveri olarak şahsına has bâzı özelliklerin olduğu tespit edilmiştir. İlk olarak şeyh, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde cereyan eden savaşlar, büyük çaplı kültürel, politik gelişmeler ve hızla değişmeye başlayan çağın ihtiyaçları doğrultusunda âyetleri tafsîlâtı bir biçimde kelime kelime tefsir etmekten ziyâde toplu mânâyâ, başka bir ifâdeyle özdeki cevhere ehemmiyet vermiştir. Âyetlerdeki işârî mânâları ifâde ederken başvurduğu kaynakların çeşitliliği, formüle ettiği kapsayıcı ve evrensel eğitim görüşü ile paralel, tevhidî bir yol takip ettiğini göstermiştir. Bu bağlamda Rifâî, kimi zaman bir âyeti yorumlarken konunun çağrıştırdığı başka âyet ve hadisleri, İslâm ve tasavvuf klasiklerini, çeşitli ülkelerden ehl-i hikmetin eserlerini, günlük yada târihî hâdiseleri, sahâbe rivayetlerini, pozitif ilimlerden misalleri, sûfî geleneğindeki sembolleri, menkıbeleri, dünyâ klasiklerini, şiir ve ilâhîleri kullanmıştır.

Ayrıca bu çalışma ile Rifâî'nin tevhid, güzel ahlâk, aşk ve irfan merkezli bir tasavvuf görüşüne sâhip olduğu, tasavvufî düşünce sisteminin dayandığı bu temel ilkeler ile işârî yorumları arasında paralellik görüldüğü ve âyetleri bu ilkeler ışığında ve belirli bâzı tasavvufî istilahlarla irtibatlandırarak yorumladığı bu tezde ortaya konulmuştur. Ancak şeyhin, tüm bunları yaparken hiçbir zaman zâhirî hükümleri göz ardı etmeden, pek çok kez evvelâ âyetin zâhirî mânâsını tefsir kitapları kapsamında açıklayarak, sonrasında da âyetin işâret ettiği nâmütenâhî anlamlardan kendi kalbine doğanlarla bâtınî yorumuna geçtiği görülmüştür. Böylece Kur'ân kavramlarını tefsir ederken yukarıda da belirtildiği üzere dereceli bir yaklaşım sergileyerek, âyetlerde yer alan kavramlara zâhirden bâtına doğru mertebe mertebe yükselerek çok boyutlu bir anlam genişliği, derûni bir mânâ zenginliği ortaya koymuştur. Şeyhe göre tilâvet-i Kur'ân'dan gâye ise âyetlerin mânâsını anlamak ve bu mânâlarla amel etmektir.

Son olarak bu çalışmada şeyhin tasavvufî tefsir yöntemi ile ilgili olarak “Örnekler” bahsinde uygulamalı olarak ortaya koyduğumuz özel tespitleri şöyle sıralayabiliriz: a) Kur’ân kırâati veya müridler tarafından yöneltilen soruların, tecellîyi dâvet eden birer vâsıta olduğu sonucuna varılmıştır. Rifâî bu durumu şiirsel bir ifâdeyle şöyle dile getirmiştir: “Ey mazhar-ı mürşitte tecellî eden Allah!”; b) Şeyhin âyetlerin tefsirinde kullandığı sembollerin, Kur’ân’ın temel esasları ve metni ile ilm-i ledûn matrisinin girift bir sentezi olduğu ve çağın gereklerine uygun bir şekilde güncelleştirilmiş örneklerle okuyucuya aktarıldığı tespit edilmiştir; c) Örneklerin çoğunda Rifâî ile diğer mutasavvıfların âyet yorumları mukâyeseli olarak incelendiğinde, bu tefsirlerin kimi zaman benzer kimi zaman farklı ifâdelere yer verse bile mânâ bakımından birbirleriyle paralellik gösterdiği ve bu durumun onların aynı kaynaktan yâni ilmi ledûn kaynağından beslendiklerine dâir bir gösterge teşkil ettiği kanaatine varılmıştır; d) Avam, havâs ve hâssü’l-havâsın anlayış farkları olması bâtinî hususların açıklanmasında tüm bu sınıfları dikkate almayı îcap ettirir. Şeyh de bu bağlamda Kur’ân, sünnet ve büyük mutasavvıflarla aynı usûlü tâkip etmiştir; e) Rifâî’nin tevhid, güzel ahlâk, aşk ve irfan ilkeleri ile âyet yorumları arasında paralellik görülmüştür.

Velhâsıl yapılan araştırma netîcesinde Ken’ân Rifâî’nin tasavvufî tefsir yorumlarındaki amacının irşadıyla görevli olduğu kimseleri mekârim-i ahlâka ve Muhammedî bilince eriştirmek olduğu tespit edilmiştir. Son olarak dünyânın çeşitli yerlerinde adına kurulan kürsülerle yirmi birinci yüzyılda İslâm tasavvufunun akademiler kanalıyla yayılmasında öncü bir rol üstlenen Ken’ân Rifâî ile ilgili çalışmalarda istifâde edilmek üzere şeyhe özel bir lugatin tez konusu olarak çalışılmasının yararlı olacağı kanaatine varılmıştır.

## KAYNAKÇA

Abul Quasem, Muhammad, “Al-Ghazālī in Defence of Şūfistic Interpretation of the Qur’ān”, *Islamic Culture*, 1979, 53: 63-86.

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü’l-hafâ*, 2 cilt, Kahire: Mektebetü Kuds, 1351(h.).

\_\_\_\_\_, *Keşfü’l-Hafâ*, çev. Mustafa Genç, 4 cilt, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2021.

Addas, Claude, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ‘Arabī*, translated from the French by Peter Kingsley, Cambridge: Islamic Texts Society, 2021.

\_\_\_\_\_, *Kibrit-i Ahmer’in Peşinde (Ibn ‘Arabī, ou, La quête du Soufre Rouge)*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Sufi Kitap, 2020.

Afifi, Ebu’l-Alâ, *Tasavvuf, İslâm’da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

\_\_\_\_\_, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Ağbal, Davut, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Akpınar, Ali, “Allah’ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak”, *Tasavvuf Dergisi*, 2001, 6: 61-80.

Ankaravî, İsmâil, *Minhâcu’l Fukarâ (Fakirlerin Yolu)*, haz. Saadettin Ekici, Meral Kuzu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

\_\_\_\_\_, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.

\_\_\_\_\_, “Hakâiku’t-tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, c. 15, 163-165.

\_\_\_\_\_, “Habîb en-Neccâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, c. 14, 373-374.

Ateş, Ahmet, “Gazzâlî’nin Bâtınîlerin Belini Kıran Delilleri, Kitâb Kavâşım el-Bâtınîya”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1954, III/1-2: 23-54.

Atlı, Ahmet, “Ken’ân Rifâî’de İşârî Tefsir Örnekleri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, 6: 29-58.

El-Attas, M. Nakib, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmud Erol Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Ay, Mahmut, *Kur’ân’ın Tasavvufî Yorumu, -İbn Acîbe’nin el-Bahru’l-Medîd Adlı Tefsiri-*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 24: 103-148.

\_\_\_\_\_, “İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 26: 59-110.

Ayad, Omneya Nabil Muhammad, *Ibn ‘Ajîba (d. 1224/1809) and His Oceanic Exegesis of the Qur’ân: Love in the Moroccan Sufi Tradition*, a thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in Islamic Studies, The University of Exeter, 2018.

Aydın, Mehmet S., “İnsân-ı Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. 22, 330-331.

Ayıntabî Mehmed Efendi, *Kur’ânı Kerim Meâli ve Tefsiri, Tibyan Tefsiri*, çev. ve açıklayan Süleyman Fâhir, 4 cilt, İstanbul: Bütün Kitabevi, 1956.

Ayverdi, Sâmîha vd., *Ken’ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2014.

\_\_\_\_\_, *Dost*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2019.

\_\_\_\_\_, *Mülâkatlar*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2015.

\_\_\_\_\_, *Âbide Şahsiyetler*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2015.

Azamat, Nihat, “İbrâhim Gülşenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, 21: 301-304.

Başçı, Vahdettin, “Bazı Dinî Konuların Yorumlanmasında Bâtınîlerle Gazzâlî Arasındaki İlişkilerin Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, XIII: 223-230.

Bekiroğlu, Haydar, “Kuşeyrî’nin Letâîf’inde İşârî Anlam Dünyası”, *Gümüşhane Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, 6/12: 89-119.

Binark, İsmet, “Seçilmişlerden Bir Seçilmiş: Ken’an Rifâî (Büyükaksoy)”, *Bir 20. yüzyıl Münevveri Ken’ân Rifâî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015), 13-59.

“Bir 20. yüzyıl Münevveri Ken’ân Rifâî Sempozyumu” Bildiriler Kitabı, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015.

Bırışık, Abdülhamit, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, c. 40, 281-290.

Böwering, Gerhard, “The Light Verse: Qur’ânic Text and Sûfî Interpretation”, *Oriens*, 2001, 36: 113-144.

\_\_\_\_\_, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1980.

\_\_\_\_\_, “The Qur’ân Commentary of Al-Sulamî”, in *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Wael B. Hallaq, Donald P. Little, Leiden: Brill, 1991, 41-56.

Burge, Stephen R., *The Meaning of the Word, Lexicology and Qur’anic Exegesis*, New York: Oxford University Press, 2015.

Burns, Gerald L., “Gazzâlî’nin Tasavvufî Hermenötiği”, *İslâmî Araştırmalar*, c.13, 2000, 3-4: 420-428.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu’l-Beyân, -Kur’ân Meâli ve Tefsiri-*, terc. H. Kâmil Yılmaz vd., 23 cilt, İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.

\_\_\_\_\_, *Muhtasar Rûhu 'l-Beyân Tefsîri*, ihtisar eden Muhammed Ali Sabunî, 10 cilt, İstanbul: Damla Yayınevi, 2010.

Büyükaksoy, Kâzım, *Hak Yolunun Önderleri (Yüce Veliler)*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

\_\_\_\_\_, *Ken 'ân Rifâî'den Mesnevî Hâtıraları*, haz. Arzu Eylül Yalçınkaya, İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd., İstanbul: Kitabevi, 2000.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, 2 cilt, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.

\_\_\_\_\_, *Tefsil Usûlü, 'İlmu Usûli't-Tefsir*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

Ceyhan, Semih, “Tecellî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, c. 40, 241-243.

Ceylân, Can, *Dergâh'tan Akademi'ye Rifâîlik ve Ken 'ân Rifâî*, İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, 2014.

Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989.

\_\_\_\_\_, *İbnü'l-Arabî Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.

\_\_\_\_\_, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*, London: Oneworld Publications, 2020.

\_\_\_\_\_, *İlâhî Aşk*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.

\_\_\_\_\_, *Sufi'nin Bilgi Yolu, İbn-i Arabî'nin Metafiziğinde Hayal*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Okuyan Us, 2018.

\_\_\_\_\_, *The Sufi Path of Love, the Spiritual Teachings of Rumi*, Albany: State University of New York Press, 1983.

\_\_\_\_, *Sûfî'nin Aşk Yolculuğu, Mevlânâ'nın Mânevî Öğretisi*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, The Book and the Law*, translated from the French by David Streight, Albany, NY: State University of New York Press, 1993.

\_\_\_\_, *Sahilsiz Bir Umman (Un océan sans rivage – Ibn Arabî, le Livre et la Loi)*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.

el-Cîlî, Abdü'l-kerîm b. İbrâhim, *İnsân-ı Kâmil*, terc. Seyyid Hüseyin Fevzî Paşa, 2 cilt, İstanbul: Kitsan Yayınları, ty.

Coppens, Pieter, *Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries, Crossings between This World and the Otherworld*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Tarifât (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)*, çev. ve şerh Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Çakmaklıoğlu, Mustafa, “Sûfîlerin Kur'ân'la İlişkisi” *Tasavvuf: El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, Ankara: Grafiker Yayınları, 2020, 70-78.

\_\_\_\_, “Rasyonel Bilgi İle İlhamî/Ledünnî Bilginin Özelliği” *Tasavvuf: El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, Ankara: Grafiker Yayınları, 2020, 56-60.

Çeçen, Halil, *Niyazî-i Mısri'nin Hatıraları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.

Çelik, Muhammed, “İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşârî Tefsir”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, 4/2: 1-28.

Demirci, Mehmet, *Ken'ân Rifâî Yazıları*, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2016.

\_\_\_\_, *Tarihten Günümüze Tasavvuf Kültürü -Makaleler-*, İstanbul: Vefa Yayınları, 2009.

\_\_\_\_, “Fîhi Mâ Fîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1996, 13: 58-59.

\_\_\_\_, *Gönül Dünyâmızı Aydınlatanlar*, İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2005.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.

Demirli, Ekrem, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 40: 121-142.

\_\_\_\_\_, “Nifferî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, 33: 81-82.

Denizer, Nurullah, *Kur’ân’ın Sûfî Yorumu, Bursevî Örneği*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2008.

Dönmez, İbrahim Kâfi, “Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, 44: 85-87.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Sufi Hermenötik*, çev. Semih Ceyhan, İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

\_\_\_\_\_, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara: Kitâbiyat, 2001.

\_\_\_\_\_, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine”, *İslâmiyât*, 1999, II/3: 15-38.

Ernst, Carl W., *How to Read the Qur’an, A New Guide with Select Translations*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

\_\_\_\_\_, *Ken’ân Rifâi’nin Mesnevî Şerhinde Öğretme Metotları*, Rahmet Kapısı Uluslararası Ken’ân Rifâi Sempozyum Bildirileri, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.

Esposito, John L., *The Oxford Dictionary of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004.

el-Fenârî, Şeyhülislâm Şemseddîn Muhammed b. Hamza, *Aynü’l-A’yân (Gözdelerin Gözü), Fâtiha Tefsiri*, ihtisâr ve terc. Ali Akpınar, Ankara: Nasihat Yayınları, 2018.

Gazzâlî, İmâm, *Mesîru Umûmi’l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi’d-Dîn, İhyâ Tercüme ve Şerhi*, terc. ve şerh Yusuf Sıdkî El-Mardinî, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, 11 cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

\_\_\_\_\_, *Yirmi Birinci Yüzyılda İhyâü Ulûmi'd-dîn*, haz. Suâd El-Hakîm, çev. Yonis İnanç, İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.

\_\_\_\_\_, *Mişkâtü'l-Envâr, Nur Oylumu*, çev. Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.

Geylânî, Abdülkâdir, *Sırr'ül-Esrar, Ötelerden Haber*, terc. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2020.

Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslâmoğlu, İstanbul: Denge Yayınları, 1997.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *100 Soruda İslâm Tasavvufu*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985.

Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir, Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Göze, Hicran, Hoca Ken'an Rifâî'yi Tanımak ve Anlamak, *Kubbealtı Mecmuası*, 2021, L/197-200: 37-44.

Guénon, René, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Güç, Kerim, *Ken'ân Rifâî'nin Dervişlik Anlayışı*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2020.

Güldütuna, Dilek – Yel, Sibel, “Ken'ân Rifâî'de Dünya Algısı ve Dünya Hayatı'nın Önemi”, *Sufiyye*, 2022, 12:185-218.

Güllüce, Hüseyin, *Kur'ân Açısından Mesnevî*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999.

Gürsoy, Gülmisal, *Zerredeki Okyanus, Ken'ân Rifâî ile Kendinden Kendine Yolculuk*, İstanbul, 2003.

\_\_\_\_\_, *Dört Duvar Seni Söyler: Ken'ân Rifâî İle Diyardan Diyâra*, İstanbul: Bir Harf Yayınları, 2007.

El-Hakîm, Suad, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Hatemî, Hüseyin, *Temel Kaynaklardan Yararlanmada Yöntem*, İstanbul: İşâret Yayınları, 1988.

Heer, Nicholas, “Abū Ḥāmid al-Ghazālī’s Esoteric Exegesis of the Koran,” in *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, edited by Leonard Lewisohn (London, New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993), 235-257; Reprinted in *The Heritage of Sufism*, edited by Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworld, 1999), I: 235-257.

el-Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü’s-Sâirîn, Tasavvufta Yüz Basamak*, çev. Abdürrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2017.

Hirtenstein, Stephen, *Malatyan Soil, Akbarian Fruit: From Ibn ‘Arabi to Niyazi Misri*, et. 8.11.2022. <https://ibnarabisociety.org/from-ibn-arabi-to-niyazi-misri-stephen-hirtenstein/>

Hoca, Nazif, “Baklî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, c. 4, 545-547.

Hücvîrî, Ali b. Osman, *Keşfü’l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.

İbn Acîbe el-Hasenî, *Bahrü’l-Medîd fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, çev. Dilâver Selvi, 11 cilt, İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2011.

İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye*, 4 cilt, Bulak: Matbaatü’l-âmile, 1297.

\_\_\_\_\_, *Fütûḥât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, 18 cilt, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005-2012.

\_\_\_\_\_, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, terc. ve şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 4 cilt, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

\_\_\_\_\_, *Fusûsu’l-Hikem, Hz. Şît 2. Fas*, derleyen Cemâlnur Sargut, İstanbul: Nefes Yayınları, 2016.

\_\_\_\_\_, *Fusûsu’l-Hikem, Hz. Yûsuf 9. Fas*, derleyen Cemâlnur Sargut, İstanbul: Nefes Yayınları, 2019.

\_\_\_\_\_, *Fusûsu’l-Hikem, Hz. Hûd 10. Fas*, derleyen Cemâlnur Sargut, İstanbul: Nefes Yayınları, 2019.

\_\_\_\_\_, *et-Tenezzülâtü’l-Mevsiliyye (Letâifu’l-esrâr adıyla)*, Kâhire, 1961.

\_\_\_\_\_, *et-Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye*, Kahire: Mektebetü'l-Halebî, ts.

\_\_\_\_\_, *Mevâkıu'n-nücûm*, Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1325.

\_\_\_\_\_, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, terc. ve şerhi Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

\_\_\_\_\_, *İnşâu'd-Devâir*, çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu, haz. Fakirullah Yıldız vd., İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

\_\_\_\_\_, *Lübb'ül-Lübb, Özün Özü*, çev. İsmail Hakkı Bursevî, sadeleştiren Abdülkadir Akçiçek, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2017.

İbn Münevver, *Tevhidin Sırları*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

İskenderî, İbn Ataullah, *Tasavvufî Hikmetler, Hikem-i Atâiyye*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

el-İsfahânî, Râgıb, *Tefsire Giriş, Mukaddimetü Tefsîri'r-Râgıb*, tahkik, terc. ve inceleme Celalettin Divlekci, İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

\_\_\_\_\_, *Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, terc. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: ILQA Publications, 2019.

'İraqî, Fakhraddin, *Divine Flashes*, translated with an introduction by William C. Chittick and Peter Lamborn Wilson, New Jersey: Paulist Press, 1982.

İrâkî, Fahreddîn-i, *Parıltılar: Lemaât*, terc. Saffet Yetkin, haz. Fatih Yıldız, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021.

İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020.

\_\_\_\_\_, *Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, terc. Selahattin Ayaz, tashih eden M. Kürşad Atalar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.

\_\_\_\_\_, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017.

Karaçam, İsmail, *En büyük Mucize Kur'an-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları*, İstanbul: İmaj Yayınevi, 2005.

Karadeniz, Osman, "İbn Berrecân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, c. 19, 371-372.

Karagöz, İbrahim, "Bâtıniyye (Bâtınlılık)", *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006.

Karakaş, Vehbi, "Âlûsî'nin Rûhu'l-Maânî'sinde İşârî Tefsir", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 2/2: 47-63.

Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", *Marife Dergisi*, 2009, 1:57-98.

Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm fî işaratı ehli'l-ilhâm)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

\_\_\_\_\_, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, terc. Ali Rıza Doksanyedi, haz. M. Vehbi Güloğlu, Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988.

Kayahan, Nazlı, *Ken'ân Rifâî'nin Eserlerinde Hayât-ı Tayyibe Kavramı*, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Keeler, Annabel and Rizvi, Sajjad, "Introduction", *The Spirit and The Letter, Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an*, edited by Annabel Keeler and Sajjad Rizvi, New York: Oxford University Press, 2016.

Keeler, Annabel, *Sufi Hermeneutics, The Qur'an Commentary of Rashîd Al-Dîn Maybudî*, New York: Oxford University Press, 2017.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.

Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap, 2019.

- \_\_\_\_\_, *Ayırmaya Değil Birleştirmeye Geldik*, İstanbul: Sufi Kitap, 2022.
- \_\_\_\_\_, *Hayatın Satır Araları*, İstanbul: Sufi Kitap, 2020.
- \_\_\_\_\_, *İbnü'l Arabî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- \_\_\_\_\_, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl*, 2004, 1:91-109.
- \_\_\_\_\_, *Anadolu'nun Ruhu, Tasavvuf, Felsefe, Siyaset Konuşmaları*, İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- \_\_\_\_\_, *Evvel'e Yolculuk*, İstanbul: Sufi Kitap, 2019.
- \_\_\_\_\_, “İbnü'l Arabî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1999, 20: 493-516.
- Koçkuzu, Ali Osman, “Hz. Peygamber'in Mîzâcî ve Hadîste İşârî Tefsir”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğleri*, 2001, 221-238.
- Konevî, Sadreddin, *Fâtiha Suresi Tefsiri, İcâzü'l-beyân fî te'vîl-ümmi'l-Kur'an*, terc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 13 cilt, haz. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004.
- Kubbealtı Lugatı, “işâret”, “tefsir”, “te'vil” <http://lugatim.com/> et. muhtelif târihler.
- Kurtuluş, Rıza, “Keşfü'l-Esrâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022, c. 25, 319.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Tasavvuf İlmine dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.
- \_\_\_\_\_, *Letâîfî'l-İşârât, İlahî Kelâm'ın Sırları, Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, 6 cilt, İstanbul: Fikriyat Yayınevi, 2020.
- Kutluer, İlhan, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. 22, 109-114.

Küçük, Hülya, *Sultân Veled ve Maârif'i*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.

Hülya Küçük, *Küpten Sızan Sırlar: İntihâ-name-i Sultan Veled*, İstanbul: Ataç Yayınları, 2010.

Küçük, Hülya ve Ceyhan, Semih, “Râbia el-Adeviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 34, 380-382.

Küçük, Osman Nuri, “İşârî Yorumun İmkânı ve Geçerlilik Şartları” *Tasavvuf: El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, Ankara: Grafiker Yayınları, 2020, 78-88.

Lory, Pierre, *Kāşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Massignon, Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, terc. Mehmed Ali Aynî, haz. Osman Türer ve Cengiz Gündoğdu, İstanbul: Ataç Yayınları, 2020.

Maybudî, Rashîd al-Dîn, *Kashf al-Asrâr wa 'Uddat al-Abrâr, The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious*, selections translated by William C. Chittick, Louisville, KY: Fons Vitae, 2015.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, terc. ve şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

\_\_\_\_\_, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul: Ataç Yayınları, 2020.

\_\_\_\_\_, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs, Hicabi Kırlangıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

\_\_\_\_\_, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev. Şefik Can, 6 cilt, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.

El-Mekkî, Ebû Tâlib, *Sevgiliye Giden Yolda Kalplerin Azığı [Kûtü'l-kulûb]*, çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, 4 cilt, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003.

Mısırî, Niyâzî-i Muhammed, *Mawâidu'l-İrfan, İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Emel Matbaası, 1971.

\_\_\_\_\_, *Mawâidu'l İrfan, İrfan Sofraları*, notlarla çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.

\_\_\_\_\_, *Dîvân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatcı, İstanbul: H Yayınları, 2018.

\_\_\_\_\_, *Tam ve Tekmil Niyâzî Divanı*, İstanbul: Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, 1963.

\_\_\_\_\_, *İrfan Sofraları 1*, derleyen Cemâlnur Sargut, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.

\_\_\_\_\_, *İrfan Sofraları 2*, derleyen Cemâlnur Sargut, İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.

Morris, James W., “Translation and the Challenges of Communication: Towards a “Literal” Study Version of the Qur’an”, *Journal of Qur’anic Studies*, 2000, 2: 53-67.

en-Nabluşî, Abdulganî, *Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûdun Müdafası*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2003.

Nurbaki, Halûk, *Yâ-Sîn Sûresi Yorumu*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2002.

Okudan, Rifat, “Tasavvufî Düşüncenin Temel Unsurları”, *Tasavvuf: El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, Ankara: Grafiker Yayınları, 2020, 179-205.

Okumuş, Mesut, *Kur’ân’ın Felsefî Okunuşu*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.

Okuyan, Mehmet, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.

Özemre, Ahmed Yüksel, *Vahye Göre Akıl: İslâm’da Aklın Önemi ve Sırrı*, İstanbul: Şule Yayınları, 2019.

Öngören, Reşat, “Tasavvufta Keşifle Sâbit Olan Hadislerin Hükmü ve Değeri”, *İslâmî İlimlerde Hadis ve Sünnetin Yeri*, ed. Recep Çetintaş, Murat Akın, Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021, 355-366.

\_\_\_\_\_, “VI/XII. Yüzyıl Öncesi ile Sonrası Arasındaki Farklılıklar”, *Tasavvuf: El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, Ankara: Grafiker Yayınları, 2020, 213-218.

\_\_\_\_\_, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, 5:85-96.

\_\_\_\_\_, “Mevlânâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004, c. 29, 441-448.

\_\_\_\_\_, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 39, 50-52.

\_\_\_\_\_, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, c. 40, 119-126.

Özdemir, Sema, *Dâvûd Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

Özdirek, Recep, Çavuşoğlu, Ali Hakan, “Süfyân es-Sevrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 38, 23-28.

Özköse, Kadir vd., *Tasavvuf: El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.

Öztürk, Mustafa, *Kur’an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

\_\_\_\_\_, *Kur’an ve Aşırı Yorum, Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te’vil Geleneği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

\_\_\_\_\_, “Sehl et-Tüsterî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, c. 36, 321-322.

“Rahmet Kapısı – Uluslararası Ken’ân Rifâî Sempozyumu” Bildiri Kitabı (29 adet bildiri makalesi), İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.

Rifâî, Ken’ân, *Sohbetler*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2018.

\_\_\_\_\_, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2013.

\_\_\_\_\_, *Listen: Commentary on the Spiritual Couplets of Mevlana Rumi*, translated by Victoria Rowe Holbrook, Louisville, KY: Fons Vitae, 2011.

\_\_\_\_\_, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, haz. Mustafa Tahralı, sâdeleştiren Mehmet Demirci, İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015.

\_\_\_\_\_, *Muktezâ-yı Hayât -Hayâtın Gerekleri-*, haz. Mustafa Tahralı, sad. Mustafa Tahralı – İlhan Tahralı, İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2020.

\_\_\_\_\_, *Tuhfe-i Ken'ân -Armağan-*, haz. ve sad. Mustafa Tahralı, İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2018.

\_\_\_\_\_, *Rehber-i Sâlikîn -Sâliklerin Rehberi-*, haz. ve sad. Mustafa Tahralı, İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2019.

\_\_\_\_\_, *Îlâhiyât-ı Ken'ân, İlâhî ve Manzûmeler*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2013.

\_\_\_\_\_, *Listen from Love, A 20th Century Turkish Sufi Master: Ken'an Rifai, his life and his poems*, edited by Cemâlnur Sargut and Nazlı Kayahan, translated by Asuman Kulaksız vd., İstanbul: Nefes Publishing, 2021.

\_\_\_\_\_, *Îlâhiyât-ı Ken'ân, Notalarıyla Bestelenmiş İlâhîler*, haz. Yusuf Ömürlü, İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2014.

\_\_\_\_\_, Ken'ân Rifâî'nin halîfelerinden Server Bey'e yazdığı mektubu, Cemâlnur Sargut özel arşivi, ty.

er-Rifâî, Ahmed, *El-Mecâlisü's-Seniyye, Sohbet Meclisleri*, terc. Alican Tatlı, İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.

\_\_\_\_\_, *Onların Âlemi, Hâletü Ehl'il-Hakikati Maalah*, terc. ve sad. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2018.

\_\_\_\_\_, *El-Bürhânü'l-Müeyyed, Marifet Yolu*, terc. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.

Rustom, Muhammed, *Sûfî Metafiziği*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

Safi, Omid, *Radical Love: Teachings from the Islamic Mystical Tradition*, translated and edited by Omid Safi, London: Yale University Press, 2018.

Sargut, Meşkûre, *Gönülden Gönüle*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1994.

Sargut, Cemâlnur, *Sâmiha Ayverdi ile Sırra Yolculuk*, derleyen Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.

\_\_\_\_\_, *Akıl Güzel Ahlaktır, Kalem Sûresi*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.

\_\_\_\_\_, *Ken'ân Rifâî ile Aşka Yolculuk*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.

\_\_\_\_\_, *Besmele, Bismillâh irrahmân irrahîm Şerhi*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2023.

\_\_\_\_\_, *Kur'ân'ın Kalbi Fâtiha Sûresi*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2023.

\_\_\_\_\_, *Mülk Sûresi, “tebâreke”*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

\_\_\_\_\_, *Ey İnsan, Yâsîn Sûresi*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2019.

\_\_\_\_\_, *O Humankind, Surah Ya-sin*, translated by Victoria Rowe Holbrook, İstanbul: Nefes Yayınları and Fons Vitae, ty.

\_\_\_\_\_, *Cân-ı Candır, Hazret-i Ahmed Muhammed Mustafa*, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2017.

\_\_\_\_\_, *Aşkın Hikâyesi Yûsuf Sûresi*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2020.

\_\_\_\_\_, *Fusûsu'l-Hikem Dersi*, 18 Eylül 2011, d.0:47-1:05, et. 8.11.2023.

[https://www.youtube.com/watch?v=QG\\_wQeWhhys&t=63s](https://www.youtube.com/watch?v=QG_wQeWhhys&t=63s)

\_\_\_\_\_, *Tasavvuf Dersi*, 25 Mayıs 2022, d.34, et. 8.11.2023.

<https://www.youtube.com/watch?v=cOt10F92L-0&t=2051s>

\_\_\_\_\_, *Cemâlnur Sargut'la İrfan Sofraları*, 20. Bölüm, 19 Şubat 2015, d.1-2, et.

8.11.2023.

[https://www.youtube.com/watch?v=fT2KR0j0dOY&list=PLE2a5TdnZ7ftFUMM9RSonv\\_ooKDdAfv6&index=20](https://www.youtube.com/watch?v=fT2KR0j0dOY&list=PLE2a5TdnZ7ftFUMM9RSonv_ooKDdAfv6&index=20)

Selvi, Dilaver, “ ‘Her Ayetin Bir Zahirî Bir Batını Vardır’ Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2011, XI/2: 7-41.

Sinanoğlu, Mustafa, “Tecellî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, c. 40, 243-245.

Sultan Veled, *Maarif*, çev. Meliha Anbarcıoğlu, Konya: Altınarı Ofset, 2002.

Sühreverdi, Şihâbüddin, *Avârifü'l-Maârif*, *Gerçek Tasavvuf*, terc. ve tahrir Dilâver Selvi, İstanbul: Semerkand, 2011.

Süyûtî, Abdurrahman Celalüddin, *el-Câmiü's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, nr. 2727, Dârü'l-Fikr, Beyrut ty.

eş-Şa'rânî, Ebû Abdurrahman Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısırî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Kahire, 1954.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, *Dâru'l-Fikr*, Beyrut, 1988.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi, 25 cilt, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.

Tahralı, Mustafa, “Kenan Rifâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022, c. 25, 254-255.

Taştekin, Hülya, “Niyâzî-i Mısırî Dîvânı'nda “Anlar Bizi” Redifli Gazelin İdrak Yönünden İncelenmesi”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, 2022, 2/1: 122-144.

Tatcı, Mustafa, *Yûnus Emre Yorumları: İşitin Ey Yârenler*, İstanbul: H Yayınları, 2021.

Taylan, Necip, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, c. 6, 157-161.

Topaloğlu, Bekir, “Rezzâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, c. 35, 47-48.

\_\_\_\_\_, “Rakîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 34, 431.

Tuna, Taşkın, *Noktanın Seyri, Her şey Bir Nokta ile Başlar*, İstanbul: Şule Yayınları, 2017.

Tûsî [et- Tûsî], Ebu Nasr Serrâc [es- Serrâc], *el-Lüma'*, *İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.

Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Kur'an-ı Kerim'in İlk Tasavvufî Tefsiri: Tüsterî Tefsiri*, çev. Ömer Güngören, Mahmut Ulucan, İstanbul: Nefes Yayınları, 2022.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

\_\_\_\_\_, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989, c. 2, 246-247.

\_\_\_\_\_, "İşâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, c. 23, 423.

\_\_\_\_\_, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, c. 23, 424-428.

\_\_\_\_\_, "Kalp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, c. 24, 229-232.

\_\_\_\_\_, "Keşf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022, c. 25, 315-317.

\_\_\_\_\_, "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, c. 26, 473-475.

\_\_\_\_\_, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, c. 32, 526-529.

\_\_\_\_\_, "Sülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, c. 38, 127-128.

\_\_\_\_\_, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

\_\_\_\_\_, *Temel Tasavvufî Kavramlar*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Vassaf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, 5 cilt, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

Yalçinkaya, Arzu Eylül, *Ken'ân Rifâî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Te’vil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, 41:27.

Yavuz, Yusuf Şevki ve Karadaş, Cağfer “İsmâil Hakkı Bursevî, İtikadî Görüşleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, c. 23, 108-110.

Yeniterzi, Emine, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Yusuf, Muhammed Hacı, *İbnü'l-Arabî - Zaman ve Kozmoloji*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2021.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

## **EKLER**

### **Ek-1**

Ken'ân Rifâî'nin halîfelerinden Server Bey'e yazdığı târihsiz mektubu ektedir (Cemâlnur Sargut özel arşivi).

### **Mektup Hakkında**

Ken'ân Rifâî'nin Medîne'de görev yaptığı yıllarda (1900-1903) İstanbul'da ikâmet eden halîfelerinden Server Hilmi Bey ile çeşitli tasavvufî meseleler ile ilgili olarak yazıştığı bilinmektedir. 1900'lü yılların başında kaleme alınan bu mektupların orijinali Osmanlı Türkçesidir. Mezkûr mektuplar 1950'ye kadar olan süreçte Sâmiha Ayverdi ve çevresindeki ehil kimseler tarafından Latin alfabesine çevrilmiştir. Ekte yer alan bu mektup ise nefsin mertebeleri hakkında Rifâî'nin yazdığı bir mektubun 1980'lerin başında el yazısı ile çoğaltılmış ve Meşkûre Sargut aracılığı ile öğrencilerine intikal etmiş bir nüshasıdır.

İki gözümün nûru , gönlümün sürûru,  
—Server' im, nûrum efendim.

Mevzûa girmeden evvel bir kitapta  
göndüğüm şu bir kaç sözü yaymadan geçemedim.  
Teberâken bunlarla başlayalım. Sonrasına da Allah  
Kerîm. Bak ne buyruluyor;

"Fırsat elde iken bu yolda , yâni Hak yo-  
lunda çalışıp gayret ederek , kendini islâh et. Zira  
son pişmanlık fayda vermez. Bu dünya imtihan âle-  
midir. Alına aldanıp rengine boyanma , gaflet uykusu-  
na dalıp kendini cehenneme atma. Zira kişi burada  
ne ederse yaın orada onu bulur. Ayârını halis et.  
Çünkü potaya koyup eritiler. Para gümüşü olma,  
sırma gümüşü olmaya gayret et. Gümüşlükte  
kalma , dünyada iken altın olmaya gayret etyle. Mu-  
sır altını olma istanbul altını olmaya gayret et-  
yle. İstanbul altınlığında kalma yaldız altını olmaya  
gayret etyle. Fırsatı ganimet bil. Bir gûn olur seni  
mehenge sürerler , ayârına göre kıymet takdir eder-  
ler. İşte ayârı budur derler. O valütteli pişmanlık  
fayda vermez , ah edip inlemek seni kurtarmaz.  
Bunları dünyada yapmak gerektir.

Yeter gaflet uykusunda uyursun  
Uyan gafil , sonra pişman olursun. »

Ne güzel , ne büyük sözler.

Bilmekte olduğumuz gibi insan için üç derece vardır. Bunların biri seriât, diğeri tarikat, bir diğeri de hakikattir. Seriât tarikatın kapısı; tarikat hakikatın bahçesidir. Yani tarikat sağlam hisarlar içinde bir bahçe olup, seriât o bahçenin kapısıdır. Hakikat ise o bahçedeki türlü güller, gül bahçeleri ve meyva ağaçlarıdır. İşte ne bu bahçenin ne bu meyva ağaçlarının nihayeti vardır.

Bu bahçenin kapıcısı lânetlenmiş şeytan ve bahçenin bahçıvanları dahi Kômîl Mürsîd-  
dîr. İnsanın, nefsini islâh edemezse bu bahçe-ye girmesi, yenilerinden tatması, Allahın çeşit çeşit nîmetlerine lâyık olup erişmesi mümkün değildir.

Madem ki işi buraya kadar getirdik, ilerisine varalım. Şimdi biraz nefsin alâmetlerini yazalım. İlâclarını, usta tabiplerin tertip eyledikleri reçeteleri bildirelim. Belki lâzım olur, mektuba daha vakit var.

Evvelâ şunu bilelim ki, insanda iki mânevî rûh vardır, bunun biri hayvânî olup Cenâb-ı Hakkın Celâl sıfatının tecellîsidir. Diğeri de sultânî rûhtur ki bu da Cenâb-ı Hakkın Cemâl sıfatının tecellîsidir. Beden ikliminde bu iki padîşâhın birer vezîri ile birer Seyhül-islâmı vardır ki vücûd iklimini onlarla idâre ve tasarrûf ederler.

Hayvânî rûhun vezîri akl-ı maad (geçim aklı, dünya işlerini düzenleyen akıl) ve akul hocası şeytandır. Onlara danışır. Sultânî rûhun dahi vezîri akl-ı maad (yani aolını, döneceği yeri arayan akıl)

ve alul hocası melektir. Hayvânî rûhın zevki, yiyip içmek, giyip kusanmak yâni zahirde insana zevk verecek her ne kadar husus varsa onların hepsinden safâ ve kuvvet bulup Sultânî rûha gâlip gelmektir. Sultânî rûhın zevki de zikir, fikir, ibadet, ilâhî emirleri icra etmek, onlara itaat etmek, Allahın nehy ettiklerinden, yâni yapma dediklerinden kaçınmak sûretiyle hayvânî rûha gâlip gelmektir. Hayvânî rûhın aslî olan sıfâtı sıfât-ı emmâredir ki ona NEFS adı verilir.

1- Nefs-i Emmâre : Bu mertebede bulunanlar, hayvan gibi, belki daha da aşağıdırlar. Zira böyle kimselerin Sultânî rûhu nefs-i emmâre'nin esiri olup bu halde kaldıkları için ekserisi imansız gidip ebedî cehennemde kalırlar.

Sıfât-ı Emmârede olanlar üç sınıf üzere-  
dir. Bunların cümlesi "Müslümanız." derler. Ama bu sözleri taklittir. Biniñi sınıfta olanlar emr-i maruf-  
tan, yâni emredilmiş olan temel hükümlerden bir tanesini bile aslâ icra etmezler. Yapılmaması men edil-  
miş olanların hepsini yaparlar ve Ta'rikat-ı Aliye ye söz söylerler. Bunlar lezzet buldukları nefislerine esir olup kendi kendilerini cehenneme atmışlardır. Bundan fazla olarak yaptıkları kötü ve çirkin iş-  
leri pek iyi görüp, onlarla iftihar edip ferahla-  
nırlar. Bu gibilere hiç nasihat kâr etmez. Ömürlerinin sonunda immansız giderler. Bütün dünya halkı bir yere gelse de yaptıkları alçakça işleri ayet-i kerime ve hadîs-i şeriflerle tehzip etse, nasihat eylese asla kulaklarına girmez, nasihat kabul etmezler.

İşte bu sıfata 72 fıkha ile bütün kâfîler dahildir.

Bunların cümlesi estezu billah (Allaha sığınırım)

"Hâtem allahû alâ kulubihim ve alâ semihim ve alâ ebsârenim gışave ve leham azabün azim."

[Allah onların kalblerine, kulaklarına, gözlerine perde çekerek mühürlemistir, en büyük azap onlar içindir] ayeti celîlesinin hükmü altına girerler.

Sınıf-ı Sâni yani nefis-i emmâre sahiplerinin ikinci sınıfı dünya ehli'dir ki, bunlar dahî evvelkiler gibi emr-i mo'rufâ (temel emirlere) uymaz ve menedilen şeylerden kaçınmazlar ve bütün haram şeyleri yaparlar. Lâkin, haramı helâl olarak kabul etmezler, haramdır diye işlerler ve derler ki:

"Kırk gûn gûnahkâr iken, bir gûn tûbekâr oluruz. Allah-ü tealâ gafûrürrahimdir, kulunun kusurunu affeder. Su bulanmayınca durulmaz. Bir gûn olur ki bunların hepsine tûbe ederiz, kalan ömrümüzü zikir ve ibadetle geçiririz. Şimdi gençliğimiz var. İhtiyâr olduğumuyda tûbe ederiz. Haramı haramdır diye işlemek kûfîr oepî'dir. Tûbesiz bile olsak Allahın bize azab etmek sarına düşmez. İşine bak be, gûn bugün, saat bu saat, sonuna düşünen bu âlemde birsey yapamaz. Allahın bu kadar cömertçe vaadleri varken, bizi cennetten mahrum bırakanı, hâşâ.." diyerek bir birlerine teselli verirler ve müjde ayet ve hadislerini okurlar. Bütün haramları işlenekten geri durmazlar. İlerisine Allah korkusu gelmeyip yaptıkları kötülüklere zerre kadar pişman olmazlar. Eğer

bir fikiraya on para sadaka verseler, yâni bu kadarlık iyi bir iş yapmış olsalar o zaman Cenâb-ı Hak, Cennetin anahtarlarını kendilerine teslim eylemiş kadar iftihar ederler. Velhasıl işlerinde gerre kadar Allah korkusu olmayıp Cenâb-ı Hakkın azâbinden emin olmuşlardır. Sebebi; Sultânî ruhun hayvânî ruha tam münâsuyle teslîm olarak, her iş ve hususta ondan râzı olması, aralarında düşmanlık kalmaması, birbirlerinden emin olarak haynasıp muhabbet etmeleri ve sultânî ruhun yakayı hayvânî ruha kaptnarak vücûda, varlığa ait her türlü idareyi ve kararı onun rey'ine bırakmasıdır. İşte bu gibilerin kalbelerinde bir emniyet vardır ki aslâ ve kâta işledikleri haramlara gerre kadar pişmanlık duymadıktan başka kendilerini Cenab-ı Hakkın rahmet deryâsına batmış sanırlar.

Bunlar da estezübillah (Allaha sığınırım)

"Ve lekad zere'na li cehenneme kesiren."

[And olsun ki biz cin ve insleri bir coğunu cehennem için yaratmışızdır. Onların kal'aları vardır, bunlarla idrak etmezler; gözleri vardır, bunlarla görmemezler, kulakları vardır, bunlarla işitmezler. Onlar dört ayaklı hayvanlar gibidir. Hatta daha sapıktalar. Onlar gaflete düşenlerin ta kendileridir. (el-Ârâf isirisi, Ayet. 179)] ayet-i Kerimesinde anlatılanlardandır.

Bunların kulaklarına nasihat pürmez. Belki nasihat edenlere biddala, diğerek kinlenirler bile. Bu sınıfın dahi ekserisi imansız pitse perektiler. Eliyazubillah (Allah muhafaza buyursun)

Sınıf-ı Salis, yâni nefs-i emmare sahip-  
lerinin üçüncü sınıfı emr-i ma'rufa (temel emile)  
uymaz ve men edülen şeylerden kaçınmazlar.  
Lâkin yaptıkları kötü işler içinde ah edip inlerler.  
Yâni kendi hallerini beğenmeyip;

"Biz ne fena adamlarız ki Allah'ın em-  
rini yerine getirmiyor, yasakladığı şeylerden ka-  
çınmıyoruz. Bizim halimiz neye vaur, bütün  
yaptıklarımız Allah'ın rızasına aykırıdır.

Birden alçak bu cihanda bir mahlûk yoktur.  
Aman ya Resulallah mürüvvet senden.." diye  
yalvarırlar. Sefaât umarlar ve kendilerinin  
alçak olduğunu itiraf ederler. Fahot yalnız  
dilleri söyler. Bu yalvarmalar, bu itiraflar kalbten  
gelmez ve kalblerinde aslâ pişmanlık ve Allah  
konkusu yoktur. Yalnız kusurlarını bilirler, yine o  
isi isterler. Bunlar dahi hallerini değiştirmeden bu  
sıfat ile ahirete giderlerse emmârede olduklarından  
ekserisi gözlerini imansız kaparlar.

Bunun ilâu yâni sıfat-ı emmâreden  
ikinci sıfat olan sıfat-ı levvâneye geçmek için  
en güzel ve müessir ilâç ise:

"Hâsibu kable en tuhasebû" hadis-i  
kutsîsine uyarak hesâba çekilmeden evvel  
kendini hesâba çekmektir. Evvelâ bir kere günah  
işlenince arhasından derhal Cenâb-ı Hakkın  
büyüklüğü ve yüceliği ve sonra kuyâmet gününde  
sonulacak sualleri, mizan, cehennem ve azabların  
siddetini düşünmeli. Cenâb-ı Hakkın kullarına âdil  
sıfatıyla hüküm buyuracağı ve kendinden olan  
kötü işler iyice bir göz önüne getirilmeli. Her ne  
kadar ağır gelse de pişman ve nâdim olunarak

yapılan hatâların bir daha işlenmemesine aym ve cezm ile kast edilip, tövbe edilmeli ve Allah ve ahiret korkusu ider çıkartılmıyarak ilâhî emirleri yapmaktâ ısrar olunup, gayret sarf edilmeli ve eğer bir taraftan nefis yol bulup yine benlik gösterir, yani "Adam sen de! Allah gafûrrürahîmdir. Benim namayımı ne yapacak, orucumu ne yapacak ve sair....." der ve emirlerin terk-i yahut menedilen şeylerin yapılması tarafına gidilirse hemen kibleye doğru dönülmeli, yine taüf edilen şeyler düşünülmeli ve nedâmetle tövbe edilmelidir. Bu tövbede çok samimi, halis olmak lâzımdır. Tövbe ederken "Fırsat geçerse gene işlerim." kaydı olursa tövbe makbul olmağ. Nedâmetle, bir daha işlememek kaydıyla tövbe olunmalıdır. Sonra nefsin galebesiyle o iş tekrar yapılsa yine ahabinde tâuif olunduğu şekilde tövbe edilmelidir. Zira o tövbede kayıt konmadıkça tekrar tövbe eylemenin zararı yoktur. Ta nedâmetle tövbe kendine hal oluncaya kadar, tâuif olunduğu şekilde her günahın arkasından pişman olunup tövbe edilmelidir.

Bu da nereden anlaşılır: Her ne vakit kendinden günah zuhur eylerse bu gibiler imtihan etsin. Ne vakit bir günah işlerse ardından hemen pişman olup yaptığı hatâlara ciğeri yonarak, gözlerinden yaş döküp nâdim ve nefsine levm ederek (kınayarak) tövbe-kâr oluyorsa, iradesiz olarak taüf edildiği şekilde tövbe eylüyor sa o vakit bilmiş olsun ki sıfat-ı levvâme ona hal olmuştur.

Sıfat-ı levvâme : Sıfat-ı levvâme dahi iki sınıf  
üzredir. Birinci sınıfa ehl-i ukbâ (ahiret ehli) denir ki;

[Ehl-i ukbâ:] Bunlar emirleri ellerinden geldi-  
ğince yapmağa ve yasaklanan şeylerden kaçınmaya  
gayret ederler ve çalışırlar. Bazı kerne suyu iç-  
leyip içenler, sofuluğu kimseye vermezler, bazı kerne-  
de türlü heyecan ederler; Lâkin ahirinde yuhanda aula-  
tılılığı gibi pişman olup töbe ederler, bu pişman-  
lıkla nefislerine leum eder, atıp tutarlar. Amma  
bunların yaptıkları hatâların emmâredetki gibi hepsi  
harâm değildir. <sup>Yâni</sup> Mennedilen şeylerin cümlesini iste-  
mezler, bacasından töbeleri ile kurtulmuşlardır. Burada  
Sultânî ruh esirlikten halâs olup kendi yaradıcısı  
ile hayvânî rûhun yaradıcısı ayrıldığından hatâların  
arkasından pişmanlık duyulur. Lâkin sultânî ruh daha  
hayvânî rûha mağlûp olduğundan vücûd iklimine  
hükümünü geçirememektedir ve bu sebeple töbelerini  
tutmayıp yine hatâ, günah işlerler.

İkinci sınıf dahi, taikat ehli olanların  
levvâmesidir. Bunların harâm, günah fiilde   
olmayıp haldedir. Ehl-i Ukbâ'nın (ahiret ehlinin)  
sarıp içmek, livata, zina, kul hakkı, rüşvet almak, ve  
yalan söylemek ve sair gibi her hangi bir günahı  
işlemeleri bir sebebedir. Meselâ bir isret meclisinde  
bulundukları hatâdan çıkmamak için o işi isterler  
içki içenler, geçimleri iyi olmadıği için rüşvet alı-  
rlar vesaire... Lâkin taikat ehli olanların  
levvâmesinde o hatâlar dış sebebiyle işlenmeyip  
Mürşid-i Kâmil ile ahd-ı misak eyledikleri, söz-  
söyletiği için işeseler bile sebepsiz işlerler.

Mesela "söz" taahhütleri ile söylüyeyim derken yalan  
kavutur, yani iradesiz olarak hatâ ederler.

Nefsin üçüncü sıfatı olan Mülhömeye  
atlamak için lâzım olan en tesirli ilâce inşallah  
gelecek seferki mektupda yazarız. Bunlar hep büyük  
lerin sözleridir. Çerci bunları yazmaktan mahsa-  
dım bilmiyorsunuz da biliniz demek değildir.  
Bende tıhaf bir his var. Bir şey öğrenir veya  
okursam ondan en sevdiğim Server'ciğimi de  
haberdâr etmek isterim.

## - II. MEKTUP -

Sifat-ı Levvameden geçip mülhime ile hallenmenin ilâhî sudur :

İnsan gerdiği oturduğu yerde Şeyhine müteveccih olup huzurunda durur gibi, onu gönül-  
den çıkarmayıp ruhtaya gayret etmeli, sonra ken-  
disini hesaba çekmeli. Tenha bir yere oturup bütün  
ahlâklarını meydana dökmeli. Bir güzelce düşünüp  
kendine kaç kötü huy bulursa hepsini birer birer  
not defterine yazıp, sonra içinden birinin terki  
için elinden gelen gayreti gösterip tövbe eylemeli.  
Sonra ısrarla üzerinde durarak, aima o ahlâkın  
zıddı ile hareket eylemeli. Meselâ tövbe ettiği kibir  
ise, müteazzi olmalı. Gıybet (deai koau) ise, medh  
edici ve iyilik söyleyici olmalı ve ilâhî

Bir kimsece kusur gördüğünde, o ku-  
suru kendinde görüp demeli ki :

"Ey nefs insanın aynasıdır. Eğer  
bu kusur bende olmasaydı, bu kimsece görme-  
dim. Benai halimi onun aynasında görüyüm.  
Bu hal benim halimdir. Ey nefs haksız yere ha-  
tayı ona yüklemeyin." diyerek nefsini ayarlayıp  
af ve merhamet dilemeli.

Nefsin kötü bir huydan vazgeçip güzel  
bir huyla hal eindiği andan itibaren :

Meselâ bir mecliste bulunsanca o mec-  
liste birisini gemmetiseler, sen iradesiz yani ta-  
bir olarak onu medh etmesen de cem eden-  
lerden iradesiz olarak Allah için nefret edip  
susarsan o sakit anlamalı ki, senin gıybet

halin meade dönmüştür. Yani acıklanma  
terk edip manevî amelatın ve bir an-  
lıdan olan etidir. İşte o kâinada  
yağın kötü huyar, eğer birer birer köy-  
le aştıktan sonra yine iyiliğe dönüş  
ve bir daha aynı kötülüğe düşmemek,  
bilmelisin ki şifat-ı mühlime sana hatırlan-  
tır.

### Şifat-ı Mühlime :

Bu şifat iki sınıfta birinci si-  
ni ilmiyle amel ederler, yani bildiğini  
tatbik ederler, abıfeler ve zahideler tür ki,  
bunları yapmaları ve yapmamaları lazım  
eden emirlere mukatıl sonra Resûlul-  
lahın sünnetini, farzları, vacibleri, sünnet  
ve müstehabat (yani işlenmesi tavsiye edilen  
güzel şeyleri) işler fiile çıkarırlar ve kaçınılma-  
sı caib eden şeylerden kaçınırlar. Onun için bun-  
lar hakkında herkes iyi zan besler. Yani dış gö-  
rünüşlerine bakarak bunlara vaktin kutbu,  
zamanın manevî sahibi derler. Amma iç  
yüzerini bilmezler ki kötü huylarla dopdolu-  
dur. Bu kötü huyların işte kalıp dışarıya  
çıkarmamasının sebebi sudur. Bütün kötü işler  
hayvani ruhun emri ile yapılır. İşte bu âbid  
ve zahidler devamlı pehriz ve onuslarla nef-  
sin istediği şeyleri yemeyip istemediklerini  
yiyerek, nefsin hoşlandığı şeylerin hepsini  
terk edip, hoşlanmadığı şeyleri yaparak  
t türlü mücahede ve uğraşma ile nefislerine  
galip gelmektedir.

Bu sebeble sultani ruh hayvani ruha gâlib  
gelmiş vâud ikânini hakmâ altına almış  
sânu'naân yapılan işlerin nepsi Allahın rıza  
sına uygundur. Kötü hayvanın cümlesi hayvani  
ruhunun icabıdır. ki biz ona hayvanez.

Ve "Can çıkmayınca hayv çıkmaz deriz."   
Halbuki bu pek hatalı bir sözcür. Zira bize iâzım  
olan aynı zamanda iken o kötü hayvanı terk edip  
gerine sultani ruhun güzeli ahkâmını koymakdur.  
Zira bir gün gelir ki mahcûb olur. Ağır  
ve bahane o zaman var etmez. İste o gün  
ceza gününü pişmanlık günü deriz. Bu değişiklik  
sadece ibâdet, nîse karşı koyma ve rıyazatla  
olur.

İşte Mürşid-i Kâmil'in telkin ettiği  
çirlikler birine ile her gün hayvani ruhu yok et-  
meğe çalışmaktır. Tâki bütün kötü hayvanı iyile-  
şme dönüp Ehlullah sıfatı ile sıfatlanmak, işi  
evvelden düşünmek gerek. İnsan sonuna düşün-  
mezse cahil hayvandır.

İkinci sınıf sıfatı mü'âzime ile sı-  
fatlanan tarikat ehli'dir. Bunlar bahsi geçen  
kötü işlerden tamamen sırtını dönüp işlerini hak  
ka bırakıp tam bir teslimiyet ile teslim olma-  
maktadırlar. Yani geleceğe emek vermez, geç-  
miş için üzülmüyor ederler. Halinin neye varacak  
dinde on sene sonra nasıl olacak derisi düşünmüp  
şu an geçirirler. Bu gün rızıklarını yerler, so-  
bah için açacak halinin nasıl olacak diye  
düşünürler. Ve hal ile Cenabı Hakkın (Rezzak)  
rızkı verici sıfatını inkâr ederler.

Yani bunlarda : " Cenabı Hak ne aç koou ne açık,  
Şimaidi koymak sanından de-  
ğildir. " diye bir itimada yok-  
tur. İste gerek zengin gerek fakir kimseler  
sanın düşünüyüş vesili bilamazlar.  
Heriki daima geleceğe emel geçmize eşef ederler.  
İste bunların gönülleri daima huzursuzluk ve  
sıkıntıdan kurtulamayıp tereddüt ve karar-  
sızlık içindedir. Dünya muhabbeti ve mod  
de bağlarından kurtulamamışlardır. Dünya  
malına meşgal oldukları için zikirlerinde  
sefa ve zevk bilamazlar. Hallerinde sebot  
yoktur. Bazen ise huyun ile ruhani kâğıtlardan  
bir nebeze auyarlar. Bazen de simin ve-  
vese ve tereddütte kalırlar.

Bu halin sebebi şudur: Sultani  
ruh hayvani ruha galip geldiği için, mür-  
şid himmeti ve zikrin siddeti hararetiyle  
ve insan ilunan ilâhi feyle hayvani ruh  
ister istemez şکیل, lâcız kalır. İfua-  
cılısında olan köte huylara sultani ruhun  
reyine büraker. Hiç bir şeye kuramaz. Lâkin  
bu halde yine uslu durmayıp, sultani  
ruhun bir şaştan önüne çıkar, yolunu sa-  
şırtmak için seğri olan aklı naas (yal-  
nı dünya işlerini ve geçimini düşünen akıl)  
ve aklın hırsı olan şevtanla sultani ruh,  
kanarmak için türlü dünya işi ile önüne  
çıkıp, vesvese verir, onun için bu sıfat-  
mülkime de bulunanlar tam bir tevehhül  
ile kâim mütevekkil olup işlerini ona

break maylar.

Sifat-ı mülhîmeden gelip, Sifat-ı  
mutmainne ile sıfatlanmanın ilâcı şudur:

Bu sıfatla sıfatlanan kimse her daima Allahın huzurunda durur. Yani gelip oturduğu yerlerde "Cenab-ı Hak bana benden yu-  
kındır, her neye varsam beni görür, her ne  
söylersem beni işiti, onun için uzak ve yakın bir-  
dir." ve "Ağız ile söylenen ile kalbe gelen vesvese  
Allahın indinde müsavidir. Daima kalp uyanık-  
lığı ve husu ile işte şimdi Allahın huzurun-  
dayım. Her nekadarsa ben Cenab-ı Hakku görmü-  
yorsam da şimdi o beni görüyor. Halimi bili-  
yor. Benim görmediğim kendi benliğimden dir." diyerek daima hudu ve husu ile kalbe nazar ederek,  
Allahın huzurunda durmak lâzımdır. Eğer gafle-  
te düşecek olursa hemen aklını başına top-  
layıp nedametle töbe ve istiğfar eyleyip, yine  
yukarıda söylendiği gibi Allahın huzurunda dur-  
mak gerektir. Eğer dünyaya ait şeylerden  
biri kalbine gelir ve ona alâka duyarsa, der-  
hal aklını başına toplayıp eğilip düşünmeli-  
dir:

"Bu şey Allahın mahsûludur. Biz ise Hakkın  
kendiine râîlîyiz. Şeyi göndür özüm mak-  
sadımız. İlâhî ente maksadî ve ruza ke  
mahsûlî. (Yaradıcı maksadımı sensin ve  
talebimiz senin makamında etmenidir.)  
Râîlî dururken mahsûla muhabbet eylemek  
ve bu sözünüye yalancı olmak öyle  
lâzımdır?"

Bütün var olanları Cenabı Hak yaratmıştır. Onlara muhabbet etmekten sen seni seve mem demek çıkar. İrade neyi ortaklık kabul etmez. İki karpuz bir koltuğa sığmaz. »

Eğer bir insanın kurtuluşu : "Senin halin neye varacak, bu dünyayı nasıl geçireceksin. Hastalık neye varacak, ölümlü dünyayı nasıl geçireceksin. Gençlik neye varacak, ihtiyarlık neye varacak. O vakit kimse bize itibar etmez. Köre başına oluncilik bize elvermez. O vakit pişmanlık fayda vermez. Dünyada oldukça herşey insana lazımdır. » gibi bir takım düşünceler gelecek olursa, İşte o zaman :

"Cenabı Hak benim ruhumu ezelden takdir etmiştir. Yiyecek, içecek, giyecek bu üç husus esel gibidir. Hiç bir şekilde değişmez. Her gün insanın nasibi onu bulur. düşünmek ve hırsla çalışmakla fazla olup eksik olmaz. Bu hemen yorgunluğa sebep olmaz. »

"TAKDİR-İ HÜDA KUVVET-İ BAZU İLE DÖNMEZ  
BİR ŞEM'A KI MEVLA YAKA BİR VECHİLE  
SÖNMEZ. »

Binare naleyh ezelde her ne takdir olundu ise muayyen vakit gelince hepsi zuhur etse gerektir. Dünya işi gam keder etmek ahmaklıktır. Her iş olacağı gibi olur demeli ve kendi zikriyle, fikriyle meşgul olmalıdır.

Binaenaleyh bir kimseye de mardiyeye  
sıfatı ile sıfatlanmak farzdir. Zira cümlelerin  
buna kâbiliyeti ve istidadı vardır. Elde ede-  
memesi ancak kendi budalalığındandır. Bina-  
enaleyh öbür se cânane para etmez. Hemer  
fersot elde iken çalışmak zira son pişmanlık  
fayda vermez. Kula lâzım olan Efendisinin  
ruyasında bulunmaktadır. Yoksa Efendisinin ihşa-  
nına göz dikip, ha bugün verecek, ha yarın ve-  
recek diye gözetmek er. kisinin kârı değildir.  
İşte bu günlük bu kadar yeter.

x

### III. ncü MEKTUP

#### Sıfat-ı Radiye :

Bu sıfatta olanlar bilâ irade evvelki bahsinizde geçen altı nereden, muhabbetlerini tamamen kesmişlerdir. Onların eksik ve fazla olmasından zerre kadar gerek sevinç gerek keder gelmeyip her anda bir şe'n (yani olus üzere) bulunurlar. Este'âzû billah (külle yevmin hüve fi' şe'n) ayeti kerimesi bunlara hal olmuştur. İşte bunlara masruk ile magrip arasında sana verdik, cümle âlem senin hükmündedir. deseler, cümle nûl-kün anahtarlarını teslim etmiş olsalar, kalblerinde zerre kadar sevinç belirmez. Hatta belki bizi meşgul edip huzurumuya mâni olur diye, kederlenirler. Ve hatta bunlar tûlû ilâhi nimetler ile müjdelenseler, yine zerre kadar sevinç (duymayıp) (ilâhi ente maksûdi ve ruzake matlûbi) yârabbi maksadınıy sensin ve talebimiz (istefimiz) sensin ruzandır derler. Eğer bu bahsettiklerimizin aksi de zuhur etse; "Allah verdi o aldı, mülk ve hüküm Allahındır, bizim zerre kadar nesnemiz bir şeyimiz yoktur," derler. Kendi bedenlerine bir maraz isabet ettiğinde ona dahi raze ve teslim olurlar. Yani her ne kadar eziyet ve sıkıntı geldiği zaman, onu gidermek için teşebbüsle bulunurlarsa da gönüllerinden raze olup, bu hali bir hikmete bir sebebe hamlederler. Yani gerek hal gerek söz ve gerek vicdonî olarak o marazın zahmeti nin şiddetinden şikâyet hatulanna gelmeyip,

iradelerini kullananlardan razı olurlar. Dost ve arkadaşları arasında hernehadan hallerinden bahsedilse de yine gönüllelerinden razı olarak hikâye yoluyla naklederler. Velhasıl bunlar Hakdan gelen herşeye bilâ irade teslim ve razı olurlar. İste böyle Cenab-ı Haktan zukur eden hadiselerle razı olan zatların nefisleri sıfat-ı Radiye ile sıfatlanmas demektir.

Bu sıfat Velilere mahsusdur. Bu sıfatla olanlar dünya malını asla görmezler. Kulakları Hakkın rızasına aykırı sözleri işitmez. Cisme ait zevklerden hoku duymazlar. Meselâ say âlemlerinde, eğlence meclislerinde bulunsalar o seslerden katıyyen cismanî bir zevk almazlar. Bilâhikse onlarda işiten kulak ve gören göz sultanî ruhunkî olduğundan, o mecliste ruhanî zevk ve safa ile dolurlar. Velhasıl bunlar neye bakarsalar, birlik gözü ile nazar edip, her bakarlarsa işi Haktan görürler. Lâkin bu haldir, söz ile olmay. Yani taklid ederim diyen (esf-i safiline) yerin dibine girer. (esfel-is-sâfilîn)

Maamafih sıfat-ı Radiye de olanlar da dahi kötü huylardan bazı kokuluklar bulunabilir. Bu zatlar yani bu sıfatla bulunanlar ahirete göç etselerde sıfat-ı mutmainnedekiler gibi hesapsız değildir. Yalnız cehennem azabından emin olmuş olurlar.

Sıfat-ı Radiyeden maddiyeğe geçmenin ilâhı sudur:

"Kendini bütün mahlûkattan, mevcuttan) yaradılmışlardan alçak ve küçük görmek için büyük bir gayret sarfetmek lâzımdır. Aynı zamanda her nefes Allahın huzurunda bulunup, daima kendi haline dikkat olunmalıdır. Eğer kendinde kötü huyların en başı olan varlık kokusu basgösterirse, yani bir kimse de kötü görülen huylar ve çirkinlikler gördüğünde kendi haline dikkat ediyerek kendini o kimseden yüksek gönürse, derhal tecelliye düşünüp, o kimsede gördüğü kötü şeyi bir hikmete yorup kendi halini dahi Allahın ihsanı bilip;

"Eğer Cenabı Hak ihsanı ilâhisi olmayaydı bizim halimiz bundan daha beter olurdu. Bizim ile bu kimsenin arasında zerre kadar fark yoktur. O her ne ise biz de oğuz. Cümle bir nedenden ibarettir. Eğer bizim üzerimizdeki ilâhi ihsan olmayaydı biz bu adamlardan alçak olurduk. El aman Yarab el aman.., deyip kendinde zahir eden varlığı ihsan deriyasına atıp mahveytlemelidir. Velhasıl vücud ikliminde varlık gibi büyük illet yoktur. Bütün kötü işlerin anası sarıp ismek gibi olduğu gibi, bütün kötü ahlâkın anası dahi varlıktır. İşte bunlar, bahsedildiği gibi hareket ederlerse, neye baksalar hiçbir şeyi kendilerinden alçak göremezler. Ve bu gönüs inade kullanıp kendilerini zorlamadan onlara hal olur.

kendini cümle esyadan alacak ve hakir görür ve "müflis-i fiemanillâh" yani varlığını Hakkın varlığında yok etmiş, bütün varı mahvolmuş, elinde amandan gayu nesne kalmamış olarak, her nefeste Allahın huzurunda siddetli bir korku ve sevgi ile elaman çâğırırılar.

— Emmarede hiç korku (hauf) yoktur.

— Levvamede olan korku takliddir.

Sebat yoktur. İşlediği hatalara nâdim ve pişman olup tövbe ve istiğfar eder. Baran da Allahın rahmet sıfatı ile emin olur. Bu korku sahibine asla faide vermez.

— Mülhimedeki korku hauf-u anasır yani maddeye dayanan korkudur ki cehennem azabından cennet arzusundan doğar. Cenab-ı Hak bundan ray değildir. Ancak sahibini cehennem ateşinden kurtarmağa sebep olur.

— Mutaimmedeki korku cuvelkilere nisbetle daha makbuldür. Zira bunlarda cennet ~~arzusu~~ arzusu ve cehennem korkusu yokdur. Ancak muhasebe yani kendini hesaba çekme korkusu vardır. Bu da her ne kadar makbul ise de yine Cenabı Hakkın rızasına uygun değildir.

— Râdiye mahamındaki korku dahi rızaya muvafık değildir.

— Mârdiyedeki korku rızaya uygundur. Zira onlardaki korku maddeye ait ve mahcubiyetten gelen bir korku olmayıp, ancak sebepsiz olarak Allah içindedir.

Eğer yine kalbine : "Mademki böyledir ,  
yani mademki Cenab-ı Hak her şeyi eylede  
takdir eyledi, senin hal ve hareketin ne  
şekilde takdir olunduysa senden o şekilde  
zuhur edecektir. Öyleyse bütün işlerini Hakka  
bırak. Hiç bir şeye karışmayıp tam bir tes-  
limiyet ile teslim ol. Boruna neî zahmet  
çekersin ? Eğer kaderin zaki ise, said olmak  
imkânı vardır. Said ise zaki olmak imkânı az-  
dır. Baş yere zahmet çekme. Hiç bir şeye karış-  
ma, işine gücüne gitme, doktorluğunu ve va-  
zifeni yapma, rahat et." diye bir vesvese  
gelirse onu dahi :

"KUL KULLUĞUNDA GEREKTİR." diye  
cevaplandırmak lâzımdır.

Bu dünya imtihan âlemidir. Cenab-ı  
Hak kullarının halini ve değerlerini kendileri-  
ne bildirmek için, dünyada bütün emirlerini,  
men ettiği şeyleri, kati delillerle haber verip  
ruyasının nerede olduğunu bildirdi. Bu dünya-  
nın geçit ve imtihan âlemi olduğunu beyan  
edip :

"Ey kullarım, sizler rüyamı elde etmeye  
çalışın. Rızıklarınıza ben Azimü'sşan veririm. Bu  
hususda bana mütevekkil olun. Ben sizin ru-  
zıklarınıza kefilim. Kul kulluğunda gerektir. Kula  
lâzık olan efendisinin emrini yerine getirmek  
ruyasını gözetip icraya gayret eylemektir. Efen-  
disi dilerse azâd, dilerse çarâp, dilerse tek-  
dir ve azab eder. Kul efendisinin yedi kudre-  
tindedir.

Kulun bu gibi şeyleri düşünmesi ahmak-  
lığın tâ kendisidir. Kula lâzım olan Mer-  
lâsının rıyasıdır.

X

## BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Ken’ân Rifâî’nin Sohbetler Adlı Eseri Bağlamında Tasavvufî Tefsir Anlayışı” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynaklarda gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih:

26/04/2024

Deniz EMİN

İmza

X X X X X