

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**AHMED B. ACÎBE VE İŞÂRÎ TEFSİR AÇISINDAN
“EL-BAHRU'L-MEDÎD”**

Doktora Tezi

MAHMUT AY

İstanbul, 2010

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**AHMED B. ACÎBE VE İŞÂRÎ TEFSİR AÇISINDAN
“EL-BAHRU'L-MEDÎD”**

Doktora Tezi

MAHMUT AY

Danışman: Prof. Dr. YAKUP ÇİÇEK

İstanbul, 2010

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı Doktora öğrencisi MAHMUT AY
nın tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 16.07.2009 tarih ve 2009-11/35
sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak
kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 8...13...2018...

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. YAKUP ÇİÇEK
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. SADRETTİN GÜMÜŞ
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. ABDULAZİZ HATİP
4) Jüri Üyesi : PROF.DR.MUHAMMED AYDIN
5) Jüri Üyesi : PROF.DR.MEVLÜT GÜNGÖR



ÖNSÖZ

Kullarını yarattıktan sonra onları kendi hallerine bırakmayıp, çeşitli peygamberlere gönderdiği mesajlar aracılığıyla onlara “söz” ile ikrâmda bulunan, Rahman ve Rahîm olan, âlemlerin Rabbi Yüce Allah’a nâmütenâhî hamd olsun! Onun kutlu elçisi, insanlığın medâr-ı iftîhârı Hz. Muhammed’e (s.a.v.) sonsuz salât u selâm olsun! İlk nüzûl anından itibâren Kur’an’ı anlamak için gayret sarfeden, bu uğurda hüsn-i niyetle sırf O’nun rızâsını kazanmak uğruna akıl ve gönül teri dökerek yazan, çizen, konuşanların cümlesine selâm ve rahmet olsun!

Kur’an’ın zâhirinin yanısıra bâtının var olup olmadığı, varsa bunun ne demek olduğu, Kur’an’ın bâtının varlığını savunan mutasavvıfların bu bâtınî manaları nasıl ve ne şekilde elde ettikleri sorusu, Marmara İlâhiyât Fakültesi’ne başladığım yıllardan itibâren benim için hep cevaplanması gereken bir soru olmuştur. 6-7 yıllık zaman dilimi içerisinde bu sorular zihnimde gittikçe büyümüş ve doktora tezi alma aşamasına geldiğimde artık başkalarından önce kendimi tatmîn edecek ciddî bir çalışmayla bu soruların cevaplarını bulmam gerektiğine karar vermiştim. Çalışmak istediğim asıl konu, “Kur’an Tefsirinde Zâhir-Bâtın Meselesi” idi. Ancak alanının uzmanı olan çeşitli akademisyenlerle yaptığım istişâreler neticesinde, çok geniş bir konu almak yerine, bir mutasavvıfın eseri ve görüşleri üzerinde çalışmanın daha faydalı olacağı kanâatine varmışım. İlk defa 2003 yılında Şam’da gördüğüm Ahmed b. Acîbe’nin 6 ciltlik *el-Bahru’l-Medîd* isimli tefsiri, özellikle İslâm âleminde meşhur olmasına rağmen ülkemizde hiç tanınmamış olması sebebiyle, üzerinde çalışmak için aklıma ilk gelen işârî tefsir olmuştu. Netice itibariyle danışman hocam muhterem Prof. Dr. Yakup Çiçek Bey’in de tasvibinden geçmesi üzerine doktora tezi olarak, bu eseri incelemeyi seçtim.

Asıl konusu, işârî tefsir yönüyle *el-Bahru’l-Medîd*’in tanıtım ve tahlîli olan bu çalışma, üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, bu eserin müellifinin hayatı, hocaları ve eserleri tanıtılmış, ikinci bölümde de, bir sonraki ana bölüme giriş mâhiyetinde, işârî tefsirle alâkalı temel kavram ve tartışmalar özet bir şekilde sunulmuştur. En önemli bölüm olan üçüncü bölümde ise önce ana hatlarıyla *el-Bahru’l-Medîd* tanıtılmış, daha sonra da işârî tefsir açısından yöntemi ve muhtevâsı mercek altına alınmıştır.

Sufilerin “Kâinâttaiki varlıkların nefesleri adedince Allah’a giden yol vardır” sözünü, şu ana kadar dine dair söylenmiş en mânîdâr sözler arasında hatırlayan birisi olarak, temel inanç noktalarında taviz vermemek şartıyla, İslâm dinine dair farklı düşünceleri, yorum zenginliği olarak değerlendirmekteyim. Dolayısıyla mutasavvıfların veya başka ekollere mensup kişilerin, Kur’an’a dair farklı yorumlarını, bu müsâmahakâr tavırla ve detaylardaki farklılıkları, ilmî ve kültürel bir zenginlik olarak görmekteyim. Lâkin sûfilere ait bazı yorumların, yanlış anlaşıldıkları takdirde zaman zaman çok ciddi sapmalara neden olabilecek tehlikeye sahip olduğunun da farkındayım. Bu sebeple bu çalışmamda, ne akıl ve mantığımı bir tarafa bırakarak tasavvufî düşünce ve işârî tefsiri, ne bağnazca müdâfaa etmeyi ne de haddimi aşip insafsızca eleştirmeyi kendime bir vazife addettim. Bu çalışmada olabildiğince tarafsız olmaya ve sadece Kur’an’dan anladıklarım çerçevesinde meselelere bakmaya ve değerlendirmeler yapmaya gayret ettim.

Bu araştırma, nihâyetinde rasyonel/aklî faaliyetle yapılan bir çalışma olduğu için *el-Bahru’l-Medîd*’de mevcut olan bilgileri de ancak rasyonel/aklî bir faaliyetle değerlendirmeye çalıştım. Bunun neticesinde de İbn Acîbe ve diğer mutasavvıfların ısrarla söyledikleri gibi “ârif olmayanların, bu manaları anlayamayabileceği” şeklindeki uyarılarından, belki ben de nasibimi almış oldum. Bu sebeple Müminler hakkında hüsnü zanda bulunmayı öğütleyen âyet (Nûr/12) mûcibince kendisi hakkında büyük bir zâhid ve ârif olduğuna dair hüsnü zan beslediğim İbn Acîbe’ye bu tezde yönelttiğim eleştirilerde eğer yanılmışsam, Allah’tan af diler ve beni mazur görmesini temenni ederim. Zira bu tezde İbn Acîbe’ye yöneltilen eleştirilerin tamamı, Allah’ın kitabının, gelişigüzel bir şekilde yorumlanmasının yol açabileceği tehlikelerin önüne geçebilme gayesine matuftur. Netice itibariyle bu çalışmada doğru ve tam olan her şey, O’nun mükemmelliğinden, yanlış ve eksik olan her şey ise benim acziyetimdir.

Son olarak bu çalışmanın, hala eksik ve hatalı da olsa, bu günlere gelmesinde katkısı olan zevâta teşekkür etmeyi, edası zorunlu bir vefâ borcu addederim. Bu vesileyle bu tezin danışmanlığını yapan, fakültedeki öğrencilik yıllarımdan itibaren ilmi kadar hilminden de müstefid olduğum ve bu çalışmamda, bana, kendi görüşlerimi özgürce serd etme imkanını sunan muhterem hocam Prof. Dr. Yakup Çiçek Bey’e, asistanı olmakla onur duyduğum, ilim adamlığı kadar beyefendiliğini de örnek aldığım

ve bu tezin fikrî muhtevasının şekillenmesinde çok değerli katkıları olan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Mevlüt Güngör Bey'e, yine fakülte'deki öğrencilik yıllarımdan itibaren kendilerinden istifâde ettiğim değerli hocalarım Prof. Dr. Sadrettin Gümüş ve Prof. Dr. Abdülaziz Hatip Beylere, tezin özellikle planının olgunlaşmasında katkısı olan ve misafir jüri üyesi olarak bu tezin görüşmeleri için Sakarya'dan gelme zahmetine katlanan Prof. Dr. Muhammed Aydın Bey'e sonsuz şükranlarımı sunarım.

Aynı şekilde dînî ilimlerde yetişip bugünlere gelmemde çok önemli katkıları olan, çocukluğumdan itibaren, hem ilim hem de sohbet meclislerinde bulunma ayrıcalığına sahip olmakla kendimi bahtiyar hissettiğim, pek muhterem Mehmet Emin Saraç, Halil Gönenç ve Necat Akdeniz hocalarıma, hürmet ve şükranlarımı arz etmeyi, ifâsı zorunlu bir borç bilirim.

Ayrıca ilk yazmaya başladığım günlerden itibaren bu tezin önemli bir kısmını çok titiz bir şekilde okuyan ve kıymetli değerlendirmelerde bulunan değerli ilim adamı ve kitap âşığı Mehmet Fatih Kaya ağabeye, tezin tamamına yakını okuyup değerli düzeltmeler ve eleştirilerde bulunan değerli arkadaşlarım Selman Çalışkan ve Ümit Horozcu'ya ve bir bölümünü okuyabilen Yard. Doç. Dr. Necmettin Gökçır ağabeye de en içten teşekkürlerimi sunarım.

Bu çalışmamı, teheccüd namazlarının akabinde benim için gözyaşları içinde gizlice yaptığı duaları, hala yüreğimde çınlamakta olan, ânî vefatından bir gün önce, İslâmî ilimleri tahsîl ve tedrîsten hayatım boyunca ayrılmamamı ısrarla vasiyet eden, çocukluğumdan itibaren bana Kur'an'ı sevdiren ve beni, her yönüyle onu öğrenmeye teşvik eden, ilk hocam, babam, merhum *Hâdîmu'l-Kur'ân Hüseyin Ay Hocaefendî*'nin azîz ruhuna ithâf ederim.

Mahmut AY

Fatih, 22 Şubat 2010

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a. mlf.	: Adı geçen müellif
a.y.	: Aynı yer
AÜİİFD	: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi
b.	: İbn
el-Bahr	: el-Bahru'l-Medîd
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
DEÜSBE	: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİA.	: Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
EI	: Encyclopedia of Islam
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İA.	: İslâm Ansiklopedisi
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfı
krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphane
No:	: Numara
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
(s.a.v.)	: Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı
vr.	: Varak
Yay.	: Yayınları
yy.	: Yayın yeri yok

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
KISALTMALAR.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	V

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI	2
II. ARAŞTIRMANIN PLAN KAPSAM VE YÖNTEMİ.....	4
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

AHMED B. ACİBE’NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, HOCALARI, ŞEYHLERİ, ESERLERİ ve ETKİLERİ

I. YAŞADIĞI DÖNEM.....	9
A. AHMED B. ACİBE’NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE FAS’IN SİYÂSÎ DURUMU	9
B. AHMED B. ACİBE’NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE FAS’IN KÜLTÜREL DURUMU.....	12
II. HAYATI	15
A. İSMİ, NESEBİ VE AİLESİ.....	15
B. DOĞUMU VE ÇOCUKLUĞU	17
C. TAHSİL VE TEDRİS HAYATI.....	18
D. ZÜHD VE UZLET HAYATI.....	20
E. DERKÂVÎYYE TARİKATI’NA İNTİSABI VE TASAVVUFÎ FAALİYETLERİ.....	22
F. HAPSEDİLMESİ VE SÜRGÜNE GÖNDERİLMESİ.....	26
G. VEFATI	28
H. İTİKÂDÎ VE FIKHÎ MEZHEBİ	29
III. HOCALARI	30
A. TITVÂN’DAKİ HOCALARI.....	30
B. FAS’TAKİ HOCALARI.....	33
IV. ŞEYHLERİ.....	34
V. ESERLERİ.....	37
VI. ETKİLERİ	53

İKİNCİ BÖLÜM

İŞÂRÎ TEFSİRE GENEL BAKIŞ

I. İŞÂRÎ TEFSİRE KAYNAKLIK EDEN DÜŞÜNCE: TASAVVUF	56
A. SÜFÎ KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİ	56
B. TASAVVUFUN ZUHÛRU VE GELİŞMESİ	57
C. TASAVVUFUN MENŞEİ.....	61
D. TASAVVUFUN MÂHİYETİ.....	66

II. İŞÂRÎ TEFSİRİN TANIM VE MÂHİYETİ.....	69
III. İŞÂRÎ TEFSİRİN MEŞRÛİYYET SORUNU	71
A. İŞÂRÎ TEFSİRİ KABUL EDENLERİN DELİLLERİ.....	72
1. Kur'an'dan Deliller	72
a. Kur'an'ın Zâhiri Olduğu Gibi Bâtınının da Olduğuna İşâret Eden Âyetler	72
b. Zâhirî Yorumla Tam Anlaşılamayan ve Bâtinî Yoruma Muhtaç Olan Âyetler	74
2. Sünnetten Deliller	77
B. İŞÂRÎ TEFSİRE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER	82
C. İŞÂRÎ TEFSİRİN KABUL ŞARTLARI.....	87
IV. İŞÂRÎ TEFSİRE DAİR KAVRAMSAL ANALİZ	88
A. TEFSİR-TE'VİL.....	88
B. İBÂRE – İŞÂRET.....	97
C. ZÂHİR-BÂTİN.....	101
D. İ‘TİBÂR.....	103
V. İŞÂRÎ TEFSİRE DAİR TARİHSEL PERSPEKTİF.....	106

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

"EL-BAHRU'L-MEDÎD" VE İŞÂRÎ TEFSİR AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

I. EL-BAHRU'L-MEDÎD	121
A. EL-BAHRU'L-MEDÎD'İN KAYNAKLARI.....	122
1. Tefsir Kaynakları.....	122
a. Doğrudan İstifâde Ettiği Kaynaklar	122
b. Dolaylı Olarak İstifâde Ettiği Kaynaklar	127
2. Hadis Kaynakları	129
3. Fıkıh Kaynakları.....	129
4. Lügat ve Nahiv Kaynakları	130
5. Tasavvuf Kaynakları.....	130
B. İBN ACİBE'NİN KAYNAKLARDAN YARARLANMA YÖNTEMİ	131
C. RİVÂYET VE DİRÂYET YÖNÜYLE EL-BAHRU'L-MEDÎD	133
1. Rivâyet Yönüyle el-Bahru'l-Medîd	133
2. Dirâyet Yönüyle el-Bahru'l-Medîd	135
II. EL-BAHRU'L-MEDÎD'İN İŞÂRÎ TEFSİR AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ	140
A. YÖNTEM AÇISINDAN.....	140
1. İbn Acîbe'nin Tasavvuf Penceresinden Kur'an ve Tefsire Bakışı	141
a. Tasavvuf Penceresinden Kur'an'a Bakışı	141
b. Tasavvuf Penceresinden Tefsire Bakışı	156
2. el-Bahru'l-Medîd'de İşârî Tefsir Yöntemi.....	169
B. MUHTEVA AÇISINDAN.....	215
1. Tasavvufî Kavram ve Öğretilerin Kur'ân Âyetleriyle İrtibatlandırılması	215
a. Zâhirî İlim-Bâtinî İlim Düalitesi.....	215

(1). Bâtınî İlmin Verilebileceği Kimseler	219
(2). Bâtınî İlmin Açıklanabileceği Kimseler	221
(3). Bâtınî İlmin Zâhirî İlimden Üstünlüğü	225
(4). Bâtınî İlmin Doğruluğu ve Güvenilirliğinin Ölçüsü	226
(5). Bâtınî İlmin Bağlayıcılığı	227
(6). Bâtınî İlmin Zamana ve Şartlara Göre Değişebilirliği.....	228
b. Vesvese-Hâtır	230
c. Marifet	231
d. Nefs	244
(1). Nefsin Mahiyeti ve Özellikleri.....	245
(2). Nefsin Mertebeleri.....	251
(3). Nefsle Mücâhede	253
e. Ruh	259
f. Kalp	269
g. Makamlar.....	277
(1). Tevbe	281
(2). Havf-Recâ	283
(3). Vera-Zühd	284
(4). Sabır.....	287
(5). Şükür.....	289
(6). Rızâ ve Teslîmiyet.....	294
(7). Muhabbet	296
(8). Murâkabe	302
(9). Müşâhede	303
h. Kerâmet	312
i. Velâyet	318
j. Zikir	331
k. Şeyh/Mürşid	339
(1). Şeyhe İntisap Etmenin Gerekliliği	340
(2). Şeyhin Özellikleri ve Görevleri.....	342
(3). Şeyh-Mürîd İlişkisi.....	349
2. Kur'an'daki İnanç Esaslarının İşârî Yorumları	354
a. Ulûhiyyet	354
(1). Allah'ın Zâtı ve Sıfatları.....	355
(2). İsbât-ı Vâcib	360
(3). Tevhid-Şirk	362
(4). Vahdet-i Vücûd	367
(5). Esmâ-i Hüsnâ	396
b. Nübüvvet	397
(1). Peygamberlik ve Peygamberler.....	398
(2). Hz. Muhammed (s.a.v.)	399
(3). Hakikat-i Muhammediyye	403
c. Meâd.....	413
(1). Ölüm	414
(a). Ölüm: Nefsin Ölümü (Mevt-i İhtiyârî)	416
(b). Cihad: Nefs Mücâhedesi	420
(c). Nefsin Ölümü Bağlamında Miras Âyetlerinin İşârî Yorumu.....	420

(d). İnsan Öldürmek: Kalbi Öldürmek	421
(e). Manevî İhyânın Gerçekleşme Keyfiyeti	422
(2). Kıyâmet.....	423
(3). Âhiret	429
(4). Cennet	430
(a). Cennetin İki Boyutu.....	430
(b). Cennetteki Nimetler.....	434
(c). Dünyadaki Bağ-Bahçe	437
(d). Ru'yetullah	439
(e). Cennetliklerin Dereceleri	443
(5). Cehennem	446
(a). Cehennemin İki Boyutu	446
(b). Azap	447
(c). Ateş	448
(d). Cehennemin İsimleri ve Cehennemdeki Azabın Türleri	449
(e). Cehennemin Ebedîliği.....	450
(f). Cehennem Ehli: Tasavvuf Karşıtları/Hicâb Ehli	453
(6). Ashâb-ı A'râf	454
SONUÇ	462
KAYNAKÇA.....	470
EKLER.....	488

GİRİŞ

I. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Geçmişte olduğu gibi bugün de İslâm ilâhiyyâtının en temel meselesi, yorum ve anlama meselesidir. Ortada tek bir kutsal metin ve onun uygulayıcısı olarak tek bir peygamber olmasına rağmen, birbirinden çok farklı görüşlere sahip çeşitli İslâm mezheplerinin ortaya çıkmış olması, yorum ve anlama sorununun ehemmiyetini gösteren en bâriz delildir.

Bu ilâhiyyâtın hem teori hem de pratikte ana kaynağının Kur'ân-ı Kerîm olduğunda ise şüphe yoktur. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in bu merkezî konumunun etkisiyle, İslâm'a âidiyyetini savunan her düşünce sistemi ve yaşam biçimi, kendisini ona dayandırma zorunluluğunun farkında olarak temel argumantasyonlarını Kur'an'dan çıkarmanın gayreti içinde olmuşlardır. Bu da zamanla farklı epistemoloji ve ontoloji anlayışlarına binâen çeşitli İslâm mezheplerinin Kuran'a dair farklı yorumlama ve anlama yöntemlerinin ortaya çıkmasına müncer olmuştur.

İslâm düşüncesinin irfân boyutunun en önemli ekolü olan tasavvufun temsilcileri de tıpkı diğer ekollerin temsilcileri gibi, kendilerine has temel kavram ve öğretilerini, Kur'an'a dayandırma gerekliliğini hissetmişlerdir. İşte bu gereklilik sonucunda mutasavvıfların kendilerine has bir tefsir tarzı ortaya çıkmış ve buna *işârî tefsîr* denilmiştir. Sûfilerin işârî tefsir yöntemini, diğer tefsir yöntemlerinden ayıran en belirgin fark, sûfî paradigmanın dayandığı düalist epistemoloji anlayışının etkisiyle Kur'an'ın zâhir ve bâtın olmak üzere iki vechesinin bulunduğu inanmaları ve bu inancın gereği olarak, onun bâtınının ancak ilâhî marifete ermiş âriflerin keşfleriyle elde edilebileceğini düşünmeleridir. Şu halde beyân ve burhân ekolünün mensupları, Kur'an tefsirinde sarîh akıl ve sahîh nakli esas alırken, sûfiler bu ikisine bir de *keşfi* eklemişlerdir. Dolayısıyla sûfilerin keşfe dayalı işârî yorum anlayışlarının, teorik açıdan nasıl bir meşrûiyet zeminine oturtulabileceğinin ve bu yorum anlayışının uygulamadaki örneklerinin bu teorik meşrûiyet çerçevesine uygun olup olmadığının ortaya konulması, Kur'an'ın mana ve mesajlarını, -ister iyi niyetle ister art niyetle

yapılsın- bir takım gelişigüzel manipülatif yorumların olumsuz etkilerinden korumak adına son derece önemlidir. Bu da ancak irfânî anlayışla yazılmış işârî tefsirlerin, yöntem ve muhtevalarının detaylı bir şekilde incelenmesiyle mümkün olabilecektir.

Tarih içerisinde sûfilerin bu kendilerine özgü yorum tarzlarıyla çeşitli tefsirler yazılmış ve zengin bir işârî tefsir literatürü ortaya çıkmıştır. İşte bu literatürün önemli parçalarından biri de, 18. asrın sonları ve 19. asrın başlarında tasavvuf düşüncesinin Fas'taki en önemli temsilcilerinden biri olan Ahmed b. Acîbe'nin altı ciltlik *el-Bahru'l-Medîd* isimli hacimli tefsiridir. Kur'an'ın hem zâhirî hem de bâtınî tefsirini ihtiva eden *el-Bahru'l-Medîd*'in, hem Faslı mutasavvıflar hem de Şâzelîyye tarikatı mensupları tarafından yazılmış tek kâmil tefsir olması, onun işârî tefsir tarihinde önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Müellifimiz İbn Acîbe'nin bu önemli ilmî ve tasavvufî kişiliği dolayısıyla, onun tasavvuf düşüncesi üzerine Jean Lois Michon tarafından 1973'te Fransa'da *Le Marocain Ahmad Ibn Ajiba* isimli Fransızca bir doktora tezi, onun *el-Bahru'l-Medîd* isimli tefsirinin önemine binâen de Fas'ta Karaviyyîn Üniversitesi'nde Hasan Azzuzî tarafından الشيخ أحمد بن عجيبة و منهجه في التفسير isimli Arapça bir doktora tezi hazırlanmıştır.¹

Ancak bir çok Faslı âlim gibi İbn Acîbe de ülkemizde çok az bilinen âlimlerdendir. Nitekim Türkiye'de İbn Acîbe üzerine şu ana kadar yapılmış tek telif çalışma, *DİA*'daki Mustafa Kara tarafından yazılmış olan "İbn Acîbe" maddesidir. İşârî tefsir literatürü hakkında oldukça zengin bir malzeme sunan Süleyman Ateş'in *İşârî Tefsir Okulu* isimli eserinde ise ne bir sûfî müfessir olarak İbn Acîbe ne de bir işârî tefsir olarak *el-Bahru'l-Medîd*'in adına rastlanmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmamızın, İbn Acîbe'nin hayatı ve eserleri üzerine Türkçe'de yapılmış ilk akademik çalışma olması, onun önemini artırmaktadır.

Araştırmamızın amacı, çoğu, tasavvuf ve tefsir sahasında olmak üzere, kırk civarında yazılı eseri telif etmenin yanı sıra Derkâviyye tarikatının "Acîbiyye" adında bir kolunun da kurucusu olan İbn Acîbe'nin hayatı ve eserlerini tanıttikten sonra onun hem zâhirî hem de işârî tefsirleri muhtevî olan *el-Bahru'l-Medîd*'i yöntem ve muhteva

¹ Bkz. Hasan Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe ve Menhecuhu fi't-Tefsîr*, el-Memleketu'l-Mağribiyye Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, yy. 2001.

açısından tanıtmak ve tahlil etmek suretiyle işârî tefsir literatürünün önemli bir örneğinin özellikle ülkemizde tanınmasına ve işârî tefsirin mâhiyetinin daha iyi bilinmesine vesile olmaktadır.

II. Araştırmanın Plan Kapsam ve Yöntemi

Bu araştırmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, eseri incelenilen İbn Acîbe'nin yaşadığı dönemin, özet bir siyâsî ve kültürel panoraması sunulduktan sonra onun hayatı, hocaları, şeyhleri, eserleri ve etkileri üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise, üçüncü bölüme, yani işârî tefsir açısından *el-Bahru'l-Medîd*'i incelemeye geçmeden evvel, işârî tefsire genel bir bakış yapılmıştır. Bunun için de önce işârî tefsire kaynaklık eden tasavvuf düşüncesi, ana hatlarıyla tanıtılmaya çalışılmıştır. Daha sonra da işârî tefsirin tanımı verildikten sonra mâhiyeti hakkında özet bilgiler sunulmuştur. Bu temel bilgilerden sonra işârî tefsirin meşrûiyyet sorunu, farklı görüşler ışığında tartışılmış ve işârî tefsirle alâkalı bazı kavramların analizi yapılmıştır. Özellikle te'vîl ve bâtın kavramlarının analizi yapılırken, Şîî-Bâtînîler ile sûfîlerin bu kavramlara teorik ve pratik açıdan yaklaşımları mukâyese edilmeye çalışılmıştır.

Bu tezin asıl konusunu teşkil eden üçüncü bölümde ise önce *el-Bahru'l-Medîd*'in kaynakları, rivâyet ve dirâyet yöntemleri açısından taşıdığı özellikler tanıtılmıştır. Bu çalışmanın ana konusu *el-Bahru'l-Medîd*'in işârî tefsir açısından incelenmesi olduğu için, bu tefsirde uygulanan rivâyet ve dirâyet yöntemi, bu konular hakkında detaylı bilgi edinmek isteyenler, Azzûzî'nin mezkûr çalışmasına havâle edilerek, özetle sunulmuştur. Zaten *el-Bahru'l-Medîd*, zâhirî tefsir açısından, âyet ve sureler arasındaki münâsebetlere dair yapılan açıklamalar hariç tutulursa pek yeni ve orijinal bir yöntem ve muhteva ortaya koymamıştır. Onun asıl odaklandığı ve orijinalliğinin belirginleştiği bölüm, “işâret” bölümüdür. Dolayısıyla bu tezin adında da vurgulandığı gibi, bu çalışmada *el-Bahru'l-Medîd*, özellikle işârî tefsir açısından detaylı bir incelemeye tâbi tutulmuştur. Bu inceleme de yöntem ve muhteva olarak iki ayrı başlık altında yapılmıştır. Yöntem bölümünde, İbn Acîbe'nin önce bir mutasavvîf olarak Kur'an anlayışı, daha sonra da bu Kur'an anlayışının etkisiyle şekillenen işârî tefsir anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Muhteva bölümü de iki başlık altında ele

alınmıştır. Birinci başlık altında, İbn Acîbe'nin tasavvufun önemli kavram ve öğretilerini hangi Kur'an âyetleriyle irtibatlandığı tespit edilmeye çalışılmış, ikinci başlık altında ise, Kur'an'ın ana konuları olan ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd konusundaki işârî yorumları mercek altına alınmıştır.

Bu araştırmada öncelikle tasvirici (*descriptive*) yöntem kullanılarak *el-Bahru'l-Medîd*, hem yöntem hem de muhteva açısından tasvir edilmiştir. Daha sonra da gerekli görülen durumlarda onun görüşleri, diğer mutasavvıflar ve müfessirlerle mukayese edilerek mukâyeseli (*comparative*) araştırma yöntemi kullanılmıştır. Ayrıca hem *el-Bahru'l-Medîd* incelenirken hem de ikinci bölümde işârî tefsir ile alâkalı bilgiler verilirken çeşitli tahlil ve tenkitler yapılmak suretiyle de analitik (*analytic*) araştırma yöntemi kullanılmıştır.

III. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamızın birinci bölümü, bir biyografi çalışmasıdır. Biyografi çalışmalarında temel mesele, hayatı incelenen şahsa ait objektif kaynakların olup olmadığıdır. İbn Acîbe'nin biyografisi sözkonusu olduğunda, onun hayatına dair objektif kaynakların mevcudiyetinden söz edememekteyiz. Zira Muhammed b. Cafer el-Kettânî'nin (ö. 1927) *Selvetu'l-Enfâs*'ı, Ziriklî'nin (ö. 1976) *el-A'lâm*'ı gibi biyografi kitapları ile Muhammed Dâvûd'un *Târîhu Tıtvân*'ı gibi tarih kitaplarında yer alan detaylı bilgilerin tamamının yegâne kaynağı, bizzat kendisi tarafından yazılmış *el-Fehrese* isimli oto-biyografisidir. Bu eser, İbn Acîbe'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi verme avantajını sunmakla birlikte, onun tarafından yazılmış olması hasebiyle kısmen subjektiflikle malul olma detavantajına da sahiptir. Tarih ve biyografi kaynaklarındaki İbn Acîbe ile alâkalı bilgilerin tek kaynağı, *el-Fehrese* olduğu için biz de ana kaynağa giderek onun hayatını işlerken bu eseri esas aldık. Bununla birlikte özellikle onun hapse atılması ve sürgüne gönderilmesini işlerken, o olaylara bizzat tanıklık eden ve kendisi de aynı günlerde hapse atılan el-Mekkûdî'nin (ö. 1214/1800) *el-İrşâd ve't-Tibyân* isimli matbu eserinden yararlandık.

Kırk civarında eser telif etmiş olan müfessirimizin eserlerinin kronolojik sıralamasında ve mahtût olduğu için görme imkânı bulamadığımız eserlerinin mevcut

oldukları kütüphaneler ve muhtevaları hakkında bilgi verirken, Faslı akademisyen Prof. Dr. Hasan Azzûzî'nin iki ciltlik *الشيخ أحمد بن عجيبة و منهجه في التفسير* isimli doktora tezinden istifâde ettik.

Araştırmamızın ikinci bölümünde işârî tefsirin tanımı, meşrûiyetiyle alâkalı tartışmalar ve kabul şartlarını incelerken Zerkeşî'nin (ö. 794/1391) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı, Zürcânî'nin *Menâhîlu'l-İrfân*'ı, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'u, Subhî es-Sâlih'in *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ının yanısıra İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*'i ile Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât*'ı temel kaynaklarımız olmuştur. Özellikle te'vîl kavramı ekseninde yapılan tartışmalarda ise adı geçen eserlerin yanı sıra Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in başta *Felsefetu't-Te'vîl ve İlâhî Hitabın Tabiatı* adıyla Türkçe'ye çevrilen *Mefhûmu'n-Nass Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri olmak üzere çeşitli kitap ve makaleleri ile Doç. Dr. Mustafa Öztürk'ün başta *Kur'an ve Aşırı Yorum* isimli matbu doktora tezi olmak üzere iki makalesinden istifâde ettik. Ayrıca Câbirî'nin *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yaapısı* adıyla Türkçe'ye çevrilen *Bünyetu'l-Akli'l-Arabî* isimli eseri de işârî tefsirin mâhiyeti ve özellikle de *i'tibâr* kavramını ele alırken faydalandığımız eserlerdendir.

İşârî tefsirin uygulayıcıları mutasavvıflar olduğu için, bu çalışmanın tabiatı gereği tasavvuf düşüncesinin parametrelerine dair bazı açıklamalar yapma zarureti hâsıl olduğunda Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'si, Hucvirî'nin (ö. 470/1077) *Keşfu'l-Mahcûb*'u, Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma*'ı, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Taarruf*'u gibi çeşitli tasavvuf klasiklerinden istifâde ettik. Ayrıca müfessirimiz Şâzelîyye tarikatının mensubu olduğu için özellikle bu tarikatın tarihi ve öğretileri hakkında bilgi vermek üzere kendisi de bir Şâzelî şeyhi olan Ahmed Zerrûk'un (ö. 899/1494) *Kavâidu't-Tasavvuf*'u, Ahmed Bûkârî'nin, *el-İhyâ ve't-Tecdîdu's-Sûfî fî'l-Mağrib*'i ile Mustafa Sâlim Güven'in, *Ebû'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye* adlı basılmamış doktora tezinden yararlandık.

Araştırmamızın planını şekillendirirken daha önce çeşitli işârî tefsirler üzerine yapılmış şu akademik çalışmaları inceledik: Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Mehmet Okuyan, *Necmüddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, Abdulhakim Yüce,

Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf, Ahmet Çelik, *Tasvufî Tefsir Alûsî Örneği*, Pierre Lory, *Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam The Quranic Hermeneutics of the Sûfî Sahl et Tustarî* ve Annabel Keeler, *Sûfî Hermeneutics The Quran Commentary of Rashîd al-Dîn Maybûdî*.

Bir işârî tefsir olarak *el-Bahru'l-Medîd*'in yöntem ve muhtevasını incelerken, onu zaman zaman Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifu'l-İşârât*'ı, Rûzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) *Arâisu'l-Beyân*'ı ve İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1135/1725) *Rûhu'l-Beyân*'ı gibi klasik işârî tefsirlerle mukâyese etmeye çalıştık.

İbn Acîbe'nin, işârî tefsir yaparken verdiği tasavvufî açıklamaları tamamlayıcı olması için gerekli gördüğümüz durumlarda, onun *İkâzu'l-Himem*, *el-Fütûhâtu'l-Îlâhiyye*, *Mi'râcu't-Teşevvuf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf* başta olmak üzere çeşitli matbû eserlerinden bazı bilgiler aktardık.

Yöntem ve muhtevasını incelediğimiz *el-Bahru'l-Medîd*'in üç farklı neşri bulunmaktadır. Bunlar içerisinde en muteberi, Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân'ın tahkikiyle 1999'da Kahire'de gerçekleştirilen baskısıdır. Bu sebeple, çalışmamız esnasında, her biri yaklaşık 600 sayfa ve büyük boy altı ciltten oluşan bu baskıyı kullandık.

BİRİNCİ BÖLÜM

**AHMED B. ACÎBE’NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI,
HOCALARI, ŞEYHLERİ, ESERLERİ ve ETKİLERİ**

I. Yaşadığı Dönem

İlim ve düşünce tarihi incelendiğinde, âlim ve düşünürlerin ürettikleri bilgi ve tefekkürün, yazdıkları eserlerin muhteva ve üslubunun, tartışılan konuların, içinde bulunulan dönemin siyâsî ve sosyo-kültürel atmosferi ile yakından ilgili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla 18. asrın sonu ve 19. asrın başlarında Fas'ta yetişen önemli âlim ve mutasavvıflardan biri olan İbn Acîbe'nin hayatı ve eserlerine geçmeden evvel, onun yaşadığı dönem ve bölgenin siyâsî ve sosyo-kültürel durumunun kısa bir panoramasını sunmak, faydalı olacaktır.

A. Ahmed b. Acîbe'nin Yaşadığı Dönemde Fas'ın Siyâsî Durumu

“el-Mağribu'l-Aksâ” denilen Fas'a ilk ayak basan müslüman lider, Ukbe b. Nâfi'dir. Bu bölgede müslümanlar tarafından VIII. yüzyılın sonlarına doğru İdrîs b. Abdullah tarafından İdrîsî Devleti; XI. yüzyılın ikinci yarısında Murâbitûn Devleti; XII. yüzyılın ortalarında Muvahhidler Devleti; XIII. yüzyılın ortalarında Merînîler Devleti²; XV. Yüzyılın sonlarına doğru Vattâsîler Devleti, XVI. yüzyılın başlarında Sa'dîler Devleti ve nihâyet 1631'de de Mevlâ Muhammed eş-Şerîf (ö. 1045/1635) liderliğinde Filâlî Şerifleri Devleti kurulmuştur. İbn Acîbe'nin yaşadığı dönemde Fas'ta, Filâlî Şerifleri Devleti hüküm sürmekteydi. Sa'dîler gibi Rasulullah (s.a.v.)'ın torunu Hz. Hasan b. Ali'nin soyundan gelen Filâlî Şerifleri'nin bu devleti, Sa'dîler'in son zamanlarında ortaya çıkan karışıklıklar esnasında Tafielt ve Sicilmâse'de başlatılan bir davet sonucu kurulmuştur.³

Mevlây İsmail'in 1727'de ölümünden sonra Mağrib, taht kavgaları sebebiyle otuz yıl süren anarşi dönemine girdi. Bunun asıl kaynağı ise “Abîdu'l-Buhârî” alayları⁴

² Bkz. İbrâhîm Harekât, “Fas (Tarih)”, *DİA*, c. XII, s. 188-190; G. Ywer, “Fas”, *İA*, c. IV, s. 478-483.

³ İsmail Yiğit, “Endülûs (Gırnata) Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, *Siyâsî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1995, c. IX, s. 450.

⁴ “Abîdu'l-Buhârî” alayları, zenci kölelerden oluşan askerî birliklerdir. Bu isimlendirme, Sahîh-i Buhârî'ye dayanır. Anlatıldığına göre zenci kölelerden oluşan birlikleri biraraya toplayan Mevlây İsmail, bu eseri göstererek onlara şöyle demiştir: “Ben ve siz, Rasulullah'ın (s.a.v) sünnetinin ve bu kitapta derlenmiş olan şeriatının köleleriyiz. O, ne emrederse yaparız. Bizi nelerden yasaklarsa onları terk ederiz. Onun uğruna savaşıyoruz. Ona bağlı kalacağımıza söz verin.” (Bkz. Ebû'l-Abbâs

ile “Vedâye kabileleri”⁵ idi. Siyâsî istikrarsızlık, ekonomik çöküntüye sebep oldu ve binlerce kişi açlıktan öldü.⁶ İbn Acîbe’nin doğduğu yılı da içine alan bu çeyrek asrı aşan süre içinde, ülke büyük tahribata uğradı. Mevlây İsmail araftından doldurulan hazine, bütünüyle boşaltıldı. Eski güç odakları, bu anarşiden istifade ederek eski güçlerini kazandılar. Arap ve berberî kabilelerinin yeniden silahlanarak güç odakları haline geldiği bu süre zarfında “Abîdu’l-Buhârî” alayları, eski güçlerini kaybettiler.⁷ 1757’de ölen Mevlây Abdullah’ın yerine sırasıyla oğlu Mevlây Muhammed (1757-1790), Mevlây Muhammed’in oğulları Mevlây Yezid (1790-1792) ve Mevlây Süleyman (1792-1822) geçti.⁸ Bunların dönemi, nisbeten istikrarlı idi ve ticârî hayat, az da olsa canlandı.

Avrupalılar’ın sömürgecilik faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir dönemde Mevlây III. Muhammed, ülkesinin sahillere yönelebilecek tehlikelere karşı tedbirler alıp inşâ ettirdiği hisarlara toplar yerleştirdi. Aynı zamanda Avrupa devletlerindeki iktisâdî ve askerî gelişmeleri yakından izleyerek askerî gücünü arttırmaya çalıştı. Donanmasının techizatında Osmanlı Devleti’nden yardım aldı. Fransızlar ve Portekizlilerle çok kanlı savaşlar yaptı.⁹

Mevlây III. Muhammed, ekonomik münasebetlerde olduğu gibi, Avrupa ve İslâm dünyasıyla diplomatik ilişkilerini de geliştirmeye çalıştı. ABD’yi ilk tanıyanlardan oldu. Ayrıca İslâm birliğini sağlamaya yönelik faaliyetlerde bulundu ve bilhassa Osmanlı Devleti ve Doğu İslâm âlemiyle ilişkilerini kuvvetlendirmek istedi. Osmanlı Devleti’nin Kırım’ı kurtarmak için Ruslara açmış olduğu savaş (1787-1792)

Şihabüddin Ahmed b. Hâlid Selâvî, *Kitâbu’l-İstikâ li Ahbâri Düveli’l-Mağribi’l-Aksâ*, ed-Dâru’l-Beydâ 1955, c. VII, s. 58).

⁵ “Vedâye kabileleri”, “Rîhu’l-Vedâyâ” diye isimlendirilen Arap asıllı askerlerî birliklerdir. (Bkz. Yiğit, “Endülûs (Gırnata) Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, s. 461).

⁶ Muhammed Razûk, “Filâfîler”, *DİA*, c. XIII, s. 72.

⁷ Bkz. Hüseyin Mûnis, *Târîhu’l-Mağrib ve Hadâratuh*, el-Asru’l-Hadîs, Beyrut 1992, c. II, s. 293.

⁸ *DİA*’daki “Fas” maddesinde yanlışlık yapılarak, aslında Mevlây Muhammed’in oğlu ve dolayısıyla da Mevlây Abdullah’ın torunu olan Mevlây Yezid, (bkz. Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, s. 466; Ceran, “Mevlây Muhammed III”, *DİA*, c. XXIX, s. 457) Mevlây Abdullah’ın oğlu olarak tanıtılmıştır. (Bkz. Harekât, “Fas (Tarih)”, *DİA*, c. XII, s. 190). Aynı hatayı, Jamil M. Abdunnasır da yapmıştır. (Bkz. Jamil M. Abdunnasır, *A History of the Maghrib*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, s. 233) Dolayısıyla *DİA*’daki hatanın kaynağının, bu eser olması ihtimal dahilindedir.

⁹ Bkz. İsmail Ceran, “Mevlây Muhammed III”, *DİA*, c. XXIX, s. 456.

dolayısıyla 1790'da I. Abdülhamit'e askerî yardım yolladı ve İngilizler'in Osmanlılar'a karşı Ruslar'a yardım etmesi yüzünden İngiltere'ye güherçile¹⁰ ihracını yasakladı.¹¹

1790'da Mevlây III. Muhammed'in ölümüyle, ülkede yeni bir kargaşa dönemi başladı. Yoğun taht kavgalarından sonra Mevlây III. Muhammed'in oğlu Yezîd, iki yıllık saltanatı döneminde (1790-1792) İspanya ile mücadele etti ve Güney Fas'taki isyanlarla uğraştı. 1792'de kardeşi Mevlây Süleyman başa geçti ve otuz yıl süren saltanatı boyunca Mevlây III. Muhammed'in kurmaya çalıştığı ekonomik yapıyı geliştirdi.¹² 1792'de ülkenin bütün yörelerinde sultanlığını kabul ettiren Süleyman, birlik ve beraberliği sağlamak ve dış tehlikelerin giderek yaklaştığı bu dönemde devletin hudutlarını emniyet altına almak için çalıştı. Vecde (Ucde)'yi almış olan Cezayir Türklerine karşı bir sefer düzenledi. 1211/1796-97 yılında, gönderdiği birlikler, bölgeyi fazla bir güçlükle karşılaşmadan istirdat ettiler. Bölgede oldukça yayılmış olan Ticânîyye tarikatı şeyhiyle irtibat kuran sultan, onun desteği sayesinde, bölgede istikrarı sağlamakta da zorlanmadı.¹³ İslâm dünyasında Avrupa devletlerinin tehdidi altında bulunduğu yıllarda sultanlık yapan Mevlây Süleyman'ın, müslümanlarla ilişkilere büyük önem verdiği de görülmektedir. Nitekim, III. Mustafa zamanında patlak veren Osmanlı-Rus savaşları sırasında, sultanın talebini kabul ederek, Cebel-i Tarık boğazından geçmek isteyecek Rus gemilerini durdurmaya söz vermişti. Ancak, Ruslar'ın böyle bir teşebbüsü görülmedi.¹⁴

Mevlây Süleyman, kabilelere karşı şehir halkını, sûfilere karşı ulemâyı destekledi. Vehhâbîliği benimsememesine rağmen Vehhâbîler'in etkisinde kalarak 1227/1812'den itibaren veliler için yapılan merasimlere ve türbe ziyaretlerine karşı tavrı aldı.¹⁵ Öyle anlaşıyor ki –ileride temas edeceğimiz gibi- İbn Acîbe'nin, tasavvufî düşünce ve faaliyetlerinden dolayı hapsedilmesi, sürgüne gönderilmesi ve bir süreliğine

¹⁰ Barut imâlinde, eczacılıkta ve gübre olarak kullanılan madde, potasyum nitrat. (Mehmet Doğan, *Temel Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar Yay., İstanbul 1994, s. 295).

¹¹ Selâvî, *Kitâbu'l-İstikâ li Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, Dârü'l-Beydâ 1955, c. VIII, s. 31-33; Ceran, "Mevlây Muhammed III", *DİA*, c. XXIX, s. 457; Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", s. 464-465.

¹² Razûk, "Filâlîler", *DİA*, c. XIII, s. 72.

¹³ Bkz. Mûnis, *Târîhu'l-Mağrib ve Hadâratuh*, c. III, s. 314-315; Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", s. 468.

¹⁴ Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", s. 470.

¹⁵ İsmail Ceran, "Mevlây Süleyman", *DİA*, c. XXIX, s. 462.

tekkelerinin kapatılması, dönemin siyâsî otoritesinin bu tasavvuf karşıtı tavrının bir neticesidir.

İngiltere, Danimarka, Fransa gibi çeşitli Avrupa ülkeleriyle anlaşmalar yapılarak dış ticaret geliştirilmeye çalışıldıysa da bu sahada önemli bir gelişme sağlanamadı. Devletin esas gelir kaynağı, yine vergilerdi; bu ise fakirleşen halkın nazarında sultanların itibar kaybetmesine sebep oldu. Sultanların güç kaybı, kabileler arası çekişmelerin daha da yoğunlaşmasına yol açtı. Sonuç olarak, İbn Acîbe'nin yaşadığı dönem olan Avrupa yayılcılığının artmaya başladığı 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın ilk yarısında Fas, kuvvetli bir merkezî otoriteden yoksun, yer yer kabilelerin hâkimiyet kurduğu ve iç çekişmelerin devam ettiği bir ülke konumundaydı.¹⁶

B. Ahmed b. Acîbe'nin Yaşadığı Dönemde Fas'ın Kültürel Durumu

Alevî/Filâlî yönetimi, sultanın dindarlığı ve sahip olduğu kişiliğinin de etkisiyle dînî otoriteyi elinde tutmaya ve şartlara göre değişmekle birlikte toplumu İslâmî çerçevede yönlendirmeye çalışmıştır. Mevlây Muhammed'in (1759-1790) takip ettiği yöntem, bir taraftan Batı kültürüne hayranlık duyup idârî, iktisâdî ve askerî açıdan Avrupa'yı örnek almak, bir taraftan da teşrî konusunda taklitten sakınıp bu hususta Mâlikî mezhebine aşırı bağlılıktan uzaklaşmak şeklindedir.¹⁷ Mevlây Muhammed, adâlet ve eğitim alanında önemli ıslahatlar gerçekleştirmiş, ilmî hayatı canlandırmak için başta Karaviyyîn Medresesi olmak üzere eğitim kurumlarında yeni düzenlemeler yapmıştır. Eğitimde aslî kaynaklara başvurulmasını, Selef akîdesinin öğretilmesini öngörürken kelâm kitaplarının okutulmasını yasaklamıştır. Özellikle hadis ve sünnete olan bağlılığı sebebiyle Rabat'ta inşâ ettirdiği camiye "Câmiu's-Sünne" adını vermiştir. Onun zamanında ulemâ, yönetime olan yakınlığına göre siyâsî ve maddî imtiyazlardan faydalanırken devletten uzak duran tasavvuf çevreleri belirgin bir şekilde güçlerini kaybetmiştir.¹⁸ Mevlây Muhammed, zâviyeleri denetim altına alıp İbn Acîbe'nin de

¹⁶ Harekât, "Fas (Tarih)", *DİA*, c. XII, s. 190.

¹⁷ Harekât, "Fas (Kültür ve Medeniyet)", *DİA*, c. XII, s. 197.

¹⁸ Ceran, "Mevlây Muhammed III", *DİA*, c. XXIX, s. 457.

şeyhi olan Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî gibi tarikat önderlerini etkisiz hale getirmeye çalışmıştır.¹⁹

Mevlây Süleyman, (1794-1822) mutedil bir dînî siyâset takip etmiştir. Mevlây Muhammed zamanında görülen taklitten uzaklaşıp dinin temel kaynaklarına yönelme tutumu, bu dönemde de devam etmekle birlikte fıkıh öğretimi de aynı ölçüde rağbet bulmuştur. Bu sırada Vehhâbîliğin de Fas'ta nisbeten etkili olmaya başladığı görülür. Mevlây Süleyman'ın, bu mezhebi benimsemediği halde tasavvuf çevrelerindeki bazı âdet ve uygulamalara getirdiği sınırlamalarda Vehhâbîliğin izlerini görmek mümkündür.²⁰ Ancak yine de sûfilere yaklaşımında Mevlây Muhammed'e nispetle daha ılımlı olan Mevlây Süleyman, bu yaklaşımından dolayı tarikat erbâbının takdirini kazanmıştır.²¹

Mevlây Muhammed ve Mevlây Süleyman'ın, sûfilerin etkisini azaltmaya yönelik tavır ve uygulamaları, pek başarılı olamamıştır. Muhammed b. Abdullah'ın, fıkha ve sünnetin sınıflandırılmasına yönelik ilmî alâkası ile Süleyman'ın, Sûfî cemaatlere yönelik saldırıları (*attacks*), yalnızca onların bazı merasimlerin icrâsındaki sapkınlıkların bastırılmasında etkili olabilmiş, ancak sûfî hayat tarzına kaynaklık eden zihniyet ve algıyı değiştirememiştir.²²

Şeriflere saygı konusu, Alevîler döneminde derin boyutlar kazanmıştır. Halkın büyük saygı gösterdiği şeriflere devlet de vergi muafiyetleri ve bazı imtiyazlar tanımıştır. Bu yıllarda ayrıca ulemâ ve evliyâ türbelerine saygı da büyük ölçüde artmıştır. İçlerinde bazı selefî meşrepliler görülmekle beraber, sultanlar halkın da teveccühünü göz önüne alarak genelde bu türbelerin inşâ ve onarımına katkıda bulunmuştur. Bu dönemde mutasavvıfları, yönetimle ilişkileri bakımından mutedil tarafsızlar ve siyâsî bir tavır sahibi olanlar şeklinde iki grupta toplamak mümkündür. İlk grup, genelde devlete karşı baş kaldırmayanlardır; ancak bunlardan bazılarının

¹⁹ Bkz. Mûnis, *Târîhu'l-Mağrib ve Hadâratuh*, c. III, s. 310; Ceran, "Mevlây Muhammed III", *DİA*, c. XXIX, s. 457.

²⁰ Bkz. Harekât, "Fas-Kültür ve Medeniyet", *DİA*, c. XII, s. 197.

²¹ Magali Morsy, "Kuzey Afrika'da Tasavvufun Rolü", çev. Kadir Özköse, *Tasavvuf*, Sayı. 2, (1999), s. 153.

²² Jamil M. Abdunnasır, *A History of the Maghrib*, s. 233

sömürgecilere karşı tavır almış oldukları görülür. İkinci gurup ise devlete karşı, şartların veya temel ilkelerin çerçevelediği bir muhalefet içerisindedir. İlk guruba giren Nâsiriyye, Fas'ta en yaygın ve en zengin mülke sahip olan tarikatlardan biriydi. Şeyh Ahmed et-Ticânî tarafından kurulan ve Halvetîliğin bir kolu olan Ticânîyye tarikatı ise mutedil bir yol tutmakla beraber sömürgeciliğe karşı mücadeleci tavrıyla tanındı. Fâsiyye tarikatı da devletle iyi ilişkiler içinde faaliyetlerini sürdürdü. İkinci gurup tarikatlar ise siyâsî alanda etkin rol aldılar. Bunlardan bazıları, yönetimin yanında sömürgecilere karşı da mücadeleye girerken bazıları sömürgecilerle anlaşma yoluna giderek faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Yönetime karşı siyâsî tavır alanların başında Selâ'da zâviyesi bulunan Şeyh Ahmed b. Abdulkâdir et-Testâvetî gelir ve onu Mahmud eş-Şınkîti takip eder. Temâyül ve tesirleri farklı olmakla birlikte dönemin iç siyâsî olaylarına etki eden diğer önemli tarikatlar da şunlardır: Reysûniyye, Vezzâniyye, Şerkâviyye, Derkâviyye, Kettâniyye ve Fâdiliyye.²³

Alevîler döneminde eski binaların yenilenmesi ve tamiri yanında yeni binalar da yapılmıştır. Özellikle Mevlây İsmail ve Muhammed b. Abdullah zamanında mimârî değeri yüksek olan pek çok kale, sur, burç, cami, medrese ve kütüphane inşâ edilmiştir.²⁴

Mevlây Muhammed ve Mevlây Süleyman dönemleri, önceki dönemlere göre siyâsî istikrarın daha belirgin olması dolayısıyla ilmî faaliyetler açısından da verimli geçmiştir. Müellifimizin yaşadığı dönemi içine alan kabaca 1740-1810 yılları arasında Fas'ta yaşamış olan bazı önemli âlimler ve eserleri ise şunlardır: İbn Abdüsselâm el-Fâsî (ö. 1214/1800): *el-Mehâzî, Tabakâtu'l-Mukriîn, el-Kutûfu'd-Dâniye*²⁵; İbnu'l-Hâc Hamdûn b. Abdurrahman es-Sülemî (ö. 1232/1817): *Hâşiye alâ Tefsîri Ebi's-Suûd, Tefsîru Sûrati'l-Furkân*²⁶; Muhammed et-Tavdî (ö. 1209/1795): *Zâdu'l-Mecdi's-Sârî (Buhârî hâşiyesi), Hâşiye alâ Süneni Ebî Dâvûd, Ta'lik alâ Sahîhi Muslim*²⁷;

²³ Bkz. Harekât, "Fas (Kültür ve Medeniyet)", *DİA*, c. XII, s. 197.

²⁴ Bkz. Mûnis, *Târihu'l-Mağrib ve Hadâratuh*, c. III, s. 320-350; Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", s. 488; Harekât, "Fas (Kültür ve Medeniyet)", *DİA*, c. XII, s. 199.

²⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut 1956-1958, c. VI, s. 206; Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", s. 489.

²⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. II, s. 275; Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", s. 489.

²⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VI, s. 62; Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", s. 493.

Muhammed el-Mekkûdî²⁸ (ö. 1214/1800): *el-İrşâd ve't-Tibyân*²⁹, *Risâle fî Sülûki't-Tarîk*³⁰; el-Arabî ed-Derkâvî (ö. 1239/1823): *er-Resâil*³¹; Muhammed b. Tayyib el-Kâdirî el-Hasenî (ö. 1187/1773): *Neşru'l-Mesânî li Ehli'l-Karnî'l-Hâdî Aşer ve's-Sânî Aşer*.³²

II. Hayatı

A. İsmi, Nesebi ve Ailesi

Müellifimizin ismi, Ahmed; künyesi Ebû'l-Abbâs'dır. Nesebi ise şöyledir: “Abdullah Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Acîbe el-Haccûcî b. Sîdî Abdullah b. Acîbe el-Müstekir bi'l-Hamîs [Hamîs'te ikamet eden] b. Sahnûn b. Mevlây İbrahim b. Mevlây Musa b. Mevlây Abdullah b. Mevlây Ahmed b. Mevlây İdris el-Eşğar b. Mevlây İdris el-Ekber b. Hasan b. Ali.”³³

İbn Acîbe'nin oto-biyografisinin de yer aldığı *el-Fehrese* isimli eserinde verdiği bilgilere göre büyük dedesi Abdullah b. Acîbe, Endülüs'ün Hristiyanlar tarafından işgal edilmesinden sonra Fas'a gelmiştir.³⁴

İbn Acîbe, ‘şerîf’ bir aileye mensuptur.³⁵ O, ilim ve tasavvuf erbabı olan bazı zevatın kendisinin ‘şerîf’ olduğuna kesin kanaat getirdiklerini ve hatta şeyhleri Mevlay

²⁸ İbn Acîbe'nin de arkadaşlarından olan ve ileride zikredeceğimiz gibi onun hapsedilmesi ve sorguya çekilmesiyle alâkalı bizzat olayların şahidi olarak bilgi veren el-Mekkûdî için Yiğit “Meşhur Derkâvî'nin şeyhidir” der. (Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, s. 494) Ancak bu bilgi yanlıştır. Zira el-Mekkûdî, el-Arabî ed-Derkâvî'nin şeyhi değil, mürididir. (Bkz. Muhammed b. Muhammed el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve't-Tebyîn*, thk. Abdülmecid el-Bükârî, Matbaatu'l-Halîcî'l-Arabî, Tıtvân 2008, s. 6).

²⁹ Yiğit, bu eserin adını yanlışlıkla “el-İrşâdu't-Tebyîn” olarak zikretmiştir. (Bkz. Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, s. 494)

³⁰ el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve't-Tebyîn*, Tıtvân 2008, s. 6-9 (nâşirin mukaddimesi); Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VII, s. 71; Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, s. 494.

³¹ Muhammed el-Celyend, *DİA*, Derkâviyye, c. IX, s. 179; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. IV, s. 233; Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, s. 495.

³² Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VI, s. 178; Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, s. 497.

³³ İbn Acîbe, bu nesebini, bizzat dedesi Hüseyin'in yazdığı bir belgeden naklen vermektedir. Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, thk. Abdulhamid Salih Hamdân, Dâru'l-Ğadi'l-Arabî, Kahire 1999, s. 16.

³⁴ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 17; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, Matbaatu'l-Mehdiyye, Tıtvân 1959-1978, c. VI, s. 213; J.L.Michon, Ibn Adjiba, *EI* (New Edition), c. III, s. 696.

³⁵ İbn Acîbe, şerifliği konusunda bazı kimselerin şüpheleri olduğunu, hatta bu yüzden ailesinin bazı sıkıntılara maruz kaldıklarını anlatmaktadır. Nesebinin Hz. Peygamber'e dayandığını ispat etmek

el-Arabî ed-Derkavî (ö. 1239/1823) ile Mevlay Muhammed el-Bûzîdî (ö. 1229/1814)'nin ona yazdıkları mektuplarda kendisine hitaben 'şerif' sıfatını kullandıklarını nakletmektedir.³⁶ Bu bilgileri verdikten sonra da üstünlüğün nesepte değil takvada olduğunu ifâde eden âyet ve hadislerle yer vererek sadece nesebin, bir üstünlük vesilesi olamayacağını imâ etmektedir.³⁷

İbn Acîbe son derece dindar bir ailenin evlâdı olarak dünyaya geldi. 1196/1782'de vefat eden babası Muhammed, salih, sessiz ve uzleti seven bir insandı. 1222/1807'de³⁸ vefat eden annesi Rahmet Hanım ise zâhide, takva sahibi, zamanının çoğunu zikir ve salât u selâmla geçiren, hayır yapmayı seven, cömert ve mahlukata karşı çok şefkatli bir insandı.³⁹ İbn Acîbe'nin kardeşleri hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamakla birlikte müellifimiz sadece Muhammed el-Hâşimî adında bir erkek kardeşinden bahsetmektedir.⁴⁰ İleride anlatacağımız gibi el-Hâşimî de Derkâviyye tarikatına mensuptur ve İbn Acîbe ile birlikte o da hapse atılmıştır. Tasavvufî kavramları ele alan *Kavânîn Sûfîyye*⁴¹ isimli bir eser telif etmiş olan el-Hâşimî, kardeşi Ahmed b. Acîbe'nin vefatından iki hafta sonra vefat etmiştir.⁴²

Müfessirimizin aile fertleri hakkında sunulan bu özet bilgilere son vermeden evvel, eşleri ve çocukları hakkında da kısaca bilgi vermek, faydalı olacaktır. İbn Acîbe,

üzere gördüğü bazı rüyaları nakletmektedir. Mesela bir rüyasını şöyle anlatır: "Bir keresinde Efendimiz (s.a.v)'i Mescid-i Nebvî'de gördüm. Bana şöyle dedi: 'Sen Fakîh İbn Acîbe misin?' Ben de: 'Evet, köleniz Ahmed b. Acîbe benim' dedim. Bana şöyle dedi: 'Sen hakikaten benim neslimdensin, bu konuda şüphe yoktur.'" (İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 17).

³⁶ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 18-19.

³⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 19. Ayrıca hanımlarından bahsederken de onlardan ikisinin neseben 'şerif' olduklarını belirttikten sonra asıl şerifliğin takvada olduğunu söylemektedir. (a.g.e., s. 86).

³⁸ *el-Fehrese*'nin bizim elimizdeki nüshasında müellifimiz, annesi Rahmet Hanım'ın h. 1228'de vefat ettiğini kaydetmektedir. Bu mümkün değildir. Zira müellifimizin kendisi h. 1224'de vefat etmiştir. Hasan Azzûzî, sebebini belirtmeksizin Rahmet Hanım'ın vefat tarihinin h. 1228 değil h. 1218 olması gerektiğini ifade eder. Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe ve Menhecuhu fi't-Tefsîr*, c. I, s. 97. Jean Louis Michon'un çeviriye esas aldığı nüshada ise vefat yılı olarak 1222 yılı verilmiştir. (Bkz. Jean Louis Michon, *The Autobiography of a Moroccan Soufî Ahmad Ibn Ajiba*, çev. David Streight, Fons Vitae, Louisville 1999, s. 48) Biz *semâniye* ve *isneyn* kelimelerinin yazılışlarının birbirlerine yakın olduğu için bazı nüshalarda sehven 1222 yerine 1228 yazıldığını düşünmekteyiz. Dolayısıyla vefat tarihini Michon'un çevirisinde esas aldığı nüshayı dikkate alarak 1222 olarak verdik.

³⁹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 24.

⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 48.

⁴¹ Azzûzî, bu eserin bir yazmasının Tıtvân Umûmî Kütüphanesi no: 244'te mevcut olduğunu belirtmektedir. Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 98 (14. dipnot).

⁴² Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 98.

ilk evliliğini 1193'te yani otuz iki-otuz üç yaşlarındayken yapmış ve toplam altı kez evlenmiştir. *el-Fehrese*'yi yazdığı zaman nikahı altında dört eşi olduğu, diğer iki eşinden birinin vefat ettiği, diğerinin ise boşandığı anlaşılmaktadır.⁴³ Yine kendisinin verdiği bilgiye göre iki evi vardı ve evlerinin hemen yanında da birer zâviye vardı. Hanımları zenginler gibi giyinirdi ve ev eşyaları da zenginlerin ev eşyaları gibiydi. O, düzenli hiçbir geliri olmamasına rağmen ailesinin böyle bolluk içinde olmasını, Allah'ın cömertliğine bağlamaktadır.⁴⁴ İbn Acîbe' nin toplam otuz bir çocuğu olmuş, ancak bunların yirmi ikisi veba salgınında hayatını kaybetmiştir. Sağ kalan çocuklarının altısı erkek, üçü kızdır. Erkek çocuklarından Ahmed ve Muhammed uzun yıllar ilim tedrisiyle meşgul olmuşlardır. Ayrıca oğlu Ahmed tasavvuf ilmiyle de meşgul olmuş, zaviye kurmuş ve çocuklarına da hilafet vermiştir. Böylece İbn Acîbe ailesinin tasavvufi faaliyetleri uzun yıllar devam etmiştir.⁴⁵

B. Doğumu ve Çocukluğu

İbn Acîbe, 1160/1747 veya 1161/1748'de Fas'ın Tanca ile Tıtvân şehirleri arasında bulunan Hamîs köyünde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihiyle ilgili bizzat kendisi şu bilgileri vermektedir: "Rahmetli annemin bana söylediğine göre, Mustâdî'nin Tıtvân'ı muhâsara ettiği zamanlarda dünyaya gelmişim ki, bu da 1160 ya da 1161 senesine denk gelmektedir."⁴⁶ Öyle anlaşıyor ki buradaki "Mustâdî" kelimesi yanlış yazılmıştır. Zira Tıtvân'ın tarihi incelendiğinde o günlerde Mustâdî isimli bir idareci/komutandan bahsedilmemekte, Mustazî isimli bir idareci/komutandan söz edilmektedir.⁴⁷ Mustazî b. İsmail de Tıtvân'ı h. 1161'de değil h. 1160'da kuşatmıştır.⁴⁸ Dolayısıyla müellifimizin doğum tarihi h. 1160 olsa gerektir. Muhammed Mahluf⁴⁹,

⁴³ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 85.

⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 86-87.

⁴⁵ Nitekim Azzûzî, George Salmon'dan 1905'te Tanca'daki Derkâvîler hakkında şu bilgiyi nakletmektedir: "Tanca'da olduğu gibi Fahs'ta da Encere zaviyesinin şeyhi Ahmed b. Ahmed b. Acîbe'ye bağlı olan bir çok Derkâvî mevcuttur. Zira bugün Tanca'da Derkâvî şeyhi yoktur, ancak Encere'de Büyük Şeyh İbn Acîbe'nin torunları mevcuttur ve diğer şerifler gibi son derece büyük saygı görmektedirler." Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 100.

⁴⁶ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 26.

⁴⁷ Bkz. Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", s. 461.

⁴⁸ Bkz. Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 214.

⁴⁹ Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-Nuri'z-Zekîyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1349, s. 400.

Muhammed Beşir el-Ezherî⁵⁰, Yusuf Serkîs⁵¹ ve Ziriklî⁵² ise İbn Acîbe'nin doğum tarihini h. 1159 olarak vermektedirler. Ancak bahsettiğimiz sebepten dolayı doğru tarih 1160 olmalıdır.

İbn Acîbe'nin, çocukluk yıllarında bile ibâdetlerine oldukça düşkün birisi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi çocukluk günlerini şöyle anlatmaktadır: “Allah’a şükürler olsun ki O, bana [çocukluğumda] halvet ve yalnızlığı ilhâm etti. Çocuklarla oynamıyor ve onların yaptığı şeylere ilgi duymuyordum. Hatta bazı kadınlar bu konuda beni azarlıyor ve ‘Ey yalnız çocuk! Yalnızlık Allah’a mahsustur. Kalk ve çocuklarla birlikte oyna!’ diyorlar, fakat ben onlara kulak vermiyordum.”⁵³ O, çocukken ibâdete düşkün olduğu gibi ilme de oldukça meraklıydı. Kendisi bu durumu şöyle ifade eder:

“Allah’a şükürler olsun ki bana parlak bir zeka verilmişti ve ben de hiç bir günümü boş geçirmiyordum. Perşembe günleri ve diğer tatil günlerinde bile yazmak ve okumakla geçerdi vakitlerim [...] Çarşıya gideceğim zamanlar, ilimce ve yaşça benden büyük birini arar, onunla gitmeye çalışırdım ve çarşıya varana kadar onunla hep ilmî müzakerelerde bulunurdum. Çarşıdan ayrılınca da yine ilim sahibi birisiyle eve dönmeye çalışırdım [...] Çocukluk ve gençlik yıllarım günahlardan korunmuş bir şekilde geçti elhamdülillah! Allah Teâlâ beni birçok büyük günahattan korudu.”⁵⁴

C. Tahsîl ve Tadrîs Hayatı

İbn Acîbe'nin ilim sevdası, henüz çocukluk günlerinde başlamıştır. Çocukluğundaki ilim tutkusunu ve o dönemde okuduğu kitaplar hakkında kendisi şu bilgileri vermektedir:

“Allah Teala, ilim sevgisini ben daha çocukken kalbime ilkâ etmişti. *Kurtubiyye*⁵⁵’yi, birinci silke⁵⁶’yi henüz hatmetmeden evvel okumuştum. Onu

⁵⁰ Muhammed Beşir el-Ezherî, *el-Yevâkîtu’s-Semîne fî A’yâni Mezhebi Alemi’l-Medîne*, Kahire 1324, s.70.

⁵¹ Yusuf Serkîs, *Mu’cemu’l-Matbûâtî’l-Arabiyye ve’l-Muarrabe*, Matbaatu Serkîs, Kahire 1932, s. 1255.

⁵² Ziriklî, *el-A’lâm*, c. I, s.324.

⁵³ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 26.

⁵⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 27-28.

⁵⁵ Jean Louis Michon’un da tespit ettiği gibi İbn Acîbe, *Kurtubiyye* ile Ebû’l-Abbas Ziyâuddîn el-Ensârî el-Kurtubî (ö.656/1258)’nin, fıkha dair küçük hacimli kitabını kasdetmektedir. Bkz. Michon, *The Autobiography*, s. 50 (59. dipnot).

okurken kitabın adını bile bilmiyordum, fakat namazın ahkamından bahsettiğini görmüştüm. *Kurtubiyye*'yi okuduğum ve ilimle meşgul olduğum o günlerde aynı zamanda çobanlık yapıyordum [...] Bir müddet bu şekilde devam etti. Kur'an-ı Kerim'i hıfzedince kıraatımı tashih ettirmek ve tecvidi iyice öğrenmek için çeşitli yerlere gittim ve Kur'an okumayı iyice öğrenebilmek için beş yıl sarfettim.⁵⁷

İbn Acîbe, Kur'an kırâatı konusunda Dedesi el-Mehdî, Ahmed et-Tâlib, Abdurrahman el-Kattâmî es-Sanhâcî, el-Arabî ez-Zevâdî ve Muhammed Eşmel'den istifâde etmiştir.⁵⁸ Ayrıca *Mukaddimetu'l-Ecrûmiyye*⁵⁹, *Elfiyye*⁶⁰, *İbn Âşir*⁶¹, *Harrâz*⁶², *Hırzu'l-Emânî*'yi,⁶³ kırâat dersleri aldığı yıllarda okumuştur.⁶⁴

İbn Acîbe, 18-19 yaşlarında iken Dâru's-Şâvî isimli bir köyde hocası Muhammed Eşmel'den kırâat dersleri aldığı esnada Fas'ın meşhur fakihlerinden Muhammed es-Sûsî es-Semlâlî ile karşılaşmış ve bu zatın kendisindeki ilim aşkının ve zekanın farkına varıp kendisini Kasr-ı Kebir şehrindeki medresesine davet etmesi üzerine buraya gitmiş ve bu zattan yaklaşık iki sene ilim tahsil etmiştir. Buradaki günlerinde kendini o kadar ilme vermişti ki hocası bile kendisine 'deli-divâne (*buhlî*)' lakabını takmıştı. Kendisini tamamen ilme verdiği için bakımsız kalan ve bazı hastalıklar geçiren İbn Acîbe, sıtma hastalığına yakalanması dolayısıyla köyüne dönmek zorunda kalmıştır. Burada yaklaşık bir sene kaldıktan sonra bulunduğu bölgede

⁵⁶ Silke, Fas bölgesinde hatim anlamına gelmektedir. Bkz. Michon, *The Autobiography*, s. 50 (61. dipnot).

⁵⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 26-27.

⁵⁸ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 27.

⁵⁹ Jean Louis Michon'un da tespit ettiği gibi (Bkz. Michon, *The Autobiography*, s. 51) İbn Acîbe burada İbn Âcurrum es-Sanhâcî'nin (ö. 723/1323) nahivle alâkalı eserini kasdetmektedir. İbn Acîbe, bu eser üzerine *el-Fütûhâtü'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Ecrûmiyye* isimli bir şerh yazmıştır.

⁶⁰ Jean Louis Michon'un da tespit ettiği gibi (Bkz. Michon, *The Autobiography*, s. 51) müellifimiz burada Cemâleddin İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) nahivle alâkalı eserini kastetmektedir.

⁶¹ Jean Louis Michon'un da tespit ettiği gibi (Bkz. Michon, *The Autobiography*, s. 51) müellifimiz burada İbn Âşir'in (ö. 1040/1631) *el-Murşidu'l-Muîn* isimli ahlâka dair manzum eserini kastetmiş olmalıdır.

⁶² Jean Louis Michon'un da tespit ettiği gibi (Bkz. Michon, *The Autobiography*, s. 51) bu zat muhtemelen el-Harrâz el-Fâsî'dir (ö. 703/1303) ve kasdedilen kitap da onun *Mevridu'z-Zam'ân fî Rasmi'l-Kur'ân* isimli recez üslubuyla yazılmış olan eseridir.

⁶³ Jean Louis Michon'un da tespit ettiği gibi (Bkz. Michon, *The Autobiography*, s. 50) müellifimiz burada Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) kırâatla alâkalı meşhur eserini kastetmektedir.

⁶⁴ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 27.

kendisini tatmin edecek ilim adamları ve ilim meclisleri olmadığı için 1180/1766 veya 1181/1767'de Tıtvân'a giderek ilim yolculuğuna orada devam etmiştir.⁶⁵

Müfessirimiz, ilim tahsil etmek üzere gittiği Tıtvân'da yaklaşık 20 sene kalmıştır. Tıtvân'da bulunduğu dönemde müderrisliğe başlamış ve müderrislik yaptığı esnada 1196/1782 senesinde yaklaşık 35 yaşındayken *Teshîlü'l-Medhal li Tenmiyeti'l-A'mâli bi'n-Niyyeti's-Sâliha* isimli ilk eserini yazmıştır.⁶⁶ 1200/1786 yılında ise hocalarından Muhammed el-Cenevî'nin vefatından sonra daha kapsamlı bir ilim muhitinden istifade etmek maksadıyla Tıtvân'dan Fas'a gitmiş⁶⁷ ve orada yaklaşık sekiz yıl kalmıştır.⁶⁸ *el-Fehrese*'den anlaşıldığına göre İbn Acîbe, Fas'a üç kere gitmiştir. Ancak bunların hangi tarihlerde gerçekleştiğini tespit etme imkanına sahip değiliz. İbn Acîbe, okuduğu ilimler hakkında şu bilgiyi vermektedir:

“Aklî ilimlerden (ulûm-i ezhân) mantık ve ehl-i sünnet mezhebine uygun kelâm ilmi; heyet ilminden önemli olan bilgiler; dînî ilimlerden (ulûm-i edyân) Kur'an ilimleri, özellikle de tefsir ilmi -ki bu ilimde Allah bana zamanımızdaki hiçbir insana açmadığı [bilgi ve kavrayışı] açmıştır-, çeşitli dallarıyla fıkıh, usûl-i fıkıh, usûl-i din, hadis, siyer, meğâzî, tarih ve şemâil ilimleri; lisânî ilimlerden ise lügat, tasrîf, nahiv ve beyân ilimleri ki tamamı on altı ilimdir.”⁶⁹

D. Zühhd ve Uzlet Hayatı

İlim halkalarında otururken dahi Allah'ı zikretmekle meşgul olduğundan çoğu zaman hocanın ne dediğinden bile haberinin olmadığını söyleyen⁷⁰ İbn Acîbe, zâhirî ilimleri tahsil sürecinde de ibâdet ve uzlete düşkün bir insandı. Kitaplarla meşgul olmak kendisini nafile ibâdetlerden alıkoymuyordu. Bu durumu kendisi şöyle ifade etmektedir:

“Tahsil hayatım hep ibâdetlerle süslenmiştir. O yıllarda, teheccüt namazını kılmadığım gece, hemen hemen hiç olmamıştır. Geceleri üçe ayırırdım. Üçte biri uyku, üçte biri teheccüt ve diğer üçte biri de kitap mütâlaaları içindi. Yalnızlığı seviyordum, dolayısıyla ilim ve ibâdetle meşgul olacağım

⁶⁵ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 30.

⁶⁶ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 124.

⁶⁷ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 32.

⁶⁸ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 124.

⁶⁹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 101-102.

⁷⁰ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 43.

zamanlarda hep yalnız olmayı tercih ediyordum. Ayrıca hiç bir ilim meclisinde abdestsiz bulunmadım elhamdülillah!”⁷¹

Kendisinin belirttiğine göre müfessirimiz, on sekiz sene Kur’an kıraatıyla meşgul olmuş, sonra yaklaşık on sene ilim tahsil etmiş, daha sonra yaklaşık dört sene kendisini uzlet ve ibâdete vermiş, bilahare şeyhi Sîdî Muhammed el-Bûzîdî (ö. 1239/1823) ile h. 1206 senesinde tanışınca kadar yaklaşık on altı sene ilim tedrisiyle meşgul olmuştur.⁷² İbn Acîbe’nin uzleti sevdiği bu yıllar muhtemelen tedrise başlamadan önceki döneme denk gelen 1188-1191/1774-1777 yıllarıdır.⁷³ Nitekim kendisi tedrise başlama tarihi olarak 1190/1776 veya 1191/1777 yıllarını vermektedir.⁷⁴

İbn Acîbe’nin dört yıl süren uzlet hayatını tercih etmesinde İbn Atâullah el-İskenderî’nin (ö. 709/1309) *el-Hikem* adlı eserinin büyük rolü olmuştur. Kendisi bu durumu şöyle anlatmaktadır:

“İlimden amele yönelmemizin sebebi, şu olaydır: Bir gün İbn Atâullah’ın *Hikem*’inin bir nüshasını gördüm, ondan kendime bir nüsha yazdım ve sonra İbn Abbad’ın (ö. 792/1390) [bu eser üzerine yazdığı] şerhini⁷⁵ mütalaa ettim. Bu şerhi okuduktan sonra zâhirî ilimlerden uzaklaşıp kendimi ibâdete, Allah’ı zikretmeye ve Rasulullah’a salât u selâm getirmeye verdim. Daha sonra da bana halvet sevdirdi, dünyadan ve dünya ehlinde o derece soğumuştum ki karşılaştığım her insandan kaçmak istiyordum.”⁷⁶

⁷¹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 12.

⁷² İbn Acîbe, *Ezhâru’l-Bustân*, s. 230.

⁷³ Hasan Azzûzî, İbn Acîbe’nin uzleti seçtiği dönemin h. 1188-1190 yılları arasında olduğunu söylemektedir. (bkz. *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s.118) Ancak yukarıda da zikrettiğimiz gibi İbn Acîbe bu dönemin üç yıl değil dört yıl sürdüğünü belirtmektedir. Dolayısıyla bu dönemin h. 1188-1191 yılları arasında olmasının daha isabetli bir tespit olacağını düşünüyoruz. Nitekim Azzuzi kitabının bir başka yerinde (bkz. c. I, s.120) İbn Acîbe’nin uzleti tercih ettiği zamanlarda yaşının otuz ve otuzun biraz üstünde olduğunu söylemektedir. İbn Acîbe’nin doğum tarihinin h. 1160 olduğu düşünülürse otuz yaşının üstünde olduğu yılların h. 1190’dan sonraki yıllar olması gerekir.

⁷⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 44.

⁷⁵ Bu eserin adı *Ğaysü’l-Mevâhibi’l-Âliyye fî Şerhi’l-Hikemi’l-Atâiyye* olup çeşitli baskıları mevcuttur.

⁷⁶ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 40.

E. Derkâviyye Tarikatı'na⁷⁷ İntisabı ve Tasavvufî Faaliyetleri

İbn Acîbe'nin çocukluğu ve gençliği ilimle birlikte ibâdet ve zühd hayatının etkisi altında geçmiştir. O, dinî ilimlerin nazarî olarak bilinmesinin, kişinin âhireti kazanması için tek başına yeterli olmayacağına inandığı için daima öğrendikleriyle amel etmenin gayreti içinde olmuş ve son derece zâhidâne bir hayat yaşamıştır. Hatta bir dönem yaklaşık dört sene uzlete çekilmiş, tefekkür âlemine dalarak kendisini, kâinatı ve kâinatın yaratıcısını daha derinden anlamaya çalışmıştır. Onun zühd ve takvaya düşkünlüğü ve şöhret yerine uzleti tercih etmesi⁷⁸ zamanla kendisini tasavvufî akımlara

⁷⁷ 18. yüzyılın sonlarıyla 19. yüzyılın başlarında Fas ve Cezayir'de büyük bir yaygınlık kazanan bu tarikatın ilk kurucusu, bir İdrisî şerif olan Ali b. Abdurrahman el-Cemel'dir. 100 yılı aşkın bir hayat sürdükten sonra 1194/1780'de vefat eden Ali b. Abdurrahman'ın en meşhur halifesi tarikata adını veren Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'dir. Tarikata ait ilk tekke bizzat Şeyh Derkâvî tarafından Bû Berîd bölgesinde kurulmuştur. Tekkelerin yerleri tespit edilirken devlet merkezine uzak olan bölgelerin seçilmesine özellikle dikkat edilmiştir. Derkâviyye tarikatı mensupları Fas ve Cezayir'in siyasi tarihinde etkin bir rol oynamışlardır. Şeyh Derkâvî'nin başlangıçta Fas Sultanı Süleyman el-Mevla ile arası iyi olmasına rağmen tarikat hızla gelişerek Fas sarayında bile yaygınlık kazanınca sultanın tavrı değişmiş ve şeyh tutuklanmıştır. Derkâvîler Osmanlı hakimiyetine karşı olumsuz tavır alıp Türk beyleriyle mücadeleye girişmişler, aynı tavrı Fransız işgalinden sonra Fransızlara karşı da göstermişlerdir. Derkâviyye'nin kolları şunlardır: Bûzîdiyye, Bedeviyye, Gummâriyye, Harrâkiyye, Kettâniyye, Bû Azzâviyye, Mehâciyye, Aleviyye ve Medeniyye. Hicaz'da yaygınlık kazanan bu son kol, Rahmâniyye ve Yeşrûtiyye adlı iki şubeye ayrılmıştır. Derkâviyye tarikatı günümüzde özellikle Aleviyye kolu vasıtasıyla faaliyetlerini sürdürmekte olup bu kolun Avrupa'da da birçok mensubu bulunmaktadır. (Bkz. Muhammed el-Celyend, Derkâviyye, *DİA*, c. IX, s. 179) Derkâviyye'nin ana ilkeleri şunlardır: 1. Kitab ve Sünnete ittibâ edip bidatlardan kaçınmak 2. Nefs mücâhedesini 3. Tedbîr ve ihtiyârı terk 4. [Kerâmet ve manevî yükseklik gibi] iddialardan uzak durmak 5. Allah'ı çokça zikretmek. Tarikatın şiarları ise şunlardır: 1. Yamalı giymek 2. Dilenmek 3. Çıplak ayakla yürümek 4. Boyna tesbih asmak 5. Asa kullanmak. (Bkz. Ahmed Bûkârî, *el-İhyâ ve't-Tecdidu's-Sûfî fi'l-Mağrib*, el-Memleketu'l-Mağribiyye Menşûrâtu Vezâratî'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, yy. 2006, c. I, s. 90-93) Derkâviyye, Türkiye'de müesseseleşmiş tarikat olarak pek yaygın olmasa da entelektüel dünyada oldukça etkindir. Nitekim Kara, XIX. yüzyılda ortaya çıkıp bölgemizi yakından ilgilendiren ve bugün de tesirleri devam eden üç önemli koldan biri (diğerleri Melâmiyye ve Hâlidîyye) olarak zikrettiği Derkâviyye hakkında şöyle der: "Ebû Hâmid Derkâvî (ö. 1239/1823) tarafından kurulan Derkâviyye, Şâzeliyye'nin bir kolu olup son yüzyılın en meşhur tasavvufî ekollerinden biridir. II. Abdulhamit'in İstanbul'a davet ettiği Şeyh Zâfir Medenî'nin de mensup olduğu bu ekol, Avrupa'daki ihtida olaylarında bir hayli etkindir. R. Guénon (Abdolvahid Yahya), Ian Dallas (Abdulkadir es-Sûfî), Martin Lings (Ebû Bekir Sirâcuddin) başta olmak üzere bir çok Batılının kaleme aldığı eserlerin Türkçe'ye tercüme edilmesi, Şâzeli kültürünü bir başka yoldan insanımıza ulaştırmıştır." (Mustafa Kara, "Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış", *İslâmiyyât*, 1999, c. II, sayı: 3, s. 72) Derkâviyye hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed el-Celyend, Derkâviyye, *DİA*, c. IX, s. 179; Selâvî, *el-İstikâsâ*, Kahire, 1312, c. IV, s. 140, Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Selvetu'l-Enfâs*, Fas, 1316, c. I, s. 176, 267, 358, J.S. Trimingham, *The Sûfî Orders in Islam*, Oxford, 1971, s. 111-133; R. L. Tournau, Darkâwa, *EI* (İng.), c. II, s. 160; Ahmed Bûkârî, *el-İhyâ ve't-Tecdidu's-Sûfî fi'l-Mağrib*, c. I, s. 75-155; Mustafa Sâlim Güven, *Ebû'l-Hasan Şâzili ve Şâziliyye*, MÜSBE, İstanbul 1999, s. 341-343 (basılmamış doktora tezi).

⁷⁸ Nitekim muasırlarından Ebû Muhammed es-Sekîrc (ö. 1250/1834) kendisini 'sürekli halvette olan' bir zat olarak nitelemektedir. Bkz. Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 213.

çekmiş ve nihâyetinde kendi döneminde Fas'ın en mühim mutasavvıflarından biri olmuştur.

Derkâviyye tarikatının tarihine dair en kıymetli eserlerden biri olan *Tabakâtu'd-Derkâviyye* isimli eserin müellifi ve aynı zamanda Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'nin müridi olan Şerîf Bûziyyân el-Muaskerî⁷⁹, İbn Acîbe'nin, mücâhade, zühd ve verâsının çokluğundan dolayı derisi kemiklerine yapışmış çok zayıf bir insan olduğunu, diğer Derkâviyye fukarâsı gibi yamalı elbise giydiğini ve geniş bir kuşak bağladığını aktarır.⁸⁰ Ayrıca el-Muaskerî, İbn Acîbe'nin Şeyh Derkâvî ile tanışmadan önce de tasavvufa vukûfiyetinin olduğunu şöyle açıklar: “Şeyhimiz [Muhammed Derkâvî] ile tanışmadan evvel de İbn Acîbe çok ibâdet eden, sâlih amel sahibi ve bir çok kerâmetleri olan bir insandı. Ayrıca sûfilerin kitaplarına ve hallerine ciddi derecede vukûfiyeti vardı.”⁸¹ Müellifimizin nazarî ve amelî manada tasavvufa ilgi duymasında hiç şüphesiz hocalarından Muhammed b. el-Hasan el-Cenevî'nin büyük katkısı olmuştur. Zira İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *Hikem*'i ve Ahmed Zerrûk'un (ö. 899/1493) *Usûlu't-Tarîka*⁸² ve *en-Nasîhatu'l-Kâfiye* isimli eserlerini el-Cenevî'nin tavsiyesi üzerine okumuş ve böylece tasavvufî kavram ve uygulamalara âşinâlık kesbetmiştir.

İbn Acîbe'nin tasavvufla organik bir bağ kurması, dönemin etkin mutasavvıflarından ve Şâzeli tarikatının Derkâviyye kolunun asıl kurucusu kabul edilen Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî ve onun icâzet verdiği müridlerinden Muhammed el-Bûzîdî ile 46 veya 47 yaşlarındayken 1208/1793'te⁸³ tanışması neticesinde gerçekleşmiştir. Bu tanışmayı kendisi şöyle anlatmaktadır:

“Kendilerinden zâhirî ilimleri tahsil ettiğim hocalarımı ziyaret maksadıyla Fas'a üçüncü kez gittiğimde, oradan dönerken Benî Zervâl kabilesinin yaşadığı

⁷⁹ Bkz. Michon, *The Autobiography*, s. 12.

⁸⁰ Bkz. Şerîf Bûziyyân el-Muaskerî, *Kenzu'l-Esrâr*, s. 131. (Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 132'den naklen).

⁸¹ el-Muaskerî, *Kenzu'l-Esrâr*, s. 126. (Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 124'den naklen).

⁸² Kısaca “Usûl” ismi verilen Şeyh Zerrûk'un bu eseri, Ebû'l-Hasan Şâzîlî'nin sözleri ve el-İskenderî'nin kitapları ile uzun uzun anlattıkları Şâziliyye esaslarını dört sayfada özetleyen bir risâledir. (Güven, *Ebû'l-Hasan Şâzîlî ve Şâziliyye*, s. 9.)

⁸³ Bkz. Michon, *The Autobiography*, s. 8. Mustafa Kara ise İbn Acîbe'nin Derkâvî ve Bûzîdî ile tanışma tarihi olarak 1209/1794 yılını verir. Bkz. Musrafa Kara, İbn Acîbe, *DİA*, c. XIX, s. 294.

kasabaya uğradım ve orada Mevlây el-Arabî [ed-Derkâvî] ve Muhammed el-Bûzîdî ile görüşme imkanı buldum. Onların yanına vardığımda, çok sevindiler ve bana çok şey söyleyen bir nazarla baktılar. Önce Sidi Muhammed el-Bûzîdî -Allah kendisinden razı olsun- ile görüştüm. Kendisiyle karşılaşır karşılaşmaz bana şöyle dedi: ‘Allah seni Cüneyd’e benzetsin ve bin dört yüz yamalı elbiseli [sûfî] sana tabi olsun!’ [...] Sonra beni Mevlây el-Arabî [ed-Derkâvî]’ye götürdü. Kendisiyle karşılaştığımda da Mevlây el-Arabî bana ‘Allah seni Geylânî’ye benzetsin!’ dedi. Onların bu dualarının bereketini üzerimde hep gördüm. Yanlarında üç gün kaldım. Bu zaman zarfında çeşitli ilmî konulara ve tevhidin sırlarına dair müzâkerelerde bulunduk. Mevlây el-Arabî bana istinsâh etmem için *et-Tucîbî*⁸⁴ ve *Şerhu’r-Râiyye*⁸⁵’yi verdi. Ayrılma vakti geldiğinde Mevlây el-Arabî’ye ‘Ben sizin dostlarınızdanım efendim!’ dedim. O da bana ‘Başımız üzerinde yerin var!’ dedi. Ancak kendisinden vird telkini talep etmemiştim. Zira Fas’ta duyduğuma göre Sidi Ali el-Cemel de şeyhinden vird almamış, sadece sohbetle yetinmişti.⁸⁶

Bu görüşmelerden sonra memleketi Tıtvân’a döndüğünde hem kendisi hem de diğer insanlar, İbn Acîbe’de manevî bir değişimin farkına kısa sürede varmışlardır. Bu arada Şeyh Muhammed el-Bûzîdî, kendisine çeşitli mektuplar göndererek ilimlerin anahtarlarına ve kavrayış hazinelerine sahip olmak istiyorsa kendisini ziyarete gelmesini tavsiye eder. Ancak İbn Acîbe kendisini ziyaret etmeye fırsat bulamadan Muhammed el-Bûzîdî’nin kendisi, İbn Acîbe’ye gider ve ona vird telkîn eder. Bilâhare İbn Acîbe şeyhini bazen Ğumâra’da bazen de Benî Zervâl kabilesinin yaşadığı kasabada ziyaret eder. Şeyhine son derece hürmetkâr olan İbn Acîbe ona hizmette kusur etmez, hatta şeyhi için kendi parasıyla ev ve mescit yaptırır ve bunların inşaatında kardeşi Muhammed el-Hâşimî ile birlikte bizzat çalışır.⁸⁷

Şeyhi el-Bûzîdî’ye intisap etmeden önce maddî durumu yerinde olan ve Tıtvân şehrinin en önde gelen din âlimi kabul edilen, müderrislik yapan, hatta halkın sorunlarını gidermek için halkla devlet adamları arasında aracılık yapacak kadar saygın ve itibarlı bir konumda olan İbn Acîbe, şeyhine intisap ettikten sonra bu şöhretinden uzaklaşmaya çalışmış, tederîsi bırakmış, mal ve mülklerini, hatta zâhirî ilimlerle ilgili kitaplarını dahi satarak şeyhinin evinin inşaatına ve şeyhinin evlilik masraflarına

⁸⁴ Jean Louis Michon’un da tespit ettiği gibi (Bkz. Michon, *The Autobiography*, s. 77) İbn Acîbe burada aslen Endülüslü olup Fas’ta vefat eden İbn Bennâ et-Tucîbî es-Serkustî (ö. 841/1419)’nin *el-Mebâhisu’l-Asliyye* isimli eserini kastetmektedir.

⁸⁵ Jean Louis Michon’un da tespit ettiği gibi (Bkz. Michon, *The Autobiography*, s. 77) müellifimiz burada Yusuf el-Fâsî (ö. 1021/1612)’nin, Faslı mutasavvıf eş-Şerîşî (ö. 641/1243)’nin *Envâru’s-Serâir ve Serâiru’l-Envâr* isimli şiir kitabına yazdığı şerhi kastetmektedir.

⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 45.

⁸⁷ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 46-48.

harcamıştır. Şeyhine intisabından hemen sonra kalın ve kaba elbiseler giymeye başlamış, başta ailesi ve akrabaları olmak üzere insanlar bu durumu yadırgamışlardır. Bir müddet sonra da şeyhinden yamalı elbise giyme hususunda izin istemiş, izni alınca da artık yamalı elbiseler giymeye başlamıştır. İbn Acîbe'yi yamalı elbiseler içinde görenler, belki de onun psikolojik rahatsızlıkları olduğunu düşünerek ondan uzaklaşmaya başlamışlar ve insanların kendisinden uzaklaşmaları müellifimizi çok memnun etmiştir.⁸⁸

Bu sıralarda İbn Acîbe, Tıtvân'da kaldığı süre boyunca her gün ikindi namazından sonra dilenciliği bir vird olarak yaptığını nakletmektedir. Şeyh el-Bûzîdî, İbn Acîbe'ye bir mektup yazarak bütün malını mülkünü tasadduk edip sadece ailesinin muhtaç olduğu birkaç günlük yiyecek bırakmasını tavsiye eder, o da harfiyen bu tavsiyeyi yerine getirir. Bir başka mektubunda da müridlerine hizmet etmesini, sabun satın alarak onların çamaşırlarını yıkamasını ve evinde onlara yemek yedirmesini tavsiye eder. İbn Acîbe, bu tavsiyeleri yerine getirme hususunda da hiç kusur etmez. Nihâyet Şeyh Bûzîdî, İbn Acîbe'den çarşılarda ve cami önlerinde dilencilik yapmasını ister. Bir zamanların meşhur âlimi ve müderrisi olan İbn Acîbe'ye bu tavsiyeyi yerine getirmek çok ağır gelir. İlk günlerde bunu yerine getirememişse de, bir Cuma günü bu tavsiyeyi yerine getireceğine dair kendi kendine yemin eder. Cuma namazı bittikten sonra cami önündeki yaşlı dilenci kadınlarla beraber el açıp dilencilik yapar.⁸⁹ Şeyhinin başka bir emri üzerine çarşı yerini üç-dört kez süpürür, çöpleri boynunda taşır. Bazı kış günlerinde çöp torbasından sızan pis sular İbn Acîbe'nin sırtını kirletir. Yine şeyhinin emriyle bir merkebe binerek çarşığı baştan sona beş kez dolandır. İbn Acîbe, bütün bunları nefsini öldürmek maksadıyla yaptığını, bu sebeple de kendisini dünya malı peşinde koşuyor zannetsinler diye özellikle kendisini eleştirenlerin önünde ya da kendisine çok hürmet eden insanların gözünden düşmek, onların önünde basit bir insan görüntüsü vermek için yaptığını söyler. Şeyhinin başka bir emri de keşkül taşıyarak dolaşmasıdır. İbn Acîbe, kendisi için en kolay emrin bu olduğunu söyler. Ayrıca şeyhi

⁸⁸ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 154-161.

⁸⁹ İbn Acîbe, Tıtvân'da kaldığı süre boyunca her gün ikindi namazından sonra dilenciliği bir vird olarak yaptığını nakletmektedir. Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 54.

emretmemiş olmasına rağmen Mevlây el-Arabî'nin sakalık yaptığını duyduğundan dolayı sokaklarda bir ara sakalık da yapmıştır.⁹⁰

İbn Acîbe şeyhinin izniyle 1214/1799 yılında Encera civarındaki köy ve kasabaları dolaşarak Derkâvîye Yolu'nu yaymaya çalışmış ve bunda da büyük ölçüde muvaffak olmuştur. Tanca şehri ile Encera arasındaki bir çok köy ve kasabada artık İbn Acîbe'nin müridleri ortaya çıkmış ve buralarda çeşitli zâviyeler tesis edilmiştir. İbn Acîbe'ye olan teveccüh öyle artmıştır ki çeşitli devlet görevlileri ve askerlerden bile kendisine intisap etmek isteyenler olmuştur. Fakat zaman zaman İbn Acîbe'nin ve müridlerinin hoş karşılanmadığı, hatta taşlanıp kovulduğu, camilerine girmeye bile müsaade edilmediği köyler de olmuştur.⁹¹

F. Hapsedilmesi ve Sürgüne Gönderilmesi

İbn Acîbe'nin müridleri çoğalıp şöhreti artınca, bu durum başta bazı din âlimleri ve devlet adamları olmak üzere bazı insanların kendisini kıskanmalarına müncer olmuştur. Özellikle de Vezanlı birisi⁹² İbn Acîbe aleyhinde gizli bir propaganda başlatmış, onun aleyhinde yalan-yanlış deliller toplamaya çalışmıştır. Nihâyet bir şahıs, İbn Acîbe'nin kardeşi Muhammed el-Hâşimî'nin, kendisi evde yokken evine gelip hanımına vird telkin ettiği iftirasını atmış, bunun üzerine kardeşi tutuklanıp hapse atılmıştır. Kardeşi hapsedilince İbn Acîbe, valiye, kardeşini yalnız bırakmayacağını söyleyip, onunla birlikte kendisinin de hapsedilmesini istemiştir. Böylece kendi isteğiyle kardeşiyle birlikte hapse girmiştir.⁹³ Bu olay, İbn Acîbe'nin cesaretini ve ferâgatini göstermesi bakımından oldukça manidârdır.

Sîdî el-Arabî ed-Derkâvî'nin önde gelen mürid ve mukaddemlerinden olan el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve't-Tibyân* isimli eserinde İbn Acîbe ve müridlerinin yaşadığı sıkıntıları, hapsedilmelerini ve muhâkemeye çekilmelerini bizzat olayların şâhidi olarak anlatmakta ve olup bitenler hakkında birinci elden çok önemli bilgiler vermektedir.⁹⁴

⁹⁰ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 53-55.

⁹¹ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 49-52; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 164-169.

⁹² İbn Acîbe, bu şahsın ismini zikretmemiştir.

⁹³ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. III, s. 206-107.

⁹⁴ Bkz. Muhammed b. Muhammed el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve't-Tibyân*, thk. Dr. Abdulmecîd el-Bûkârî, Tıtvân 2008, s. 51-60

Onun anlattığına göre aralarında fakih Ahmed el-Kûhin'in⁹⁵ de bulunduğu, hepsi zâhirî ilimleri bilen fakih ve kârilardan oluşan on bir Derkâvîye mensubu, şeyhleri el-Arabî ed-Derkâvî tarafından, Tıtvân'da bulunan müridleri ve Abdüsselâm b. Meşîş'in (ö. 625/1228) kabrini ziyaret etmek üzere Tıtvân'a gönderilmişti. el-Mekkûdî ve arkadaşları dönüş yolculuğundayken Tıtvân'da İbn Acîbe ve arkadaşlarının muhâkeme edildiklerini ve hapse atıldıklarını duyunca onları ziyaret etmek istemişlerdir. Ancak onları ziyaret etmek için gelen bu on bir kişilik gurup da aynı hapishaneye atılmıştır. el-Mekkûdî, hapishaneye girdiklerinde İbn Acîbe ve müridlerinin darbedilmiş olduklarını gördüğünü ifade etmektedir.⁹⁶

İbn Acîbe ve arkadaşları, hapiste üç gün kalmışlar ve bu üç gün boyunca hapishane adeta tekkeye dönmüştür. Birlikte zikirler yapılmış, çeşitli yiyecekler diğer mahkumlara ikram edilmiş ve bazı mahkumlar İbn Acîbe'ye intisap etmiştir.⁹⁷ Hapiste geçen üç günden sonra Tıtvân valisi Sırrîd⁹⁸, el-Verzâzî (ö. 1214/1799), el-Cenevî (ö. 1214/1800), İbnu's-Sâdık (ö. 1234/1724), Abdulcelil el-Bakkâl (ö. 1219/1804) ve Ahmed er-Ruşey (ö. 1210/1795) gibi âlimleri, Ali b. Reysûn (ö. 1229/1813)⁹⁹ gibi tarikat şeyhlerini ve şehrin önde gelenlerini çağırarak İbn Acîbe'den –kendilerinin bidat olarak gördükleri- tasavvufî düşüncelerinden ve tarikat faaliyetlerinden uzak duracağına dair zorla söz almak istemiştir. İbn Acîbe de kalben değil ama lisânen bu yoldan döneceğine dair söz vermiş ve sadece kardeşi ile kendisi hapisten çıkarılmıştır.¹⁰⁰ Muhtemelen İbn Acîbe'nin nüfuzundan çekindiği için kardeşi ile birlikte kendisini hapisten çıkaran vali Sırrîd, hapiste bulunanlardan en fakihi olduğu için el-Kûhin'i çağırarak bazı âlimlerle fikirlerini tartışmasını ister. Tartışma uzun sürer ve neticede el-Kûhin haksız bulunur ve diğer müridlerle birlikte¹⁰¹ birkaç gün daha hapiste

⁹⁵ Tam adı Ahmed b. Muhammed el-Kûhin'dir. *İmdâdu Zevî'l-İsti'dâd* müellifi Abdulkâdir b. Ahmed el-Kûhin'in (ö. 1254/1838) babasıdır. (Bkz. el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve 't-Tibyân*, s. 54)

⁹⁶ Bkz. el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve 't-Tibyân*, s. 52.

⁹⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57.

⁹⁸ Hakkında bilgi için bkz. için bkz. Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. III, s. 203.

⁹⁹ Tam adı Ali b. Muhammed b. Ali b. Reysûn'dur. Tıtvân'ın önde gelen âlim ve mutasavvıflarındandır. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. III, s. 203; c. VI, s. 261.

¹⁰⁰ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57; el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve 't-Tibyân*, s. 52.

¹⁰¹ Hapse atılan müridlerin sayısı hakkında ne İbn Acîbe ne de el-Mekkûdî bilgi vermektedir.

bekletilir.¹⁰² el-Mekkûdî, Ramazan ayında olduklarından kendilerinin oruçlu olmalarına ve uzun yoldan geldikleri için de çok yorgun olmalarına rağmen hapiste kendilerine çok kötü davranıldığını, sürekli aşağılayıcı sözlere maruz kaldıklarını anlatmakta ve bu durumdan haberdar olan o kadar fakihin, kendilerine insaf etmeyip müslüman kardeşlerine nasıl bu kadar acımasız davrandıklarını anlayamadığını esefle ifade etmektedir.¹⁰³ Onun anlattıklarına göre bölgedeki diğer Derkâvîler gibi İbn Acîbe ve müridlerinin bidatçılıkla suçlanmalarının en önemli sebebi, yamalı elbise giymeleri ve dilencilik yapmalarıdır.¹⁰⁴

1210/1795 yılında meydana gelen bu hapsedilme olayından sonra İbn Acîbe'ye tasavvufî düşüncelerinden ve tarikat faaliyetlerinden uzak durmazsa tekrar hapse atılacağı söylenir, Tıtvân'daki zâviyesi boşaltılır ve kapatılır. Kendisi de Tıtvân'dan kaçarak Benî Sa'd kabilesinin yaşadığı kasabaya gelir, orada elli gün kaldıktan sonra Encera kasabasına döner. İbn Acîbe ve müridlerine yapılanlar, Fas'ta duyulunca Faslılar yaptıkları yanlışlıktan dolayı Tıtvânlılara kızarlar. Ayrıca İbn Acîbe'ye muhâlif olan ve kardeşiyle birlikte hapse atılmasına sebep olan Reysûn ailesinden olduğu halde İbn Acîbe'ye yapılan kötü muameleyi haksız ve yanlış bulan tarihçi ve edebiyatçı Süleyman el-Havvât (ö. 1231/1816) bu konu hakkında özellikle Ali b. Reysûn (ö. 1229/1813)'a hitaben eleştiri içerikli uzunca bir şiir yazmıştır.¹⁰⁵

G. Vefatı

İbn Acîbe, 1224/1809'da, Ğumâra'da bulunan şeyhi Muhammed el-Bûzîdî'yi ziyareti esnasında rahatsızlanarak altmış dört yaşlarındayken orada vefat etmiştir. İbn Acîbe 'nin muâsırlarından Bûziyyân el-Muaskerî onun vefatını şöyle anlatmaktadır:

“İbn Acîbe, -Allah kendisine merhamet etsin- şeyhi Muhammed el-Bûzîdî'yi ziyareti esnasında vefat etmiştir. Vefatından sonra kardeşi Haşimî'nin gelmesini bekledikleri için defnedilmeksizin kefenlenmiş bir vaziyette tabutunda sekiz gün bekletilmiştir. Döndüğünde kardeşi de rahatsızlanmış ve sekiz gün sonra o da vefat etmiş ve her ikisi de şeyhlerinin evinin yanına defnedilmişlerdir. Ancak bir süre sonra İbn Acîbe'nin müridleri şeyh Muhammed el-Bûzîdî'den İbn Acîbe'yi Encera'daki zaviyesine nakletmek talebinde bulunmuşlar ve şeyhin

¹⁰² Bkz. el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve 't-Tibyân*, s. 55-57.

¹⁰³ Bkz. el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve 't-Tibyân*, s. 55.

¹⁰⁴ Bkz. el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve 't-Tibyân*, s. 54.

¹⁰⁵ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57-60.

izin verdiğini iddia ederek İbn Acîbe'nin naşını çıkarıp bir gece yarısı Encera'ya götürmüşlerdir. Tıtvân'a varıncaya kadar Ğumâra'lılardan çekindikleri için gündüzleri naşını saklamışlardır. Surların dışında naşını kızı, ailesi ve dostları karşılamış, onu ziyaret ederek kendisiyle teberrükte bulunmuşlar ve naşını Encera'daki zaviyesine götürerek orada defnetmişlerdir.”¹⁰⁶

Serkîs¹⁰⁷ ve Ezherî¹⁰⁸, müellifimizin vefat tarihini 1266 olarak; Dr. Fehmi Haşîm¹⁰⁹ ise 1196 olarak vermektedir. Ancak bu tarihlerin yanlış olduğu açıktır. Kaynakların ekseriyeti vefat tarihi olarak 7 Şevval 1224 Çarşamba'yı verirler.¹¹⁰ Ayrıca bazı kaynaklar, İbn Acîbe'nin veba salgını dolayısıyla vefat ettiğini söylerler¹¹¹, ancak Azzûzî'nin de belirttiği gibi¹¹² elimizde bunu destekleyecek herhangi bir delil mevcut değildir.

H. İtikâdî ve Fıkîhî Mezhebi

İbn Acîbe, itikadda Ehl-i Sünnet'ten Eş'arî mezhebine sıkı sıkıya bağlıdır. el-Eş'arî'yi, “Ehl-i Sünnetin imamı” diye nitelendirir.¹¹³ Nitekim *el-Bahru'l-Medîd*'de özellikle de Mutezile'ye karşı Ehl-i Sünnet'in müdâfasını bir çok yerde hararetle yaptığı görülür.¹¹⁴

Fıkıhta ise Mâlikî olan müfessirimizin, fıkîhî meselelerde asla mezhep taassubu içerisinde olmadığı görülmektedir. O, *el-Bahru'l-Medîd*'de fıkîhî konuları işlerken genelde sadece Mâlikî mezhebini vermekle yetinmeyip diğer fıkîh ekollerinin de

¹⁰⁶ el-Muaskerî, *Kenzü'l-Esrâr*, s. 130. Yazılı kaynaklarda mevcut olmamasına rağmen Acîbiyye tarikatının müntesipleri arasında şöyle bir söylenti dikkati çekmektedir: “İbn Acîbe'nin vefatından kısa bir süre önce, çeşitli tarikat şeyhleri, bir araya gelerek sömürgeci devletlere karşı mücadele etmeme kararı almışlardır. Ancak o toplantıda bulunmayan İbn Acîbe, bu kararı duyunca uygulamamış ve sömürgeci devletlere karşı direnmek gerektiği fikrini yaymaya çalışmıştır. Bunun üzerine şeyhi Bûzîdî, onu zâviyesine çağırması ve onu dövmüştür. İbn Acîbe de bu dayanın etkisiyle ölmüştür.”

¹⁰⁷ Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye*, c. I, s. 169.

¹⁰⁸ el-Ezherî, *el-Yevâkîtu's-Semîne*, s. 54.

¹⁰⁹ Fehmi Haşîm, *Ahmed Zerrûk ve Zerrûkiyye*, Mektebetü Dâri'l-Fikr, yy. 1975, s. 130.

¹¹⁰ Muhammed Abdu'l-Hay el-Kettânî, *Fihrisu'l-Fehâris*, c. II, s. 854; Muhammed Mahlûf, *Şeceretu'n-Nûri'z-Zekiyye*, c. II, s. 427; Adil Nuveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, Beyrut 1983., c. I, s. 77; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c.I, s. 234.

¹¹¹ Bkz. Abdu'l-Hay el-Kettânî, *Fihrisu'l-Fehâris*, c. II, s. 854; J. L. Michon, “İbn Adjîba”, *EI* (New Edition), c. III, s. 696; Musrafa Kara, “İbn Acîbe”, *DİA*, c. XIX, s. 294.

¹¹² Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 135.

¹¹³ Bkz. *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, I-VI, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân, Kahire 1999, c. V, s. 116.

¹¹⁴ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 283; c. I, s. 545; c. II, s. 191; c. III, s. 581; c. V, s. 141.

görüşlerini mukâyeseli olarak vermektedir. Hatta bazen diğer mezheplerin görüşlerini Mâlikî mezhebinden daha doğru bulmaktadır.¹¹⁵

III. Hocaları

A. Tıtvân'daki Hocaları

1. Ebû'l-Hasan Ali b. Tâhir b. Ahmed b. Muhammed Şatîr el-Hasenî es-Simâtî: İbn Acîbe'nin vera ve tevazu sahibi olarak nitelendirdiği bu zat, Tıtvân'daki Râbita Camii'nde *Sahîh-i Buhârî*, *Muhtasar-ı Halîl*, İbn Mâlik'in *Elfiyye*'si ve Tirmizî'nin *Şemâil*'ini okuturdu. İbn Acîbe, kendisinden *Muhtasar-ı Halîl* ile İbn Malik'in *Elfiyye*'sinin bir kısmını okumuştur. 1190/1776 veya 1191/1777'de aniden vefat etmiştir.¹¹⁶ Azzûzî, bu zatın *Nudâru'l-Asî fî Bisâti'l-Halîl* isimli bir eser yazdığını ve bu eserin yazma bir nüshasının Tıtvân'daki Davudiyye Kütüphanesi'nde mevcut olduğunu belirtir.¹¹⁷

2. Abdulkerim el-Yezgî el-Fâsî: Sultan Muhammed b. Abdullah'ın Tıtvân'daki camilerde dersler vermesi için gönderdiği âlimlerden olan bu zatın ders okutma yöntemi hakkında İbn Acîbe şöyle der: “Derslerinde konuyu kısa tutar, metni okur ve metin hakkında sadece önemli gördüğü konularda açıklamalar yapardı.”¹¹⁸ Abdulkerim el-Yezgî 1190/1776 veya 1199/1785'de vefat etmiştir.¹¹⁹

3. Abdulkerim b. Kurrîş: Tıtvân'ın önde gelen fakîhlerinden olup Tanca'da kadılık vazifesinde bulunmuştur. Hac dönüşü esnasında 1197/1783'de vefat etmiştir. İbn Acîbe, kendisinden *Sahîh-i Buhârî*'nin tamamını birkaç kere okumuştur. Ayrıca şu kitapları da kendisinden okumuştur: *Sahih-i Müslim*, *Celâleyn Tefsiri*, Halil b. İshak el-Cündî'nin (ö. 767/1365 veya 776/1374) *Muhtasar*'ı, İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî'nin (ö. 386/996) *Risâle*'si, İbn Malik'in (ö. 672/1274) *Elfiyesi* ve *Lâmiyyetu'l-Ef'al*'ı, İbn

¹¹⁵ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 52; c. II, s. 362; c. II, s. 372; c. III, s. 162; c. IV, s. 34; c. VI, s. 64.

¹¹⁶ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 31; a. mlf., *Ezhâru'l-Bustân*, s. 225, Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. III, s. 95-96.

¹¹⁷ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c.I, s. 114 (62. dipnot).

¹¹⁸ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c.I, s. 114

¹¹⁹ İbn Acîbe, *Ezhâru'l-Bustân*, s. 226, Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Selvetü'l-Enfâs*, c. II, s. 115.

Hişam'ın (ö. 761/1360) *Muğnî*'sinin bir kısmı ile *Tavzîh*'i, Senûsî'nin (ö. 895/1490) mantık hakkında *Muhtasar*, *el-Akîdetu's-Suğrâ* ve *el-Akîdetu'l-Kübrâ*'sı, Ebû Zeyd el-Ahdarî'nin (ö. 983/1575-76) mantığa dair *es-Süllemü'l-Mürevnak fî İlmi'l-Mantık*'ı, Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) beyan ilmi hakkındaki *Telhîsu'l-Miftah*'ı, İbn Asım'ın (ö.829/1426) fıkha dair manzum bir eseri olan *Tuhfetu'l-Hukkâm*'ı, Kâdı İyâd'ın (ö. 544/1149) *Şîfa*'sı, Bûsîrî'nin (ö. 694/1296) *Hemziyye fî Medhi Hayri'l-Berîyye*'si, Zekkâk'ın (ö. 912/1506) Mâlikî fikhına dair manzum bir eseri olan *Lâmiyye*'si, Tacüddin Sübkî'nin (ö. 771/1369) usul ilmine dair *Cemu'l-Cevâmi* isimli muhtasarı.¹²⁰

4. Abdusselâm b. Muhammed b. Kurriş: Yukarıda tercemesini verdiğimiz Abdulkerim b. Kurriş'in amcasının oğludur. 1132/1720'de doğmuş, Tıtvân'da 30 seneden fazla kadılık yapmıştır. Ailesinden Tıtvân'da kadılık yapan son kişidir. Fakih ve salih bir insan olup müderrislik ve hatiplik yapan Abdusselam b. Muhammed, insanlara yardım etmeyi çok seven âdil bir kadı idi.¹²¹ İbn Acîbe kendisini şöyle vasfetmektedir: “Fakîh, mütevâzî, haşyet sahibi, güzel ahlâk sahibi, sürekli Allah'ı zikreden bir insandı. Gecenin son vaktinde onu sürekli olarak kibleye yönelerek dua eder bir vaziyette görürsün.”¹²² Abdusselam b. Muhammed, 1207/1792'de vefat etmiştir. Kabri, Tıtvân'daki medresesinin avlusundadır.¹²³ İbn Acîbe, kendisinden bazı tefsir kitapları¹²⁴ ve *Şemâil-i Tirmizî*'yi okumuştur.¹²⁵

5. Muhammed b. el-Hasen el-Cenevî el-Hasenî es-Simâtî: Usûl ve furû ilimlerinde mütebahhir bir âlim olan ve fikhî meselelerde taklidden ziyade ictihad yapmayı tercih eden es-Simâtî, tasavvufa da meyilli bir âlimdi. Nitekim İbn Acîbe onun bu yönüne şöyle işaret etmektedir: “Sûfîlerin yazdığı kitaplar içerisinde en çok İbn Abbâd'ın risâlelerini mütâlaa ederdi. Tasavvufu, yani zâhir ehlinin tasavvufunu, bilen

¹²⁰ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 30-31; a. mlf., *Ezhâru'l-Bustân*, s. 226; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. III, s. 96.

¹²¹ Bkz. Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 186.

¹²² İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 31; a. mlf., *Ezhâru'l-Bustân*, s. 226.

¹²³ Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 186.

¹²⁴ İbn Acîbe bu kitapların isimlerini zikretmemiştir.

¹²⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 31; a. mlf., *Ezhâru'l-Bustân*, s. 226.

bir insandı.”¹²⁶ İbn Acîbe kendisinden *Sahîhu'l-Buhârî*'yi baştan sona iki kere okumuştur. Ayrıca *Sahîhu Müslim*'in bir kısmı, Kâdı İyâz'ın *Şifâ*'sı, İbn Atâullah'ın *Hikem*'i ve Ahmed Zerrûk'un *Usûlu't-Tarîka*'sı ile *en-Nasîhatu'l-Kâfiye*'si de kendisinden okuduğu kitaplar arasında zikredilebilir. 1200/1786'da Merakeş'te vefat etmiştir.¹²⁷

6. Ahmed b. Abdurrahman er-Ruşey: İbn Acîbe kendisini “sağlam bir kavrayış ve idrak sahibi ve nahiv, fıkıh ve astrolojiyi iyi bilen bir âlim”¹²⁸ olarak nitelendirmektedir. İbn Acîbe, Halil b. İshak el-Cündî'nin (ö. 767/1365 veya 776/1374) *el-Muhtasar*'ını Ebû Zeyd el-Ahdarî'nin (ö. 983/1575-76) mantığa dair *es-Süllemü'l-Mürevnak fî İlmi'l-Mantık*'ını, İbn Malik'in *Elfiyye*'sini, Senûsî'nin (ö. 895/1490) mantığa dair *es-Suğrâ* ve *el-Kübrâ* isimli eserlerini, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Muknî* isimli eserini kendisinden okumuştur. 1210/1795'te vefat etmiştir.¹²⁹

7. Ebû Abdillah Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Verzâzî et-Tıtvânî: İbn Acîbe'nin de hocası olan İbn Sûde el-Murrî'nin icâzet verdiği talebelerindendir. İbn Acîbe kendisini “fıkıh, nahiv, beyân, usûl, hesap ve astroloji ilimlerini iyi bilen bir âlim”¹³⁰ olarak nitelendirmektedir. İbn Acîbe kendisinden Kazvînî'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ını, Sübkî'nin *Cemu'l-Cevâmî*'ini, Halîl b. İshak el-Cündî'nin *Muhtasar*'ını ve İbn Malik'in *Elfiyye*'sinin bir kısmını okumuştur. Sıtma rahatsızlığı sebebiyle 1214/1799'da vefat etmiştir.¹³¹

8. Muhammed Ğaylan: Aslen Gırnatalıdır. Tıtvân'da çeşitli ilimleri tedris etmiştir. 1188/1774'te vefat etmiştir.¹³²

¹²⁶ İbn Acîbe, *Ezhâru'l-Bustân*, s.228.

¹²⁷ Geniş bilgi için bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 32, a. mlf., *Ezhâru'l-Bustân*, s. 227, Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. III, s. 99.

¹²⁸ İbn Acîbe, *Ezhâru'l-Bustân*, s. 228.

¹²⁹ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 30; a. mlf., *Ezhâru'l-Bustân*, s.228; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 187.

¹³⁰ İbn Acîbe, *Ezhâru'l-Bustân*, s. 228.

¹³¹ Geniş bilgi için bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 31; a. mlf., *Ezhâru'l-Bustân*, s. 228; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 191.

¹³² Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 31; a. mlf., *Ezhâru'l-Bustân*, s. 225.

9. Muhammed el-Abbas: Kendisi hakkında elde mevcut yegane bilgi, İbn Acîbe'nin *el-Fehrese*'de verdiği bilgilerdir. Buna göre meşhur bir nahiv âlimi olup İbn Acîbe kendisinden İbn Hişam'ın *Kavâid*'i ile İbn Malik'in *Elfıyye*'sini okumuştur.¹³³

B. Fas'taki Hocaları

1. Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâvdi b. Sûde el-Murrî: Fas'ta döneminin en meşhur âlimlerindendir. Abdulhay el-Kettânî kendisi hakkında şöyle demektedir: “Fas'ta ilimle meşgul olup da dolaylı veya doğrudan ya da her iki şekilde onun ilminden istifâde etmeyen kimse bilmiyorum.”¹³⁴ Karaviyyin Camii'nde uzun yıllar boyunca tefsir ve hadis dersleri vermiştir. *Sahîh-i Buhârî*'yi kırk defa baştan sona okutmuştur. Ayrıca *Sahîhu'l-Buhârî* üzerine *Zâdü'l-Mecdi's-Sârî* isimli bir hâşiye yazmıştır. Diğer telifleri şunlardır: *Hâşiye alâ Tefsîri İbn Cüzeyy*, *Şerhu'l-Erbâin en-Neveviyye*, *Tâliu'l-Emânî alâ Muhtasari's-Şeyh ez-Zerkânî*. İbn Acîbe kendisinden *Sahîhu'l-Buhârî*'nin tamamını ve *Sahihu Müslim*'in de bir kısmını okumuştur. İbn Sûde, İbn Acîbe'ye umûmî icâzet veren âlimlerdendir. Bu icâzetin metnini İbn Acîbe *el-Fehrese*'de vermiştir.¹³⁵ İbn Acîbe, hocası İbn Sûde'nin 1210/1795'te vefat ettiğini söylemekteyse de¹³⁶ biyografi kitaplarında vefat tarihi olarak 1209/1794 yılı verilmektedir.¹³⁷

2. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Bennîs: İbn Acîbe kendisini ferâiz ilminde mütehasıs ve ferâiz meselelerini çok iyi halleden bir âlim olarak nitelendirmektedir.¹³⁸ Onun bu yönü dolayısıyla İbn Acîbe kendisinden özellikle ferâiz ilminde istifâde etmiştir. Telifâtı arasında *Levâmiu Envâri'l-Kevkebi'd-Dürri fî Şerhi Hemziyyeti'l-Bûsîrî* ve *Behcetü'l-Basîr fî Şerhi Farâizi Muhtasari Halîl* isimli eserlerini

¹³³ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 31.

¹³⁴ Abdu'l-Hay el-Kettânî, *Fihrisu'l-Fehâris*, c. I, s. 286.

¹³⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 35.

¹³⁶ İbn Acîbe, *Ezhâru'l-Bustân*, s. 228.

¹³⁷ Geniş bilgi için bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 35; a. mlf., *Ezhâru'l-Bustân*, s. 228; Abdu'l-Hay el-Kettânî, *Fihrisu'l-Fehâris*, c. I, s. 155; Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Selvetü'l-Enfâs*, c. I, s. 112; Selâvî, *el-İstiksâ*, c. IV, s. 134; Şükrü Özen, “İbn Sûde”, *DİA*, c. XX, s. 359-361.

¹³⁸ İbn Acîbe, *Ezhâru'l-Bustân*, s. 228.

zikredebiliriz. 1160/1747’de doğan Bennîs 1213/1798 veya 1214/1799’da Fas’ta vefat etmiştir.¹³⁹

3. Ebû Abdillâh Muhammed et-Tayyib b. Abdülmecid b. Kîrân: Kendi zamanında Fas’ın önde gelen muhakkik ve münekkid âlimlerindendir. Yukarıda tercemesini verdiğimiz et- Tâvdî b. Sûde el-Murrî de istifâde ettiği âlimler arasında yer almaktadır. Telif ettiği eserler arasında *Şerh alâ Hikemi’l-Atâiyye*, *Şerhu Tevhîdi’l-Mürşidi’l-Muîn*, *Şerhu’s-Salâti’Meşîşîyye*¹⁴⁰ isimli kitaplar zikredilebilir. İbn Acîbe, kendisinden *Telhîsu’l-Miftâh* ve *el-Elfîyye* isimli eserlerin bir kısmını okumuştur. 1227/1812’de Fas’ta vefat etmiştir.¹⁴¹

IV. Şeyhleri

1. el-Arabî ed-Derkâvî: Tam adı, el-Arabî b. Ahmed b. Hüseyin b. Ali Muhammed b. Yusuf b. Ahmed el-Hasenî el-İdrisî ez-Zervâlî’dir. Dedelerinden Ebû Derka’ya nispetle Derkâvî diye meşhur olmuştur. Soyu Fas şehrinin kurucularından İmam Ahmed b. el-Mevlâ İdris’e dayanır. 1150/1737’de Benî Zervâl’de doğmuş, 1239/1823’te vefat etmiş ve Bû Barîh’teki zaviyesine defnedilmiştir. Vefatından sonra yerine oğlu Mevlây et-Tayyib ed-Derkâvî geçmiştir. Şâzelî tarikatını Mevlây et-Tayyib b. Muhammed el-Yemlâhî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Risyûn, el-Arabî el-Bakkâl ve Ali el-Umrânî el-Cemel gibi Şâzelî şeyhlerinden almıştır. Şeyhleri arasında en meşhuru ve kendisinden en çok istifâde ettiği zat Ali b. Abdurrahman el-Umrânî el-Cemel’dir (ö. 1194/1780).¹⁴² Derkâvî, Şeyh Ali el-Cemel ile 1182/1768’de tanışmış ve vefat tarihi

¹³⁹ Geniş bilgi için bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 36; Ezherî, *el-Yevâkît*, s. 254, Ziriklî, *el-A’lâm*, c. VI, s. 15, Mahlûf, *Şeceretu’n-Nûru’z-Zekîyye fî Tabakâti’l-Mâlikîyye*, s. 374; Muhammed b. Cafer, *el-Kettânî, Selvetü’l-Enfâs*, c. I, s. 204.

¹⁴⁰ Bu eser matbudur. Bkz. et-Tayyib b. Abdülmecid b. Kîrân, *Şerhu’s-Salâti’l-Meşîşîyye*, thk. Bessâm Mahmud Bârûd, *el-Mecmeu’s-Sekâfî*, Abu Dabi 1999.

¹⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Selâvî, *el-İstiksâ*, c. IV, s. 149; Muhammed el-Ahdar, *el-Hayâtu’l-Edebiyye fî’l-Mağrib alâ Ahdi’d-Devleti’l-Alevîyye*, Dârul-Beydâ 1977, s. 345; Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Selvetü’l-Enfâs*, c. II, s.3.

¹⁴² Bir İdrisî şerif olan Ali b. Abdurrahman el-Umrânî el-Cemel, gençliğinde Fas Sultanı Mevlâ İsmail’in vefatından sonra oğlu Sultan Muhammed’in hizmetine girmiş, yeni sultanın İdrisî şeriflere kötü muamele etmesi üzerine Tunus’a gitmiş ve orada Şeyh Ebû Abdullâh Cessûs ile tanışmıştır. Daha sonra da Şâzelî şeyhlerinden Ebû’l-Mehâmid Sîdî el-Arabî el-Endelûsî’ye intisap etmiş ve on altı yıl hizmetinde bulunduğu şeyhinin vefatı üzerine onun makamına geçmiştir. Fas’ta bir zaviye yaptırarak burada irşadla meşgul olmuştur. 100 yılı aşkın bir hayat yaşadıktan sonra 1194/1780’de

olan 1193/1779 veya 1194/1780 senesine kadar onun sohbetine devam etmiştir. Şâzelî tarikatının Derkâviyye kolu, Şeyh Derkâvî'ye nispetle bu adı almıştır. Şeyh Derkâvî, bazı siyâsî ve sosyal sebeplerden dolayı Osmanlı Devleti'nin Vehran ve Cezayir beyleriyle silahlı mücadelelere girmiş ve bu mücadelelerde galip gelmiştir. Şeyh Derkâvî, dönemindeki tasavvufî düşünce ve ekolleri tecdid ve ıslâh etmeye gayret etmiştir. Şâzelî tarikatının kurucusu kabul edilen Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî, tasavvufî öğretilerinde güzel giyinmeyi, güzel şeyler yemeyi ve güzel bineklere binmeyi tavsiye ediyor ve müridi Ebû'l-Abbâs el-Mürsî'ye "Allah'ı bil de nasıl olursan ol!" diyordu.¹⁴³ Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî'nin şükrü artırmak amacıyla dünya nimetlerinden istifâde edilmesini tavsiye etmesi dolayısıyla, zamanla kendilerini Şâzelî kabul eden bazı menfaatperest ve istismarcı şahıslar, bu meseleyi kötüye kullanıp hakikat bezirgânlığı yaparak tarikatı menfaat kapısına çevirmişlerdi. Şeyh Derkâvî de kendi bölgesinde bu tür insanlara karşı ciddi mücadeleler vermiş ve tarikatın çıkar amaçlı kullanılmasına engel olmaya çalışmıştır. Bu sebeptendir ki Şâzelî tarikatının o zamana kadarki uygulamalarından farklı olarak aşırı zühd yolunu benimsemiş ve müridlerine de bu yolda yürümelerini istemiştir. Onun tarikata getirdiği yenilikler arasında yamalı elbise giyinmek, baş açık-yalın ayak yürümek, dilencilik yapmak, kalın bir tesbihi boynuna

vefat eden Ali el-Cemel'in en meşhur halifesi Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'dir. Ali el-Cemel, *el-Yevâkitu'l-Hisân fî Tasarruful Ma'ânî'l-İnsân* isimli bir eserin telifine başlamış, ancak bu eserini tamamlayamadan vefat etmiştir. Bu eserin yazma nüshaları Ribat Umûmî Kütüphanesi no: 2532 ve no: 1741'de mevcuttur. Detaylı bilgi için bkz. Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Selvetü'l-Enfâs*, c. I, s. 358; el-Muaskerî, *Kenzu'l-Esrâr*, s. 31-32; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 141. *DÎÂ*'daki "Derkâviyye" maddesinde Ali el-Cemel yerine yanlışlıkla "Ali el-Cemâl" yazılmıştır. (Bkz. Muhammed el-Celyend, "Derkâviyye", *DÎÂ*, c. IX, s. 179) Yiğit de aynı hatayı tekrarlamıştır. (Bkz. Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", s. 495).

¹⁴³ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 143; Abdulhâlim Mahmud, *el-Medresetü's-Şâzeliyye el-Hadîse ve İmâmuhâ Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî*, Kahire, ts., s.52. (Türkçe tercümesi için bkz. Abdulhâlim Mahmud, *Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî*, çev. Süleyman Çelik, İstanbul, 1996, s. 46). Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî'nin bu görüşünü örneklendirmek üzere şu iki menkıbesini zikretmekte fayda mülâhaza ediyoruz: Bir gün yanına üzerinde kıldan dokunmuş elbisesi olan fakir bir adam gelmişti. Şeyh [Ebû'l-Hasan], sözünü tamamlayınca, şeyhe yanaştı, [çok güzel görünen] elbisesinden tuttu ve dedi ki: 'Efendim! Böyle bir elbiseyle Allah'a ibâdet edilmez.' Şeyh efendi de onun elbisesine dokunmuş ve sert olduğunu görmüştü. Bunun üzerine dedi ki: "Aksine senin üzerindeki benzer bir elbiseyle Allah'a ibâdet edilmez. Benim elbisem 'Ben sizden zenginim, bana herhangi bir şey vermeyin' diyor; seninki ise 'Ben fakir ve size muhtacım, bana sadaka verin' diyor." [...] O şöyle derdi: "Yavrucuğum! Suyu soğuttuktan sonra iç. Çünkü sıcak suyu içip de ardından şevkle 'elhamdülillah!' diyemezsin. Ama içtiğin soğuk suyun ardından 'elhamdülillah!' dediğinde bütün azaların da seninle birlikte 'elhamdülillah!' der." Abdulhâlim Mahmud, a.g.e., s. 52 (Türkçe tercümesi için bkz. Abdulhâlim Mahmud, *Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî*, s. 46).

asmak ve asa kullanmak yer almaktadır.¹⁴⁴ Nitekim daha önce zikrettiğimiz gibi İbn Acîbe de bunların tamamını yerine getirmiştir. Şeyh Derkâvî'nin müridlerine yazmış olduğu mektuplar bir araya getirilerek *Mecmûatu Resâili Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî*¹⁴⁵ adıyla neşredilmiştir.¹⁴⁶

2. Muhammed el-Bûzîdî: Şeyh Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî, Ğumâra'daki Benî Selmân kabilesinin yaşadığı topraklarda dünyaya gelmiştir. Çocuk yaşlarda Kur'an okumayı iyice öğrendikten sonra uzlete çekilerek kendisini tamamen ibâdete vermiştir.¹⁴⁷ Genç yaşlardayken Tanca'da Sîdî Kasım b. Mevlânâ İdris'in yanında bir müddet kaldıktan sonra Sîdî Kâsım'ın kendisine Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'yle tanışıp manevî eğitimini onun yanında devam ettirmesini tavsiye etmesi üzerine Fas'a giderek Şeyh Derkâvî'ye intisap etmiştir. Yaklaşık on altı sene şeyhinin hizmetinde bulunmuş ve ondan manen istifâde etmiştir. On altı yıllık hizmet ve manevî eğitimden sonra Şeyh Derkâvî kendisine irşâd ve terbiye için icâzet vermiş ve Benî Selmân kabilesine dönerek o bölgenin halkını irşâd etme vazifesini yüklemiştir. Tarikatta yüksek makamlara çıkması sebebiyle şeyhi Derkâvî tarafından çeşitli övgülere mazhar olan el-Bûzîdî, şeyh Derkâvî'nin en itibarlı müridi ve halifesi olmuştur.¹⁴⁸ Şeyh Derkâvî, kendisi için "Hayatımda da ölümümde de halifem odur" demiştir.¹⁴⁹ Lings'in de belirttiği gibi Mevlây el-Arabî'nin "bağımsız şeyhler" dediği müridânından biri, halife tayin edilmesine rağmen ed-Derkâvî'den önce vefat eden Mevlây Muhammed el-

¹⁴⁴ Derkâviyye tarikatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Güven, *Ebû'l-Hasan Şâzîlî ve Şâziliyye*, s. 341-343; Ahmed Bûkârî, *el-İhyâ ve't-Tecdîdî's-Sûfî fi'l-Mağrib*, el-Memleketu'l-Mağribiyye, Menşûrâtı Vezâratı'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 2006, c. I, s. 75-155; Muhammed el-Celyend, *Derkâviyye, DÎA*, c. IX, s. 179; R. L. Tournau, *Darkâwa, EI* (İng.), c. II, s. 160.

¹⁴⁵ Bkz. el-Arabî ed-Derkâvî, *Mecmûatu Resâili Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî*, thk. Bessam Mahmud Barûd, Abu Dabi 1999. Bu mektupların 41 tanesi Titus Burckhardt tarafından İngilizce'ye; bu İngilizce çeviriden de İbrahim Kalın tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. (Bkz. Şeyh el-Arabî ed-Derkâvî, *Bir Mürşidin Mektupları*, İstanbul 1996) Mektupların tamamı, daha sonra Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Şeyh el-Arabî ed-Derkâvî, *Bir Mürşidin Mektupları*, çev. Cüneyd Köksal, Burak Sönmez ve Mustafa Adaş, İnsan Yay., İstanbul 2008.

¹⁴⁶ Derkâvî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Selvetü'l-Enfâs*, c. I, s. 176; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 140-149; Muhammed el-Celyend, *Derkâviyye, DÎA*, c. IX, s. 179; R. L. Tournau, "Darkâwa", *EI* (İng.), c. II, s. 160; Şeyh el-Arabî ed-Derkâvî, *Bir Mürşidin Mektupları*, çev. İbrahim Kalın, s. 7-10 (Martin Lings'in önsözü).

¹⁴⁷ İbn Acîbe, Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî, s. 14.

¹⁴⁸ Abdullah b. Abdulkadir et-Telîdî, *el-Mutrib bi Meşâhîri Evliyâi Mağrib*, Ribat 2000, s.216

¹⁴⁹ İbn Acîbe, Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî, s. 14.

Bûzîdî idi.¹⁵⁰ Ancak kendisi, şeyhi Derkâvî'den önce vefat ettiği için onun yerine geçememiştir. Medrese tahsili hiç görmemiş olan¹⁵¹ ve hatta müridi İbn Acîbe tarafından “Mübteda ve haberi; fâil ve mefûlu bilmeyen bir ümmî” olarak nitelenen¹⁵² Şeyh Bûzîdî, müridin şeyhine karşı dikkat etmesi gereken edep kurallarına dair *el-Âdâbu'l-Mardıyye li Sâliki Tarîkı's-Sûfîyye* isimli bir eserin yanısıra tasavvufî konularla alâkalı çeşitli şiirler yazmıştır. İbn Acîbe de şeyhinin bu şiirlerini şerhetmiştir.¹⁵³ Ayrıca İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*'de müridin şeyhine karşı edebîyle alâkalı konularda *el-Âdâbu'l-Mardıyye li Sâliki Tarîkı's-Sûfîyye*'den epeyce istifâde etmiştir. “Şeyhimiz el-Bûzîdî'den hiçbir kitapta görmediğim ilim ve sırlar duydum. Zaman zaman da Allah'ın Kitab'ı hakkında işâret ehlinin yolu üzere öyle tefsirler yapardı ki bunları başka bir kimseden duymak çok zordur”¹⁵⁴ diyen İbn Acîbe, şeyhinin tasavvufî alâkalı bazı görüşlerini ve bazı işârî yorumlarını *el-Bahru'l-Medîd*'de nakletmektedir.¹⁵⁵ Şeyh Muhammed el-Bûzîdî, 1229/1814'te Ğumâra'da vefat etmiştir.¹⁵⁶

V. Eserleri

1. Teshîlü'l-Medhal li Tenmiyeti'l-A'mâli bi'n-Niyyeti's-Sâliha (تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة)

(لتنمية الأعمال بالنية الصالحة): Michon'un *Kitâb fi İlmi'n-Niyye* adıyla zikrettiği¹⁵⁷ bu kitap,

¹⁵⁰ Martin Lings, *Bir Mürşidin Mektupları*, İstanbul 2004, s. 8.

¹⁵¹ Bu durumu, İbn Acîbe hocasının dilinden şöyle nakleder: “Vallahi şimdiye kadar hiçbir âlimin önünde diz çöküp okumadım ve zâhir ilimlerini hiç tahsil etmedim.” (*el-Bahr*, c. IV, s. 312.)

¹⁵² İbn Acîbe, *Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî*, s. 13.

¹⁵³ Bkz. İbn Acîbe, *Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî fi'l-Hamrati'l-Ezeliyye*, thk. Sâbit b. Süleyman Abdalbârî, ed-Dâru'l-Beydâ ts.

¹⁵⁴ *el-Bahr*, c. IV, s. 312.

¹⁵⁵ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s.45; c. III, s. 78.

¹⁵⁶ *DİA*'daki “Bûzîdiyye” maddesinde, Bûzîdiyye'nin kurucusu olarak Muhammed b. Habîb el-Bûzîdî (ö. 1327/1909) gösterilmiştir. (Bkz. Bûzîdiyye, *DİA*, c. VI, s. 480). Ancak Bûzîdiyye'nin kurucusu İbn Habîb el-Bûzîdî değil, İbn Ahmed el-Bûzîdî'dir. Her ikisi de Bûzîdî nisbesiyle tanındıkları için isim benzerliğinden dolayı birbirine karıştırılmıştır. İbn Habîb el-Bûzîdî, Aleviyye kolunun kurucusu İbn Mustafa el-Alâvî'nin (ö. 1934) şeyhidir ve Bûzîdiyye'nin kuruluşundan çok daha sonra yaşamıştır. Dolayısıyla Bûzîdiyye'yi Muhammed b. Habîb el-Bûzîdî'ye değil de, Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî'ye nisbet etmek gerekir. Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî'nin hayatı ve Bûzîdiyye hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdullah b. Abdulkadir et-Telîdî, *el-Mutrib bi Meşâhîri Evliyâi Mağrib*, Ribat 2000, s. 216-219; Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî, *el-Âdâbu'l-Mardıyye li Sâliki Tarîkı's-Sûfîyye*, Dâru'l-Feth li'n-Neşri ve't-Tevzî', Amman 2001 (Abdurrahman eş-Şâğûrî'nin yazdığı önsöz); Güven, *Ebû'l-Hasan Şâzîlî ve Şâzîliyye*, s. 343-344.

¹⁵⁷ J. L. Michon, “İbn Ajîba”, *EI* (New Edition), c. III, s. 696.

İbn Acîbe'nin ilk telif eseri olarak kabul edilir. Müellifimiz, *Teshîlü'l-Medhal*'i Tıtvân'da müderrislik yaptığı esnada ve henüz Derkâvî tarikatına girmeden 1196/1782 senesinde yaklaşık 35 yaşındayken yazmıştır.¹⁵⁸ Bu eser, İbnu'l-Hâc'ın (ö. 737/1336) hicrî sekizinci asırdaki İslâm toplumunu tanıtan, Müslüman toplumlardaki ahlâkî çözümler ve dinde bidatlara meyiletme olgularını ele aldığı bir kitap olan *el-Medhal*'in bir özeti mahiyetindedir. Müellifimiz, özellikle niyetin önemi üzerinde durduğu bu eserini, İbn Abbâd er-Rundî, Kuşeyrî, Tüsterî, Gazzâlî ve Ebû Tâlib Mekkî gibi mutasavvıflardan yaptığı nakillerle zenginleştirmiştir. Henüz Derkâvî tarikatına girmeden yazdığı bu eserde, tasavvuf tarihinin bu önemli simalarından yaptığı iktibaslar, o dönemlerde de İbn Acîbe'nin tasavvufî düşünceye hakimiyet ve temâyülünü göstermesi bakımından câlib-i dikkattir. Bu eserin, Ribat Umûmî Kütüphanesi no:1148'deki mecmuanın 249-321 varaklarında ve Tıtvân Kütüphanesi no: 872'de de 82 varaklık yazma nüshaları mevcuttur. Azzûzî, bu iki nüshanın haricinde muhtelif nüshalardan da bahsetmektedir.¹⁵⁹

2. el-Levâihu'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Vazîfeti'z-Zerrûkiyye (اللوائح القدوسية)

(في شرح الوظيفة الزروكية): Şâzelî tarikatının önemli pirlerinden Ahmed Zerrûk'un Şâzelîler tarafından yaygın bir şekilde günlük vird olarak okunan *el-Vazîfetü'z-Zerrûkiyye* isimli duasının şerhidir. İbn Acîbe, bu eseri de henüz Derkâvî tarikatına girmeden h. 1196 senesinde yazmıştır. Eserin girişinde Ahmed Zerrûk'un hayatından ve menkıbelerinden bahseder, devamında da bu duanın ne zaman ne şekilde yapılacağına dair bilgi verir. Dua metninde geçen ifâdelerin âyet ve hadislerdeki benzerlerine işaret eder ve şerh esnasında Beydâvî, İbn Atıyye, İbn Cüzeyy ve İbn Atâullah el-İskenderî'den çeşitli iktibaslar yapar. Kitabın sonunda, bu eseri yıllar evvel henüz manevî açılıma ermemişken yazdığı için, bu eserin hâlden uzak çeşitli kıl u kâllerle dolu olduğunu, bu sebeple de aslında bu eseri yırtıp atmak istediğini, ancak belki içinde bir takım

¹⁵⁸ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 301.

¹⁵⁹ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 303.

hikmetler olabilir düşüncesiyle bundan vazgeçtiğini anlatır. Tıtvân Umûmî Kütüphane no: 301’de bu eserin bir yazma nüshası mevcuttur.¹⁶⁰

3. Takyîdün fî Zemmi’l-Ğıybeti ve Medhi’l-Uzleti ve’s-Samt (تقييد في ذم الغيبة)

(و مدح العزلة و الصمت): Bu eser de müellifimizin Derkâvî tarikatına girmeden önce yazdığı kitaplardandır. Dört bölümde gıybetin ele alındığı bu küçük hacimli kitapta *İhyâ*’nın tesiri oldukça belirgindir. Zaman zaman Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Tâlib Mekkî ve İbn Abbâd er-Rundî gibi sûfilerden yaptığı çeşitli iktibaslarla zenginleştirilen bu eserin bir yazma nüshası 35 varak olarak Ribât Umûmî Kütüphane no: 2841’de mevcuttur. Ayrıca aynı kütüphanede 1305 numarada kayıtlı bir mikrofilm de mevcuttur. Tıtvân Umûmî Kütüphane’de bulunan bir başka yazma nüshası ise 144 numarada kayıtlıdır ve 43 varaktır.¹⁶¹

4. el-Envâru’s-Seniyye fî Kasîdeti’l-Hemziyye (الأنوار السنية في قصيدة الحمزية):

Şerhu’l-Hemziyye olarak da bilinen¹⁶² bu eser, Şâzelî tarikatının kurucusu Ebû’l-Hasan eş-Şâzelî’ye intisap ettiği bilinen¹⁶³ Bûsîrî’nin (ö. 695/1296) *el- Kasîdetü’l-Hemziyye* isimli eserinin şerhidir. Müfessirimiz, İbn Hacer el-Heysemî, İbn İshak ve Kâdî İyâz’dan çeşitli nakiller yaptığı bu eserinde, kasidede geçen bütün lafızların edebî açıdan tahlillerini yaptıktan sonra nahiv ve irâbla alâkalı bazı açıklamalarda bulunur ve çeşitli hadisler ve siyer bilgileri doğrultusunda uzun izahlar yapar. Bu eserin yazma nüshalarından biri Ribât Umûmî Kütüphane no: 1296’da kayıtlı olup 188 varaktır. Bir diğer yazma nüsha ise Tıtvân Umûmî Kütüphane no: 131’de kayıtlı olup 230 varaktır.¹⁶⁴

5. Şerhu’l-Hizbi’l-Kebîr li’-ş-Şâzelî (شرح الحزب الكبير للشاذلي): Şâzelî

tarikatının kurucusu kabul edilen Ebu’l-Hasan es-Şâzelî’nin *el-Hizbu’l-Kebîr* isimli

¹⁶⁰ Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 305-307.

¹⁶¹ Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 307-309.

¹⁶² Bkz. J.L.Michon, “İbn Adjiba”, *Biographical Encyclopaedia of Sûfis*, New Delhi 2002, s. 31.

¹⁶³ Bkz. Mahmut Kaya, “Bûsîrî”, *DİA*, c. VI, s. 469.

¹⁶⁴ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 309-311.

duasının¹⁶⁵ şerhidir. İbn Acîbe bu duayı şerhe başlamadan önce, Şâzelî tarikatı ve Ebu'l-Hasan es-Şâzelî hakkında kısa bilgiler verir. Duada geçen kelimeleri, lügavî ve edebî açılardan izah eder. Bu arada takdirle karşılanacak şu görüşünü serd eder: “Ebu'l-Hasan es-Şâzelî'nin duasından önce Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dualarının okunması daha doğru olur. Diğer evliyânın duaları için de aynı şey geçerlidir. Dolayısıyla herhangi bir velinin duasını kullanmak isteyen kimse, edebe daha uygun olduğundan ve nübüvvet sırrı ile velâyet sırrını cemetmek için önce Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dualarını okusun.”¹⁶⁶ İbn Acîbe bu eserinde özellikle Kuşeyrî, Ahmed Zerrûk ve Abdurrahman Fâsî'den alıntılar yapmaktadır. Eserin yazma bir nüshası Tıtvân Umûmî Kütüphane no: 301'de kayıtlı olup 144 varaktır.¹⁶⁷

6. Şerhu'l-Münferice (شرح المنفرجة): İbn Nahvî diye meşhur olan Ebû'l-Fadl Yusuf b. Muhammed'in (ö. 513/1119) çeşitli dua ve niyazlarını ihtiva eden *el-Kasîdetü'l-Münferice* diye bilinen kasidesinin şerhidir. İbn Acîbe bu şerhi h. 1201 senesinin Şevval ayında bitirmiştir. Eserin yazma bir nüshası Tıtvân Umûmî Kütüphane no:457'de mevcuttur.¹⁶⁸

7. Şerhu'l-Bürde (شرح البردة): Bûsîrî'nin *Kasîdetü'l-Bürde* diye meşhur olan *el-Kevâkibu'd-Durriyye fî Medhi Hayri'l-Berîyye* isimli kasidesinin şerhidir. Bu şerhinde İbn Acîbe, *Kasîdetü'l-Bürde*'deki beyitlerin, öncelikle nahiv ve belâgat açısından ihtiva ettiği incelikleri açıklar. Daha sonra da beyitlerin anlamlarını özetle izah eder. Eserin yazma bir nüshası Tıtvân Umûmî Kütüphane no: 281'de kayıtlı olup

¹⁶⁵ Süflilere yönelttiği ağır tenkitleriyle tanınan İbn Teymiyye Ebu'l-Hasan es-Şâzelî'nin dualarını takdir etmiş ve övmüştür. Bkz. İbn Teymiyye, *Raf'u'l-Melâm ani'l-Eimmeti'l-A'lâm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Dimaşk 1964, s. 23. İbn Teymiyye'nin Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî'yi takdir ettiği ve övdüğü konular, sadece onun dualarıyla sınırlı değildir. Bir çok konuda İbn Teymiyye, eş-Şâzelî'nin tasavvuf anlayışından övgüyle bahsetmektedir. Ancak onun eleştirilerinden Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî de nasibini almıştır. İbn Teymiyye'nin Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Güven, *Ebû'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, s. 175-181.

¹⁶⁶ İbn Acîbe, *Şerhu'l-Hizbi'l-Kebîr li'-ş-Şâzelî*, Tıtvân Umûmî Kütüphane no: 301, v. 336 (Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 314-315'ten naklen).

¹⁶⁷ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 313-315.

¹⁶⁸ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 316-317.

ferağ kaydından anlaşıldığına göre h. 1203'de Sîdî Abdullah el-Fahhâr'ın (ö.?) türbesinde¹⁶⁹ yazılmıştır.¹⁷⁰

8. Şerhu Esmâillahi'l-Husnâ (شرح أسماء الله الحسنى): Bu eser, İbn Acîbe'nin kayıp olan kitaplarından. Ancak müellifimizin Fehrese'de verdiği bilgi,¹⁷¹ bu kitabın içeriği hakkında ışık tutmaktadır. Bu bilgiye göre İbn Acîbe, bu eserini Kuşeyrî'nin esmâ-i hüsnâ hakkında yazdığı *et-Tahbîr fi't-Tezkîr*¹⁷² isimli eserindeki yöntemine benzer bir tarzda yazmıştır.¹⁷³

9. el-Envâru's-Senniyye fi'l-Ezkârî'n-Nebeviyye (الأنوار السنية في الأذكار النبوية): İbn Acîbe, bu eserinde kişinin günlük vird olarak okuyabileceği çeşitli me'sur duaları cem etmiştir. Gereksiz gördüğü için bu duaların isnad zincirini vermemiştir. Duayı hangi hadis kitabından nakletmişse ona bir sembolle işaret etmiştir. Bu eser, h. 1205 senesinin Zilka'de ayında yazılmıştır. Eserin yazma bir nüshası Tıtvân Umûmî Kütüphanesi nr. 244'te kayıtlı olup 18 varaktan oluşmaktadır.¹⁷⁴

10. Erbeûne Hadîsen fi'l-Usûli ve'l-Furûi ve'd-Dekâik (أربعون حديثاً في الأصول والفروع والدقائق): Müellifimizin, tasavvufun nazarî ve amelî yönleriyle alâkalı hadisleri cemettiği ve *el-Fehrese*'de zikrettiği¹⁷⁵ bu eserin tam bir nüshası henüz bulunamamıştır. Hollandalı müsteşrik De Jong'un tespit ettiği Leiden Üniversitesi Kütüphanesi no:

¹⁶⁹ İbn Acîbe *el-Fehrese*'de bu zâtın türbesine zaman zaman gidip orada ibâdet ettiğini nakletmektedir. Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 43, 67, 72.

¹⁷⁰ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 317-320.

¹⁷¹ Bkz. *el-Fehrese*, s. 38.

¹⁷² Kuşeyrî'nin bu eseri, esmâ-i hüsnâ konusunda yazılan ilk tasavvufî şerh olup bu tür şerhlere örnek olması bakımından önemlidir. *et-Tahbîr*, İbrahim Besyûnî (Kahire 1968) ve Abdolvâris Muhammed Ali (Beyrut 1999) tarafından neşredilmiştir. (Bkz. Süleyman Uludağ, Kuşeyrî, *DİA*, c. XXVI, s. 474) Süleyman Uludağ, Kuşeyrî Risâlesi'ne yazdığı önsözde bu eserin adını iki defa yanlışlıkla *et-Tahbîr* olarak vermiştir. (Bkz. Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1999, s. 71) Aynı hatayı Kabakçılı da tekrarlamıştır. (Bkz. Osman Kabakçılı, *Yöntem ve İçerik Açısından Kuşeyrî'nin Letâifu'l-İşârat*ı, DEÜSBE, İzmir 2002, s. XVI [basılmamış doktora tezi]).

¹⁷³ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 320-321.

¹⁷⁴ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 321-322.

¹⁷⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 38.

14458'de kayıtlı nüshada on beş¹⁷⁶, Faslı araştırmacı Azzûzî'nin tespit ettiği Ribat Umûmî Kütüphanesi no: 2829'da kayıtlı olan nüshada ise 21 hadis mevcuttur.¹⁷⁷

11. ed-Dürerü'l-Mütenâsira fî Tevcîhi'l-Kırââtî'l-Mütevâtira (الدرر المتناثرة في)

(توجيه القراءات العشرة): Kırâatlara dair yazılmış olan bu eser de maalesef İbn Acîbe'nin kayıp eserlerindendir. Kendisi, *el-Fehrese*'de bu eserden şu şekilde bahsetmiştir: “Kırâat âdâbına şamil, on kırâat imamını ve râvîlerini tanıtan on sayfalık kırâat-ı aşereye dair bir eser telif ettik.”¹⁷⁸

12. Ezhâru'l-Bustân fî Tabakâti'l-A'yân (أزهار البستان في طبقات الأعيان): Bu

eser, biyografi türü bir eser olup İmam Mâlik'ten başlayarak müellifimizin yaşadığı asra kadarki âlimlerin kısa biyografilerini ihtiva etmektedir. Tarihçi Muhammed Dâvûd'un tespit ettiği bir nüshadaki ferağ kaydı bu eserin h. 1208'de yazıldığını göstermektedir.¹⁷⁹ Ancak bu tarihin telif tarihi olup olmadığı belli değildir. İbn Acîbe, bu eserinde önce İmam Malik'ten başlayarak kendi asrına kadarki Mâlikî fukahasının, sonra sırasıyla dilcilerin, kırâat-ı aşere imamları ve râvîlerinin, müfessirlerin ve muhaddislerin terceme-i hallerini verir. *Ezhâru'l-Bustân*, özellikle on birinci asır ile on üçüncü asırlar arasında yaşayan Mağrib uleması hakkında çok mühim bir kaynaktır. Bu eserinin özellikle de Mağrib tarihine katkısı dolayısıyladır ki İbn Acîbe, Levi Provençal (ö. 1956)¹⁸⁰ isimli Fransız müsteşriğin yazdığı bir eserde tarihçiler arasında sayılmaktadır.¹⁸¹ Azzûzî ise *Ezhâru'l-Bustân*'ın Kettânî'nin *Selvetü'l-Enfâs*'ının önemli kaynaklarından biri olduğunu ifâde etmektedir.¹⁸² Çeşitli yazma nüshaları arasında

¹⁷⁶ De Jong, “Materials Relative to the History of the Darqâwiyye Order and its Branches, Arabica”, c. XXVI, sayı: 2 Leiden 1979, s. 131-132.

¹⁷⁷ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 323.

¹⁷⁸ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 38.

¹⁷⁹ Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 191.

¹⁸⁰ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Hilal Görgün, “Levi Provençal”, *DİA*, c. XXVII, s. 153-154.

¹⁸¹ Bkz. Levi Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Paris, 1922, s. 336 (Arapça çevirisi: *Müerrihu's-Şurefâ*, çev. Abdulkadir el-Hallâdî, Ribat 1977, s. 241); Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 328.

¹⁸² Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 328.

Ribat Umûmî Kütüphane no: 286'da kayıtlı olan nüsha ile Haseniyye Kütüphanesi no: 417'de kayıtlı olan nüshalar zikredilebilir.¹⁸³

13. Hâşiye alâ Muhtasarı Halîl (حاشية على مختصر خليل): İbn Acîbe, *Fehrese*'de böyle bir telifinden bahsetmekteyse de¹⁸⁴ bu eser bugün mevcut değildir.¹⁸⁵

14. Şerhu'l-Hısnî'l-Hasîn min Kelâmi Seyyidi'l-Murselîn (شرح الحصن الحصين): Şemsüddin İbnu'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) çeşitli mesur dua ve zikirleri ihtiva eden *el-Hısnu'l-Hasîn*¹⁸⁶ isimli eserinin şerhi olan bu eseri müellifimiz *el-Fehrese*'de¹⁸⁷ zikretmekteyse de maalesef günümüze ulaşmamıştır.¹⁸⁸

15. Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş (شرح صلاة القطب ابن مشيش): Bu eser, Ebû'l-Hasan Şâzelî'nin şeyhi olan İbn Meşîş'in (ö. 625/1228)¹⁸⁹ duasının şerhidir. İslâm dünyasında oldukça meşhur olan ve çeşitli sûfî cemaatlar tarafından vird olarak okunan bu duayı şerhe geçmeden önce İbn Acîbe, İbn Meşîş'in kısaca terceme-i halini verir, ardından bazı menkıbe, söz ve öğütlerinden alıntılar yapar. Duayı şerh ederken de, metinde geçen bazı kelimelerin lugavî açıdan izahlarını yaptıktan sonra çeşitli tasavvufî kavramları detaylı bir şekilde açıklar. Muhtelif yazma nüshaları arasında Ribat Umûmî Kütüphane no: 1736'da kayıtlı olan nüsha ile Tıtvân Umûmî Kütüphane no:457'de

¹⁸³ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe, c. I, s. 325-28.

¹⁸⁴ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 38.

¹⁸⁵ Bkz. Azzûzî eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe, c. I, s. 328.

¹⁸⁶ Te'lifî 22 Zilhicce 791'de (12 Aralık 1389) Dimaşk'ta tamamlanan bu eserde, başta "Kütüb-i Sitte" olmak üzere temel hadis kaynaklarından derlenen rivâyetlerle dua ve zikrin fazilet ve âdâbı, icâbet vakitleri ve yerleri, esmâ-i hüsnâ, bazı sure ve rivâyetlerle dua ve zikrin fazilet ve âdâbı, icâbet vakitleri ve yerleri, esmâ-i hüsnâ, bazı sure ve âyetlerin fazileti, Hz. Peygamber'in duaları gibi konular ele alınmıştır. (Tayyar Altıkulaç, "İbnu'l-Cezerî", *DİA*, c. XX, s. 556).

¹⁸⁷ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 38.

¹⁸⁸ Bkz. Azzûzî, eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe, c. I, s. 328.

¹⁸⁹ Hayatı hakkında bilgi için bkz. Muhammed b. Ebi'l-Kâsım İbn Sabbâğ, *Dürratu'l-Esrâr ve Tuhfetu'l-Ebrâr*, nşr. İbrahim er-Rifâî, Dâru'r-Rifâî ve Mektebetu'l-Muhâcir, yy, 1993, s. 22; Harîrîzâde, *Tibyânu Vesâili'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi no:430-432; c. III, v. 124a; Muhammed Zâfir, *el-Envâru'l-Kudsiyye fî Tenzîhi Turuki'l-Kavmi'l-Aliyye*, Matbaa-i Behiyyeti'l-Osmâniyye, İstanbul 1302, s. 57-58.

kayıtlı olan nüshalar zikredilebilir.¹⁹⁰ Eser, 1997’de Abdusselam el-Umrânî el-Hâlidî tarafından neşredilmiştir.¹⁹¹

16. Îkâzu’l-Himem fî Şerhi’l-Hikem (إيقاظ الهمم في شرح الحكم): Bu eser, Şâzelî tarikatının önemli temsilcilerinden İbn Atâullah el-İskenderî’nin (ö. 709/1309) *el-Hikemu’l-Atâiyye* diye bilinen meşhur hikmetlerinin en muteber şerhlerinden biri olup İbn Acîbe’nin en yaygın okunan eserlerindendir. İbn Acîbe, bu eserine yazdığı mukaddimede, şeyhi el-Bûzîdî’nin, kendisinden *el-Hikem-i Atâiyye* üzerine bir şerh yazmasını istediğini ve bu istek üzerine bu şerhi kaleme aldığını söyler.¹⁹² İbn Acîbe, bu eserinde önce gerek gördüğü zaman hikmetlerde geçen bazı kelimelerin lügavî açıdan izahını yapar, daha sonra da çeşitli mutasavvıfların görüşlerinden de alıntılar yaparak hikmetlerde geçen anlamlara daha da derinlik ve zenginlik katar. Şerh esnasında tıpkı tefsirinde âyetler ve sureler arasında münasebet kurmaya özen gösterdiği gibi hikmetler arasında da çeşitli münasebetler kurar. Kanaatimizce özellikle de bu yönü, onu diğer *el-Hikemu’l-Atâiyye* şerhlerinden farklı ve orijinal kılmaktadır. Eserin çoğunun ilhâm ürünü olduğunu vurgulayan İbn Acîbe, yazdıklarını sonradan okuduğunda onları kendisinin yazdığına şaşırdığını, ne zaman ve ne şekilde yazdığını hatırlamadığını, bütün bunların kendileriyle sohbetinde bulunduğu şeyhlerinin bereketi olduğunu söyler.¹⁹³ İbn Acîbe’nin bu eseri şerhetmesi, belki de -daha önce de belirttiğimiz gibi- tasavvufa meyletmesine vesile olan bu hikmetli sözlere karşı hissettiği vefa borcunun neticesi olarak ortaya çıkmıştır.

Özellikle İbn Abbâd¹⁹⁴ ile Ahmed Zerrûk’un¹⁹⁵ aynı eser üzerine yazdıkları şerhlerden etkilendiği gözlenen İbn Acîbe, *el-Hikemu’l- Atâiyye* ile tanışmasından yaklaşık yirmi sene sonra yazdığı bu eserinde tasavvufî ıstıhlara vukufiyetini çok açık bir şekilde göstermesinin yanı sıra bunlara çok farklı anlam ve boyutlar da

¹⁹⁰ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 329-332.

¹⁹¹ Bkz. İbn Acîbe, *Şerhu Salâti’l-Kutb İbn Meşîş* (Silsile Nûrâniyye Ferîde içinde), yy., 1997.

¹⁹² Bkz. İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, haz. Ali Ebu’l-Hayr, Dâru’l-Hayr, Beyrut 2005, s. 11.

¹⁹³ Bkz. İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, s. 120.

¹⁹⁴ İbn Abbâd’ın bu şerhinin ismi *Ğaysü’l-Mevâhibi’l-Âliyye fî Şerhi’l-Hikemi’l-Atâiyye*’dir. 1939, 1970 ve 1988 senelerinde Kahire’de neşredilmiştir.

¹⁹⁵ Ahmed Zerrûk’un bu şerhinin ismi *el-Fütûhâtu’r-Rahmâniyye*’dir ve Abdulhâlim Mahmud b. Şerif tarafından Trablus’ta neşredilmiştir. Yayın tarihi mevcut değildir.

kazandırmıştır. Bu yönüyle müellifimizin bu eseri hakikaten sadece Şâzelî tarikatı mensupları için değil tasavvufa merak ve ilgisi olan herkes için başyapıt niteliğinde klasikleşmiş bir eserdir. Eserin bu özelliği dolayısıyladır ki yirminci yüzyılın başından itibaren çok sayıda baskısı gerçekleştirilmiştir. Bunlar arasında 1906'da Fas'ta gerçekleştirilen taşbaskıyı¹⁹⁶, 1913'te *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye* ile birlikte basılan Kahire neşrini ve son zamanlardaki neşirlerinin en itinalısı olarak gördüğümüz Dr. Macid el-Keylânî'nin hazırladığı 2005 Beyrut-Şam (Dâru'l-Hayr) baskısını örnek verebiliriz. İbn Acîbe, Muharrem 1211'de telifine başladığı bu eseri 18 Cemâziyelevvel 1211/1796 tarihinde bitirmiştir.¹⁹⁷ Dolayısıyla telifi dört ay gibi, bu eser için çok kısa denilebilecek bir sürede, bitmiştir. Bu eserin henüz Türkçe'ye tercüme edilmemiş olması, tasavvufî metinlere ilgi duyup Arapça bilmeyen Türk okuyucular açısından büyük bir eksikliktir.

17. *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye fî Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye* (الفتوحات الإلهية في شرح)

(المباحث الأصلية): Bu eser, İbn Bennâ es-Serkustî'nin (ö. 821/1418) tasavvufî kavramları ele aldığı *el-Mebâhisü'l-Asliyye* isimli manzum eserinin sûfî çevreler tarafından en çok kabule şayan görülen şerhlerinden biridir. Ferağ kaydından Ramazan 1211'de yazımının bittiği anlaşılmaktadır. *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye*, müellifimizin, *el-Bahru'l-Medîd* ve *Îkâzu'l-Himem*'den sonra en çok bilinen eseridir. Bu şerhinde önce manzum metinde geçen bazı kelime ve terkiplerin lügavî yönden açıklamalarını yapar, daha sonra da metinde geçen çeşitli tasavvufî konuları büyük bir mahâretle işler. Bu eserinde özellikle sünnî tasavvufun müdafaasını yapar ve kendilerini sûfî kabul eden fakat çeşitli bidatlar icad ederek şeriata aykırı tavırlar takınan insanları sert bir dille eleştirerek tarikat ve hakikatın mutlaka şeriatla birlikte yürümesi gerektiğini ısrarla vurgular.¹⁹⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye*'nin ilk baskısı *Îkâzu'l-Himem*'in altında basılmak suretiyle 1913'te Kahire'de yapılmıştır. Bir çok defa basılan *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye*'nin en muteber baskısı, Dr. Muhammed Abdurrahman el-Üveysî'nin 1997'de Şam'da neşrettiği baskıdır. Bu eserin de Türkçe'ye kazandırılmasında büyük fayda olacağı kanaatindeyiz.

¹⁹⁶ Bkz. Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbûât*, c. I, s. 169.

¹⁹⁷ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 333.

¹⁹⁸ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye fî Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye*, s. 91, 93, 139.

18. Şerhu Kasîdetin Hâiyye (شرح قصيدة هائية): Rifâî tarikatının kurucusu kabul

edilen Ahmed er-Rifâî'nin (ö. 578/1182) *Kasîdetün Hâiyye* isimli manzum eserinin orta hacimli bir şerhidir. Müellifimiz bu eserinde özellikle muhabbet makamı ve muhabbetin marifetle ilişkisi üzerinde detaylı izahlar yapar. Ferağ kaydından Recep 1213'de yazımı tamamlandığı anlaşılan bu eserin, muhtelif yazma nüshaları arasında şunlar zikredilebilir: Ribat Umûmî Kütüphane no: 1974, 2829, 869, 1148; Haseniyye Kütüphanesi no: 885¹⁹⁹; Leiden Üniversitesi Kütüphanesi no: 14458.²⁰⁰

19. Şerhu Kasîdetin Hamriyye (شرح قصيدة حمرية): “Sultânü'l-âşîkîn” olarak

nitelenen Mısırlı sûfî İbnu'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) *Kasîde-i Mîmiyye* olarak da bilinen meşhur *Kasîde-i Hamriyye*'sinin şerhidir. İlâhî aşkı, şarapla sembolize eden İbnu'l-Fârız, vahdet-i vücûdcu olduğu ve ittihadı savunduğu gerekçesiyle ağır ithamlara maruz kalmıştır.²⁰¹ İbn Acîbe de vahdet-i vücûdcu olarak anılan İbnu'l-Fârız'ın bu manzum eserini şerhetmesinden dolayı bazı araştırmacılar tarafından vahdet-i vücûtcu olarak nitelendirilmiştir.²⁰² Halbuki Süleyman Uludağ'ın da işaret ettiği gibi aslında İbnu'l-Fârız vahdet-i vücûda yabancısıdır. Şiirleri Bâyezîd-i Bestâmî ve Attâr'ın şiirleri gibi ilâhî aşkı yansıtır. Mutlak cemâlin etkisiyle kendinden geçen şair herşeyi sevgilisi olarak görür. Bazen fenâ halinde ikiliği kaldırarak varlığın O'ndan ibâret olduğunu söyler, bazen de ittihaddan söz eder. Ancak bütün bunlar kozmolojik bir varlık anlayışını ifâde etmeyip manevî halin etkisiyle söylenmiş sözlerdir; bu hal içinde sevenle sevilenin, temâşâ edenle edilenin geçici olarak bir sayılmasıdır. Şathiyeleri ve iddialı sözleri de bu halin eseridir.²⁰³ Müellifimiz bu eserinde önce beyitlerde geçen bazı kelimelerin lügavî izahlarını yapar, ardından beytin anlamını özetle verir. Beyitlerin

¹⁹⁹ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 244.

²⁰⁰ De Jong, “Materials Relative to the History of the Darqâwiyya Order”, *Arabica*, c. XXVI, sayı:2, Leiden 1979, s. 130.

²⁰¹ İbn Teymiyye, eserlerinde ittihad ve vahdet-i vücûdu işlediği gerekçesiyle İbn Fârız hakkında çok ağır ithamlarda bulunmakta ve “Onun eserlerinin domuz etinden daha pis!” olduğunu söylemektedir. (bkz. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, c. IV, s. 73). Bîkâî de onu tekfir etmek üzere *el-Muâriz fî Tekfiri İbni'l-Fârız* isimli bir eser yazmış; Suyûtî ise *Kamhu'l-Muâriz fî Tekfiri İbni'l-Fârız* adında bir eser yazarak onu müdafa etmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “İbnü'l-Fârız”, *DİA*, c. XXI, s. 40-43.

²⁰² Bkz. J. Michon, *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn Ajiba et son Miraj*, s. 278. (Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 350'den naklen).

²⁰³ Süleyman Uludağ, “İbnü'l-Fârız”, *DİA*, c. XXI, s. 41.

anlamının derinliği ve yoğunluğu, buna bağlı olarak da bazı tasavvufî meselelerin çeşitli sembollerle açıklanması dolayısıyla İbn Acîbe zaman zaman okuyucuya döner ve bu anlatılanların kuru bilgiden ibâret olmadığını, ancak zevk yoluyla bilinebileceğini, bunun için de bu yolun ehli olan insanların sohbetinde bulunmak gerektiğini söyler. Bu şerhin yazma nüshaları Ribat Umûmî Kütüphane no:2829, no:1148'de ve Haseniyye Kütüphanesi no: 2732'de mevcuttur.

20. Tefsîru'l-Fâtiha (el-Mütevassıt) (تفسير الفاتحة المتوسط): Ribat Umumî

Kütüphane'de bulunan 1148 numaralı yazma nüshadaki ferağ kaydından h. 1213 yılında yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu bilgiye bakarak İbn Acîbe'nin tefsir sahasında kaleme aldığı ilk eseridir denilebilir. Yaklaşık on varaklık hem zâhirî hem de bâtinî yorumları ihtiva eden özet bir Fâtiha tefsirdir. Çeşitli yazma nüshaları arasında az önce verdiğimiz nüshaya ilaveten şu nüshaları da zikredebiliriz: Ribat Umûmî Kütüphane no: 1071, Tıtvân Umûmî Kütüphane no: 913, Leiden Üniversitesi Kütüphanesi no: 14458.²⁰⁴

21. Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr (تفسير الفاتحة الكبير): Fâtiha Suresi'nin hem zâhirî

hem de bâtinî yorumlarını ihtivâ eden oldukça hacimli bir tefsiridir. Ne zaman yazıldığı tam bilinmemekle beraber *el-Bahru'l-Medîd*'in h. 1216'da yazılan bir nüshasında bu tefsire atıf yapıldığını dikkate alırsak en azından h. 1216'dan önce ve az önce bahsettiğimiz *Tefsîru'l-Fâtiha el-Mütevassıt*'ı da h. 1213'te yazdığı dikkate alınırsa h. 1213'ten sonra yazıldığı anlaşılır. İbn Acîbe'nin bu eseri *el-Bahru'l-Medîd*'in bir nevi mukaddimesi sayılır. *el-Bahru'l-Medîd*'de bu esere zaman zaman atıflarda bulunur.²⁰⁵ Bu eserin girişinde tefsir usulüne dair özet bir mukaddime vardır. Bu mukaddime ile İbn Cüzeyy'in (ö. 741/1340) tefsirine yazmış olduğu mukaddime arasındaki benzerlik, müellifimizin bu eserden istifâde etmiş olduğu intibâhını vermektedir. Mukaddimeden sonra Fâtiha Suresi'ndeki her bir âyeti oldukça mufassal bir şekilde tefsir etmiştir. Özellikle ikinci âyetin tefsirinde esmâu'l-hüsnânın her birini taalluk, tahakkuk ve

²⁰⁴ Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 351-352.

²⁰⁵ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 286; c. IV, s. 329; c. V, s. 333; c. VI, s. 122.

tahalluk cihetinden izah etmesi bu esere orjinallik katmıştır. Eser, iki cilt halinde Bessâm Mahmûd Bârûd tarafından ilmî bir tahkike tabi tutularak neşredilmiştir.²⁰⁶

22. Şerhu Mukattaâti's-Şuşterî (شرح مقطعات الششترى): İbn Acîbe, Ebu'l-

Hasan eş-Şuşterî'nin (ö. 668/1269) iki kasidesini şerh etmiştir. Bunlardan birincisi tasavvufla alâkalı bazı beyitlerden; ikincisi ise 'Allah' lafzıyla alâkalı beyitlerden oluşmaktadır. Birinci şerhin yazma nüshaları Ribat Umûmî Kütüphane no:869; 1148; 1388 ve 1974'te mevcuttur. İkinci şerhin yazma nüshaları ise Ribat Umûmî Kütüphane no:869; 1974; 2829'da ve Leiden Üniversitesi Kütüphanesi no: 14458'de²⁰⁷ mevcuttur.²⁰⁸

23. Şerhu Manzûmeti'l-Bûzîdî fî Tarîkı's-Sülûk (شرح منظومة البوزيدي في طريق السلوك): Müellifimizin şeyhi el-Bûzîdî'nin tasavvufun âdâb ve erkânıyla alâkalı yirmi

dokuz beyitten oluşan manzum eserinin tercümesidir. İbn Acîbe, *el-Fehrese*'de bu şerhin yazılmasıyla alâkalı şöyle bir bilgi nakletmektedir: 'Şeyh Bûzîdî'nin *el-Kasîdetu'r- Râiyye*'sinin şerhini bitirince bir nüshasını şeyhe gönderdim ve kendisi buna çok sevindi. O esnada orada bulunanlardan biri bana Şeyh Bûzîdî'nin şöyle dediğini aktardı: "Eğer Allah kıyamet gününde bize Ahmed b. Acîbe hakkında sorarsa, onun bizi sevdiğini söyleyeceğiz."²⁰⁹ Azzûzî, bu eserin yazma nüshalarının sadece bazı özel koleksiyonlarda mevcut olduğunu söylemektedir.²¹⁰

24. Silku'd-Durer fî Zikri'l-Kazâ ve'l-Kader (سلك الدرر في ذكر القضاء و القدر):

İbn Acîbe bu eserini, Tıtvân ve Tanca'da 1214/1799'da yayılan veba salgınından dolayı bazı insanların, özellikle de bazı din âlimlerinin vebadan kaynaklanan ölümden kaçmak için karantina gibi bazı önlemlerin alınmasını istemesi üzerine kaderin değişmeyeceğine, ne kadar önlem alınırsa alınsın takdir neyse sonuçta onun

²⁰⁶ Bkz. İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, thk. Bessâm Mahmûd Bârûd, el-Mücemmeu's-Sekâfî, Ebû Dabî 1999.

²⁰⁷ Bkz. F. De Jong, "Materials Relative to the History of the Darqâwiyya Order", s. 130.

²⁰⁸ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 359.

²⁰⁹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 70.

²¹⁰ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 357-359.

gerçekleşeceğine dikkat çekmek üzere kaleme almıştır. Bizzat kendisi de birçok evlâdını bu veba salgınında kaybetmiş olmasına rağmen bulunduğu yerden kaçmamış, bu tavrıyla da kadere teslim olduğunu herkese göstermiştir. Bu eser, 1997’de Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî tarafından neşredilmiştir.²¹¹

25. Nuûtu’l-Hamrati’l-Ezeliyyeti fî Hâli’t-Tecellî ve Ba’dehû (نعوت الحمرة)

(الأولية في حال التجلي و بعده): İki fasıldan oluşan bu eserin birinci faslında İbn Acîbe ezeli şarapla simgelediği marifetullahın tecellî anında nasıl yaşandığına ve mahiyetine ilişkin bilgiler verir. İkinci faslında ise tecelliden sonra ezeli şarabın etkileri üzerinde durur. Bu küçük hacimli kitap, Michon tarafından *Takyîdân fî Vahdeti’l-Vücûd* adıyla Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir.²¹² Bu eserin yazma nüshaları Ribat Umûmî Kütüphane no: 1146 ve no: 1974’de mevcuttur.²¹³

26. Şerhu Salâti İbn Arabî (شرح صلاة ابن العربي): İbn Arabî’nin (638/1240) Hz.

Peygamber için yazdığı bir salât u selam duasının şerhidir. Müellifimiz bu şerhte özellikle *nur-i Muhammedî*, *kabza-i Muhammediyye* gibi kavramlar hakkında detaylı açıklamalar yapmıştır. Eser 1997’de Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî tarafından neşredilmiştir.²¹⁴

27. Keşfu’n-Nikâb an Sirri Lübbi’l-Elbâb (كشف النقاب عن سر لب الألباب): İbn

Acîbe bu eserinde Allah Teâlâ’nın zât, sıfat ve fiillerinin sırları üzerinde durmuştur. Ona göre Allah, hikmeti gereği aslında her insana bu sırları tevdi etmiştir. Ancak kudretinin gereği olarak da bunları izhâr etmemiş, sır olarak insana tevdi etmiş ve bu sırları birer örtüyle (*hicâb*) gizlemiştir ki müellifimiz bu örtüye *tılsım* adını vermektedir.

²¹¹ İbn Acîbe, *Silku’d-Durer fî Zikri’l-Kazâ ve’l-Kader*, nşr. el-Umrânî el-Hâlidî Abdüsselam, tevzi: Mektebetu’r-Reşâd, yy. 1997. (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde).

²¹² Bkz. İbn Acîbe, *Takyîdân fî Vahdeti’l-Vücûd*, thk. J.L.Michon, Merakeş 1998.

²¹³ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 364-366.

²¹⁴ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti İbn Arabî*, Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, tevzi: Mektebetu’r-Reşâd, yy. 1997 (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde).

Eserin yazma nüshaları Ribat Umûmî Kütüphane no: 1974 ve no: 1148²¹⁵ ve Leiden Üniversitesi Kütüphanesi no: 14458'de mevcuttur.²¹⁶

28. Tefsîru'l-Fâtiha (el-Muhtasar) (تفسير الفاتحة المختصر): Fatiha Suresi üzerine yazılmış hem zâhirî hem de işârî yorumları ihtiva eden özet bir tefsirdir. Ferağ kaydından h. 1219 senesinin Rebiussânî ayında yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. Yazma nüshaları Haseniyye Kütüphanesi no: 10091 ve Ribat Umûmî Kütüphane no: 2589 Tıtvân Umûmî Kütüphane no: 244'de mevcuttur.²¹⁷

29. Şerhu Nûniyyeti's-Şuṣṣeterî (شرح نونية الششتري): Şuṣṣeterî'nin *kasîde-i nûniyye* isimli kasîdesinin şerhidir. Müellifimiz, eserin mukaddimesinde aslında bu kasideye daha önce Ahmed Zerrûk'un da bir şerh yazdığını ancak bu şerhi belki de henüz kendisine zâtın hakikatının sırlarının açılmadığı dönemlerde yazmış olabileceğinden tevhidin sırları gibi tasavvufun derin konularına girmediğini, bu sebeple kendisinin bu şerhi yazmaya karar verdiğini belirtmektedir. İbn Acîbe'nin çeşitli tasavvufî konu ve kavramları detaylı bir şekilde ele aldığı bu şerh²¹⁸ 1997'de Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî tarafından neşredilmiştir.²¹⁹

30. Mi'râcu't-Teşevvuf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf (معراج التشوف إلى حقائق): Bu eser, yüz kırk üç adet tasavvufî kavramın tanım ve açıklamalarını ihtiva etmekte, bu yönüyle de bir tasavvuf terimleri sözlüğünü andırmaktadır.²²⁰ Çeşitli baskıları olan bu eseri, J.L. Michon, İbn Acîbe üzerine hazırladığı doktora tezinde

²¹⁵ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 368.

²¹⁶ F. De Jong, Materials Relative to the History of the Darqawiyya Order, *Arabica*, c. XXVI, sayı: 2, Leiden 1979, s. 129.

²¹⁷ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 368-369.

²¹⁸ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 369-372.

²¹⁹ Bkz. İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şuṣṣeterî*, Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, tevzi: Mektebetu'r-Reşâd, yy. 1997. (*Silsile Nûrîniyye Feride* içinde).

²²⁰ Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 372-374.

Fransızca'ya çevirmiş²²¹, Muhammed b. Ahmed el-Hâşimî de *Ta'lik alâ Mi'râci't-Teşevvüf*²²² adlı bir çalışma yapmıştır.

31. Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî fi'l-Hamrati'l-Ezeliyye (شرح تائية البوزيدي في الخمرة)

(الأزلية): İbn Acîbe'nin, şeyhi el-Bûzîdî'nin tasavvufî konulara dair yazmış olduğu 367 beyitlik bir kasidenin şerhidir. Özellikle ezeli şarap simgesi üzerinde tafsilatlı açıklamaların yer aldığı bu eser²²³ es-Sâbit b. Süleyman Abdulbârî tarafından neşredilmiştir.²²⁴

32. el-Fehrese (الفهرسة): Bu eser, İbn Acîbe'nin bir oto-biyografisi

niteliğindedir. Müellifimiz bu eserinde, önce neseb şeceresini verir, ardından ilim tahsiline nasıl ve ne zaman başladığını, hangi hocalardan hangi dersleri okuduğunu anlatır. Daha sonra Derkâvî tarikatına intisap sürecinden bahseder. Bu eserde, döneminde yaşanan bazı toplumsal olaylara temas etmeyi ihmal etmeyen İbn Acîbe, ailesi ve çocukları hakkında da geniş bilgiler verir. Vefatından yaklaşık iki buçuk sene önce yazdığı *el-Fehrese*'de o zamana kadar yazdığı kitapların tam listesini verir. Ancak *el-Fehrese*'yi yazdıktan sonra kaleme aldığı eserleri tabiatıyla *el-Fehrese*'de yer almaz. Hocalarından ve şeyhlerinden aldığı icazetleri de bu eserine ekleyen müellifimiz, eserin sonuna kendi yazdığı bazı şiirleri ve hikmetli sözleri de ilave etmiştir. 1990'da Dr. Abdülhamid Salih Hamdân tarafından neşredilen *el-Fehrese* Müslüman müsteşrik Jean Louis Michon (Ali Abdulhalik) tarafından Fransızca'ya²²⁵; bu Fransızca tercümeden de David Streight tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir.²²⁶

33. Mecmûu'l-Ed'iyeti ve'l-Ezkârî'l-Mümhikati li'z-Zünûbi ve'l-Evzâr

(مجموعة الأدعية والأذكار الممحنة للذنوب والأوزار): İbn Acîbe'nin kendisinin yazdığı çeşitli

²²¹ Bkz. J.L. Michon, *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn Ajiba et son Miraj*, Paris 1973.

²²² Bkz. Muhammed b. Ahmed el-Hâşimî, *Ta'lik alâ Mi'râci't-Teşevvüf*, Dimaşk 1937.

²²³ Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 375-377.

²²⁴ Bkz. İbn Acîbe, *Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî*, thk. es-Sâbit b. Süleyman Abdulbârî, Dâru'r-Reşâdî'l-Hadîse, ed-Dâru'l-Beydâ, ts.

²²⁵ *Arabica*, c. XV;c. XVI Leiden 1968-1969.

²²⁶ Ahmad Ibn Ajiba, *The Autobiography (Fahrasa) of a Moroccan Soufi Ahmad Ibn Ajiba*, Fons Vitae, Louisville 1999.

dua, zikir, istiğfar ve salât sigalarını ihtiva eden küçük hacimli bir eserdir. Tıtvân Umûmî Kütüphane no: 274'te bir yazma nüshası mevcuttur.²²⁷

34. el-Fütûhâtü'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Ecrûmiyye

(الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية): İbn Âcurrûm'un (ö. 723/1323) nahve dair *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye fî İlmi'l-Arabiyye* isimli eseri üzerine yazılmış hem zâhirî hem de bâtinî yorumları ihtiva eden bir şerhtir. Kuşeyrî'nin *Nahvu'l-Kulûb*'taki yöntemine benzer bir yöntemle yazılmış olan *el-Fütûhâtü'l-Kuddûsiyye* muhteva itibariyle orijinal bir eserdir. Bu şerh, İbn Acîbe'nin sadece Kur'an-ı Kerim metninin değil, nahivle ilgili bir metne ve nahiv kurallarına bile zâhirî anlamlarının dışında daha derin/bâtinî anlamlar yüklenebileceğini, dolayısıyla bâtinî/işârî yorum yönteminin Kur'an-ı Kerim metninin dışındaki metinlere de uygulanabileceğini düşünmesi açısından son derece büyük bir önem arz etmektedir. H. 1315'te İstanbul'da neşredilmiştir. Bu yönüyle de tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Acîbe'nin Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde basılmış tek eseridir.²²⁸ Bu eserin yazma nüshaları Ribat Umûmî Kütüphane no: 2004 ve no: 2883'te mevcut olup 1997'de Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî tarafından neşri gerçekleştirilmiştir.²²⁹

35. Hâşiye alâ Câmiî's-Sağîr (حاشية على جامع الصغير): Celâlettin Suyûtî'nin on

binden fazla hadisi ihtivâ eden *el-Câmiu's-Sağîr* isimli meşhur hadis kitabının şerhidir. İbn Acîbe bu muhtasar şerhinde bazı kelimelerin lügavî izahlarını yapmış, bazı garip kelimelerin manalarını açıklamış, hadislerin sebeb-i vürûdları üzerinde durmuştur. Zaman zaman *el-Câmiu's-Sağîr*'in Münâvî (ö. 1031/1622) ve Alkamî (ö. 969/1561-2) gibi diğer şarihlerine ilmî tenkitler yöneltmekten de kaçınmamıştır. Bu eseriyle müellifimiz, hadis ilmindeki mahâret ve derin bilgisini ortaya koymuştur. Eserin bir yazma nüshası Ribat Umûmî Kütüphane no:1831'de kayıtlıdır.²³⁰

²²⁷ Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 381-382.

²²⁸ Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 383-388.

²²⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Ecrûmiyye*, nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, tevzi: Mektebetu'r-Reşâd, yy. 1997.

²³⁰ Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 3888-391.

36. el-Keşfu ve'l-Beyân fî Müteşâbihi'l-Kur'ân (الكشف والبيان في متشابه القرآن):

Bu eserin herhangi bir yazma nüshasına kütüphanelerde rastlanılmamıştır. Muhtemelen bu eseri görmüş olan tarihçi Muhammed Dâvûd, bu kitabın İbn Acîbe'nin telif ettiği son eser olduğunu söylemektedir.²³¹ J.L. Michon ise bu eserin nâtamam bir nüshasını gördüğünü, bunun ilk birkaç sayfasını tetkik ettiğini ve bu tetkikten edindiği intiba itibariyle bu eserin *el-Bahru'l-Medîd*'de yer alan müteşâbih âyetlerin tefsirinin bir araya getirilmesinden ibâret olduğunu söylemektedir.²³²

37. el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd (البحر المديد في تفسير القرآن)

(الجميد): Tezimizin asıl konusunu teşkil eden *el-Bahru'l-Medîd* İbn Acîbe'nin en önemli ve en hacimli eseridir. Bu eser hakkında tezimizin üçüncü bölümünün başında bilgi verilecektir.

Zikrettiğimiz bu 37 eserin dışında müellifimizin *el-Fehrese*'nin sonunda kaydettiği çeşitli şiirler ve hikmetli sözleri de mevcuttur.

VI. Etkileri

İbn Acîbe'nin etkileri, onun müfessir özelliğinden ziyâde mutasavvıf özelliği dolayısıyla olmuştur. Yaptığımız incelemelerde *el-Bahru'l-Medîd*'den sonra yazılmış tefsir kitaplarında, *el-Bahru'l-Medîd*'in etkisini gösterecek bir bulguya rastlamadık. Kanaatimizce bunun iki sebebi vardır. Birincisi, İbn Acîbe'nin, bir ilim adamı olmaktan çok bir mutasavvıf olarak tanınması ve dolayısıyla da eserlerinin sadece tasavvufî çevrelerde itibar görmesidir. İkincisi ise, müfessirimizin, İslâm dünyasının en batı ucunda yaşamış olması dolayısıyla o bölgede yaşamış olan diğer müellifler gibi İslâm dünyasının merkezlerine pek ulaşamamış olmasıdır. Nitekim İbn Acîbe'nin eserlerinin tamamına yakını, Fas'taki kütüphanelerde olup İslâm coğrafyasının diğer bölgelerine ulaşamamıştır.

²³¹ Bkz. Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 241.

²³² Bkz. J.L. Michon, *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn Ajiba et son Miraj*, s. 275. (Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 391'den naklen).

İbn Acîbe'nin tasavvufî etkilerine gelince, bunu kitaplarında ortaya koyduğu tasavvufî düşüncenin etkileri ve Derkâvî tarikatı içerisindeki tarikat faaliyeti açısından etkileri olarak ikiye ayırabiliriz. Müfessirimizin vefatından sonra Şâzelî-Derkâvî müelliflerin hemen her eserinde kendisinden özellikle de *Îkâzu'l-Himem* ve *el-Fûtûhâtu'l-Îlâhiyye* isimli eserleri vasıtasıyla alıntılar yapıldığı görülmektedir. Mesela 1991'de İstanbul'da vefat edip Eyüp'te defnedilen 20. asırdaki Suriye'nin en meşhur ve etkin Şâzelî-Derkâvî şeyhlerinden olan Abdulkâdir Îsâ'nın *Hakâik ani't-Tasavvuf* isimli ilmî kıymeti hâiz eserinde İbn Acîbe'nin etkileri oldukça âşikârdır.²³³

Müellifimiz hakkında yazılmış olan hiçbir eserde zikredilmemiş olmasına rağmen, Fas'ta yaptığımız araştırmalar neticesinde, onun adına oğulları ve torunları tarafından devam ettirilen ve bugün Fas'ın Tanca, Tıtvân ve Arâiş gibi kuzeydeki şehirlerinde müridlerinin sayısının birkaç bin civarında olduğunu tahmin ettiğimiz "Acîbiyye" tarikatının mevcut olduğunu tespit ettik. Derkâviyye'nin bir kolu olan bu tarikatın ilk şeyhi müfessirimiz İbn Acîbe'dir. Âcîbiyye tarikatı, günümüzde, hilâfeti babası Abdulkâdir b. Abdusselâm b. Acîbe'den (ö. 1999)²³⁴ almış olan Abdusselâm b. Abdulkâdir b. Acîbe'nin²³⁵ önderliğinde devam etmektedir.. Tarikatın hali hazırdaki şeyhi Sîdî Abdusselâm'ın ana zâviyesi, müfessirimizin türbesine 5 km. yakınlıktaki Tanca şehrine bağlı Zimmîc köyündedir.²³⁶ Her yıl Ağustos ayının ortalarında²³⁷ "mevsim" tabir edilen Ahmed b. Acîbe'yi anma töreni düzenlenmekte²³⁸ ve bu tören vesilesiyle yüzlerce Derkâviyye ve Acîbiyye müridi ile Ahmed b. Acîbe'nin sevenleri, târihî zâviyenin kalıntılarının ve müfessirimizin türbesinin bulunduğu yerde²³⁹ toplanmakta ve ilâhîler söyleyerek zikir yapmaktadırlar.

²³³ Bkz. Abdulkâdir Îsâ, *Hakâik ani't-Tasavvuf*, Halep 2001, s. 18, 20, 34, 35, 55, 61, 68, 69, 90, 106, 124, 125, 139, 153, 187, 190, 212, 214, 240, 256, 271, 273, 286, 290, 291, 302, 306, 308, 316, 338, 393. Diğer eserler için bkz. İmrân Ahmed İmrân, *el-Hucecu'l-Kaviyye*, yy., 1931; Yûsuf Hattâr Muhammed, *el-Mevsûatu'l-Yûsufiyye fî Beyâni Edilleti's-Sûfiyye*, Dimaşk 2002.

²³⁴ Bu şahsın resmi için, çalışmamızın sonundaki "ekler" bölümüne bakınız.

²³⁵ Bu şahsın resmi için, çalışmamızın sonundaki "ekler" bölümüne bakınız.

²³⁶ Bu zâviyenin resmi için, çalışmamızın sonundaki "ekler" bölümüne bakınız.

²³⁷ *DİA*'daki "İbn Acîbe" maddesinde, bu anma töreninin, her yıl 14 Eylül'de yapıldığı söylenmektedir. Ancak bu bilgi, yanlıştır. (Bkz. Mustafa Kara, "İbn Acîbe", *DİA*, c. XIX, s. 294).

²³⁸ Bu törenlerin yapıldığı mekanın resmi için, çalışmamızın sonundaki "ekler" bölümüne bakınız.

²³⁹ Bu türbe ve târihî zâviyenin resmi için, çalışmamızın sonundaki "ekler" bölümüne bakınız.

İKİNCİ BÖLÜM
İŞÂRÎ TEFSİRE GENEL BAKIŞ

İşârî tefsir açısından *el-Bahru'l-Medîd*'in muhteva ve yöntemini incelemeye geçmeden evvel, İslâm düşüncesini oluşturan ekoller arasında öngördüğü farklı epistemoloji ve ontoloji anlayışıyla bu tefsir türünün ortaya çıkmasına sebep olan akımı, İslâm düşüncesinin mistik boyutunu ve irfan ekolünü temsil eden düşünceyi, yani tasavvufu ana hatlarıyla ele almakta fayda olacağını düşünüyoruz.

I. İşârî Tefsire Kaynaklık Eden Düşünce: Tasavvuf

Tasavvufun mahiyeti ve tarihine geçmeden evvel, “sûfî” kelimesinin etimolojik kökeni üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

A. Sûfî Kelimesinin Etimolojisi

Sûfî kelimesinin hangi kökten türetildiğine dair değişik görüşler vardır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Safvet, durgunluk, bulanık olmayan anlamına gelen “safv” veya “safâ” kökünden,
2. Zâhidce yaşayışları ile bilinen “Benû Sûfe” kabilesinin adından,
3. Medine mescidinde yapılan “suffa” dan,
4. “Sıfat” kelimesinden,
5. Bir çöl bitkisi olan “sufâne” den,
6. Ense saçı manasına gelen “sufatu'l-kafâ” dan,
7. Yunanca hikmet anlamına gelen “sophos” tan,
8. Namaz kılanların ilk safı anlamındaki “saff-ı evvel” den,

9. Yün anlamına gelen “sûf”tan.²⁴⁰

Bu görüşlerden en çok tutulan ve dil bilgisi kaidelerine de uygun olan bu son görüştür.²⁴¹ Ancak Kuşeyrî, bu görüşlerin tamamını zayıf bulur. Ona göre bu ismin Arapça olduğunu gösteren ne bir kıyas, ne de bir iştikak mevcuttur. En doğru görüşe göre, bu isim, lâkap gibidir, câmiddir, müştak değildir. Bu ismin “sûf” tan geldiğini düşünenler vardır. Bunlara göre bir kimse Kamis giydiği zaman “tekammese” denildiği gibi yün (sûf) giydiği zaman da “tasavvefe” denir. Bu, bir izah şeklidir. Fakat sûfiler özellikle yün giyinmiş değillerdir, *sûf* onlara mahsus da değildir. Sûfîyye, Rasulullah’ın (s.a.v) mescidinin *suffasına* nisbet edilmiştir, kanaatinde olanlar vardır; fakat *suffa* kelimesinin nisbeti *sûfî* şeklinde değildir (*suffî*dir). Sûfî kelimesinin *safâ* kökünden geldiğini ileri sürenler de olmuştur. Fakat *sûfî* kelimesinin *safâ* kökünden türetildiğini söylemek lûgat kaideleri içinde uzak bir ihtimaldir. (*Safânın* nisbesi *safavî*dir). *Sûfî* kelimesi *saff* kökünden türetilmiştir, diyenler olmuştur. Bunlara göre sûfiler, ilk safta bulunurlar. Bu mana doğrudur. Ancak lisan kaideleri, bu kelimenin *saff* köküne nisbet edilmesini icap ettirmemektedir. (zira *saffin* nisbesi, *saffî*dir).²⁴² Kuşeyrî’nin bu görüşü, her ne kadar *sûfî* kelimesinin kökenine dair bu ihtimallerden bazılarının, dil açısından imkansız olduğunu göstermesi bakımından önemli olmakla birlikte, bütün bu ihtimallerin geçersizliğini savunarak, “bu insanlar için niçin başka bir kelime değil de *sûfî* kelimesinin seçilmiş olduğu” sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Halbuki bu topluluk için özellikle bu kelimenin seçilip kullanılmasının, mutlaka bir sebebi olmalıdır. Dolayısıyla “sûfî” nin, “sûf”tan geldiğini söyleyen son görüş, daha isabetli görünmektedir.

B. Tasavvufun Zuhûru ve Gelişmesi

Tasavvuf kelimesinin aslı ne olursa olsun, İslâm âleminde bu akım, ikinci hicrî asır dolmadan önce yayılmış ve *sûfîyye* yahut *mutasavvife* adında bir cemaat ortaya

²⁴⁰ Bkz. Ahmed Zerrûk, *Kavâidu’l-Tasavvuf*, thk. Osman el-Huveymidî ve Hasan es-Semâhî Suveydân, Beyrut 2004, s. 25-26; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İstanbul 1997, s. 51-55; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1999, s. 27.

²⁴¹ Bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 27.

²⁴² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâle*, s. 367.

çıkıştır. İlk defa *sûfî* lakabını alan kimseler, Kûfeli Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767), ve Câbir b. Hayyân'dır (ö. 200/815).

Kara'nın da belirttiği üzere, bilindiği gibi İslâmî ilimler, ilk yıllarda bir bütündü; fıkıh, tefsir, kelâm, tasavvuf gibi bölümlere ayrılmış değildi. Bu tasnifler, daha sonraki yıllarda ortaya çıkmıştır. Bu açıdan meseleye bakıldığında "Tasavvuf, Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde yoktu, dolayısıyla bâtıldır, bidattır" şeklinde ileri sürülen tez, kendiliğinden çürümektedir. Çünkü bugünkü şekliyle bir ilim dalı olarak tefsir, hadis ve kelâm da asr-ı saâdetde yoktu, kelâm ve fıkıh mezhepleri mevcut değildi. Daha sonraki asırlarda İslâm âlimleri, çeşitli vesilelerle Kur'an-ı Kerim ve hadislerin ışığında düşüncelerini ortaya koymuş ve tartışmışlardır. Bu tartışmalardan hukukla ilgili olanlar fikhin; Kur'an âyetleriyle ilgili olanlar tefsirin; rûhî eğitim, insan-eşya münasebetleri ile ilgili olanlar da zühd ve tasavvufun temelini teşkil etmiştir.²⁴³

Tasavvufun ismi ile değil ama müsemması ile Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahâbenin hayatlarında mevcut olduğunu ifâde etmek üzere Kırca da şöyle der: "Tasavvuf, İslâm'ın ilk devirlerinde fikir, amel, dirâset ve sülûk anlamında zaten mevcuttu. Sahâbeden pek çoğu, dünya ve onun metaından yüz çeviriyor, kendilerini zühd ve takvaya alıştırıyor, ibadetlerinde mübâlağa ediyorlardı. Bu sebeple onlar, geceleri namaz kılıyorlar ve gündüzleri de oruç tutuyorlardı. Onların zamanında ise *sûfî* adı bilinmiyordu."²⁴⁴

Tâbiûn devrine gelince, bu dönemde İslam devletinin sınırlarının genişlemesi ve çeşitli ırk, din, dil ve kültüre sahip insanların İslâm toplumu içerisine girmesi sebebiyle fikrî hareketlerde bir gelişme meydana gelmiş ve bu gelişme kendisini tasavvufî alanda da hissettirerek bazı insanların dünyadan el-etek çekip riyâzet yoluyla ruhsal kabiliyetlerini geliştirmelerine ivme kazandırmıştır. İşte bu dönemde zühd ve takva hareketi yavaş yavaş gelişerek tasavvuftan söz edilmeye başlanmıştır.²⁴⁵ Tasavvuf hareketinin tohumları, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûnun yaşayışında mevcut olmakla beraber, diğer ilim dallarından farklı ve müstakil bir hareket haline gelmesi, h. II. asrın

²⁴³ Bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 20-21. Benzer kanaatler için bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, dergah Yay., İstanbul 1999, s. 113-114.

²⁴⁴ Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul 1982, s. 41.

²⁴⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996, c. II, s. 6.

ikinci yarısında başlamış, h. III. asırda doğuş dönemini tamamlamıştır. Başta Sülemî ve Kuşeyrî olmak üzere yetkili mutasavvıfların ilk sûfî olarak zikrettikleri İbrahim b. Edhem (ö. 161/777), Şakik el-Belhî (ö. 164/780), Davud et-Tâî (ö. 165/781), Fudayl b. İyâz (ö. 187/802) Maruf el-Kerhî (ö. 200/815) gibi sûfîler ve tasavvuf hareketinin ilk mübeşşirleri olan zâhidler h. II. asrın ikinci yarısı ve IX. asrın ilk yıllarında vefat etmişlerdi. Bu bakımdan tasavvufun tarihi, h. IV. asırda kurulmuş olan Sünnî kelâmından çok daha eski ve sahâbe zamanına daha yakındır.²⁴⁶

Tasavvufun müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkışı, yaşanan İslâmî hayatın, zaman geçtikçe eski gücünü kaybetmesinin, zühd hayatının zayıflamasının bir neticesidir. İslam tasavvufunun zühd hayatına verdiği önem, bu ilmin temel esasının “mâsivâ” ile kalbî alâkanın kesilmesi tarzında gerçekleşmesini sağlamıştır. Allah’ın gayrı manasına gelen “mâsivâ” kelimesi, tasavvufun en önemli ıstılâhıdır. Mâsivallah (Allah’tan başka herşey) insanı Hak’tan uzaklaştıran, ruha karşı nefsi besleyen bir puttur.²⁴⁷

H. I., II. ve III. asırda yaşanan ve uygulanan dinî, manevî, ruhânî ve ahlâkî hayat biçimine “zühd”, bunların temsilcilerine de “zâhid” adı verilmektedir. Tasavvufun doğuşu, zühd hareketinin gelişme ve ilerleme süreci içinde yeni bir şekle girmesi, katettiği mesafeden sonra değişik bir manzara göstermesi manasına gelmektedir. Aslında zühd hareketiyle tasavvuf hareketini birbirinden kesin çizgilerle ayırmaya da imkan yoktur. Tasavvufun nüvesi, zühd hareketinin içindedir. Zühd hareketi de tasavvuf cereyanının içinde gelişerek varlığını sürdürmüştür.

Tasavvufî düşünce zaman içinde geniş değişikliklere uğramış ve başlıca şu gibi safhalardan geçmiştir:

1. Dönem: Zühd devri: Hicrî ilk iki asırlık zaman içinde İslâm’daki ruhânî ve manevî hayata genellikle “zühd”, bunun temsilcilerine zâhid, âbid, nâsik ve kurrâ gibi isimler verilmekte idi. Hasan Basrî, Veysel Karanî, Râbiatu’l-Adeviyye ve Mâlik b. Dînâr gibi zâhidler bu dönemde yetişmişlerdi. Bu dönemin en belirgin niteliği

²⁴⁶ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999, s. 113-114.

²⁴⁷ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 29.

marifetten çok amele, ilhâmdan ziyâde ibadete, keşiften çok ahlâka, muhabbetullahtan çok havfullahı ve haşyetullahı, kerâmetten ziyâde istikâmete, kısaca teoriden çok pratiğe önem verilmiş olmasıdır.

2. Dönem: Tasavvuf devri: Olgunlaşan zühd hareketi, h. II. asrın sonlarında, tasavvuf cereyanını doğurdu. Bu cereyan, zühd döneminde ikinci planda olan ilim, marifet ve vecd hallerini ön plana çıkarırken amelî, tâatı ve zühdü arka planda bıraktı. Maruf el-Kerhî (ö. 200/815), Bısr el-Hafî (ö. 227/841), Ebu Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859), Bâyezîd el-Bistâmî (ö. 234/848 veya 261/874), Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909), Ebu Said el-Harrâz (ö. 272/885), Serî es-Sakatî (ö. 257/870), Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884), Hakîm et-Tirmizî (ö. 285/898), Sehl et-Tüsterî (ö. 283 veya 293/896 veya 905), h. III. asırda yaşamış ve tasavvufu kurmuş büyük sûfilerdir. Bu dönem tasavvufu iki şekilde geliştirmiştir: a) Sekr, cezbe ve vecd hallerine ağırlık veren ve Bâyezîd Bistâmî tarafından temsil edilen “sekr tarikatı” diye isimlendirilen üsluptur. Bu yolda taşkınlıklar, aşırılıklar, şathiyeler ve zâhirî ahkama aykırı gibi görünen hususlar çoktur.²⁴⁸ Erol Güngör’ün, “dikişsiz” tabiriyle nitelendirdiği²⁴⁹ bu şathiyât, maalesef İslâm tarihinde bir çok kargaşalara sebep olmuş ve bu yüzden bir çok şathiyye sahibi öldürülmüştür. b) Sahv, temkîn ve marifete ağırlık veren ve Cüneyd tarafından temsil edilen “sahv tarikatı” diye isimlendirilen üsluptur. Bu yolda itidale, vasat bir yol tutmaya ve zâhirî ahkama riâyet etmeye daha fazla ağırlık verilir, taşkınlıktan ve aşırılıktan sakınılır.

Diğer taraftan kelâma ve akılcı düşünceye yakınlık bakımından da iki türlü tasavvuf anlayışı vardır. Birincisi, Hâris Muhâsibî, Serrâc, Ebu Tâlib Mekkî, Kuşeyrî, Kelâbâzî, Hucvirî ve Gazâlî tarafından temsil edilen tasavvuf anlayışı: Bu anlayışta akılcılığa olabildiğince önem verilmektedir. İsimleri verilen mutasavvıflar aynı zamanda kelâm âlimleridir. Akla son derece önem vermekle beraber, bunlarda da keşf ve ilhâm, nazar ve istidlâlden daha önemli tutulmaktadır. İkincisi ise nazar ve istidlâli adeta hiçe sayanlar veya dînî işlerde akla fazla önem vermeyenlerin temsil ettiği

²⁴⁸ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 113-114.

²⁴⁹ Bkz. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 65.

anlayıştır. Bâyezîd Bistâmî, Hallâc, Sühreverdî-i Halebî, Hakîm Tirmizî, Nifferî, Attar ve Mevlânâ gibi mutasavvıflarda bu hal açıkça görülmektedir.

3. Dönem: Vahdet-i vücud: İbn Arabî (ö. 638/1240) ve daha başka mutasavvıfların gayretiyle tasavvufta yeni bir akım başlamıştır. Bu akıma göre “âlemde tek bir varlık vardır. O da vücud-ı mutlak olan Allah’ın varlığıdır. Öbür varlıklar, bu varlığın çeşitli zuhurları ve değişik tecellileridir. Var zannedilen şeyler, aslında vehim ve hayalden ibârettir” anlayışından hareket eden bu düşünce, kısa sürede İslâm dünyasının her tarafına yayılmış, tarikatların büyük bir kısmına nüfuz etmiştir. Böylece tıpkı kelâm gibi tasavvuf da felsefî veya yarı felsefî bir hal almıştır.²⁵⁰

C. Tasavvufun Menşei

Tasavvuf düşüncesinin kaynak ve menşeinin ne olduğu konusu, müslüman âlimler arasında olduğu gibi oryantalistler arasında da ciddi tartışmalara sahne olmuştur. Bu tartışmalarda ideolojik önyargıların oldukça belirgin bir rol oynadığı görülmektedir.

İslâm tasavvufunda yabancı tesirler meselesi, oryantalistler tarafından çok defa abartılmıştır. Ancak L. Massignon, P. Nwiya, P. Lory gibi meseleye daha objektif bakabilen oryantalistler, tasavvufun asıl kaynağının, bir takım hâricî etkilerde değil Kur’an ve Sünnet ile manevî tecrübelerde aranması gerektiğini söylemektedirler. Mesela Fransız oryantalist P. Lory şöyle der: “Esas olarak sûfizm, İslâmî manevîliğin potansiyel güçlerinden birisine uygun düşmekte olup, onun tekâmülü de hâricî katkılardan daha çok manevî tecrübe seviyesinde olduğu gibi nazarîleşme seviyesinde de Kur’an mesajının ihtiva ettiği İslâmî imanın bazı vechelerinin daha derin bir hale getirilmesinden ortaya çıkar”²⁵¹ Tasavvuf tarihi üzerine yaptığı araştırmalarla dikkat

²⁵⁰ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 115-116.

²⁵¹ Pierre Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 21. Müsteşriklerin ekseriyetinin, tasavvufa, bir hâricî kaynak bulma arayışının, İslâm’ın bir “kılıç dini”nden öte bir şey olmadığını empoze etme gayretinden kaynaklandığını belirten ve bu konu üzerinde çeşitli eserlerinde sıklıkla duran Nasr, müsteşriklerin bu konudaki tutumlarını ve bilinç altlarını bir eserinde şöyle tahlil eder: “İslâm üzerine araştırma yapan çok az sayıda Batılı, Tarikat’ın köklerinin Kur’an’da bulunduğunu kavramıştır. Massignon, tasavvuf veya Tarikat’ın kökenlerinin Kur’an’da mevcut olduğunu anlamak için, onu defalarca okumanın yeterli olduğunu yıllar önce yazmıştı. Margoliouth da tasavvufun Kur’ânî menşei kabul eder ve çoğu müsteşrikten farklı bir bakış açısına sahip olup İslâm üzerine araştırmalarını kişisel bir katılma duygusuyla sürdüren Corbin bu temel noktayı defalarca doğrulamıştır. Fakat Batılı yazarların büyük çoğunluğu, İslâm’da gerçek bir manevî boyutun varlığını kabul etmek istemediklerinden olsa gerek tasavvufun

eken İngiliz oryantalist Nicholson da tasavvufun menşeyini İslâm dışında değil bizzat İslâm'ın kendisinde aramak gerektiğini şöyle dile getirir:

“İbrahim b. Edhem (ö. 161/777), Davud et-Tâi (ö. 165/781), Fudayl b. İyâz (ö.187/802) ve şakîk el-Belhî (ö.164/780) gibi ilk devir zâhidlerinin sözlerinde Hristiyanlık'tan veya başka bir yabancı fikir ya da dinden az da olsa etkilendiklerini gösteren bir delil yoktur. Diğer bir deyişle, bana öyle geliyor ki, bu zühd tasavvufu, bizzat İslâm'ın bir ürünüdür.”²⁵²

Neşşâr, tasavvufu sünnî ve felsefî olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre bunlardan birincisi, Kur'an ve Sünnet'ten kaynaklanmış, ve bunların desteğinde yol almış ve gelişmiştir. Felsefî tasavvuf ise, her mezhepten birşeyler alarak bunları birbiriyle kaynaştırmıştır. Sünnî tasavvuf, İslâm'ı temsil eder. Çünkü o, İslâm'ın iki büyük ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in zevkli bir tefsiridir. Fakat ikinci kısım olan felsefî tasavvuf, İslâm'la ve müslümanlarla herhangi bir ilişkisi bulunmayan yabancı ve ithal bir unsurdur.²⁵³

Tasavvufa aleyhtar olanlar, titiz bir inceleme sonunda bazı fikirlerin menşeyini İslâm dışında bir yere bağlayabilirler. Ancak bu durum, tasavvuf düşüncesinin külliye İslâm dışı kaynaklardan beslenmiş olduğunu göstermez. Zira sadece tasavvufta değil fıkıh ve kelâm gibi şerî ilimlerde de yabancı tesirler görmek pekâla mümkündür. Ancak bazı hâricî tesirlere bakarak bu ilim dallarının İslâm'ın temel kaynaklarının genel çerçevesi içinde şekillenmediğini düşünmek herhalde isabetli olmayacaktır. Bu sebeple

kaynağını izah için gerçekte hepsi de tasavvufun kendisi yerine, onun dış anlamını ele alan her tür teoriyi ileri sürmüşlerdir.

Tasavvufun kaynağıyla ilgili teorilerden bazıları dairemsi bir tarzda moda haline gelmiş görünüyor; her biri gözden düşünceye dek, bir zaman için ağır basıyor, daha sonra gözden düşüyor ve ardından tekrar canlanıyor. Tasavvufun, Neoplatonizm, Hristiyan ruhbanlığı, 'Sâmî bir dine Aryen reaksiyonu', Zerdüştlük ve Maniheizm, Budizm, Hinduizm ve gerçekte yakışık düşen bütün diğer kaynakların tesiri sonucu ortaya çıktığı söylendi. Her defasında biçimsel bazı benzerlikler veya belki de özel bir deyim veya metodun tarihi alıntısı, tasavvufun İslâm dışı kaynağı hususunda yeni bir kanıt olarak ayyuka çıkarıldı. Fakat hemen hemen her zaman bütün bu yargıların temelinde, İslâm'ın ilâhî bir vahiy olmadığı ve dolayısıyla kendine özgü katıksız bir manevî boyuta sahip olamayacağı tarzında a priori bir varsayım mevcuttu. Batı'da bir de İslâm'ın, zorla siyasal bir düzen empoze eden ham ve kaba bir 'kılıç dini'nden başka bir şey olmadığı tarzında modası geçmiş bir önyargı vardır, öyle ki buna göre İslâm'da iç düşünce ve metafizik özellikli herşeyin dıştan bir alıntı olması gerekir.” (Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul 1996, s. 160-161).

²⁵² Reynold A. Nicholson, “An Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism”, *Journal of Royal Asiatic Society*, 1906, s. 207.

²⁵³ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999, c. I, s. 305.

Güngör’ün, tasavvuf düşüncesi üzerindeki hâricî tesirleri irdeledikten sonra yaptığı şu tespitlere katılıyoruz:

“Kültür benzerlikleri arasında illiyet bağı aramak, her zaman geçerli bir yol değildir. Herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde görülen bir kültür unsuruna başka bir zamanda ve başka bir yerde de rastlandığında, bu ikisinin bir kültür difüzyonu yoluyla birbirine bağlantılı olduğunu iddia etmek bizi çok defa gereksiz zorlamalara götürebilir [...] İnsanın, insan olarak sahip bulunduğu ortak özelliklerden doğan bir takım neticeler vardır ki bunların başkalarından kopye edilmesi gerekmez. Mesela din olayının bir yerde doğup oradan yayıldığını söyleyemeyiz; dinî düşünce evrensel bir olaydır. İkinci olarak, kültür temasları ve alışverişleri dünyanın her çağında ve her yerinde görülmüştür; hiçbir cemiyet bundan kaçınmaz [...] İslâm yeni bir dünya görüşü ve yeni bir sosyal nizam getirirken, insan cemiyetinin yapısı ve işleyişini daima hesaba katmış, hem idealist hem de gerçekçi olmuştur. Mesela İslâm’dan önceki örf ve âdetlerden bazıları açıkça reddedildiği halde bazılarına dokunulmamıştır. Daha sonra İslâm hukukunun gelişme seyri içinde mahallî örf ve âdetlere –İslâm’la çatışmadıkları ölçüde- geniş bir saha bırakılmıştır. Kısacası başka sistemlerden birtakım unsurların İslâm cemiyeti bünyesinde yer alması hem sosyal bir zaruret hem de dinî cevâzın bir neticesidir.”²⁵⁴

Bu noktadan meseleye bakıldığında tasavvuftaki yabancı unsurların müslümanları rahatsız edecek boyutlara nâdiren ulaştığı görülür. Tasavvuftaki bazı konular tabiri câizse “İslâm’ın sınırlarında dolaşmaktır”. Dolayısıyla tasavvufun, İslâm’ın sınırlarını zorladığı hatta aştığı zamanlar da olmuştur. Fakat İslâm tarihine bakıldığında müslüman toplumların, -muhtemelen İslâmiyet’in, Kur’an’ın muazzam gücünün etkisiyle kitap eksenli bir din olma özelliği sayesinde- eğrileri zamanla doğrulttuğu, hermetik düşüncelerin ortodokslaştırıldığı, sapma teşebbüslerinin çizgi dahiline sokulduğu görülecektir. Yine Güngör’ün belirttiği gibi “İslâm cemaatının gücü o kadar büyüktür ki, ana yoldan sapmaları ortak inanç sistemi dahilinde uygun bir te’vîle tâbi tutarak, hem yabancı fikre İslâmî bir renk vermiş, hem o fikrin sahiplerini

²⁵⁴ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 51-52. Bayraktar da konuyla ilgili sunduğu bir tebliğin sonunda şöyle der: “Tasavvuf, târihî seyri içerisinde gelişirken, mutasavvıfların içinde yaşadığı çeşitli mekan ve çeşitli zamanlarda, onların düşünce ve âdetlerinin, doğrudan veya dolaylı olarak, bazı yerel, yani mutasavvıfın bağlı olduğu kendi millî kültürel âdet ve inançlar ile, bazı hâricî, yani İslâm kültür ortamı dışından gelen düşünce ve âdetlerden etkilenmiş olabileceği düşünülebilir. Mesela Bektâşilikte eski bazı Türk inanç ve âdetlerinin görülmesi; mesela İbnu’l-Arabî’de, özellikle Fârâbî ve Sühreverdî el-Maktûl gibi filozoflar vasıtasıyla Yeni-Eflatuncu bir tesirden söz etmek; hulûl ve ittisâl gibi kavramların tasavvufa III. hicrî asırda sokulması gibi. Bu misaller çoğaltılabilir; fakat bunlar yukarıda da belirttiğimiz gibi, tasavvufun özü ve menşesine taalluk eden hususlar değildir. Bunlarla, ne bir çok şarkiyatçının yaptığı gibi tasavvufun menşei açıklanabilir, ne de tasavvuf tamamen gayr-i İslâmîdir denilebilir.” (Mehmet Bayraktar, “Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi”, *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991, s. 100).

cemaat içinde tutmayı becerebilmiştir. Hallac'ın 'Ene'l-Hak' derken neyi kasteddiği hala meçhuldür, ama müslümanların büyük çoğunluğu bu sözden 'Ben hakkı söylüyorum', 'Ben, Hak'tanım' vs. gibi manalar çıkarmışlar, böylece hem sözü, hem Hallâc'ı kurtarmışlar ve netice itibariyle esas İslâm inancında bir gedik açılmasını önlemişlerdir.”²⁵⁵

Bazı müellifler, tasavvufun, Şia'dan ciddi şekilde etkilendiğini, hatta tasavvufun kaynağının Şîî düşüncede aranması gerektiğini düşünmektedirler.²⁵⁶ Bu görüşler incelendiğinde külliyen değil, ancak bazı konularda tasavvufî düşüncenin, Şia'dan etkilenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Şîî düşüncenin tasavvuf düşüncesi üzerindeki etkisine en bâriz örnek olarak bazı tasavvufî eserlerdeki Şia'daki “on iki imam”ın tamamına veya önemli bir kısmına karşı gösterilen özel saygıyı hatırlamakta fayda mülâhaza ediyoruz. Mesela Hucvirî'nin (ö. 470/1077) *Keşfu'l-Mahcûb* isimli eserinde “Sûfilerin Ehl-i Beytten Olan İmamları” başlığı altında, on iki imamdaki Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır ve Cafer es-Sâdık'a çok özel bir önem atfedildiğini gözlemlemek mümkündür.²⁵⁷ Nitekim bu eseri Türkçe'ye tercüme eden Uludağ, Hucvirî'nin bu tavrını tahlil sadedinde şu notu düşme ihtiyacı hissetmiştir:

“İlk Sûfilerden itibaren bütün mutsavvıflar, Ehl-i Beyt'e hususi bir alâka ve ehemmiyet atfetmişlerdir. Bu durum, zaman zaman Sûfileri Şiîleştirmiş veya Şia hayranı haline getirmiştir. Bu Şiîleşmeler veya Şii hayranlığı neticesinde tasavvuf, geniş ölçüde Şia'nın tesirine maruz kalmıştır [...] Eserin bu bölümü okunurken şu soru üzerinde düşünülmelidir: Neden Hz. Ebubekir'in veya Hz. Ömer'in soyu değil de dördüncü halife olan Hz. Ali'nin soyu bu kadar çok tebci edilmektedir? İlk iki halife şahıs olarak Hz. Ali'den daha faziletli olduklarına göre neden onların soyundan gelenler kadar faziletli sayılmamakta ve netice olarak da onlar kadar hürmet, itibar ve rağbet görmemektedir?”²⁵⁸

Fazlurrahman ise Şiîlikle tasavvuf arasındaki bu kısmî benzerliğe farklı bir açıdan bakmaktadır. Ona göre İslâm dünyasında Şiîliğin Sünnî çevrelerde yayılmasının

²⁵⁵ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 53.

²⁵⁶ Bu görüşler için bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da İtikâdî Siyasî ve Fıkî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Harf Yay., İstanbul 2008, s. 62; Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1996, s. 102; Öztürk, “Tefsirde Zâhir-Bâtın Dualizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, s. 110-112.

²⁵⁷ Bkz. Ali b. Osman el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 162 vd.

²⁵⁸ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 163 (27 nolu dipnot).

önündeki en önemli engel, tasavvuf düşüncesi olmuştur. Fazlurrahman, bu tespiti şöyle ifâde eder:

“Öyle görülüyor ki Sûfilik, Hz. Ali ve onun izinden giden ilk Müslümanlara şahsi sevgi ve saygı göstermek ve onların şahsiyetlerini kendine mihver etmek suretiyle Şiiliğin karşısına başarılı bir rakip olarak çıkmıştır. Şiiliği, böyle bir câzibeden mahrum bırakarak onun yerini kendisi aldı [...] Muhtemelen VII/XII. yüzyıldan itibaren teşkilatlanmış Sünni Sûfilik, Şia’nın imamlarını otorite olarak kabul etmeye başlamış ve Sûfiliğin yayılmasıyla en büyük darbeyi yiyen Şiiliğin ayağının altındaki zemini kaydırmıştır.”²⁵⁹

Bayraktar da Sûfilerin, Şîilerden gördüğü tepkiler ve aldığı eleştirilerin temelinde onların, mutasavvıfları, kendilerine imâmet konusunda rakib görmelerinin yattığını şöyle dile getirir:

“Siyâsî sebeple, özellikle imâmet doktrininin gelişmeye başladığı hicrî II. yüzyılın sonlarına doğru, Şîiler de tasavvufa karşı olumsuz tavır almaya başlamışlardır; bunun sebebi onların mutasavvıfları, kendilerine imâmet konusunda rakib görmeleridir. Şöyle ki mutasavvıflar, Hz. Peygamber’in hilâfetinin veya velâyetinin Hz. Ali vasıtasıyla kendilerine miras kaldığını iddia ederler. Şîiler de aynı şeyi kendileri iddia ettiklerinden, mutasavvıfları kendilerine rakip görmüşlerdir.”²⁶⁰

Kılıç ise, muhtemelen bahsettiğimiz bu tasavvuf-şia benzerliğinden yola çıkarak, günümüzde gerek İmamiyye Şiasını ve gerekse Aleviliği, Sünnîlikle yakınlaştırebileceğimiz tek alanın, yani bu mezheplerin birleşebileceği ortak paydanın ancak tasavvuf olduğunu söylemektedir.²⁶¹

Netice itibariyle Eraydın’ın da belirttiği gibi tasavvuf; her dinin veya her felsefî düşüncenin ideale yöneliş esasını teşkil eder. Kâli hâle tebdil etmek şekliyle ifâde edilen tasavvuf, İslam dininin ihtiva ettiği bilgi sisteminin kuvveden fiile, yani kâlden hâle, nazariyyeden ameliyyeye dönüşüdür. Meseleye bu zâviyeden baktığımız zaman tasavvufa bir menşe aramak yerine her dinin kendi bünyesinden neşet eden bir tasavvuf anlayışının mevcudiyetini düşünebiliriz.²⁶²

²⁵⁹ Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1992, s. 217.

²⁶⁰ Bayraktar, “Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi”, *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, s. 99.

²⁶¹ Bkz. Mahmut Erol Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl*, 2004, c. I, sayı: 1, s. 109.

²⁶² Bkz. Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 29.

D. Tasavvufun Mâhiyeti

Tasavvuf, Kur'an ve hadislerde yer alan, insanın mistik yönüne ve gönül terbiyesine işâret eden, maddenin ve dünyanın geçiciliğini işleyen, kalbî davranışları esas alan kaidelerin değişik yorumlarından ibâret bir ahlak ve tefekkür sistemidir.²⁶³

Tasavvuf bir din yolu mudur yoksa bir felsefe midir? İslam tasavvufunun benzerine Hristiyan mistisizminde rastladığımız gibi daha evvelki dinlerde de mistik davranışlar görüyoruz.²⁶⁴ Esası itibariyle tasavvuf, yani İslam mistisizmi de bu evvelki mistisizmlerden farksızdır. Hepsinde mistik esas, dînî denemedir. Dinin özü içsel yaşayış olduğuna göre mistisizmin, dinin temeli olduğunu kabul etmek lazım gelir. Görülüyor ki mistisizm, İslam'daki adıyla tasavvuf, herşeyden önce dînî bir yaşayış olduğu gibi aynı zamanda metafizik bir görüştür. İslam tasavvufu, Kur'an'dan kalp ilmini çıkaran felsefedir. İlâhî tecrübeyi kalp yolundan geçerek yapmak, İslam'ın gerçeğini yaşamaktır.²⁶⁵ İslâm'ın mistik boyutu olan tasavvufu, diğer mistik sistemlerle karşılaştırdıktan sonra, tasavvufun, bir felsefe sisteminden ziyade İslâm'ın pratik uygulamalarına ağırlık veren bir gelenek olduğuna işaret eden Güngör, İslâm mistisizminin belirgin özelliğinin, bir felsefî düşünce sisteminin savunmasını yapmak değil, dünyaya karşı belli bir tavır takınmak ve bu tavra uygun bir hayat yaşamak olduğunu söyler.²⁶⁶

Tasavvuf, insana şahsiyet olgunluğunu verme hususunda –İslâmî esaslar ışığında- bazı kurallar vaz etmiş ve bu nazarî bilgileri tatbik için de müesseseler kurmuştur. Buna tasavvuf ıstılahında “tahalluk” ve “tahakkuk” ismi verilmiştir. Hayatımızın her safhasında böyledir. Sadece nazarî bilginin insan hayatında fazla bir değeri yoktur. Tecvîd kâidelerinin tamamını ezbere bilmek, Kur'an'ı tecvide riâyet ederek okumaya yetmez. Benzer şekilde futbol kurallarının tümünü bilmek, iyi bir

²⁶³ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 18.

²⁶⁴ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul 2001, s. 124.

²⁶⁵ Topçu, *İslam ve İnsan*, s. 125.

²⁶⁶ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993, s. 17.

futbolcu olmaya yetmez. Tecvide riâyet ederek okumak için bir “fem-i muhsin”e, futbolcu olmak için de sahaya, antremana ve antrenöre ihtiyaç vardır.²⁶⁷

Gazzâlî tasavvufu, kendi içinde ilim ve amel olarak ikiye ayırır ve tasavvufî amelin asıl maksadının nefsi, Allah’ın zikriyle süslemek için mâsivâdan arındırmak, kötü huy ve sıfatlardan uzaklaştırmak olduğunu ifâde eder.²⁶⁸ Başka bir yerde de o tasavvufu, ibadet ve tâat yolunu takip ederek insanın kendisini Allah’a yakınlaştırması olarak görmektedir.²⁶⁹ İkbâl ise rûhî tekâmül için tasavvufun oynadığı role şöyle temas eder: “Tasavvuf, insanın rûhî kemâle ermesini temin eden bir vâsita olarak düşünülmelidir. Bu kemâlin gerçekleşmesine medâr olan fikir, şekil, tarz, hareket, disiplin vs. önemlidir. Bedeninden can uçup giden kimse, nefes almadan yaşayan kimseye benzer. Hayat zevkinin ne olduğunu bilmediği gibi gönlünde bir davası da yoktur.”²⁷⁰

Uludağ’ın da ifâde ettiği gibi tasavvuf hareketi, İslâm düşüncesi tarihinde çok önemli bir yer tutmaktadır. İslâm düşüncesine, genişlemesine ve derinleşmesine tasavvuf kadar tesir etmiş başka bir ilim ve fikir hareketi mevcut değildir. İslâm toplumu, rûhî ve manevî değerlerinin çoğunu tasavvufa borçludur. İslâm düşüncesine, câmiasına ve tarihine rûhîlik, manevîlik ve derûnîlik veren bu hareket olmuştur. İslâm dininin, bütün yeniliği, tazeliği ve canlılığı ile gönüllerde yaşamasını sağlayan da bu cereyandır.²⁷¹

Nasr’a göre tasavvufun, tarih boyunca, hem İslâm düşüncesinin teorik yapısında hem de İslâm toplumlarının pratik dinî hayatlarında sergilemiş olduğu bu etkin rol, bugün de devam etmektedir. Çağımızda İslâm dünyası, kendi entelektüel ve estetik mirasını yeniden canlandırma ihtiyacı içindedir ve bu çabada da yine tasavvufun rolü, merkezî rol olmaya devam etmektedir.²⁷² Günümüzde İslâm, diğer dinler gibi

²⁶⁷ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 31.

²⁶⁸ Gazzâlî, *el-Munkızu mine ’d-Dalâl*, (*Mecmûatu Resâili ’l-Îmâm Gazzâlî*, içinde), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996, s. 552.

²⁶⁹ Gazzâlî, *Mîzânu’l-Amel*, Matbaa-i Kürdistân-ı İlmiyye, Mısır 1328, s. 184.

²⁷⁰ Muhammed İkbâl, *Gülşen-i Râz*, çev. Ali Nihad Tarlan, İstanbul 1955, s. 7.

²⁷¹ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 155.

²⁷² Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, “İslâm Modern Dünyaya Ne Sunabilir?”, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 181-188.

laiklik, modernizm ve şimdi de post-modernizmin bozucu saldırıları ile karşı karşıya kalmıştır. İslâm açısından ancak sûfî hikmeti, bu meydan okumanın derin köklerine ulaşp –sadece duygusal değil- kapsamlı bir entelektüel ve manevî bir derinlik sağlayabilmiştir. Elbetteki siyâsî, ekonomik ve askerî unsurlar da bulunmakla birlikte Batı’nın İslâm dünyası karşısındaki meydan okuması temelde entelektüel düzeydedir, fakat bu meydan okuma felsefî ve ideolojik unsurlar tarafından yönlendirilmeyen Moğol İstilasası’ndaki meydan okuma gibi değildir. Artık bu meydan okumaya karşı, yalnızca İslâm’ın etkilediği Sûfî metafiziği ile düşüncesi, sadece fideist bir tavırla değil aynı zamanda entelektüel açıdan da gerçek İslâmî cevabı sağlayabilir.²⁷³

Kanaatimizce tasavvuf, çift taraflı bir kılıç gibidir. Ehil ve iyi niyetli kişiler tarafından kullanıldığı takdirde muazzam bir irşâd ve ihtidâ aracı olma potansiyelini bünyesinde ihtiva etmekle birlikte²⁷⁴ art niyetli ve cahil kişiler tarafından suistimal edilerek inhıraf, iğfal ve idlâl aracı olarak kullanılmaya da oldukça müsait bir yapıya sahiptir. Uludağ’ın da belirttiği gibi “bugün tasavvuf cereyanının selâhiyetli ve ehliyetli şahıslar tarafından temsil edildiğini söylemek mümkün değildir. Tasavvuf hareketinin hali, geçmişine layık bir olgunlukta ve yücelikte asla değildir. Umumî olarak İslâm düşüncesinin tarihinden, özel olarak da tasavvuf cereyanının geçmişinden haberi olmayan, içinde yaşadıkları dünyanın felsefî, ictimâî, ilmî ve ideolojik hareketlerinden tamamıyla habersiz yaşayan şahıslardan, parlak bir gelecek için lüzumlu olan zemini hazırlama işini beklemek fazla iyimserlik olur.”²⁷⁵ Dolayısıyla en az tasavvuf düşüncesinin teorik bazda taşıdığı irşâd ve ihtidâ potansiyeli kadar önemli olan, bu düşüncenin hangi şahıslar tarafından temsil edildiği ve nasıl bir pratik bütünlük içinde sunulduğudur.

²⁷³ Bkz. Nasr, “İslâm ve Dinlerin Karşılaşması”, *Tasavvufî Makaleler*, s. 137-167.

²⁷⁴ Bu noktada özellikle İslâm’ın yayılmasında, tarihte olduğu gibi bugün de tasavvuf düşüncesi ve onun oluşturduğu tarikat müessesesinin, oynadığı pozitif rolü hatırlamakta fayda olduğunu düşünüyoruz. Bu konuda bilgi için bkz. Nehemia Levtzion, “Towards a Comparative Study of Islamisation”, *Conversion to Islam*, der. Nehemia Levtzion, Holmes and Meier, London 1979, s. 1-23; Osman Türer, “Batının İslâm’ı Tanımasında Tasavvufun Rolü”, *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, s. 143-177; Ali Köse, *Neden İslâm’ı Seçiyorlar*, İSAM Yay., İstanbul 1997, s. 117-157.

²⁷⁵ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 156-157.

İşârî tefsir hareketine kaynaklık eden tasavvuf düşüncesini ana hatlarıyla tanıtmaya çalıştık. Şimdi de işârî tefsirle alâkalı meseleleri özetle ele alacağız.

II. İşârî Tefsirin Tanım ve Mâhiyeti

Yaygın tanımına göre “işârî tefsir”, “seyr u sülûk ve tasavvuf erbabına görünen ve zâhirî mana ile uyumlu olan gizli bir işâret sebebiyle, Kur’an’ı zâhirî manasından başka bir mana ile te’vîl etmektir.”²⁷⁶ Lory ise “işârî tefsir”i şöyle tanımlar: “Keşfî te’vîl veya manevî işârî (ésoterique) yorum, incelenen terimlerin veya Kur’ânî pasajların delâletlerinin, doğrudan ve sezgisel bir şekilde ortaya çıkarılış tarzıdır.”²⁷⁷ Birinci tanımda, İslâm âlimlerinin, bu tefsir tarzının, Kur’an’ın zâhirini iptal edecek şekilde olmaması gerektiği kaygısının ön plana çıktığı görülürken, ikinci tanımda Lory’nin vurguladığı husus, işârî tefsirin, dil kuralları ve târîh bilgisi vs. gibi bir takım vasıtalarla elde edilmeyip doğrudan kalbe doğan sezgisel bir yolla elde edilişidir.

Sûfiler, günlerce ve hatta aylarca düşünmek suretiyle âyet ve hadislerden herkesçe bilinen bilgilerden ayrı ve yeni bilgiler çıkarmaya çalışırlar. Ucu bucağı bulunmayan bir okyanusa benzettikleri Kur’an’dan yeni ve taze bilgiler çıkarmanın heyecanını yaşarlar. Kelâmullah’ı okurken onu doğrudan ve vasıtasız Mütakellim’inden, yani Hak Teâlâ’dan dinlemeye çalışırlar. Allah’tan hemen o anda kendilerine gönderilmiş bir bildiriymiş gibi bir ruh hali içinde Allah kelâmını dinlerler.²⁷⁸ Şa’rânî, bu durumu şöyle ifâde eder: “Hiçbir veli yeni bir şeriat ortaya koymaz, ancak Kur’an ve hadisle alâkalı yeni bir anlayış geliştirir. Daha evvel bu anlayış, hiçbir kimse tarafından bilinmediği için tasavvuf yoluna inancı olmayanlar, bu yeni anlayışı son derece garip karşılar ve kötüleme kasdıyla ‘İyi ama daha evvel hiçbir kimse böyle bir şey söylemedi ki!’ derler.”²⁷⁹

²⁷⁶ هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك و التصوف، و يمكن الجمع بينها و بين الظاهر المراد أيضاً
Muhammed Abdu’l-Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilu’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1996, c. II, s. 66; Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Dâru’l-Erkam, Beyrut ts., c. II, s. 245.

²⁷⁷ Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 16.

²⁷⁸ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 117.

²⁷⁹ Şa’rânî, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Mısır 1954, c. I, s. 6; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 117-118.

Kuşeyrî, beyânî bilgiyi “tekellûf ve tasarruf/gayret ve çaba”, yani istidlâl ve nazara; irfânî bilgiyi ise “ilhâm”a dayandırarak Beyân ve İrfân arasındaki ıstılâh ve ifâde biçimlerinin farklılığını vurgulamaktadır. İstidlâl ve ilhâm, sadece araçta değil, mâhiyette de birbirinden farklıdır.²⁸⁰

Beyâncılar, dil, ifâde biçimleri ve nüzûl sebeplerini vb. bilmekten yararlanırken, ârifler riyâzet ve mücâhedelerden yararlanmaktadırlar. Birisi, istenilen anlamın, zihinlerinde oluşması için muhtemel delâlet türlerini ve lafzı incelemektedir (*nazar*). Diğeri ise içlerinde bilgi kaynakları coşana kadar nassı dilleriyle ve kalpleriyle tekrar etmektedir. Böylece hakikat ve sırlara muttali olurlar.²⁸¹ Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî, irfânî istinbât tarzını açıklarken şöyle demektedir:

“Kul, kendisini işitenin karşısında kulak kesilirse, kelâmın sırrına eğilirse, kendisini görenin sıfatlarının anlamlarını kalbiyle müşâhede ederse, kudretine nazar ederse, akılcılığını ve âşinâ olduğu bilgileri terk ederse, tâkat ve kudretten soyutlanırsa, kelâm sahibini tazîm ederse, huzurunda durursa, anlamak için acziyet ve ihtiyacı arz ederse; müstakim bir halle, selim bir kalp ile, berrak bir iman ile, temkin ve ilim kuvvetiyle hitâbını dinler, bilinmeyen cevabın bilgisini müşâhede eder.”²⁸²

İşârî tefsir literatürü dikkatlice incelendiğinde, aynı âyet hakkında çok farklı, hatta birbiriyle çelişik gibi görünen yorumlarla karşılaşmak son derece olağandır. Bu tespit de şu soruyu gündeme getirmektedir: “Madem bu yorumun kaynağı keşftir, niçin her ârif aynı manayı keşfetmemiştir de değişik manaları keşfetmiştir?” Câbirî’ye göre keşf ile ulaşılan yorumların birbirine benzememesi anlaşılır bir durumdur. Çünkü irfân, ferdî bir tavidir veya ferdî bir tecrübedir.²⁸³ O zaman da şu soruyu sorma hakkı doğmaktadır: “Madem irfân ve keşf ferdî bir tecrübedir, dolayısıyla o yolla elde edilen manalar da ferdîdir ve bağlayıcı olmamalıdır. Şu halde bu manalar, niçin yazıya dökülmüş, başkalarıyla paylaşılmıştır?” Bu konuda söylenenlere bakıldığında, sûfilerin bu manaları yazıya geçirmelerinin, onların yaşadıkları irfânî tecrübelerin, Kur’an

²⁸⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 382.

²⁸¹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 381.

²⁸² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, Kahire 1933, c. I, s. 69.

²⁸³ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 350.

âyetleriyle uyum içerisinde olduğunu ortaya koymaya yönelik bir faaliyet olduğunu göstermektedir.²⁸⁴

Kur'an'ın, zâhirî manasının dışında bir takım manalarla yorumlanması, sûfîlerin yanısıra felsefeciler ve şîîlerde de görülmektedir. Lory'ye göre sûfîlerin işârî/işsel tefsir tarzlarını felsefeciler ve şîîlerden ayıran en önemli hususiyeti şudur: Kur'an'ın sûfî yorumu esasen rûhî gerçekleşme üzerine dayanır. Bu tecrübe yaşanılır ve Kur'an'ın sûfî okuyucusuna âyetlerin zâhirî ifâdesinde gizil olarak mevcut olan manevî anlamlar ilhâm eden dolaysız bir entelektüel sezgi olarak sunulur.²⁸⁵ Nitekim bu hususu, Kâşânî şöyle dile getirir: “Her âyet altında bana ifâde edilemez içsel anlamlar zuhur ediyordu. Bir yandan onları tam olarak ifâde etmekten acizdim, diğer taraftan da onları işâ etmeme ve onları duyurmama engel olamıyordum.”²⁸⁶ Ayrıca Lory, sûfîlerin işârî tefsiriyle şîîlerin bâtinî te'vîlleri arasında şöyle bir mâhiyet farkının olduğunu da altını çizmektedir:

“Kur'an'ın işârî yorumu, sûfilik anlayışında kendine özgü özellikler iktisap etmiştir. Şîî karakterli yorumun aksine o, savunmaya yönelik veya politik karakterdeki önyargılardan uzak idi. Diğer yandan felâsifenin yorumlarından farklı olarak Kâşânî'ninki gibi fikrî ve itikâdî eğilimli muahhar tefsirlerde dahi, felâsifenin değerlendirmelerinin payı ve katkısı tâlî derecede idi.”²⁸⁷

III. İşârî Tefsirin Meşrûiyyet Sorunu

Zâhirî tefsirin aksine işârî tefsir, bu tefsiri yapanlar tarafından iddia edildiği üzere, keşf gibi nesnel olmayan bir yolla elde edildiği için İslâm âlimlerinin bir kısmı, bu tür bir tefsiri kabul etmemişlerdir. Şimdi bu konudaki farklı görüşler delilleriyle birlikte ele alınacaktır.

²⁸⁴ Bkz. Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Bulak 1297, c. I, s. 279; Nablusî, *Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûdun Müdâfaası*, s. 108.

²⁸⁵ Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 18-19.

²⁸⁶ Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, c. I, s. 4. (Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 19'dan naklen).

²⁸⁷ Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 17.

A. İşârî Tefsiri Kabul Edenlerin Delilleri

1. Kur'an'dan Deliller

Şurası muhakkaktır ki İslâmiyet, kitap, yani Kur'an merkezli bir dindir. Nitekim bu hakikati, Lory "Diğer herhangi bir dinden daha çok İslâm, esas itibariyle kitap dini olarak tanımlanabilecektir"²⁸⁸ şeklinde ifâde ederken, Massignon da kitap merkezli olup olmama açısından İslâmiyet ve Hristiyanlığı mukayese ederken şöyle der: "Hristiyanlık, temelde Kitâb-ı Mukaddes'in kabulünden evvel İsa'yı kabul ve taklit etmektir. Buna mukabil İslâm, Peygamber'in kendisinin de açıkça ifâde ettiği gibi Muhammed'in taklid edilmesinden evvel Kur'an'ın kabul edilmesidir."²⁸⁹ Durum böyle olunca "İslâm ilim geleneğinde fıkıh, hadis, kelam, tasavvuf hatta felsefe, bütün disiplinlerin ortak tutumlarından birisi, kabul ve iddialarını, tashih mercii olarak benimsenen kutsal bir referansa dayandırma çabasıdır."²⁹⁰ Dolayısıyla Kur'an'ın yorumuna dair farklı bir bakış açısına sahip olan sûfler, bu görüşlerini Kur'an âyetleri ile teyid etme ihtiyacı hissetmişlerdir.²⁹¹

Mutasavvıfların ya da işârî tefsiri tasvip eden araştırmacıların, işârî tefsirin meşruiyyetine dair ileri sürdükleri âyetleri iki kategoride ele almak mümkündür:

a. Kur'an'ın Zâhiri Olduğu Gibi Bâtınının da Olduğuna İşâret Eden Âyetler

1. Kur'an'ı düşünmenin ve anlamının öneminden bahseden âyetler: "Bu kavme ne oluyor ki hemen hiçbir sözü anlamıyorlar!"²⁹², "Hiç mi Kur'an'ı düşünmüyorlar? Eğer o, Allah'tan başkasından gelmiş olsaydı, onda birbirini tutmayan çok şey

²⁸⁸ Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 15.

²⁸⁹ Louis Massignon, *Essays On the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, Fransızca'dan İngilizce'ye çev. Benjamin Clark, University of Notre Dame Press, Indiana 1997, s. 95.

²⁹⁰ M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât*, Cilt. 1, Sayı. 3 (Temmuz-Eylül 1998), s. 19.

²⁹¹ Nitekim Nablusî, bu hususu şöyle ifâde eder: "Biz, Kur'an âyetlerinden veya Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinden herhangi bir şey zikrettiğimizde bizim gayemiz, zâhiri, zâhir anlamından çıkartmak değildir, bizim gayemiz ehl-i hak olan insanların düşüncesini teyit etmek, Allah ehli olan tahkik sahiplerini, sırlar ve hakikat ilimlerinde benimsedikleri görüşe yardımcı olmaktır." (Abdulgani en-Nablusî, *Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûdun Müdafaası*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2003, s. 108).

²⁹² Nisâ 4/78.

bulurlardı.”²⁹³, “Onların içlerinde size karşı duydukları korku, Allah’a olan korkularından daha şiddetlidir. Çünkü onlar, anlamayan bir topluluktur.”²⁹⁴ Bu âyetlerde Allah, inanmayanların Kur’an’ı anlayamadıklarından bahsetmektedir. Açıkça ki onların anlayamadıkları hususlar, zâhirle alâkalı değildir. Buradan hareketle bazı ilim adamları, Kur’an’ı anlamamanın sadece onun zâhirini değil bâtınını da anlamayı kapsadığını ifâde etmektedirler.²⁹⁵ Serrâc, “Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri üzerinde kilitler mi var?”²⁹⁶ âyetiyle “işâret ilmi”ne şöyle istidlâl eder: “Kalplerin kilitleri, gûnahtan, dünya sevgisinden, uzun gafletten, hırstan, övülmeye düşkün olmaktan ötürü kalplere çökmüş olan paslardır. Tevbe ile kalbin pası silinince gaybden kalbe nurlar doğar, böylece o kimse kalbinden taşan hikmetleri ifâde eder. Allah’ın Rasulü’ne uyarak, içini-dışını temizleyip bildikleriyle amel edenleri Cenâb-ı Hak, bilmedikleri ilme muttali kılar ki bu da *işâret ilmidir*.”²⁹⁷

2. Zâhir ve bâtın nimetlerden bahseden “[...]Allah, size zâhir ve bâtın nimetlerini bolca ihsan etti [...]”²⁹⁸ meâlindeki âyet: Görüldüğü üzere bu âyette, insanlara verilen zâhirî ve bâtınî nimetlerden bahsedilmektedir. Bazı araştırmacılara göre bu nimetler içerisinde Kur’an da vardır. Nimetlerin en büyüğü Kur’an’dır. Demek ki Kur’an’ın kendisinde de zâhir ve bâtın nimetler mevcuttur.²⁹⁹

3. Kehf Suresinde geçen Musa ve Hızır kıssası da şeriatın, dolayısıyla şer’î nass ve hükümlerin, akılla kavranabilen zâhirî manalarının ötesinde kalbe gelen ilhâm ile anlaşılabilen bâtınî manalarının da olduğuna delil teşkil etmektedir.³⁰⁰

²⁹³ Nisâ 4/82.

²⁹⁴ Haşr 59/13.

²⁹⁵ Bkz. Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli’s-Şerîa*, haz. İbrahim Ramazan, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2001, c. III, s. 346-348; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 27-28.

²⁹⁶ Muahammed 47/42.

²⁹⁷ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma’*, nşr. Abdulhalîm Mahmud-Tâhâ Abdalbâkî Surûr, Kahire 1960, s. 147-148.

²⁹⁸ Muhammed 47/24.

²⁹⁹ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 27-28.

³⁰⁰ Bkz. Ebu’l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, nşr. Abdüllatîf Hasan Abdurrahman, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. II, s. 227-230; Dâye, *Bahru’l-Hakâik*, vr. 352 b (Okuyan, *Necmüddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, Rağbet Yay., İstanbul 2001.s. 202-203’den naklen); İbn Acîbe, *el-Bahr*, c. III, s. 288.

4. Yusuf'un kokusunu Mısır'dan alan Hz. Yakub'un, kendisini kınayanlara "Allah'tan (bana verilen bir ilimle) ben sizin bilmediklerinizi bilirim."³⁰¹ demesi de, Allah'ın bazı kullarına lutfettiği manevî bir kavrayış ve ledünnî bir ilmin olduğunu isbat eder.³⁰²

5. "...Habuki onu, peygambere ve içlerinde yetki sahibi kimselere götürselerdi, onların arasından işin iç yüzünü anlayanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi..."³⁰³ meâlindeki âyette geçen 'işin iç yüzünü anlayanlar', Serrâc'a göre hakikat (tasavvuf) ehline, 'istinbât edilen ilim' de 'bâtın ilmi'ne işâret etmektedir.³⁰⁴

b. Zâhirî Yorumla Tam Anlaşılamayan ve Bâtınî Yoruma Muhtaç Olan Âyetler

Bazı araştırmacılara göre işârî tefsir türünün ortaya çıkmasını sağlayan sebepler, sadece sûfilerce iddia edilen özel ilhâmlar değildir. Kur'an'daki "tasavvufî izaha çok müsait âyetler, işârî tefsir hareketinin doğuşunun ilk sebeplerinden birini oluşturmaktadır."³⁰⁵ Müslümanlarda derin ruh hayatı tesis eden Kur'an, elbette bu derinlikleri besleyen özellikleri bünyesinde bulundurmıştır.³⁰⁶ Şimdi işârî tefsirin doğmasına sebep olduğu söylenen âyetlere örnekler verilecektir.

1. "Allah, kime hidâyet etmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar"³⁰⁷

Bu âyet hakkında Rasulullah'a (s.a.v), "Allah onun göğsünü nasıl açar?" diye sorulduğunda Rasulullah şöyle buyurdu: "Göğsüne bir nur atar; onunla göğsü açılır." "Bunu gösteren bir belirti var mı?" diye sordular. O da "Aldatıcı hayata/dünyaya hırslı bir şekilde bağlanmaktan ayrılıp ebedî yurda yönelmesidir" buyurdu.³⁰⁸

³⁰¹ Yusuf 12/96.

³⁰² Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 28.

³⁰³ Nisâ 4/83.

³⁰⁴ Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 43-44.

³⁰⁵ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 61.

³⁰⁶ Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 41.

³⁰⁷ En'âm /125.

³⁰⁸ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, c. V/2, s. 26; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, Kahire 1990, c. II, s. 166; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer

Allah'ın, hidâyet etmek istediği kulunun göğsünü açması bazı müfessirler tarafından da şöyle yorumlanmıştır: Allah, hakkı anlamayı onlara kolaylaştırır. Akıllarını ve gönüllerini, ilâhî nuru almaya müsait bir hale getirir;³⁰⁹ hakkı tanımada ve iman etmede muvaffak kılar; kalbini ve zihnini, engel ve oyalayıcı sebeplerden tasfiye eder³¹⁰ ve hakkı kabul etmeye açık hale getirir.³¹¹ Keşfî bilginin de bundaki etkisi büyüktür. Çünkü mükâşefe ilmi, tasfiye edilmiş kalbe doğan ve kendisiyle bir takım gaybî durumlar müşâhede edilen bir nurdur.³¹² Kalbin İslâm'a açılması, İbn Abbas'a göre kalbin tevhit ve imana açılmasıdır.³¹³ Taberî'ye göre ise, kalbin marifete ve iman etmeye sevk edilmesi, hikmet sahibi kılınması ve temizlenmiş olması demektir.³¹⁴

2. “Biz insana şah damarından daha yakınız.”³¹⁵ İşârî tefsiri benimseyenlere göre bu âyette Allah'ın insana yakın oluşu, zâhir yorumların halledebileceği bir mesele değildir. Allah'ın yakınlığı, maddî yakınlık olamayacağına göre âyete bâtını yorum getirme zorunluluğu vardır.³¹⁶

3. “Evvel-âhir; zâhir-bâtın O'dur.”³¹⁷ Bu âyetten de işârî tefsirin meşrûiyyetine şöyle bir delil getirilmektedir:

“Bu âyette de anlamı kavrama zorluğu söz konusudur. Allah'ın bu sıfatları taşıması acaba ne demektir? Yani Allah, kime ve neye göre evvel veya âhirdir? Evvel ve âhir olmak ikinci varlıkları zorunlu kılmaz mı? İkincisi olmayan ilk ne demektir? Hem zâhir hem bâtın olmak nasıl bir şeydir? İşte Allah'ın erişilmez, kavranılmaz bir varlık olduğunu belirtmede kullanılan bu tür ifâdeler, açıktır ki te'vile muhtaçtır. Allah'ın sıfatları klasik tefsir kabullerine göre müteşâbihattan sayılırlar. Müteşâbihlik, anlamı açık olmayan, anlama ulaşmada başka bilgi kaynaklarına müracaatı zorunlu kılan ifâdeler için kullanılan tabirdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde bu tür âyetlerin yorumlanma ihtiyacı doğmuştu. Farklı kültürlerden insanların müslümanlarla

el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dersââdet Basım, İstanbul ts., c. I, s. 320; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, İstanbul 1389, c. III, s. 100; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, yy., 1979, c. III, s. 2050.

³⁰⁹ Bkz. Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. II, s. 24.

³¹⁰ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2002, s. 378.

³¹¹ Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. I, s. 320; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s. 100.

³¹² Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s. 100.

³¹³ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, c. II, s. 166.

³¹⁴ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. V/2, s. 26.

³¹⁵ Kâf 50/16.

³¹⁶ Bkz. Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 41.

³¹⁷ Hadîd 57/3.

birlikte olma zorunluluğu, âyetleri kabulde sadece “inanıyorum, sorgulama yapmıyorum” şeklindeki genel onayı yeterli ve ikna edici kılmıyordu. Bu nedenle te’vîle yönelmek bir tercih olmaktan çok bir zorunluluk halini almıştı. İşte bazı âyetler için bir ihtiyaç olan bu tür yorumlamalara, daha sonra Kur’an’ın tamamının işârî yollarla te’vîlinin yapılması şekli eklendi ve işârî tefsir, yeni bir ekol olarak tefsir tarihinde yerini aldı.³¹⁸

4. “Neredeyseniz O da sizinle beraberdir”³¹⁹, “Göklerde ve yerde olanları, Allah’ın bildiğini görmez misin? Üç kişi gizli konuşsa mutlaka dördüncüleri O’dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncıları mutlaka O’dur. Bundan az veya çok da olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka O, onlarla beraberdir. Sonra kıyamet günü onlara yaptıklarını haber verir. Çünkü Allah, herşeyi bilendir”³²⁰ Bu âyetler hakkında da konumuzla alâkalı şöyle bir yorum yapılmıştır: “Bu iki âyette de maddî izah, yeterli olmayacağı için işârî yorum kaçınılmazdır. Allah’ın insanlarla birlikte olduğu, sayı itibarıyla üçten sonra dördüncü, beşten sonra altıncı olmak, daha az veya daha fazla sayıların bir sonrasını oluşturmak şüphesiz te’vîl gerektirmektedir. Bu birliktelik maddî olamayacağına göre işin içinde bir gizemin bulunduğu muhakkaktır. İşte işârî tefsirlerin ilgi sahası, bu gizemle ilgili konulardır.”³²¹

5. “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nuru, içinde lamba bulunan bir kandile benzer. Lamba cam içerisindedir. Cam sanki inciden bir yıldız [...]”³²² Bu âyetten hareketle konumuzla alâkalı şöyle bir argümantasyon geliştirilmiştir:

“Bu âyet, tasavvuf dünyasında üzerinde çokça durulmuş bir âyettir. Allah’ın, göklerin ve yerin nuru olması, zâhirî yorumların halledebileceği bir mesele değildir. Çünkü, Yüce Allah, duyularımızla algıladığımız bir ışık olamaz. Allah, ışığın, normal anlamında kaynağı da olamaz. O halde göklerin ve yerin nuru olmak ne demektir? Allah’ın nurunun, içinde lamba bulunan bir kandile benzetilmesi lambanın cam içinde bulunuşu, camın inciden bir yıldızla benzetilmesi ve âyetin devamındaki ayrıntılı bilgiler, zâhir yorumlar ve tefsirlerin sonuca vardırabileceği özellikte değildir. O halde Kur’an’daki bu tür âyetler, mutasavvıf müfessirlerin Kur’an hakkında fikir üretmelerine neden olmuş, böylece işârî tefsir ekolü haklı bir malzeme nedeniyle tefsir tarihi içerisinde kendine yer bulmuştur.”³²³

³¹⁸ Okuyan, Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri, s. 41-42.

³¹⁹ Hadîd 57/4.

³²⁰ Mücâdele 58/7.

³²¹ Okuyan, Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri, s. 42-43.

³²² Nûr 24/35.

³²³ Okuyan, Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri, s. 43.

Kur'an'da işârî tefsire kaynaklık ettiği söylenen âyetlerin bir kısmı zikredildikten sonra şimdi de bu tefsirin sünnetten delillerine kısaca temas edilecektir.

2. Sünnetten Deliller

1. “Kur'an'daki her âyetin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matlaı/muttalayı vardır.”

Hadis literatüründe *Kütüb-i tis'a* adıyla meşhur olan dokuz hadis mecmuasının hiçbirinde yer almayan bu rivâyet, klasik hadis usûlünde ikinci-üçüncü dereceden sahih kabul edilen bazı hadis mecmuaları³²⁴ ile muhtelif dönemlere ait tasavvuf kaynaklarında³²⁵ nakledilmiştir. Benzer manaya gelen bazı lafız farklılıklarıyla birlikte³²⁶ Abdullah b. Mesud³²⁷, Abdurrahmân b. Avf³²⁸ ve Ali b. Ebî Tâlib³²⁹ tarikiyle merfû olarak nakledildiği gibi, mevkûf olarak da Abdullah b. Mesud³³⁰ ve Hz. Ali'den³³¹ rivâyet edilmektedir. Ayrıca tâbiînden Hasan el-Basrî³³² tarikiyle mürsel olarak da gelen bu rivâyet, Öztürk'ün de belirttiği gibi hem sübut hem de delâlet açısından ciddi problemler arz etmektedir. Zira rivâyetin özellikle Sünnî hadis ve

³²⁴ Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1982, c. VII, s. 152; Alâuddîn Ali b. Balabân el-Mısırî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvî ve Hüseyin Esed, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1988, c. I, s. 276; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Begâvî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Ali Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c. I, s. 214.

³²⁵ Tüsterî, *Tefsîr*, Mısır 1329, s. 3; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c. I, s. 51; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, nşr. Muhammed ed-Dâlibalta, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1992, c. I, s. 139, 405; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Aşfiyâ*, Mektebetu'l-Hâncî, Mısır, ts., c. I, s. 65;.

³²⁶ Mesela bunlardan biri, şu lafızla gelen rivâyettir: “Kur'an arşın altındadır. Onun, kulların delil getirdiği zâhir ve bâtın kısmı vardır.” Bkz. Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Saîd el-Mendüh, Müessesetu'l-Kütûbi's-Sekâfiyye, Beyrut 1996, c. II, s. 486.

³²⁷ Ahmed b. Ali Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *el-Müsne'd*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimaşk 1984, c. IX, s. 83; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, c. VII, s. 152; Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c. I, s. 51; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, nşr. Hamdi Abdulmecid es-Selefî, Mektebetu'l-Ulûm, Musul 1983, c. IX, s. 136; Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 236. Ebû Nuaym'ın müsne'd olarak Abdullah b. Mes'ud'dan naklettiği rivâyet ise şöyledir: “Kur'an yedi harf üzerine indirildi. Her harfinin zâhiri ve bâtını vardır. Ali b. Ebî Talib zâhir ve bâtın ilimleri bilmektedir.” (Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, c. I, s. 65; Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 236). Bu rivâyetin “Ali b. Ebî Talib zâhir ve bâtın ilimleri bilmektedir.” şeklindeki son cümlesi diğer rivâyetlerde geçmemektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki bu, râvînin bir idrâcıdır.

³²⁸ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 486.

³²⁹ Bkz. Ebû Abdîrrahman es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. İshak Yazıcı, Samsun 1997, c. I, s. 74-75.

³³⁰ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, (el-Mektebetu'l-Asriyye neşri), c. I, s. 405.

³³¹ Bkz. Sülemî, *Hakâik*, c. I, s. 74-75.

³³² Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 486.

tasavvuf kaynaklarında yer alan çeşitli varyantları incelendiğinde, bu sözlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) mi, sahâbeden birine mi, yoksa herhangi bir mutasavvıfa³³³ mı ait olduğu hususu, çözümü oldukça zor bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.³³⁴ Nitekim rivâyetin bu problematik karakteri, Cerrahoğlu'nu şu tespiti yapmaya sevketmiştir: "Bu sözler bir tasavvufî tefsirde bir mutasavvıfın sözü olarak geçerken, başka bir tasavvufî tefsirde ise bu söz Hz. Ali'ye atfedilmektedir. Demek ki tasavvuf erbâbı da kendi hareket ve görüşlerini tasvip için sahâbeye ve Peygamber'e atıf yapmaktan çekinmemiştir."³³⁵

Bu rivâyetten, işârî tefsire şöyle bir delil çıkarılmaktadır:

"Kur'an'ın zâhir manası açıktır. Herkese mahsus olan dinî hükümler, zâhir manaya dayanır. Bunları Allah'ın Rasulü izah etmiştir. İç mananın izahı ise ruhânî bir zevk ve olgunluk ister. Hz. Peygamber (s.a.v.) daima ruhaniyetle temas halindeydi. Elbette o, Hıdır'ın ve geçmiş peygamberlerin elde ettikleri ledünnî ilimlerden daha çok manevî ilme sahip olmuştur. Bunun açıklanması mümkün değildir. Zira bu bilgiler, Allah'ın bazı kullarına lutfettiği sırlardır. Hz. Hıdır, Hz. Musa'ya bile bu bilgileri söylemek istememişti. Bunları söylemek, Allah'ın esrârını açığa vurmak olur. Bunların söylenemeyeceğini, Kur'an-ı Kerim, Musa ve Hıdır kıssasıyla bize açıklamıştır. Umumun selâmeti için dinî bilgileri tebliğ etmek nasıl farz ise yine umumun selâmeti için bu sırları örtmek de öyle farzdır. Bu, Peygamberin tebliğ görevine aykırı düşmez. Çünkü o, Allah'ın tebliğini istediği şeyleri tebliğe memurdur. Saklanmasını emrettiği şeyleri de saklamak vazifesidir. Neyi söylemekle yükümlü ise onu söylemiştir. Söylemekten menolduğu şeyler de vardır."³³⁶

Rivâyetlerde geçen zâhir ve bâtının neler olduğu hakkında bazı tartışmalar yapılmıştır. Zehebî³³⁷ gibi Ateş'e³³⁸ göre de bunlar içerisinde en açık ifâdeler İbnü'n-Nakîb'e aittir ki o şöyle demiştir: "Âyetin zâhiri, ilim ehli için açık olan manalardır; bâtını ise Yüce Allah'ın hakikat ehlini muttali kıldığı gizli manalardır."³³⁹ Kâşânî'ye

³³³ Mesela Tüsterî'nin tefsirinde bu söz, bizzat müellifin kendi sözü gibi nakledilmiştir. (Bkz. Tüsterî, *Tefsîr*, s. 3).

³³⁴ Bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 227.

³³⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 11.

³³⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 32.

³³⁷ Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. III, s. 20.

³³⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 31.

³³⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 185.

göre *zahr*, hâricî³⁴⁰ açıklamayı ve *batn* da içsel yorumlamayı (*te'vîl*) gösterir; *had* ise lafzî delâletin anlamının ulaşabileceği en uç noktadır. *Matla'* ise Alîm ve Melik'i müşâhede etmek için yükselen tefekkürî seviyedir.³⁴¹ Lory'ye göre Kur'ânî hitabın düzeylerinin çokluğu biçimindeki bu anlayış, sûfî yorumlama metodunun (herméneutique) bizzat kalbidir ve bu nedenle de onun en önemli doktrin esaslarından biridir.³⁴²

2. “Eğer siz benim bildiklerimi bilseydiniz az güler, çok ağlardınız. Yatakta rahat edemez, dağlara çıkardınız.”³⁴³

Bu hadisin izahında Serrâc, şöyle demektedir: “Eğer Rasulullah'ın burada kastettiği ilim, Allah'ın ona gönderdiği ve tebliğ etmesini emrettiği ilim olsaydı, o, bu ilmi ümmetine zaten tebliğ etmişti. Eğer etrafındakiler kastedilen ilmi bilselerdi bu kez Nebi; “Benim bildiğimi bilseydiniz” ifâdesini kullanmazdı. Şâyet, ashâbın bu ilme güç yetireceğini bilseydi, diğer ilimler gibi bu ilmi de onlara öğretirdi. Eğer bu ilim mahlukatça bilinen ilimlerden olsaydı bu defa da Nebi'nin sözünün ardından, ‘biliyoruz’ derlerdi.”³⁴⁴

Serrâc'ın bu değerlendirmesinden şöyle bir sonuç çıkarılmaktadır:

“Nebi'nin bildiği, fakat öğretmekle yükümlü bulunmadığı başka bilgiler de vardır. Ancak bunlar kesbî değil, vehbidirler. Söz konusu rivâyet hakkında Serrâc'ın söylediklerinde dikkati çeken önemli bir nokta daha vardır. Hz. Peygamber, risâlet görevinde herhangi bir eksiklik yapmamıştır. Ancak Peygamber'in bütün bildikleri, tebliğ ettiği bilgilerden mi ibâretti? Hz. Peygamber, etrafındakilere dini tebliğ ederken azamî derecede dikkat ederek göstererek ilâhî mesajı ümmete ulaştırmıştır. Fakat Kur'an'da zikredildiği gibi, ona özel uygulamalar³⁴⁵ ve ona özel bilgilerin bulunması da mümkündür. Bu tür bilgilerin varlığı, onun risâlet görevine herhangi bir eksiklik de getirmez.

³⁴⁰ Verdiğimiz tercüme Sadık Kılıç'ın tercümesidir. Öyle sanıyoruz ki burada “hâricî”den maksat “zâhirî”dir. Zira tefsir ıstılahında Kur'an'ın “hâricî tefsiri” şeklinde bir ıstılah yoktur. Dolayısıyla burada “hâricî açıklama” yerine “zâhirî açıklama” ifadesini kullanmak daha isabetli olacaktır.

³⁴¹ Bkz. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 18.

³⁴² Bkz. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 18.

³⁴³ Buhârî, “el-Küsûf”, 2; “Nikah”, 107; “Rikâk”, 28; Müslim, “el-Küsûf”, 1; Nesâî, “el-Küsûf”, 11; İbn Mâce, “el-Hüzn”, 1.

³⁴⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 159.

³⁴⁵ Örnek olarak evliliğiyle ilgili hükümler için bkz. Ahzâb 33/50-51; teheccüd namazı için İsrâ 17/79.

Yukarıda sözü edilen rivâyetteki “benim bildiklerim(in tamamını) bilseydiniz...” ifâdesinde kastedilen de ona özel bilgilerdir.”³⁴⁶

3. “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.”³⁴⁷ Hz. Peygamber (s.a.v.), başka bir hadisinde de “İlim ikidir. Biri kalpte gizlidir ki faydalı olan da budur”³⁴⁸ demiştir. Ayrıca Buhârî’nin Ebu Hureyre’den naklettiği şu hadis de inananlar içinde kendisine ilhâm olunan kimseler bulunduğunu bildirmektedir: “Sizden önce İsrailoğulları arasında, peygamber olmadıkları halde kendileriyle konuşulan/ilhâm olunan (مُكَلَّمُونَ) kimseler vardır. Eğer benim ümmetimde de onlardan varsa, o, Ömer’dir.”³⁴⁹

Buhârî metnindeki diğer bir rivâyette bu tür kimselere “muhaddesûn”³⁵⁰ unvanı verilmiştir ki aynı anlama gelir. Buna dayanarak İbn Abbas, Hac Suresinin 52. âyetine muhaddes kelimesini ilâve ederek “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ وَلَا مُحَدَّثٍ” şeklinde okumuştur.³⁵¹ Demek ki muhaddes, peygamberliğin altında bir vahiy ve ilhâm mertebesidir ve bu yüksek paye Hz. Ömer’e tevcih edilmiştir.³⁵² Bu hadisin son fıkrasındaki “bulunursa” şartı, şüphe için değil, aksine parçanın manasını tekid içindir.

³⁴⁶ Okuyan, Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri, s. 44-45.

³⁴⁷ Sülemî, *el-Farku beyne İlmi’ş-Şerîa ve l-Hakîka*, Ayasofya No. 4128, vr. 139b, 140a; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 59; Abru’r-Rahîm el-İrâkî, “bu hadisin isnadı zayıftır” diyor. *İhyâ*, c. I, s. 33 (Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 29, 3. dipnottan naklen). Hadis olarak nakledilen bu rivâyete, İbn Acîbe de zaman zaman atıfta bulunmaktadır. Mesela bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 179.

³⁴⁸ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c. I, s. 244-245.

³⁴⁹ Buhârî, “Fedâilu’s-Sahâbe”, 6, “Enbiyâ”, 54; Müslim, “Fedâil”, 23; Tirmizî, “Menâkıb”, 17; İbn Hanbel, *Müsned*, c. VI, s. 55. Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, İstanbul 1947, c. III, s. 310; c. IX, s. 353. Bu hadisi, İbn Acîbe de nakletmektedir. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 44.

³⁵⁰ Peygamber olmadıkları halde Allah tarafından haber ilham olunduğu bildirilenlere “muhaddesûn” denilir. Bu da, kendilerine bir takım hadiseler, olaylar, vakıalar, bilgiler ilham olunan insanlar, demektir. (Yakup Çiçek, ‘Tasavvufî Tefsirin Dînî Temeli’, *Kur’ânî Hayat*, Sayı.1, (2008), s. 85.)

³⁵¹ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, nşr. Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrut 1995, c. VI/2, s. 79; Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988, c. VI, s. 78. Bu rivâyetin, İbn Ebî Davud es-Sicistânî (ö.316/928) tarafından nakledilen versiyonunda ise مُحَدَّثٌ kelimesi, نَبِيٍّ kelimesinin sıfatıdır. و مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ مُحَدَّثٌ. Bkz. , İbn Ebî Davud es-Sicistânî, *Kitâbu’l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddîn Abdussübân Vâiz, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 2002, c. I, s. 347 (201. rivâyet).

³⁵² Bkz. Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, s. 402-403.

Nitekim İslâm ümmeti, diğer ümmetlerin en faziletlisi olduğundan, öbürlerinde bulunan ilhâm ile müeyyed kimselerin, İslâm ümmeti içinde de bulunması kesindir.³⁵³

Elbet ondan sonra gelen müminler arasında bu payeye eren pek çok insan olacaktır. Bu hadisler, herkesin anlayacağı zâhirî ilimden başka bir de seçkin kimselere öz bâtınî bir ilmin varlığını gösterir. Bu ilme vâkıf olanlar, Kur'an'ın zâhir manasından başka birtakım iç manalara da vâkıf olurlar.³⁵⁴

4. Hz. Peygamber (s.a.v.), Abdullah b. Abbas için “Allahım onu dinde bilgili kıl ve ona te'vîli öğret!”³⁵⁵ diye dua etmiştir. Eğer kitabın bütün sırları herkese anlatılmış olsaydı Abdullah b. Abbas için böyle bir dua etmesi boş olurdu.³⁵⁶

5. “Görmedin mi Allah nasıl güzel bir kelimeyi kökü sâbit, dalları gökte olan, her zaman Rabbinin emriyle ürününü veren güzel bir ağaca benzetti.”³⁵⁷ âyetinde İbn Abbas'tan şu tefsir nakledilmektedir: “Sahâbîler, bir yerde oturmuş, âyetteki güzel ağaç üzerinde konuşuyorlarken, Hz. Peygamber (s.a.v.) çıkageldi [ve] ‘O ağaç, mümindir. Aslı yerde, dalı göktedir. Yani ameli göğe yükseltilmiş, kabul edilmiştir. Bu, bir meseldir ki Allah, mümin ve kâfirlerin durumunu anlatmak için vermiştir’ dedi.”³⁵⁸ Bu son rivâyet, delil olarak diğerlerinden farklıdır. Zira diğer rivâyetler, Kur'an'ın zâhiri yanında bâtınının da olduğuna işâret ederken bu rivâyet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Kur'an'ın bâtını olduğunu söylemekle kalmayıp bunu vurguladığını ve onu bâtını/sembolik bir şekilde tefsir ettiğini göstermektedir. Ancak bu rivâyet, muteber hadis kaynaklarında mevcut değildir.

Görüldüğü üzere sûfiler, Kur'an'ın zâhiri olduğu gibi bâtınının da olduğunu delillendirmek üzere bir takım âyet ve hadislerle istidlâl etmektedirler. Ancak ilgili âyet ve hadisler değerlendirildiğinde bunların, sûfilerin anladığı şekliyle Kur'an'ın bâtınının da olduğuna doğrudan delâlet etmediği, ancak dolaylı yollarla delâlet edebileceği anlaşılmaktadır.

³⁵³ Bkz. Çiçek, ‘Tasavvufî Tefsirin Dînî Temeli’, s. 85.

³⁵⁴ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 30.

³⁵⁵ İbn Hanbel, *Musned*, c. I, s. 226, 229; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

³⁵⁶ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 33.

³⁵⁷ İbrahim 14/24-25.

³⁵⁸ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 52 (Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 34'ten naklen).

B. İşârî Tefsire Yöneltilen Eleştiriler

Mutasavvıfların bazı bâtinî ve işârî yorumları, Kur'an'ın lafzına ve manasına uygun düşmediği, Arap dili ve edebiyatı kurallarına uymadığı gibi gerekçelerle hem ulemâ hem de mutedil sûfiler tarafından eleştirilmiştir. Hâris el-Muhâsibî'nin, Ebû Zûr'a ed-Dımaşkî'nin nefisle ilgili işârî mahiyetteki açıklamalarını bidat ve dalâlet saydığı söylenir.³⁵⁹ Serrâc, hatalı, lâubalice ve tahrif niteliğinde bulduğu bu tür işârî yorumları Allah'a iftira olarak değerlendirir.³⁶⁰ Gazzâlî de işârî tefsir adı altında yapılan bazı zorlama yorumları bidat şeklinde niteler ve bâtinî akımların, bu yorumları kötü maksatlarına âlet ettiklerini söyler.³⁶¹

Tasavvufî tefsirlere en sert tepkiyi tefsir âlimi Ali b. Ahmed el-Vâhidî (ö. 468/1075) göstermiştir. Vâhidî'ye göre güvenilir sûfiler, Kur'an'a dair açıklamalarının tefsir olduğunu söylememişlerdir. Bunun aksine kendi görüşlerini tefsir sayanlar, Bâtınîlerin yolunu tutmuş olur.³⁶² Zerkeşî'nin İbnu's-Salah'tan naklettiğine göre Vâhidî şöyle demiştir: “Ebû Abdurrahman es-Sülemî *Hakâiku't-Tefsîr* adlı bir eser yazmış. Şâyet o, bunun bir tefsir olduğuna inanıyorsa, şüphesiz kâfir olmuştur.”³⁶³ Uludağ, *DİA*'daki “İşârî Tefsîr” maddesinde İbnu's-Salâh, Zerkeşî ve Zehebî'nin de Vâhidî gibi düşündüklerini söylemektedir.³⁶⁴ Ancak Vâhidî'nin bu keskin ifâdesine karşı İbnu's-Salâh (ö. 643/1245), Zehebî (ö. 748/1347) ve Zerkeşî'nin (ö. 794/1391) daha uzlaştırmacı bir yaklaşım içerisinde olduklarını söylemek, sanırız daha doğru olacaktır. Sözelimi İbnu's-Salâh, Vâhidî'nin mezkûr sözünü naklettikten sonra şöyle der:

“Kanaatimce Sûfilerden güvenilir bir kişi, [Sülemî'nin tefsirindeki yorumlara benzer] bazı yorumlar yapar, ancak bunların tefsir olduğunu iddia etmez ve bu yorumları, Kur'an'da zikredilen kelimelerin açıklama yöntemi olarak ortaya koymazsa kâfir olmaz. Ancak bunun aksini yaparsa o takdirde Bâtınîlerin tutumunu benimsemiş olur. Sûfilerin tefsirleri, Kur'an'da zikredilen herhangi bir lafzın bir benzerini ifâde etmekten ibârettir. Zira benzer lafızlar, benzerleriyle anılırlar. Mesela Sûfilerin ‘Ey iman edenler! Kâfirlerden

³⁵⁹ Bkz. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Kahire, 1928, s. 161.

³⁶⁰ Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 126.

³⁶¹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 43, 108, 298.

³⁶² Bkz. Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, c. XXIII, s. 426.

³⁶³ Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, yy., 1972, c. II, s. 170.

³⁶⁴ Bkz. Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, c. XXIII, s. 426.

yakınızda olanlarla savaşın”³⁶⁵ âyetine ilişkin olarak ‘Biz nefis ve yakınımızdaki düşmanlarla savaşmakla emrolunduk’ şeklinde bir yorum ortaya koymaları bu türdendir. Zira nefis, insana en yakın şey olması hasebiyle onlara göre ilgili âyette kendisiyle savaşılması istenen kâfir/düşman, öncelikle insanın kendi nefsidir. Mamafih, keşke sûfiler, tefsir konusunda dikkatsiz ve ihmalkâr davranmasalardı. Zira bu kabil yorumlarda anlam kapalılıkları ve karışıklıkları mevcuttur.”³⁶⁶

Zehebî de genel olarak takdir ettiği Sülemî’nin yorumlarında câiz olmayan unsurlar bulunduğunu, bazı âlimlerin zındıklık işâreti saydıkları bu tür yorumların, Karmatîlerin tahriflerinden ibâret olduğunu söyler.³⁶⁷ Zerkeşî ise işârî tefsir hakkındaki görüşünü kendi görüşü olarak vermeyip sadece mechûl sigasıyla şöyle ortaya koyar: “Sûfilerin Kur’an hakkındaki yorumlarının tefsir olmayıp, Kur’an’ın tilâveti esnasında onların iç âlemlerinde zuhûr eden birtakım ilhâmlardan ibâret olduğu söylenmiştir.”³⁶⁸

Zâhirî mezhebinin en önemli temsilcisi kabul edilen İbn Hazm (ö. 456/1064), Kur’an’da zâhirin dışında herhangi bir bâtınî mana olmadığını, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şeriattan hiçbir şeyi gizlemediğini, her şeyi açıkça beyan ettiğini, dolayısıyla Kur’an’da bâtınî manalar aramanın doğru olmadığını ifade etmektedir.³⁶⁹

İbn Teymiyye, umumiyetle işârî tefsirleri sakıncalı bulmamakla birlikte bazı tasavvufî yorumların, Bâtınîlerin te’villerine benzediğine dikkat çeker. Ona göre sûfiler yalnızca delilde, Bâtınîler ise hem delilde hem de medlûlde hata etmişlerdir. Gazzâlî’nin Kur’an’daki “kalem” kelimesine “akl-ı evvel”, levh-i mahfûza “felek nefsi” demesi de Bâtınîlerin te’villerine benzer.³⁷⁰ İbn Teymiyye’ye göre bâtın ilmi, iki çeşittir: Biri zâhire muhâlif olan bâtındır, ikincisi zâhire uygun bâtın. Birincisi bâtıldır. Zâhire muhâlif bâtın olduğunu iddia eden ya mülhid, ya zındık, ya cahil veya sapıktır. İkincisine gelince bu, zâhir gibidir. Zâhire muhâlif olmayan bâtın da iki kısımdır: Biri Kur’an’ın zâhirine uygundur, Kur’an veya hadislerin lafızlarından o manalar

³⁶⁵ Tevbe 9/123.

³⁶⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, c. II, s. 171.

³⁶⁷ Bkz. Zehebî, *Siyeru A’lâmu’n-Nübelâ*, c. XVII, s. 252. (Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, c. XXIII, s. 426’dan naklen).

³⁶⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, c. II, s. 170.

³⁶⁹ Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelûsî, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal*, Matbaatu’l-Edebiyye, Mısır 1320, c. II, s. 91-92; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 12.

³⁷⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. I, s. 243-245; c. V, s. 551; c. XIII, s. 362. İbn Teymiyye’nin bu görüşlerinin tenkidi için bkz. Abdulganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûdun Müdafası*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2003, s. 102-109.

çıkarılabilir. Fakat bu lafızlarla bizzat o mana kastedilmemiştir. Bunun için sūfîler buna “işârât” demişlerdir. ‘Bu lafızla sadece bu mana kastedilmiştir’ demek, Allah’a iftiradır. Lafzın delâletiyle değil de kıyas ve itibar yoluyla böyle bir mana çıkarmak kıyas kabilindendir. Fakihlerin kıyas dediklerine sūfîler işâret demişlerdir. Bu da tıpkı kıyas gibi sahih de olabilir, bâtıl da.³⁷¹

Şâtıbî (ö. 790/1388) de Bakara 2/22’deki “nidd”in, nefs-i emmâreye işâret etmesi gibi sūfîlerin bazı işârî yorumlarına müsâmaha ile bakmakla birlikte³⁷² “Hz. İbrahim’in içine atıldığı ateşten maksat Nemrut’un öfkesidir; Hz. Musa’nın âsâsından maksat, onun ortaya koyduğu delillerdir; denizin yarılması, Musa’nın onlar hakkındaki ilminin ikiye ayrılmasıdır; deniz, âlimdir” gibi yorumların, kabul edilemez nitelikte olduğunu belirtir.³⁷³ Ona göre zâhirden maksat, Arap dili açısından ondan anlaşılan şeydir; bâtın ise kelâm ve hitaptan Allah’ın gözettiği maksattır. “Kur’an’ın bir zâhiri, bir de bâtını vardır” diyen kimsenin maksadı bu ise doğrudur ve hakkında herhangi bir tartışma da olmaz. Ama bunun haricinde bir şey kastediyorsa, o zaman sahâbe ve onları takip eden selef tarafından bilinmeyen yeni bir şey ortaya koyuyor demektir ve bu iddiasını isbât için de kesin bir delile ihtiyaç vardır. Çünkü iddia, Kitâb’ın tefsirinde başvurulacak bir esas olmaktadır. Dolayısıyla onun zan ile sabit olması mümkün olamaz.³⁷⁴

Suyûtî, nasslara, Arap dilinin kurallarına ve akla aykırı düşen birçok işârî tefsir ve te’vîl örneği vererek bunları reddeder.³⁷⁵ Necmüddîn en-Nesefî (ö. 537/1142) meşhur akâid risâlesinde “Nasslar, zâhirî manaları üzeredirler. Bunlardan başka manalar çıkarmak, bâtınîlerin ve ilhad ehlinin iddiasıdır” diyerek bâtınî yorumları kabul etmediğini belirtir. Ancak bu eseri şerh eden Sa’duddîn et-Teftâzânî (ö. 797/1395) ondan farklı düşündüğünü şöyle ifâde eder: “Bâtınîlere bâtınî denmesinin sebebi, nassların zâhirî manasını kabul etmediklerinden, onların manasını ancak birinci muallimin bileceğini söylemelerindendir. Onlar, bu suretle şeriatı ortadan kaldırmak

³⁷¹ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XIII, s. 235-236.

³⁷² Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. III, s. 361.

³⁷³ Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. III, s. 358.

³⁷⁴ Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. III, s. 347.

³⁷⁵ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 486.

maksadını güdüyorlar. Fakat bazı gerçeğe ermiş bilginlerin ‘Nasslar, zâhirleri üzeredir. Bununla beraber onlarda sülûk erbâbına açılan bir takım ince manalar, gizli işâretler vardır ki bunlarla zâhir manayı bağdaştırmak (*tatbîk*) mümkündür’ şeklindeki sözleri, imanının kemâlinden ve mahz-ı irfândandır.”³⁷⁶

İbn Arabî ve takipçilerinin bâtinî ve işârî yorumlarına yöneltilen itiraz ve tenkitler ise çok daha ağırdır. İbn Teymiyye, İbn Arabî’nin te’villerini tahrif olarak değerlendirir ve bunları zâhirî manaları ve hükümleri geçersiz kılan Bâtınî te’villerle aynı mahiyette görür. Alâeddîn Abdulazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), Burhânuddîn el-Bikâî (ö. 885/1480) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi âlimler, İbn Arabî’nin yaptığı yorumların küfür ve ilhad olduğunu ileri süren eserler yazmışlardır.³⁷⁷ Çağdaş araştırmacılardan İhsan İlâhî ez-Zâhir, tasavvufî yorum diye takdim edilen manaların aslında Yahudilik’ten Şiiliğe, oradan tasavvufa geçen bilgiler olduğunu savunmuş, Kâmil Mustafa eş-Şeybî de Kur’an’ı yorumlama konusunda mutasavvıfların geniş ölçüde Şîî-Bâtınî hareketlerin etkisi altında kaldığını ispata çalışmıştır.³⁷⁸

Subhî Sâlih de mutasavvıfların tefsirlerini, âyetleri, Kur’an’ın bağlamından uzaklaştırdıkları ve rûhî meselelerle uğraşan, mutasavvıfların eserlerini çok okuyup onların üsluplarına âşinâ olanların dışındakilerinin anlayamayacağı derecede kapalı ve karmaşık bir üsluba sahip oldukları için eleştirir. Ona göre kişisel duyuşa dayanan vicdânî zevkten neşet eden sûfilerin yorumları din konusunda delil olamaz. Zira zevk ve vecdîn ürünü olan düşünceler, dine kaynaklık edemez.³⁷⁹ Muhammed Ebû Zehre’ye göre de Kur’ân nassını öncelikli olarak zahirî anlamda yorumlamak, tefsir etmek esastır. Ancak zahirî anlamın dışında yorumlanmasını gerektirecek sağlam bir delil bulunursa o

³⁷⁶ Sa’duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, thk. Muhammed Adnan Derviş, Mektebetu Dâri’l-Beyrûtî, yy., 1411, s. 258.

³⁷⁷ Bkz. el-Bikâî, *Tenbihu’l-Ğabî alâ (ilâ) Tekfiri İbni’l-Arabî*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, no. 3679/3; Şehid Ali Paşa, no. 2734/3; Celâl Ökten, no. 218; Bu itirazlara verilen cevaplar için bkz. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 105-267.

³⁷⁸ Bkz. Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, c. XXIII, s. 427.

³⁷⁹ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dersââdet, İstanbul ts., s. 295-296.

takdirde o lafzı zâhirî manasının dışında; bâtınî mana ile yorumlamak caizdir. Aksi durumda Allah'ın maksadına muhalefet edilmiş olur ki, bu sakıncalı durumdur.³⁸⁰

Sünnî âlimlerin, işârî tefsire yönelttikleri eleştirilere genel olarak bakıldığında onların, aslında sûfilere ulaştıkları manaları değil, bu manaları elde etme biçimlerini eleştirdikleri görülmektedir. Nitekim sünnî âlimlerin sûfilere yönelttikleri eleştirilerle Mutezilîlere yönelttikleri eleştirileri mukayese ederken, Ebû Zeyd'in belirttiği gibi, Ehl-i Sünnet'e göre mutasavvıfların Kur'an'ı yorumlamadaki hataları, sadece delil düzeyindeki hatadan kaynaklanmakta iken; Mutezile'nin hatası, hem delil hem medlûl düzeyindeki hatadan kaynaklanmaktadır. Bunun anlamı şudur: Mutezile, Kur'an lafızlarına yükledikleri anlamların tespitinde hataya düşmüştür. Bu sebeple onların hatası, hem hatalı anlamlandırmadan hem de Kur'an lafızlarını bu hatalı manalara hamletmekten kaynaklanır. Mutasavvıfların hatası ise Kur'an lafızlarını haddizatında doğru olan fakat bu lafızların delâlet etmediği anlamlara hamletmektir. Bu ise medlûlde değil delilde yapılan hatadır.³⁸¹

Nitekim İbn Teymiyye, bu durumu şöyle ifâde eder:

“Âyetin manasında (medlûlde) değil de delilde hata yapanlara gelince; mutasavvıfların, vâizlerin ve fukahânın ekserisi bu guruba girer. Bunlar Kur'an'ı aslında sahih, fakat onun delâlet etmediği manalarla tefsir etmişlerdir. Nitekim Sülemî'nin *el-Hakâik* isimli tefsirinde zikrettiği yorumların -her ne kadar zikrettikleri arasında birinci kısma girecek nitelikte bâtil manalar bulunsada- ekserisi bu türdendir.”³⁸²

Biz de İbn Teymiyye'nin, *el-Hakâik* hakkındaki değerlendirmesinin benzerini *el-Bahru'l-Medîd* için yapabiliriz. Zira bu tefsirde mevcut olan işârî yorumların ekseriyeti, Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uygundur. Ancak çoğu zaman sorun, âyetler ile, onlardan çıkarılan işârî manaların birbirlerine uygun olup olmadığı, yani ilgili âyetin ilgili işârî manaya yorumlanmaya elverişli olup olmadığı noktasında odaklanmaktadır.

³⁸⁰ Bkz. Muhammed Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretu't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, MÜSBE, İstanbul 2010, s. 122 (Basılmamış doktora tezi).

³⁸¹ Ebû Zeyd, *Îlâhî Hitabın Tabiatı*, s. 267.

³⁸² İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, thk. İbrahim b. Muhammed, Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, Tanta 1988, s. 92; İbn Teymiyye'nin bu ifâdelerini, “gerçekten nefis” olarak değerlendiren Suyûtî de aynen nakletmiştir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 472.

C. İşârî Tefsirin Kabul Şartları

Kur'an'ı tefsir etmek, Allah'ın sözlü mesajındaki muradını ortaya çıkarmaya çalışmak, tabiri câizse Allah'a tercümanlık etmektir. Bu faaliyetin ciddiyetinin farkında olan İslâm âlimleri, herkesin kendine göre bir tefsir yöntemi geliştirmesinin veya yöntemsizliği yöntem edinmesinin, dolayısıyla da Kur'an âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasının, tamamen subjektif bir zemine kaydırılarak manipülasyona açık hale gelmesinin önüne geçmek üzere beyân ekolüne bağlı olarak yapılan "te'vîl" için olduğu gibi, irfân ekolüne bağlı olarak yapılan "işârî tefsir" için de bir takım kabul şartları koymuşlardır. Bu şartlar şunlardır:

1. İşârî mananın, zâhirî manaya aykırı olmaması,
2. İşârî yorumu te'yîd eden başka bir şer'î nassın olması,
3. İşârî manaya, şer'î ve aklî bir muârazın olmaması,
4. İşârî mananın, tek ve asıl mana olduğunun söylenmemesi,
5. Zorlama ve aşırı yorum olmaması.³⁸³

Bu şartların oluşumunda özellikle İbn Teymiyye ve Şâtîbî'nin, bâtinî mananın kabulüne dair serd ettikleri düşüncelerin etkili olduğu görülmektedir.³⁸⁴ Dolayısıyla bu şartları koyanlar, işârî tefsiri uygulayanlar değildir. İşârî tefsir literatüründeki malzemeye bu şartlar muvâcehesinden bakıldığında ise, bunların önemli bir kısmının bu kabul şartlarına uymadığı görülecektir. Zira bu yorum tarzını uygulayan sûfiler, bu yorumların "tefsîr" olmadığını, tamamen "keşf" mahsulü olduğunu, yani mananın ârifin kalbine doğrudan ilhâm edildiğini söylemektedirler. Dolayısıyla bunların nesnel/zâhirî kriterlere göre değerlendirilmesini çelişki ve tutarsızlık olarak görmekteyiz. Ancak şu hususun altını çizmek gerekir ki her yöntem ve o yöntemi oluşturan kriterler, onları

³⁸³ Bkz. Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, c. I, s. 67; Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, c. II, s. 68; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, c. II, s. 263; Mennâ' Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Maârif, Riyad 1992, s. 319; Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhû*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1994, s. 208; Muhammed Alî es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersâadet, İstanbul ts., s. 177; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 12.

³⁸⁴ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XIII, s. 230-269; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c. III, s. 354-357.

meydana getiren ekol ve anlayış içerisinde anlamlıdır. Dil, zâhirî ilimlerden ve dil ile ifâde edilen herşey, dil kurallarını nesnel kriter ve hakem olarak kabul etmek durumundadır. Şu halde sadece kalpte kalan bir ilhâm veya işârî mana, sadece o kalbin sahibini ilgilendirir, başkalarının doğruluğunu veya yanlışlığını tartışabileceği bir sahada değildir. Ancak bu ilhâm, dil ile ifâde edildiği anda, zâhirî ilimlerin sahasına girilmiş demektir. Binâenaleyh beyân ekolünün mensuplarının, zâhirî yöntemlerle ulaştıkları bir zâhirî manayı, zâhir dışı bir yolla ifâde etmeleri ne kadar anlamlı olabilirse irfân ekolünün mensuplarının da bâtinî yöntemlerle ulaştıkları bir bâtinî manayı, bâtin dışı bir yolla ifâde etmeleri ancak o kadar anlamlı olabilir. Netice itibarıyla “söz”ün kendisi zâhir olduğu için, sözle ifâde edilen her şey, zâhire mâl olmuştur ve onun ölçütlerini kabullenmek durumundadır. Dolayısıyla mademki sûfîler, bunları zâhirî kalıplar içerisinde, ifâde etmektedirler, yani zâhirin sahasına girmektedirler o halde zâhir ehlinin, kendilerine yöneltecekleri tenkitleri yersizlik, yetersizlik ve kendilerini anlayamama gibi sebeplerle basite indirgememelidirler. Zira şayet zâhir ulemâsının, metin ve tarih bağlamını ölçü alarak Kur’an’ın nesnel anlamlarını korumaya yönelik gayretleri olmasaydı, bugün manası çoğunlukla tahrife uğramış ya da kavramlarının içi boşaltılmış bir Kur’an ile karşı karşıya kalma tehlikesi, yaşanan bir gerçekliğe dönüşmüş olabilirdi. Dolayısıyla zâhir ulemâsının, tıpkı te’vilde olduğu gibi işârî tefsirin makbul ve meşrû olabilmesi için öne sürdüğü şartlar önemsenmeli ve bu şartlara uymayan bir işârî yorum, kim tarafından yapılsa yapılsın kabul edilmemelidir.

IV. İşârî Tefsire Dair Kavramsal Analiz

A. Tefsîr-Te’vîl

Tefsîr “üstü kapalı olan bir şeyi açmak, açıklamak ve ortaya çıkarmak” manalarına gelen *f-s-r* kökünden türemiş tef’îl babında bir mastardır. Ayrıca bir doktorun, teşhis maksadıyla hastanın idrarına bakmasına,³⁸⁵ yine tahlil maksadıyla

³⁸⁵ Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. II, s. 606.

tetkik ettiği suya bakmasına³⁸⁶ ve suyun konulduğu şişeye de “fesr” denilir.³⁸⁷ Bazı filologlar da “tefsîr”in, taklîb yoluyla bir şeyi açmak manasına gelen “s-f-r” kökünden türediğini öne sürmüştür.³⁸⁸ Fakat Gümüş’e göre “bu çok uzak bir ihtimaldir. Zira iştikâk, lûgat ve sarf kurallarına uygun kökü bulunan bir kelimenin aslını mana birliğinden dolayı, kalb yoluyla, başka bir kelimedede aramak bir zorlamadır.”³⁸⁹ *Tefsîr*in istilâhî manası ise, müşkil olan lafızdan murad edilen manayı keşfetmektir.³⁹⁰

“Te’vîl” kelimesi ise sözlük manası itibariyle “e-v-l” kökünden “tef’îl” kalıbında masdar olup “döndürmek” ve “herhangi bir şeyi varacağı yere vardırarak” demektir.³⁹¹ Ayrıca bir lafzın manasını belirleyip “takdir ve tefsir etmek” manalarını da ifâde etmektedir. Şu halde te’vîl, fiil olsun söz olsun bir şeyin anlam ve maksadını açığa çıkarmak için o şeyi aslına döndürmekten ibârettir.³⁹² Bu terimin, Hz. Peygamber’in vefatını müteâkiben İslâm’ın ilk asrından itibaren umumiyetle muhkem-müteşâbih meselesi ekseninde tartışıldığı, aynı zamanda çeşitli İslâmî fırkalar arasındaki çekişmelerden ötürü sık sık siyâsî ve ideolojik platformlara da taşındığı görülmektedir.³⁹³

Te’vîl kelimesi, birbirine zıt görünmekle birlikte, gerçekte biri diğerinin tamamlayıcısı olan iki anlam boyutuna sahiptir. Birinci boyut, kelimenin

³⁸⁶ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî ve Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, Beyrut 1996, .c. X, s. 261.

³⁸⁷ İsfahânî, *Müfredât*, s. 636.

³⁸⁸ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. X, s. 261; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, Mısır 1306, c. III, s. 470; Muhammed el-Kâfiyeci, *Kitâbu’t-Teysîr fî Kavâidi İlmi’t-Tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1974, s. 3-4; Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, Çağrı Yay., İstanbul 1987, s. 239; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. I, s. 18.

³⁸⁹ Sadrettin Gümüş, *Kur’an Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yay., İstanbul 1990, s. 21 (38 nolu dipnot).

³⁹⁰ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. X, s. 261; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, Mısır 1306, c. III, s. 470; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1993, s. 214.

³⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. I, s. 264; İsfahânî, *Müfredât*, s. 99; Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. III, s. 1160.

³⁹² Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003, s. 33. “Tefsîr” ve “te’vîl” terimlerinin Kur’an’daki kullanımları için bkz. a.g.e., s. 33-34; Öztürk, “Tefsir-Te’vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt. 14, Sayı.1, (2001), s. 78-80.

³⁹³ Bu terimin, târihî seyri ve siyâsî tartışmalardaki kullanımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu’l-Aklî fî’t-Tefsîr: Dirâse fî Kadıyyeti’l-Mecâz fî’l-Kur’ân inde’l-Mu’tezile*, Dâru’t-Tenvîr, Beyrut 1983, s. 141 vd.; a. mlf., *Îlâhî Hitâbın Tabiatı*, s. 272-282; Öztürk, “Tefsir-Te’vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslâmî Araştırmalar*, 2001, c. XIV, sayı: 1, s. 80-86.

“rücû/dönmek” anlamıdır. Buna göre te’vîl, bahis konusu olan bir şeyi ilk illetine ve temel sebebine ircâ etmektir. Kelimenin Yusuf suresindeki kullanımları bu manayı içermektedir. Bu kullanımda te’vîle atfedilen işlev, rüyanın te’vîli, yani rüyada görülen olayların gerçek manasının beyan edilmesidir. Kehf suresindeki kullanımında ise, olayların ve olguların illet ve gizli sebeplerini açıklamak ön plandadır. Te’vîlin ikinci anlam boyutu ise, hedeflenen amaca ulaşmaktır. Ancak hedefe ulaşmak için belli bir siyaset ve ıslah stratejisi gerekir. İşte bu yüzden ıslah ve siyaset etmeye *i’tiyâl* denir. Esasen bu iki anlam (dönmek ve hedefe ulaşmak) birbirine zıt değildir. Çünkü bir konuda amaca ulaşmak, ancak onun illetlerini ve temel sebeplerini kavramakla mümkün olur. Nitekim bu iki anlam “Ey babacığım! İşte bu daha önce gördüğüm rüyanın te’vîlidir.”³⁹⁴ âyetinde birleşmiştir. Bu âyette geçen *te’vîl*, tahakkuk ve gayeye ulaşmaktır. Başka bir ifâdeyle rüyanın ilk ve aslî manasının gerçekleşmesidir.³⁹⁵

Te’vîl kelimesi, sözlükteki bu iki temel anlamının yanında tefsir, beyan ve izah gibi manalar da içermektedir. Bu bağlamda İbn Teymiyye, *te’vîl*in selef âlimleri nezdinde iki manaya geldiğini belirtir. Bunlardan ilki, zâhirine uygun olması, kelâmın tefsir edilmesi ve açıklanmasıdır. Buna göre *te’vîl*, *tefsir* kelimesiyle hemen hemen aynı anlamı ifâde eder. Selef âlimlerinin *te’vîle* yükledikleri ikinci anlam ise ‘söz’de ifâde edilmek istenen şeyin bizzat kendisidir.³⁹⁶

Te’vîl kelimesinin aslî manasını bu şekilde izah eden İbn Teymiyye, Mücâhid’in “âlimler, onun te’vîlini bilir” sözü ile, Taberî’nin sıkça kullandığı “Allah’ın şu âyetinin te’vîli hakkındaki görüş...” ve “Te’vîl ehli, bu âyet hakkında ihtilaf etti” şeklindeki ifâdelerinde geçen te’vîl lafzının, tefsir ve yorum anlamında kullanıldığını ifâde eder.³⁹⁷ Bu noktada Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Abdullah b. Abbas hakkındaki

³⁹⁴ Yusuf 12/100.

³⁹⁵ Bkz. Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 112; Ebû Zeyd, *Nakdu’l-Hitâbi’d-Dînî*, Sînâ li’n-Neşr, Kahire ts., s. 140.

³⁹⁶ İbn Teymiyye, *el-İklîl fi’l- Müteşâbih ve’t-Te’vîl* (*Mecmûu Fetâvâ* içinde), nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Dâru’l-Âlemi’l-Kütüb, Riyad 1991, c. XIII, s. 288-289.

³⁹⁷ Bkz. İbn Teymiyye, *Dekâiku’t-Tefsîr: el-Câmi’ li Tefsîri’l-İmâm İbn Teymiyye*, nşr. Muhammed es-Seyyid el-Celyend, Muessesetu Ulûmi’l-Kurân, Dimaşk-Beyrut 1984, c. I, s. 130-131; a. mlf., *el-İklîl*, c. XIII, s. 289.

“Allahım! Onu dinde derin anlayış sahibi kıl ve ona Kitâb’ın te’vîlini öğret!”³⁹⁸ duası ile Ammâr b. Yâsir’in, Sıffîn Savaşı’nda Muâviye taraftarları için söylediği “Dün sizinle Kur’an’ın tenzili için savaştık, bugün ise te’vîli için savaşıyoruz”³⁹⁹ şeklindeki sözünde de te’vîl lafzının tefsir ve yorumu da kapsayan bir anlam örgüsü içinde kullanıldığını söylemek mümkündür.⁴⁰⁰ Ancak Reşid Rızâ, Kur’an’da zikri geçen te’vîl lafızlarından hiçbirinin tefsir veya sözün yorumu anlamına gelmediğini iddia ederek⁴⁰¹ müfessirlerin Kur’an’daki te’vîl lafzına yükledikleri ıstılâhî anlamın son derece hatalı olduğunu; zira sahâbe, tâbiîn ve mezhep imamlarının yaşadıkları ilk üç asırda bu kelimenin “bir lafzı ilk ve aslî anlamından ikincil anlamına hamletmek” şeklindeki ıstılâhî anlamıyla kullanılmadığını ifade etmektedir.⁴⁰² Ona göre bu kelimeye ıstılâhî mana yüklenmesinde bir kasıt vardır ve bu kasdın faileri de Bâtınîlerdir. Çünkü onlara göre Kur’an’ı ne indiği dönemde ne de o dönemden sonra tam olarak anlayan kimse olmuştur. Halbuki Allah onun te’vîlini vadetmiştir. Bu yüzden, Allah’ın te’vîl bilgisiyle donatıp göndereceği kişinin beklenmesi gerekmektedir. Bu beklenen kişi de Bâtıniyye’nin son versiyonu olan Bâbiyye’ye göre ‘Bâb’; Bahâiyye’ye göre ise ‘Bahâ’dır.⁴⁰³ Öztürk ise Reşid Rızâ’nın, Kur’an’daki te’vîl kelimelerinin tümüne ıstılâhî anlam yükleyenlerin Bâtınîler olduğu yönündeki tespitine katılmakla birlikte hicrî ilk üç asırda bu kelimenin tefsir ve yorum anlamında kullanılmadığı şeklindeki değerlendirmesini sağlıklı bulmamaktadır.⁴⁰⁴

‘Te’vîl’ kelimesi, ıstılâhî bakımdan selef ve müteahhir âlimler tarafından farklı biçimde anlaşılmıştır. Hatta denilebilir ki üzerinde en çok durulan ve değişik anlamlar

³⁹⁸ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut 1985, c. II, s. 365; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. IV, s. 124.

³⁹⁹ Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîratu’n-Nebeviyye*, nşr. Tâhâ Abdurrauf, Sa’d, Dâru’l-Cil, Beyrut 1975, c. IV, s. 5; İbn Abdilberr, *el-İstîâb fî Ma’rifeti’l-Ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru’l-Cil, Beyrut 1412, c. VIII, s. 1139.

⁴⁰⁰ Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 113.

⁴⁰¹ Bkz. Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, el-Hey’etu’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Küttâb, Mısır 1990, c. III, s. 144-145.

⁴⁰² Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. III, s. 150. Öztürk, Reşid Rıza’nın bu görüşünün, İbn Teymiyye’nin *Der’u Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl* adlı eserine dayandığını söylemektedir. (Bkz. Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 114, 44 nolu dipnot).

⁴⁰³ Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. III, s. 145.

⁴⁰⁴ Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 114. Öztürk, Bu görüşünü desteklemek üzere Ezherî’nin, Leys b. Sa’d (ö. 175/791)’dan *te’vîl* kelimesinin “farklı anlamlara sahip olan kelâmın tefsiri” olduğuna dair yaptığı bir nakle atıfta bulunmaktadır. (Bkz. a.y.)

verilen, bir başka ifâdeyle kişilere ve çağlara göre en fazla anlam değişikliğine uğrayan kavram, ‘te’vîl’dir. ‘Tefsir’ kelimesinin ise, bir kavram olarak böyle bir değişikliğe uğradığı söylenemez.⁴⁰⁵ ‘Te’vîl’ kelimesinin, tarih boyunca kavramlaşma sürecine paralel olarak ciddi anlam değişimlerine uğradığı anlaşılmaktadır. Öztürk’ün de belirttiği gibi hicrî III. yüzyılın sonuna kadar te’vîl, sözlükte “üzeri kapalı bir şeyi açmak, beyan etmek, keşfetmek, açıklamak ve ortaya koymak” manalarına gelen f-s-r kökünden türetilen “tefsîr” kelimesiyle yaklaşık aynı anlam örgüsü içinde kullanılmıştır.⁴⁰⁶ Nitekim Kurt’un hicrî III. yüzyılda 69 müfessirin, yazdıkları eserlerde “tefsîr” adını verdikleri şeklindeki tespiti⁴⁰⁷ de bu tezi güçlendirmektedir. Dolayısıyla hicrî IV. asra kadar tefsîr ve te’vîl kavramları arasında belirgin bir mana farklılığının olmadığı söylenebilir. İslâm’ın ilk asırlarında bu iki kavram arasında belirgin bir anlam ayrışmasının olduğu ve tefsîr yerine ihtiyâten te’vîl kavramının daha çok tercih edildiğine dair görüş⁴⁰⁸, o dönemdeki gerçeği yansıtmaktan ziyade Mâturîdî’nin (ö. 333/944) *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’daki şu görüşüne dayanmaktadır: “Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbenin yaptığı açıklama ancak tefsirdir ve bu kesin tefsirdir. Ama bunların haricinde bulunan kişilerin Kur’an’a dair yaptıkları yorumlar, sadece te’vîldir. Te’vîl ise kesinlik arzetmemektedir. Zira tefsirde tek bir mana, te’vîlde ise çeşitli manalar vardır.”⁴⁰⁹ Mâturîdî’nin *Te’vîlâtü’l-Kurân*’ını şerh eden Alâuddîn es-Semerkandî (ö. 575/1180) ise onun mezkur fikrini naklettikten sonra “Mâturîdî’nin hadiste ifâde edilen mesuliyete düşmemek için bu kitabına ‘tefsir’ demekten kaçınmış, bunun yerine *Te’vîlât* ismini vermiştir”⁴¹⁰ şeklinde bir ilâvede bulunmaktadır. Şu halde bu iki kavramı kesin çizgilerle birbirinden ayıran ve dolayısıyla terimleştiren kişinin, Mâturîdî olduğunu söylemek mümkündür.

⁴⁰⁵ Muhsin Demirci, *Kur’an’ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yay., İstanbul 1996, s. 118.

⁴⁰⁶ Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 123.

⁴⁰⁷ Bkz. Mustafa Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, İFAV Yay., İstanbul 1996, s. 56.

⁴⁰⁸ Bu görüş için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 214-215; a. mlf., *Tefsir Tarihi*, c. I, s. 20-21 (35, 37 ve 39. dipnotlar); a. mlf., *Kur’an Tefsirinin Doğuşu*, s. 12 (34. dipnot); Muhsin Demirci, *Kur’an’ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yay., İstanbul 1996, s. 118.

⁴⁰⁹ el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, Selim Ağa Ktp., No: 40, vr. 1b (Muhsin Demirci, *Kur’an’ın Müteşâbihleri Üzerine*, s. 118.’den naklen).

⁴¹⁰ M. Ragıp İmamoğlu, İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân’daki Metodu, DİB Yay., Ankara 1991, s. 8.

Böylece hicrî IV. ve V. asırlara doğru te'vîl kelimesinin, tefsirden daha husûsî bir anlam ifâde ettiği fikri yayılmaya başlamış ve te'vîl, Kur'an'ın bâtınî; tefsir ise zâhirî açıklamasına ait birer ilmî tabir haline gelmiş oldu.⁴¹¹ Kelimenin bu şekilde hususî bir manaya aktarılması ise Kur'an'ın bâtınî izahının tefsir ile değil, ancak te'vîl yoluyla mümkün olacağı kanaatini ortaya çıkardı.⁴¹²

Te'vîl teriminin, Şîî-Bâtınîler tarafından *tenzîl* veya *tefsîr* teriminin alternatifi olarak kullanılması, onun özellikle hicrî IV. asırdan itibaren sünnî muhitte daha az kullanılmasına müncer olmuştur. Diğer sünnîlerin ekseriyeti gibi mutasavvıf müfessirlerin çoğunluğu da yazdıkları eserler için *te'vîl* yerine *tefsîr* kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir.

“*Te'vîl* yerine *tefsîr* teriminin tercih edilmesi niçin daha önce veya daha sonra değil de hicrî IV. asırda gerçekleşti?” sorusunu Ebû Zeyd şöyle cevaplandırmaktadır:

“Biz bu sorunun cevabının, öncelikle hicrî IV. asrın siyâsî gelişmelerinde aranması gerektiğini düşünüyoruz. Zira Şîî düşüncenin felsefî ve teolojik oluşum düzeyindeki gelişmesine tanıklık eden hicrî IV. asır, aynı zamanda, Abbasi hilafeti nezdinde temsil edilen Sünnî devlet ile, tarihte bâtınî te'vîl teorisiyle özdeşleştirilen İsmâiliyyeyi resmî mezhep olarak ilan eden ve hakimiyet alanını Kahire'ye kadar ulaştırmış bulunan Şîî-Fâtımî devleti arasındaki düşmanlığın zirveye çıktığı yüzyıldır. Bu yüzyıl, aynı zamanda Abbasi yönetiminin Mutezilî düşüncüyü benimseyerek, fıkıhçı Sünnî tavra karşı çıktığı Me'mun ve Mu'tasım dönemlerinin ardından muhafazakar fıkıhçı Sünnî görüşün yine devlet desteğiyle kazandığı siyasî zafere de şahitlik etmiştir. Siyasî olanla fikrî olan, dünyevî olanla dinî olanın birbirinden ayırt edilmesinde zorluk çekilen böylesi bir konjonktürün, tahrif ile te'vîlin manalarının birbirine karışmasında etkili olması da son derece doğaldır. Tefsir teriminin zamanla ön plana çıkıp masum bir anlam ifâde eden bir terime dönüşmesini sağlayan, işte budur.”⁴¹³

Öztürk de bu siyâsî çekişmenin neticesinde “*te'vîl* teriminin Ehl-i Sünnet muhitinde mahkum edildiğini” söylemektedir.⁴¹⁴ Ancak biz, *te'vîl*in, hicrî IV. asırdan itibaren Sünnî çevrelerde ‘mahkum’ edildiği ve tamamen olumsuz bir medlûle sahip bir

⁴¹¹ Bu iki terimin bu şekilde farklı anlamlarda kullanılmasına örnek olarak bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. II, s. 149; Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 460-462.

⁴¹² M. Nazif Şahinoğlu, “Te'vîl”, *İA*, c. XII, s. 215.

⁴¹³ Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde Kur'an Tevili Sorunsalı”, çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt. 9, Sayı. 1-4, (1996), s. 25

⁴¹⁴ Bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 127.

terim haline dönüştüğü fikrine katılmıyoruz. Zira her şeyden evvel Sünnî çevrelerde en çok okunan tefsir kitaplarının isimlerinde dahi *te'vîl* kavramını bulmak mümkündür. Burada sanırız sadece şu tefsir kitaplarının adlarını hatırlatmak yeterli olacaktır: Beydâvî'nin (ö. 685/1286 veya 691/1292) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*'i, Neseî'nin (ö. 710/1310) *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*'i, Hâzin'in (ö. 741/1341) *Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*'i, Kâsımî'nin (ö. 1866/1914) *Mehâsinu't-Te'vîl*'i. Ayrıca *te'vîl* kelimesi, zaman zaman sûflerin yazdığı tefsirlerin adlarında da kullanılmıştır. Nitekim Kâşânî'nin tefsirinin adı *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'dır ve Necmuddîn Dâye'nin *Bahru'l-Hakâik* isimli tefsiri de daha çok *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* şeklinde meşhurdur.

Hem tefsir hem de fıkıh usulü literatüründen anlaşıldığı kadarıyla bu terim, Sünnî muhitte daha çok -özellikle müteşâbih âyetler hakkındaki- mecâzî yorumları ve mutasavvıfların işârî yorumlarını ifâde etmek üzere kullanılmıştır. Dolayısıyla şâyet iddia edildiği gibi *te'vîl* kavramı, Sünnî muhitte tamamen olumsuz bir medlûl kazanıp 'mahkum' edilmiş olsaydı, mecâzî ve işârî yorumlar için de kullanılmaması gerekirdi. Şu halde bu terimin 'mahkum' edildiğinden değil de mecâzî ve işârî yorumları, bir başka deyişle tefsîre nispetle daha subjektif yorumları ifâde etmek üzere, daraltılmış bir anlam örgüsüyle kullanıldığını söylemek sanırız daha isabetli olacaktır.

Nitekim *Rûhu'l-Meânî* isimli ansiklopedik tefsirinde çeşitli tasavvufî yorumlara da yer veren ve hem hayatında hem de eserlerinde Şiîlere karşı ciddi mücadele veren sünnî müfessir Âlûsî (ö. 1270/1854), *te'vîl* şöyle tanımlamaktadır: "Te'vîl, ibârelerin üzerindeki örtülerin kalkmasıyla âriflere âşikâr olan ve yine âriflerin kalplerine gaybî bulutlardan yağın kutsî bir işâret ve ilâhî kaynaklı ilhâmlardır."⁴¹⁵ Âlûsî'nin, işârî tefsir ile özdeşleştirdiği bu *te'vîl* tanımı da, bizim, "*te'vîl*in, iddia edildiği gibi sünnî çevrelerde mahkum edilmiş, tamamen olumsuz delâlet kazanmış bir kavram olmadığı" şeklindeki görüşümüzü teyid etmektedir.

Herhangi bir sözün veya yazılı bir metnin yorumlanması anlamındaki *te'vîl*, aklî, zihnî ve ictihâdî bir etkinlik olduğundan istismara açık bir faaliyettir. Bu yüzden

⁴¹⁵ Şihâbuddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., c. I, s. 5.

beyânî bilgiyi esas alan usulcüler, te'vîl faaliyetinde aklın rolüne bir sınır koymaya çalışmışlar ve onun rolünü ilâhî kelâmı somutlaştıran Arap diline ait verileri değerlendirme ve bu verilerden istinbatta bulunmaya hasretmişlerdir.⁴¹⁶ Usulcülere göre “te'vîl”, lafzın zâhir olan manasından alınıp bir delile binâen zâhir olmayan başka bir manaya çekilmesidir. Hâssın, hakikat manasından alınıp mecaz yoluyla ona başka mana verilmesi ve âmmın, umum manasından alınıp sadece bir kısım fertlerine kasredilmesi buna örnektir.⁴¹⁷ Burhân ekolüne mensup olan İbn Rüşd de te'vîl faaliyetini “Arap dilinin kurallarını gözden uzak tutmaksızın sözün delâletini, hakîkî delâletinden çıkarıp mecâzî delâletine götürmektir”⁴¹⁸ şeklinde tarif ederken, te'vîlin geçerli olabilmesinin ilk ve en önemli şartının Arap diline uygunluğu olduğunu vurgulamaktadır.

Usulcüler, te'vîlin sahih ve makbul olabilmesi için şu şartları taşıması gerektiğini ileri sürmüşlerdir:

1. Lafız, te'vîli kabul eden bir lafız olmalıdır. Şâyet lafız, müfesser ve muhkem gibi te'vîli kabul etmeyen neviden ise bunun te'vîli sahih olmaz.⁴¹⁹

2. Lafzın te'vîl edildiği mana, o lafzın muhtemel bulunduğu ve mecaz yoluyla bile olsa kendisine delâlet ettiği manalardan olmalıdır.⁴²⁰ Şâyet lafız, ihtimali olmayan bir anlam ile te'vîle zorlanırsa o takdirde yapılan te'vîl sahih ve makbul sayılmaz.⁴²¹

3. Te'vîl, lafzın zâhir manasından alınıp başka manaya çekilmesine elverişli şer'î bir delile dayanmalıdır. Bu delil, bir nass, bir icmâ ve bir kıyas olabileceği gibi İslâm hukukunun genel ilkelerinden biri de olabilir. Böyle bir delile dayanmayan te'vîl makbul olmaz.⁴²²

⁴¹⁶ Öztürk, Kur'an ve Aşırı Yorum, s. 121.

⁴¹⁷ Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 377.

⁴¹⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 37.

⁴¹⁹ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Dersâdet Kitabevi, İstanbul ts., s. 287.

⁴²⁰ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 377.

⁴²¹ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 287.

⁴²² Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 377.

4. Te'vîl, manası açık bir nassa muhâlif olmamalıdır. Şâyet yapılan te'vîl, sahih ve sarîh bir nassa ters düşerse böyle bir te'vîl de fâsiddir.⁴²³

5. Te'vîli yapılan lafza yüklenen mana, örfteki kullanıma uygun olmalıdır.⁴²⁴

Beyânî bir faaliyet olan te'vîlin geçerli ve makbul olabilmesi için aranan bu şartlar ile irfânî bir faaliyet olan işârî tefsirin geçerli ve makbul olabilmesi için aranan şartlarının hemen hemen aynı oldukları dikkat çekmektedir. Bu da beyân ekolünü benimseyenler nezdinde, Kur'an'ın tarihsel ve metinsel bağlamından soyutlanarak yorumlanmak ve böylece tefsirin son derece subjektif ve keyfilîğe açık bir sahada yapılmak suretiyle, Kur'an'ın mesajı ve manalarının tahrifine kapı aralayacak yorum faaliyetlerinin, sadece irfân ekolüne mensup olan sûfilerden değil, aynı zamanda beyân veya burhân ekolüne mensup kişiler tarafından da gerçekleştirilebileceği endişesinin mevcudiyetini göstermesi açısından manidardır. Ancak usulcülerin, te'vîl ve işârî tefsirin sıhhat ve kabul şartları olarak öne sürdükleri hususların, Kur'an âyetleri hakkında gelişi güzel, lügavî kaidelere ve târihî gerçeklere uymayan keyfî ve indî yorumların önüne geçilmesi açısından önemli olduklarını kabul etmekle birlikte bunların, Kur'an'ı yorumlama faaliyetiinin sahasını sadece dil düzeyindeki açıklamalara, bir takım lügavî tahlillere veya belâğî nüktelere hasredilmesi gibi yorum alanını daraltan ve sığlaştıran bir olumsuz etkiye müncer olduğunu da söyleyebiliriz. Nitekim Gazzâlî de Kur'an'ı yorumlama faaliyetiinin, yalnızca bir takım zâhirî açıklamalara hasredilemeyeceğine dikkat çekmek üzere şöyle der: “Hz. Peygamber (s.a.v.), İbn Abbas için ‘Allahım! Onu dinde derin anlayış sahibi kıl. Ve ona te'vîli öğret’⁴²⁵ diye dua etmiştir. Şâyet te'vîl de tıpkı tenzil gibi [Hz. Peygamber (s.a.v.)]’den işitilmiş ve öylece ezberlenmiş olsaydı, bu duada te'vîlin İbn Abbas’a has bir meziyyet olarak zikredilmesinin ne anlamı kalırdı!”⁴²⁶

⁴²³ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 288.

⁴²⁴ İbrahim b. Hasan, *Kadıyyetu't-Te'vîl beyne'l-Ğulât ve'l-Mu'tedilîn*, Dâru Kuteybe, Beyrut 1993, c. I, s. 133; Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1984, c. I, s. 382.

⁴²⁵ Buhârî, “el-Vudû”, 10; Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, “Marifetu's-Sahâbe” hadis no. 6280, c. III, s. 615.

⁴²⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 407 (Beyrut baskısı).

Netice itibariyle Câbirî'nin de belirttiği gibi irfân ehli, “tefsîr” ve “te’vîl” kavramları arasındaki mesafeyi derinleştirip, irfânî anlamlarına uygun olarak “tefsîr”i zâhir; “te’vîl”i de bâtın ile özdeşleştirmişlerdir.⁴²⁷ Tefsîr-te’vîl kavramları hakkında verdiğimiz bu bilgileri, Lory’nin sûfilerin bu kavramlara nasıl bir anlam yüklediklerini açıklayan şu tahliliyle noktalamak istiyoruz:

“Ehl-i Sünnet (Orthodoxie) anlayışının çok kıyısında yer alan bâtînî akımların aksine, sûfiler, içsel anlamlara muttali olmuş manevî şahsiyetler için Kur’an âyetlerinin hâricî anlamının ihmal edilebileceği görüşünü kabul etmezler. Fakat onlar hâricî anlamı derinleştirmeye, kendilerine göre bu hâricî mananın birinci derecede içerdiği rûhî yoğunluğu, bir başka ifâdeyle metafizik boyutu ortaya çıkarmaya gayret sarfedeceklerdir. Te’vîl masdarının kendisinden istikak etmiş olduğu “evvele” fiilinin anlamı da budur. Şu halde te’vîl terimi, artık sadece bir pasajın veya problem oluşturan Kur’ânî bir mefhumun anlaşılması çabasına işâret etmez, “âyeti ilk anlamına götürme” manasını da gösterir; ve bu yönüyle de Kur’an’ın bütün âyetlerine, hatta zâhirî anlamı hiçbir kavrayış güçlüğü içermeyen âyetlere dahi uygulanır. Sûfî lügatında tefsîr ise, aksine, salt hâricî (exotérique) olan bir anlama düzeyiyle sınırlı olan her türlü yorumlamaya uygun düşer. Öyleyse burada, ıstılahta, önemli bir anlam kayması bulunmaktadır; çünkü aklî te’vîl, sûfiler nezdinde basit bir tefsir çeşidi olarak görülecektir.”⁴²⁸

B. İbâre – İşâret

Sözlükte “bir nesneyi gösterme; bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifâde etme, dolaylı ve kinâyeli bir sözle anlatma”⁴²⁹ gibi manalara gelen işâret, tasavvufta “maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibâreyle anlatılamayan, yalnızca ilhâm, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mana” şeklinde tanımlanmış, keşf ve ilhâmı Kur’an âyetlerinin bir kısmının veya tamamının yorumlandığı tefsirler de “işârî (remzî) tefsir” adını almıştır. Söz konusu gizli anlamları kavramanın yolu olarak görüldüğü için tasavvufa “işâret ilmi” denilmiştir.⁴³⁰ Tasavvuf literatüründe bir metnin gizli anlamının açığa çıkarılması, yapılan yorumun serbestlik derecesine göre “istinbât, işâret, itibâr” gibi kelimelerle ifâde edilmekte, bu metodla ulaşılan anlam için de “hakikat, latîfe, sır” vb. terimler kullanılmaktadır.⁴³¹

⁴²⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 356.

⁴²⁸ Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 18.

⁴²⁹ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. VII, s. 235.

⁴³⁰ Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 294; Ebubekir Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, nşr. Abdülhalim Mahmud ve Taha Abdülbaki Sürûr, Kahire 1960, s. 87.

⁴³¹ Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, c. XXIII, s. 424.

Mutasavvıflar, ‘işâret’ ve ‘ibâre’ terimlerini birbirinden ayırırlar. *İşâret*, herhangi bir belirleme ve sınırlama sözkonusu olmaksızın ‘anlam’ın içe doğmasını ifâde eder; bunun en önemli sonucu, ‘anlam’ı sürekli açık bir ufuk haline getirmesidir. *İbâre* ise anlamın tayin ve tahdid yoluyla elde edilmesidir ki bu da ‘anlam’ı sonsuza dek kapalı kılmaktır. İşte bu durum, sûfilere göre sonsuz sayıda anlam düzeyleri bulunan Kelâm-ı İlâhî’nin hakikati ile çelişen bir durumdur. İlâhî dil, yalnızca Kur’an hitabında değil, bütün varlıkta tecelli etmektedir; çünkü Kur’an, Allah’ın mushafta yazılı kelimeleri ise varlık da Allah’ın dış dünyada (*âfâk*) yazılı kelimeleridir. Nasıl ki Allah’ın varlık âlemindeki kelimeleri tükenmez, sınırsızdır; aynı şekilde özü itibariyle sınırlı sayıdaki Kur’an kelimeleri de sınırsız anlamlara işâret eder. Görüldüğü gibi mutasavvıfların Kur’an yorumlarının temelinde ‘ibâre’de gösterilen ‘işâret(ler)’ anlayışı yatmaktadır.⁴³²

Usûl kitaplarında lafzın manaya delâletleri arasında ibârenin ve işâretin delâletleri de ta’dâd edilmektedir. Usulcülere göre ibârenin delâleti, lafzın, nassın gelişindeki maksat olan veya ona tâbi olarak kastedilen hükme delâlet etmesidir.⁴³³ İşâretin delâleti ise lafzın, nassın gelişinde aslî ve tebeî olarak kastedilmeyen fakat asıl maksat olan mananın gerekli kıldığı, bununla birlikte sözün doğruluğu ve şer’î yönden doğru anlaşılması kendisine bağlı olmayan hükme delâletidir.⁴³⁴ Ancak usul kitaplarında işâretin delâletine verilen örneklerle bakıldığında,⁴³⁵ bunun mutasavvıfların kastettikleri “işârî mana” ile pek benzerliği görülmemektedir. Zira fukahâ, işâretin delâleti yoluyla bir nasstan hüküm istinbat ederken rasyonel/aklî bir faaliyet içerisindeyken mutasavvıflar, işârî manayı elde ederken mistik/kalbî bir faaliyet içerisindeyken ve her bir yorum tarzı, ilgili olduğu geleneğin, yani beyan ve irfan ekollerinin epistemoloji anlayışının etkisinde şekillenmektedir.

Bazı araştırmacılar, mutasavvıflara özgü işârî tefsir anlayışındaki “işâre-ibâre” ayrımının, gerçekte Şîîlerin formüle ettiği tenzîl/tefsîr-te’vîl ayrımından farklı bir şey

⁴³² Ebû Zeyd, “Sufî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine”, *İslâmiyât*, Cilt. 2, Sayı. 3, (1999), s. 17.

⁴³³ Zekiyyuddîn Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 393.

⁴³⁴ Zekiyyuddîn Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 395.

⁴³⁵ Bkz. Zeydân, *el-Vecîz*, s. 356-363.

olmadığının rahatlıkla söylenebileceğini ifâde etmektedirler.⁴³⁶ Oysaki her ne kadar yöntem itibariyle benzerlik gösterecekler de Şîî-Bâtînîlerin (İsmâîlîler) kullandığı “bâtînî te’vîl” ile Sünnî-Sûfîlerin kullandıkları “işârî tefsîr”in, hem teorik hem de pratik açıdan, bir başka deyişle çıkış ve varış noktası itibariyle aralarında ciddi farklar olduğu kanaatindeyiz. Mesela aşırı Şîîlerden Ebû Mansûr el-İclî (ö. 123/741) Allah’ın Hz. Muhammed (s.a.v.)’e tenzîli, kendisine ise te’vîli indirdiğini ileri sürmüş, tenzîli zâhirî ilim, te’vîli de bâtînî ilim şeklinde açıklamıştır.⁴³⁷ Son devir İsmâîlî müelliflerden Ârif Tâmir’in de belirttiği gibi İsmâîlî düşünce sisteminde tefsir yapma yetkisi Nâtık’a (Peygamber) verilmiş; te’vîl yetkisi ise imama bahşedilmiştir. Peygamber, şer’î-amelî hükümlere ve zâhirî kurallara göre hareket ederken; imam, gerçeği, te’vîli, felsefeyi ve bâtînî ortaya koyar. Yine İsmâîlîler, Muhammed’i tenzîlin sahibi, Ali’yi de te’vîlin sahibi olarak kabul etmişlerdir. Bunun anlamı şudur: Kur’an, Muhammed’e lafzî ve insanlara yönelik zâhirî manasıyla nâzil olmuştur. Buna karşılık, Kur’an’ın te’vîlle ilgili gizli sırlarının bilgisi Ali’ye ve ondan sonraki imamlara mahsustur.⁴³⁸

Görüldüğü gibi Şîî-Bâtînî irfan geleneğinde te’vîl, tenzîlin rakibi ve alternatifi olarak karşımıza çıkmakta ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sadece Kur’an’ın tenzîlini bildiği, Hz. Ali’nin ve onun soyundan gelen imamların ise te’vîli bildiği iddia edilerek Hz. Ali ve onun soyundan gelenler, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) –en azından Kur’an’ın bâtînî/sırlarını bilme açısından- daha üst bir mertebeye yerleştirilmiştir. Oysaki Sünnî-Sûfî irfan geleneğinde hiçbir velinin, değil Hz. Peygamber’in (s.a.v.), başka herhangi bir peygamberin derecesine dahi ulaşmasının mümkün olmadığı kabul edilir.⁴³⁹ Ayrıca bu gelenekte işâret, asla ibârenin; bâtın da asla zâhirin bir rakibi ve alternatifi olarak değerlendirilmemiş, işâret, ibâreyi; bâtın da zâhiri tamamlayıcı ve onun anlamına derinlik katan bir unsur olarak görülmüştür. Sûfîler içerisinde ehl-i zâhir ulemanın en çok tepkisini çekmiş olan İbn Arabî’nin dahi zâhir-bâtın, işâre-ibâreyi bu şekilde birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak gördüğünü çok net ifâde edebiliriz. Mesela o, konuyla alakalı olarak *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’de şöyle der:

⁴³⁶ Bkz. Öztürk, “Tefsir-Te’vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, s. 82-83. Ayrıca bkz. a. mlf., *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 133-141.

⁴³⁷ Uludağ, “Bâtın ilmi”, *DİA*, c. V, s. 188.

⁴³⁸ Ârif Tâmir, “Mukaddime” (Kâdî Nu’mân, *Esâsu’t-Takdis* içinde), s. 6-7. (Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 137’den naklen).

⁴³⁹ Mesela bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 100; İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 514.

“Allah, zâhiri bâtından, bâtını zâhirden ayırmamıştır. Şer’î hükümleri yalnız bir tarafından alıp onların bâtını hükümlerinden gaflet etmeyenler, ancak Tanrı adamlarıdır. Şeriatın zâhir hükümlerini terk edip sırf bâtını kabul eden bâtınîler sapmış ve sapıtmışlardır. Keza sırf basit ve eksik bir anlayışla hükümlerin yalnız zâhirini anlayanlar da sapmışlardır. Ama yine de bunlar ötekilerden üstündürler, mutluluktan yoksun olmazlar. Tam mutluluğa erenler, ancak şunlardır ki zâhir ve bâtını cem ederler.”⁴⁴⁰

İbn Arabî’nin alıntıladığımız bu ifâdesinde şu husus çok dikkat çekicidir: İbn Arabî, Kur’an’ın ve şeriatın sadece bâtını kabul edenlerin açıkça sapıttığını ve mutluluktan mahrum olacaklarını söylerken yalnız zâhiri kabul edenlerin mutluluktan eksik de olsa nasiplerini alacaklarını, dolayısıyla da bunların yalnız bâtını kabul edenlerden mukayese edilemeyecek derecede (ilki mutluluktan yarım nasiplenmiş, ikincisi ise sapmış ve saptırmış) üstün olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim ileride detaylarıyla görüleceği üzere İbn Acîbe de zâhirî manayı vermeden bâtını manaya geçmenin asla geçerli bir yorum yöntemi olmadığını, işârî mananın, ancak zâhirî mananın üzerine onu tamamlayacak ve manasını daha da derinleştirecek bir biçimde bina edilebileceğini çok kesin bir şekilde vurgulamaktadır.

Ayrıca İsmâilî te’vîl ile Sûfilerin işâret anlayışları arasında hiçbir farkın olmadığına dair şu örnek verilmektedir: “Bazı mutasavvıfların Allah’ın Hz. Musa’ya ‘ayakkabılarını çıkar!’ (فَاخْلُجْ نَعْلَيْكَ)⁴⁴¹ meâlindeki hitabını ‘iki dünyadan soyutlan!’⁴⁴² şeklinde yorumlamalarıyla İsmâilîlerin te’vîle tabi tuttıkları hemen her Kur’ânî ifâdeyi, bâtını davet hiyerarşisini oluşturan nâtık, vasî, esâs, hüccet, dâî vb. terimlere uyarlamaları arasında çok da fazla bir fark yoktur.”⁴⁴³ Ancak kanaatimizce bu iki yorum arasında aslında çok ciddi bir fark vardır ki o da şudur: Sûfilerin ulaştıkları manaya, yani “iki dünyadan soyutlanıp yalnızca Allah’ın rızasına ulaşmayı gaye edinme” ye dair Kur’an’dan bir çok âyetin zâhirî manası da delil getirilebilirken, yani bu ulaşılan işârî mana, Kur’an’daki bir çok âyetin aslında bizâtihi zâhirî manasında mevcut iken İsmâilîlerin kendilerine özgü te’vîl yolu ile elde ettikleri mana, yani “nâtık, vasî, esâs, hüccet, dâîye inanmanın gerekliliği” ile örtüşen Kur’an’dan tek bir âyetin zâhirî manası

⁴⁴⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, c. I, s. 437 (Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 181’den naklen).

⁴⁴¹ Tâhâ 20/12.

⁴⁴² Bkz. el-Gazzâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, (*Mecmûatu’r-Resâili’l-İmâm el-Ğazzâlî* içinde) Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996, s. 23.

⁴⁴³ Öztürk, Kur’an ve Aşırı Yorum, s. 138.

gösterilemez. Şu halde İbn Teymiyye⁴⁴⁴ ve ondan etkilenmiş olan Suyûtî'nin istılahıyla⁴⁴⁵ ifâde edecek olursak, burada hem delilde hem de medlûlde hata yapılmıştır. Halbuki sûfilerin yaptığı hata medlûlde değil sadece delildedir. Hatta sûfiler, bazen zâhirî yorumu o kadar önemsemektedirler ki özellikle müteşâbih âyetlerin yorumunda, asıl kendi yorumlarının zâhirin gereği olduğunu söyleyerek, onları eleştiren zâhircileri, bu âyetlerin zâhirî manasına hiç itibar etmeyip te'vile yöneldikleri için eleştirmektedirler.⁴⁴⁶

Nitekim Ebû Zeyd de sûfilerin anlayışında “işâret”in, zâhir-bâtın arasındaki çatışmaya dayanmadığını şöyle ifâde eder: “Kur'an'ın tasavvufî tefsirinde ‘işâret’ teriminin kullanılması -Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât*'ında olduğu üzere- fukahânın vehmettiği gibi, zâhir ile bâtın arasında bir çatışma olduğu varsayımına dayanmamaktadır. Bu kelime, Kur'an'ın sembolik yapısına delâlet eden bir terim olarak kullanılmaktadır.”⁴⁴⁷ Netice itibarıyla Şîî-Bâtınî irfan geleneğindeki “te'vîl” anlayışı ile Sünnî-Sûfî irfan geleneğindeki “işârî tefsîr” anlayışı her ne kadar zâhirî mananın sınırlarının dışına çıkmada benzerlik arzetsede de zâhirî manaya karşı kendilerine biçilen rol ve konum itibarıyla (birinde rakip ve alternatif, diğerinde tamamlayıcı unsur) birbirlerinden farklıdır.

C. Zâhir-Bâtın

Zâhir kelimesi, ظہر kökünden türemiş bir ism-i fâil olup apaçık ortaya çıkan, açığa kavuşan, galip gelen, üstün olan, bâtının zıddı, üst kısım, zirve gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁴⁸ Kavramın, Kur'an'daki kullanımına baktığımızda ise, şu üç anlamla karşılaşmaktayız: 1. Apaçık olan, diğerlerine galip gelen ve her şeyin üstünde olan 2. “Bir şeyin üstüne çıkmak, birine yardımcı ve destekçi olmak, her şeyin en üst kısmı, güneşin zirvede olduğu vakit” gibi ilk anlamla uyumlu olan ve onu çeşitli yönlerden

⁴⁴⁴ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. I, s. 243-245; a. mlf., *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 92.

⁴⁴⁵ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 472.

⁴⁴⁶ Bu tavra örnek olarak İ.Fenni Ertuğrul'un, bazı âyetlerin zâhirî manasının, vahdet-i vücudu açıkça ortaya koyduğunu, ancak ehl-i zâhir ulemânın, bu âyetleri müteşâbih kabul ederek te'vile yöneldikleri eleştirisini zikredebiliriz. (Bkz. İ. Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 54.)

⁴⁴⁷ Ebû Zeyd, “Sufî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine”, *İslâmiyât*, Cilt. 2, Sayı. 3, (1999), s. 18.

⁴⁴⁸ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. VIII, s. 273-274; Âsım, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1305, c. II, s. 510.

tamamlayan anlamlar. 3. “Sözün boş olanı, bir şeyin aldatan dış yüzü, kötü akıbet, bir şeye sırt çevirme” gibi aslî anlamının aksine olumsuz bir mana boyutunda kullanılanlar.⁴⁴⁹

Bâtın kelimesi ise بطن kökünden türemiş bir ism-i fâil olup gizli olan, bir şeyin iç yüzü, bir şeyin yer altında bulunup gizli kalması gibi anlamlara gelir.⁴⁵⁰

Zâhir, tilâvet ve anlayış; bâtın, tedebbür ve tefekkürdür. Zâhir, Kur’an’ın kendisine iman edilmesi gereken tenzili; bâtın onunla amel edilmesidir. Zâhir, Kur’an’ın lafzı; bâtın ise onun te’vîlidir. Zâhir, geçmiş milletlerden ve onların akıbetlerinden söz eden âyetler; bâtın, öğüt ve uyarı âyetleridir. Zâhir, rusûm ulemâsına açılan manalar; bâtın ise Allah’ın hakikat erbâbına açtığı manalardır.⁴⁵¹

Usûlcülere göre *zâhir*, manasının anlaşılması için hâricî bir karineye ihtiyaç duyurmayacak şekilde bu manaya açık olarak delâlet eden, fakat te’vîl ve tahsis ihtimaline açık bulunan ve kendisinden çıkarılan hüküm, sözün asıl sevk sebebi olmayan lafızdır.⁴⁵² Sûflere göre ise ‘zâhir’, hitabın insânî boyutta pozitif dildeki anlamı iken; ‘bâtın’, daha derin bir düzey, sûfî tecrübe sahibinden başkasına kapalı olan bir yolla işâret edilen ilâhî dil düzeyidir.⁴⁵³ Yukarıda bahsettiğimiz “işâret” ve “ibâre” arasında yapılan ayırım da esasen sûflerin ‘zâhirî anlam’ ile ‘bâtınî anlam’ ayırımlarına dayanmaktadır.

İsmâiliyye’nin⁴⁵⁴ bâtın anlayışı ile tasavvuftaki bâtınî mana arasındaki fark şudur: İsmâiliyye’ye göre de nassların zâhirî ve bâtınî manaları vardır, ancak asıl geçerli olan bâtınî manadır; zâhir sadece avam ve ehl-i zâhir içindir. İsmâilîler kendilerini

⁴⁴⁹ *Zâhir* kavramının Kur’an’daki kullanımlarının detaylı bir tahlili için bkz. Erbaş, *Kur’an-ı Kerim’in Zâhirî Anlamına Yaklaşımlar*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yay., İzmir 2008, s. 11-30.

⁴⁵⁰ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. I, s. 433-434; İsfahânî, *Müfredât*, s. 130.

⁴⁵¹ Bu yorumlar için bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 30-31; Öztürk, “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum”, *İslâmiyât*, Cilt. 2, Sayı. 3, (1999), s. 108.

⁴⁵² Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 369.

⁴⁵³ Ebû Zeyd, “Sufî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine”, *İslâmiyât*, 1999, c. II, sayı: 3, s. 17.

⁴⁵⁴ Müfrit bir Şîî mezhebi olan İsmâiliyye, İmâmiyye’nin altıncı imamı Cafer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. İmâmiyye Şîası, 7. imam olarak Musa el-Kâzım’ı tanırken, İsmâilîler, 7. imamın, Cafer es-Sâdık’ın büyük oğlu İsmail olduğunu kabul ederler. Yedi imam kabul ettikleri için bunlara “Sebiyye” de denir. (Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara 1998, s. 130).

zâhirî manalar ve bunlara dayanan şer’î hükümlerle yükümlü ve sorumlu saymazlar. Buna karşılık mutasavvıflar, nassların hem zâhirî hem bâtınî manalarını geçerli kabul ederler. Onlara göre zâhirî mana “hak”, bâtınî mana “hakikat”tır. Bu sebeple her iki manaya göre hareket etme mecburiyeti vardır.⁴⁵⁵

Mutasavvıfların bâtınî manayla birlikte zâhirî manayı da kabul ettiklerini, sadece bâtınî manayı esas alanların Karmatîler⁴⁵⁶ olduğunu, dolayısıyla kendisini tasavvufa nispet edenler içerisinde böyle bir söz söyleyenin sözde mutasavvıf, gerçekte gizli bir Karmatî olduğunu İsmail Hakkı İzmirli şu çarpıcı cümleyle ifâde eder: “Bir mutasavvıf ki âyât-ı celîleyi te’vîl ve temsîle hamlederek ‘ancak bâtını maksuddur’ der ise o hakkı taharrî eden mutasavvıf değil, fesad telkin eyleyen Karmatîdir.”⁴⁵⁷

İbn Teymiyye de dinin zâhirî manalarının yanısıra bâtınî manalarının da mevcut olduğunu kabul eder:

“Zâhirin, kendisini pekiştiren, tasdik edip onunla örtüşen bir bâtınının olması gerekir. Dinin bâtınını tasdik etmeksizin sadece zâhirî gereklerini yerine getiren kişi, münâfıktır. Zâhire aykırı bir bâtın iddiasında bulunan kişi ise inkârcı münâfıktır. Esasen dinin bâtını, zâhirini pekiştirip tasdik eder ve onunla mutabakat arzeder. Aynı şekilde dinin zâhiri de bâtınını tasdik eder, onu tasdik eder ve onunla örtüşür. Nasıl ki insanda ruh ve beden bir arada bulunması gerekiyorsa, insanın dini için de zâhir ve bâtınının bir arada uyum içinde olması gerekir. (Hâsılı), bâtın, insanın bâtını; zâhir de insanın zâhiri içindir.”⁴⁵⁸

D. İ’tibâr

Epistemolojik açıdan “irfân”, yani dil kuralları, metnin iç ve dış bağlamı gibi araçlara ihtiyaç duymadan, bilginin doğrudan elde edildiği iddiası, şu soruyu gündeme getirmektedir: Lafızdan manaya ve zâhirden bâtına aracısız ve karinesiz geçmek nasıl mümkün olabilir? Bir ibâreye, zâhirin dışında bir mananın giydirilmesine imkan veren şey nedir? Bir ibârenin, birden çok anlama delâlet etmesine izin veren şey nedir?

⁴⁵⁵ Uludağ, “Bâtın ilmi”, *DİA*, c. V, s. 189.

⁴⁵⁶ Karmatîler, aşırı Şîî İsmâiliyye mezhebine mensup bir zümre olup, genel kabule göre 255/869 senesinde Abbâsîler’e karşı düzenlenen Zenc isyanı sırasında ortaya çıkmışlardır. Karmatîler hakkında detaylı bilgi için bkz. Sabri Hizmetli, “Karmatîler”, *DİA*, c. XXIV, s. 510-514.

⁴⁵⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 106.

⁴⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, s. 268; Krş. “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle”, çev. Mustafa Öztürk ve Ali Bolat, *Tasavvuf*, Yıl. 2, Sayı. 6, (Mayıs 2001), s. 301.

Bu sorunun cevabını, tasavvufî gelenekte *i'tibâr* kavramına yüklenen anlam ve rolde görmekteyiz. Bir mantık terimi olarak *i'tibâr*, “bir şeyi, benzerinin bilinen özelliklerini dikkate alarak kavrama, ibretli sonuçlar çıkarma” anlamına gelir.⁴⁵⁹ Cürcânî ise bu terimi şöyle tarif eder: “İ'tibâr, sâbit bir hükmün, hangi sebepten dolayı sâbit olduğunu düşünmek ve benzer bir hükmü ona dâhil etmektir.”⁴⁶⁰

İ'tibâr kelimesi, Kur'an'da aklî muhâkemenin bir çeşidine delâlet etmektedir. “Düşünüp ibret alın ey basiret sahipleri!”⁴⁶¹ meâlindeki âyette *i'tibâr*, “gözlenen ve bilinen bir olgu üzerinde fikren yoğunlaşıp oradan, gözlenmemiş olmakla birlikte, mukayese yoluyla ibret verici bir sonuca intikal etmek” anlamında kullanılmıştır.⁴⁶² Kelimenin kökünü teşkil eden عَبَّرَ ve عُبِّرَ (geçmek, katetmek) hep bu zihnî intikale işâret etmektedir.⁴⁶³ Fıkıh âlimlerinin, kıyasın hüccet oluşuna delil olarak bu âyetteki “فَاعْتَبِرُوا” emrini göstermeleri dikkat çekicidir.⁴⁶⁴ İbn Rüşd'e göre ise mezkur âyette geçen *i'tibâr*, bilinenden bilinmeyişi çıkarmaktır ve bu sebeple bu âyet, varlıkları aklî kıyası kullanarak değerlendirmemizi emretmektedir.⁴⁶⁵

Beyânî bilgi sisteminde, bilgiyi üreten aklî eylem –veya genel zihnî mekanizma- lafızdan anlama yönelirken, irfânî bilgi sistemindeki mekanizma, bunun tersine bâtından zâhire, yani manadan lafza yönelir. Nitekim Gazzâlî, iki sistem arasında yönelimdeki bu farklılığı fark ederek şöyle demiştir: “Kendisine hakikatler

⁴⁵⁹ Bkz. “İ'tibâr”, *DİA*, c. XXIII, s. 455. Bu terimin, modern mantıktaki karşılığı analogidir. Analogi, akıl yürütmenin bir başka biçimidir ve günlük dilde belirsiz bir benzerlik anlamında kullanılır. Analogi, orantılı ilişkilerdeki benzerlik ya da iki şeye veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak, bunlardan biri hakkında verilen hükmü veya elde edilen sonucu, diğeri için de var diye kabul etmektir. Başka bir ifâdeyle Analogi, görülen ve bilinen benzerliklerden, görülmeyen ve bilinmeyen benzerlikleri ortaya çıkarmaktır. Bu özellikleri ile Analogi, dedüktif ve endüktif akıl yürütmenin bir karışımı diye görülebilir. Analogide, iki olay ve nesnede belirlenen ortak özelliklerin sayısı arttıkça, sonucun doğru olma ihtimali de o nispette artar. Analogi ile varılan sonuç da endüksiyonda olduğu gibi kesin değildir. (Necip Taylan, *Mantık*, İFAV Yay., İstanbul 1996, s. 148).

⁴⁶⁰ es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1987, s. 53.

⁴⁶¹ Haşr 59/2.

⁴⁶² İlhan Kutluer, “Düşünme”, *DİA*, c. X, s. 54.

⁴⁶³ Bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 543.

⁴⁶⁴ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, c. VII, s. 4815-4816.

⁴⁶⁵ Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 65.

keşfolunan, manaları asıl, lafızları tâbî kabul eder. Zayıf olan, bunun aksidir. O kişi, hakikatleri lafızda arar.”⁴⁶⁶

İbn Arabî'ye göre Kur'an'daki zâhir ve bâtın anlamın ikisi de Allah katındandır. Zâhir, ümmetlerinin diliyle “Kitabın, nebilere indirilmesidir.” Bâtın ise “Allah'ın kitabının anlamının bazı müminlerin, yani âriflerin kalplerine indirmesidir.” O halde Kur'an söylemindeki zâhir-bâtın ikiliği, insana, onun yorum ve anlayışına değil, Allah'a, yani O'nun eylem ve yaratışına râcidir. Çünkü Allah, bütün mahlûkâtında zâhir ve bâtın yaratmıştır. Zâhir, hissî surettir; bâtın ise suretin ötesindeki manevî ruhtur. Kur'an da Allah'ın bir mahlukudur ve Allah onu da zâhir ve bâtın olarak yaratmıştır. Binâenaleyh o da “hissî suret” ve “manevî ruh” taşır. İbn Arabî'ye göre Allah'ın bâtındaki hitâbı, zâhirdeki hitâbından üstündür.⁴⁶⁷ “Zira hitâbdaki zâhir, onun hissî suretidir. Bu suretteki manevî ve ilâhî ruh, “bâtına i'tibâr” diye isimlendirdiğimiz şeydir. İ'tibâr, vadiyi geçtiğin zaman “ubûr ettin” diye kullanılan kelimeden türemiştir. Allah'ın şu âyet-i kerimelerinde geçer: “Bunda basiret sahipleri için ibret vardır”⁴⁶⁸, “Ey basiret sahipleri! İbret alın!”⁴⁶⁹ Yani gözlerinizle gördüğünüz suretlerden, bu suretlerin örttüğü bâtınlarındaki anlam ve ruhlara geçiş yapınız ve onları basiretlerinizle idrâk ediniz.”⁴⁷⁰ Görüldüğü gibi ona göre i'tibâr, suretten manaya; zâhirden bâtına geçmektir. Şu halde i'tibâr, Kur'an'ı anlamada, hatta genel olarak bilgilerini üretmede mutasavvıfların yoludur. İşte bu noktada, “acaba bu i'tibâr, fakihlerin ve mütekellimlerin kullandıkları ‘kıyas’ ile aynı şey midir?” sorusu gündeme gelmektedir.

İbn Arabî, bu i'tibârın, ister ârifin kalbinde hissettiği bilgiyi aktarmak, ister Kur'an'ın hitâbının anlamını ifâde ile ilişkili olsun, beyânî kıyasın veya i'tibârın sınırlı olduğu karineyle sınırlı olmadığını vurgular. Kelâmcıların ifâdesiyle “delil”, fakihlerin ifâdesiyle “illet”, mantıkçıların ifâdesiyle de “orta terim” olan bu karine, hitâptan kastedilen anlama götürür ve işiteni veya okuyucuyu kastedilmeyen anlamlardan uzak tutar. Câbirî'nin de belirttiği gibi ârifin, karineyle sınırlı olmayışı, onun bilgi üretme

⁴⁶⁶ Gazzâlî, *Mışkâtü'l-Envâr*, nşr. Ebu'l-A'lâ el-Affî, ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, Kahire 1964, s. 65.

⁴⁶⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 385.

⁴⁶⁸ Âl-i İmrân 3/13.

⁴⁶⁹ Haşr 59/2.

⁴⁷⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, c. I, s. 550-551.

yolunu, yani irfânî i'tibârı, kıyas dairesinden çıkarmaz. Çünkü karinesizlik, temelde “benzer” ve “onun benzeri”nden teşekkül eden kıyasın yapısını bozmaz. Sadece kıyas türlerinin en zayıfı ve basitini meydana getirir. Salt benzetmeden ibâret olan bu kıyasın yegâne dayanağı da “benzer, benzeri hatırlatır” ifâdesidir.⁴⁷¹

İ'tibâr ve “benzer, benzeri hatırlatır” anlayışının, işârî tefsirdeki uygulamalarına Gazzâlî'nin, “iki ayakkabını çıkar” meâlindeki âyeti, “kendini iki dünyadan da soyutla” şeklinde yorumlamasını örnek verebiliriz. Gazzâlî, bu yorumun, asla âyetin zâhirî manasını inkâr anlamına gelmeden, zâhire ilâveten yapılmış bir yorum olduğunu vurguladıktan sonra şöyle der: “Burada söylemek istediğim şey şudur: Musa, ‘iki ayakkabını çıkar!’ emrinden ‘dünya ve âhiretin her ikisinden de soyutlan!’ anlamını çıkarmış ve zâhirî açıdan ayakkabılarını çıkarmak; bâtinî açıdan da her iki âlemden de kendisini soyutlama suretiyle âyetteki emri yerine getirmiştir. İşte bir şeyden başka bir şeye, zâhirden bâtına geçişin (*i'tibâr*) anlamı budur.”⁴⁷²

V. İşârî Tefsire Dair Tarihsel Perspektif

Kutsal metinlerin vecde duyarlı tefsir ve yorumlanması, ne sûfî harekete ne de genel olarak İslâm'a hastır. Bu anlayışın ilk büyük temsilcisi olarak kabul edilen kişi, İskenderiyeli Philo (ö. 50)'dur.⁴⁷³

Bu bâtinî yorum teorisinin, İslâm dünyasına intikali ve ilk örneklerinin nasıl ortaya çıktığı sorusunun cevabı bu noktada önem arz etmektedir. Öztürk, bu konuda şu değerlendirmeyi yapar: “Eldeki bütün veriler, bâtinî te'vîlin İslâm dünyasına intikal sürecinde Yahudilik, Hristiyanlık ve Ortadoğu'daki Sâbiîlik, Maniheizm ve Mecûsîlik gibi çeşitli dinlerle, Hermetizm ve Yeni-Eflatunculuk gibi gnostik karakterli düşünce ekollerinden beslendiklerinde en ufak kuşku bulunmayan aşırı Şîî fırkaların öncülerinin

⁴⁷¹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 392.

⁴⁷² Gazzâlî, *Mışkâtü'l-Envâr*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî* içinde), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, s. 283.

⁴⁷³ Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 17.

ve bunların takipçilerinin başrol oynadıklarını göstermektedir.”⁴⁷⁴ Nitekim Câbirî de Şia’nın İslâm’da ilk hermetikleşen akım olduğunu söyler.⁴⁷⁵

Tâbiûn ve tebeû’-t-tâbiîn devirleri, İslâm ilimlerinin ve İslâm mezheplerinin oluşma devridir. Meydana gelen fırkalar, (ortaya çıktıkları dönemlerde) Kur'an âyetlerini kendi doğrultularında tefsir etmeye, kendi görüşlerini âyet ve hadislerden çıkartmaya çalıştılar. Başlangıçta sahâbe ve tâbiûn açıklamalarına dayanan naklî tefsire, daha sonra akli/re'y tefsiri de eklendi. Fırkaların görüşlerini yansıtan tefsir ekolleri doğdu. İşte bu oluşma safhasından sonra mutasavvıflar da kendi görüşlerine uygun düşen tefsirleri topladılar. Yaşadıkları zevk haline göre âyetlerden manalar çıkardılar. Bu tefsire ilk anda akla gelmeyen fakat tefekkürle, âyetin işaretleriyle kalbe doğan mana anlamına “işârî tefsir” adını verdiler. Böylece diğer tefsir ekolleri yanında mutasavvıfların görüşlerini yansıtan tasavvufî/işârî tefsir okulu doğmuş oldu.⁴⁷⁶

Mutasavvıflar bu tür anlayışlarını doğrudan doğruya ifâde etmeyi mahzurlu gördüklerinden remz, imâ ve işâret yolunu tutmuşlar, daha doğrusu yaptıkları tefsirlere zâhir ulemadan çekindikleri için “tefsir” değil de “işâret” adını vermişlerdir. Bundan dolayı tasavvufî tefsirlere aynı zamanda “feyzî” veya “işârî tefsir” de denmiştir.⁴⁷⁷

Tasavvufun bir amelî bir de nazarî kısmı vardır. Birincisinde sözden çok öz önemliyken diğeri, işin felsefî yönüyle meşguldür. Her iki kısmın görüşlerine uygun tefsirler doğmuştur:

1. İşârî Sûfî Tefsir: İşârî tefsir, yalnız sülûk erbabına açılan ve zâhir mana ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlamlara ve işâretlere göre Kur'an'ı tefsir etmektir. Bu tefsir sûfinin öncel fikirlerine dayanmaz. Bulunduğu makama göre kalbine doğan ilhâm ve işâretlere dayanır. Böyle bir tefsir yapan sûfî, âyetle kastedilen mananın yalnızca kendi yaptığı yorumdan ibâret olmadığını, başkaca muhtemel mana ve

⁴⁷⁴ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 190. Ayrıca bkz. a. mlf., “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, s. 110.

⁴⁷⁵ Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akal Yapısı*, s. 357.

⁴⁷⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 18-19; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 61.

⁴⁷⁷ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 13.

yorumların da olabileceğini kabul eder.⁴⁷⁸ Bu tarz işârî/sûfî tefsirlere Tüsterî'nin (ö. 283 veya 293/896 veya 905) *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*'i,⁴⁷⁹ Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*'i,⁴⁸⁰ Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifu'l-İşârât*'i⁴⁸¹ örnek gösterilebilir.

2. Nazarî Sûfî Tefsir: Nazarî tefsir, Kur'an'ı bir takım nazariyelere, felsefî görüşlere uygun düşecek biçimde yorumlamaktır.⁴⁸² Çoğunluğu itibariyle bu tür yorumlar, bizzat İslam'ın öz kaynaklarından da neş'et etmezler.⁴⁸³ Tasavvufu, nazarî incelemelere, felsefî öğretilere dayandıranlar, Allah'ın kelâmını kendi görüşlerine uyacak biçimde te'vîl etmişlerdir. Her isteyen, Kur'an'da kendi nazariyesini bulamaz. Fakat filozof mutasavvıf, felsefî fikirlerinin revaç bulması için bunları Kur'an'la desteklemek zorunluluğu duymuş, Allah'ın kelâmını kendi hayaline göre yorumlamıştır. Böylece bu tefsir, genellikle Kur'an'ı asıl amacından saptırmıştır. Zira Kur'an'ın amacıyla mutasavvıfın amacı arasında çelişki olunca, mutasavvıf, âyeti kendi görüşüne göre yorumlar. Bu suretle Kur'an'ı kendi fikrine hizmet ettirir. Bazı ihtimâlî te'vîller kabul edilse dahi, bile bile Allah'ın kelâmını indî görüşüne uydurup dini kökünden kaldırmaya yönelik nazarî tefsirlere asla itibar edilmez. Baştan sona kadar Kur'an'ı tefsir eden bir nazarî-sûfî tefsiri yoktur.⁴⁸⁴ Kanaatimizce nazarî sûfî tefsir sahiplerinin, Kur'an'ı baştan sona yorumlamamalarının sebebi, onların kendi düşüncelerini Kur'an'ın bütünüyle bağdaştırmada güçlük çekmeleri ve dolayısıyla ancak sadece bazı âyetleri, Kur'an'ın târihsel ve metinsel bağlamının dışına çıkarıp Kur'an'ın genel çerçevesinden tecrid etmek suretiyle kendi görüşleri doğrultusunda yorumlanabileceğini anlamış olmalarıdır. Bu tarz işârî tefsirlere İbn Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-*

⁴⁷⁸ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts., c. II, s. 245; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 9.

⁴⁷⁹ Ateş, bu tefsir hakkında şöyle der: "Sehl'in tefsirinde zühd ve takva düşüncesi hakimdir" (Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 67) "Sehl, hulûl ve vahdet-i vücûda taraftar değildir." (Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 69).

⁴⁸⁰ Ateş, bu tefsir hakkında şöyle der: "Sülemî'nin tefsirinde, âyetleri asıl manalarından çıkaracak nazarî tevillere çok az rastlanır." (Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 93).

⁴⁸¹ *Letâifu'l-İşârât* üzerine doktora tezi yapmış olan Kabakçılı bu tefsir hakkında şöyle der: "*Letâifu'l-İşârât*'ı, işârî tefsir için sürülen şartlar açısından değerlendirdiğimizde, bu şartlara çok az istisnanın dışında uyulduğu görülür. Ancak *Letâifu'l-İşârât*'ı nazarî ve işârî tefsir açısından değerlendirdiğimizde nazarî tefsirin bazı özellikleri görülmekle beraber işârî tefsir gurubu içerisinde değerlendirilmelidir." Kabakçılı, *Yöntem ve İçerik Açısından Kuşeyrî'nin Letâifu'l-İşârât*'ı, s. 42.

⁴⁸² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19.

⁴⁸³ Bkz. Yakup Çiçek, "Tasavvufî Tefsirin Dînî Temeli", *Kur'ânî Hayat*, 2008, sayı:1, s. 83.

⁴⁸⁴ Bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. II, s. 238; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19.

Hikem adlı eserlerinde bazı âyetler hakkında yaptığı nazarî yorumlarla Kâşânî'nin *et-Te'vîlât*'ı örnek gösterilmektedir.⁴⁸⁵

Bazı kaynaklarda işârî-sûfî yorum ile nazarî-sûfî yorum arasındaki şu iki temel farkın altı çizilmektedir:

1. İşârî-sûfî tefsir, sûfnin ri'yâzetine dayanır. Mukaddimelere dayanmaz. Ri'yâzetle ruhu aydınlanan mutasavvıf, kudsî işâretleri alacak dereceye ulaşır ve orada âyetlerin taşıdığı iç mana kalbine doğar. Fakat nazarî-sûfî tefsir, sûfnin zihninde beliren bir takım mukaddimelere ve görüşlere dayanır.

2. İşârî tefsir sahibi, kendi verdiği mananın dışında zâhir bir mana olmadığını iddia etmez, aksine her şeyden önce zihne zâhir mananın geleceğini, nassların zâhirleri üzerine mahmul bulunduğunu, fakat bu iç mananın da âyette mündemiç olduğunu söyler. Mutasavvıflara göre Kur'an, dış manasından başka birçok manalar taşır. İnsan kazanacağı manevî mertebeye ve ledünnî ilme göre bu manaları anlar. Nazarî-sûfî tefsir sahibi ise âyetin kendi verdiği manadan başka bir mana taşımadığı kanısındadır.⁴⁸⁶

İşârî tefsir hakkında yazılan eserlerde demirbaş bir bilgi gibi duran bu işârî-sûfî tefsir ve nazarî-sûfî tefsir ayrımı ve bu iki ekolün ayrıştıkları iki temel noktayı, eleştirel bir bakış açısıyla tahlil etmek istiyoruz.

Öncelikle şunu belirtelim ki hangi tefsirlerin işârî, hangilerinin nazarî olduğunu tespit noktasında kaynaklarda net bir tasnife rastlamamaktayız. Her ne kadar Okumuş, kaynaklarda Rûzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) *Arâisu'l-Beyân*'ı, Necmuddîn Dâye'nin (ö. 654/1256) *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'si, Nimetullah Nahcivânî'nin (ö. 920/1514) *el-Fevâtihu'l-Îlâhiyye*'si, ve İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1135/1725) *Rûhu'l-Beyân* adlı eserlerinin nazarî olmayan sûfî/işârî tefsirler arasında sayıldığını ifade etmekteyse de⁴⁸⁷ kaynak olarak gösterdiği Cerrahoğlu'nun *Tefsir Tarihi* ile Ateş'in *İşârî Tefsir*

⁴⁸⁵ Bkz. ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. II, s. 245; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19-20.

⁴⁸⁶ Bkz. Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. II, s. 245-246; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 13. Ayrıca bkz. a.mlf. *İşârî Tefsir Okulu*, s. 20; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 10.

⁴⁸⁷ Bkz. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, Ankara Okulu, Ankara 2006, s. 176.

Okulu'nun ilgili sayfalarında⁴⁸⁸ bu tefsirlerin nazarî olmayan işârî tefsirlerden olduğuna dair bilgi yoktur. Bilakis Ateş, mesela hem Nahcivânî'nin tefsirinin hem de Bursevî'nin tefsirinin, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi etkisinde yazılmış olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁸⁹ Şu halde İbn Arabî nazarî sûfî tefsirin temsilcisi sayılıyorsa Nahcivânî ve Bursevî de öyle sayılmalıdır. Görüldüğü gibi hangi tefsirlerin nazarî, hangilerinin işârî sayılacağı hususunda bir zihin karışıklığı söz konusudur. Kanaatimizce bu konuda doğru olan, herhangi bir tasavvufî tefsirin, külliyyen nazarî veya işârî olduğunu söylemek yerine, yapılan yorumları tek tek inceleyerek yalnızca o yorum üzerinde bir tespit yapmak veya yargıda bulunmaktır. Zira nazarî-sûfî tefsirin en önemli temsilcisi sayılan İbn Arabî'nin eserlerinde pek çok zâhire uygun işârî yorumlar olduğu gibi, işârî-sûfî tefsirin en önemli temsilcilerinden kabul edilen Kuşeyrî'nin *Letâîf* inde zâhire uymayan nazarî-sûfî tefsir örneklerine rastlamak mümkündür. Hatta Cerrahoğlu'nun ifade ettiği gibi "Bu iki husus, [makbul olan ve olmayan işârî tefsir] bazen aynı tefsirin bir sahifesi içerisinde dahi bulunabilir."⁴⁹⁰

Ayrıca nazarî-sûfî tefsirin en önemli temsilcileri olarak gösterilen İbn Arabî ve Kâşânî, bu tasnifi yapanların söylediklerinin aksine, verdikleri bâtinî mananın dışında bir mananın olmadığını asla iddia etmemekte, bilakis zâhirî mananın da mutlaka kabul edilmesi ve zâhir-bâtın mananın birlikte değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedirler.⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 65, 91, 98; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 9.

⁴⁸⁹ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 225, 244.

⁴⁹⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 13.

⁴⁹¹ Mesela İbn Arabî, başka bir vesileyle daha önce metinde zikrettiğimiz gibi, konuyla alâkalı olarak şöyle der: "Allah, zâhiri bâtından, bâtını zâhirden ayırmamıştır. Şer'î hükümleri yalnız bir tarafından alıp onların bâtinî hükümlerinden gaflet etmeyenler, ancak Tanrı adamlarıdır. Şeriatın zâhir hükümlerini terk edip sırf bâtinini kabul eden bâtinîler sapmış ve sapıtmışlardır. Keza sırf basit ve eksik bir anlayışla hükümlerin yalnız zâhirini anlayanlar da sapmışlardır. Ama yine de bunlar ötekilerden üstündürler, mutluluktan yoksun olmazlar. Tam mutluluğa erenler, ancak şunlardır ki zâhir ve bâtını cem ederler." (İbn Arabî, *el-Fütûhât*, c. I, s. 437 [Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 181'den naklen]). Kâşânî'ye göre de zâhirî anlama göre tefsir, inanılması gereken gerçek bir şeydir. (Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, c. I, s. 562 [Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 39'dan naklen]). Nitekim Hz. Salih'in kıssasının (A'râf, 73) manevî tefsirini sunduktan sonra Kâşânî şöyle bir eklemede bulunur: "Bu, işârî tefsirdir, bununla beraber onun zâhirî manasını da kabul etmek zorunludur." (Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, c. I, s. 444 [Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 39'dan naklen]).

Netice itibariyle çok yaygın olarak kullanılan bu tasnif, detaylıca incelendiğinde realiteye pek uymamaktadır. Dolayısıyla az önce de belirttiğimiz gibi işârî tefsir kitaplarını kategorik bir yaklaşımla ele almak, bizi pek sağlıklı sonuçlara götürmeyecektir.

Goldziher, Kur'an'ın te'vîl yöntemiyle yapılan tasavvufî tefsirin tarihinin, tasavvufun tarihi kadar eski olduğunu belirtir.⁴⁹² Buna biz şu ifâdeyi de ekleyebiliriz: İşârî tefsirin tarihi seyri, tasavvufun tarihi seyrine tamamen paralel bir şekilde oluşmuştur. Nitekim Ateş'in de ifâde ettiği gibi tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn devrinden sonra zühd hareketi gelişerek Allah aşkına düşünce işârî tefsir de buna paralel olarak gelişmiş ve bu yöndeki tefsire zühd ve takva ile birlikte fenâ fillah düşüncesi hakim olmuştur. Bu aşamada tasavvufî tefsirin gelişip sistemleşmesinde en büyük rolü oynayan üç büyük mutasavvıf görmekteyiz. Bunlar Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Cüneyd el-Bağdâdî, Ebubekir Muhammed b. Musa el-Vâsıtî'dir.⁴⁹³ Tasavvufî mahiyette tefsir yazan ilk kişinin İbn Atâ (ö. 309/922) olduğu kabul edilir. Ancak onun eseri zamanımıza ulaşmamıştır. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Ebû Nasr es-Serrâc'ın bu eserden yaptıkları alıntılar, Paul Nwyia tarafından bir araya getirilerek yayımlanmıştır.⁴⁹⁴ Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin yazdığı tasavvufî tefsir de günümüze kadar gelmemiştir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye nisbet edilen *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* ise her sureden bir veya birkaç âyetin tefsirini içermektedir.⁴⁹⁵

Dördüncü hicrî asrın sonuna doğru işârî tefsirde büyük bir gelişme görülür. Şifahen nakledilen tefsirler, yerini müstakil tefsir kitaplarına bırakır. Bu çağrı açan da Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) olmuştur. Sülemî'nin *Hakâik* adlı tefsiri, işârî tefsir hakkında en önemli kaynaktır. Sülemî, burada mutasavvıfların tefsir ve te'vîllerini bir araya toplayıp bunların kaybolmasını önlemek suretiyle ilme büyük hizmet etmiş, bizim, o zamanki sûfilerin Kur'an hakkındaki duyuşları ve düşünceleri hususunda gerçek bilgi sahibi olmamıza imkan sağlamıştır. Bu hususta o; Taberî ile karşılaştırılabilir. Taberî'nin zâhirî tefsirde yaptığını Sülemî bâtınî tefsirde yapmıştır.

⁴⁹² Bkz. Ignaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, Denge Yayınları, İstanbul 1997, s. 235.

⁴⁹³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 64.

⁴⁹⁴ Bkz. *Nusûs Süfîyye Ğayru Menşûre*, nşr. Paul Nwyia, Beyrut 1986.

⁴⁹⁵ Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*, c. XXIII, s. 427.

Taberî, nasıl zâhirî tefsirin kaynağı ise Sülemî de tasavvufî/işârî tefsirin kaynağıdır.⁴⁹⁶ Sülemî, bu eserini yazdıktan sonra bulduğu bazı âyetlerle ilgili yorumları da *Ziyâdâtü Hakâiki't-Tefsîr*'de⁴⁹⁷ toplamıştır. Bu tefsir, Vâhidî, İbnu's-Salâh, İbnu'l-Cevzî ve Zehebî tarafından Bâtînîler'in Kur'an'ı yorumlama tarzına benzediği gerekçesiyle eleştirilmiştir.⁴⁹⁸

Gazzâlî'nin, işârî tefsir alanında özel bir yeri vardır. Başta *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* olmak üzere çeşitli eserlerinde işârî tefsirler için teorik çerçeve çizen Gazzâlî, bu tür tefsirlerin lüzum ve faydasını savunmuş, bir çok âyeti buna göre yorumlamış, sûfîlerin Kur'an'la ilgili görüşlerini aktarmıştır. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*'da Nur suresinin 35. âyeti⁴⁹⁹ başta olmak üzere bazı âyetlerin tasavvufî yorumunu yapmıştır. Eser, remzî ve işârî yorumlar yanında İşrâkî filozofların yorumlarını andıran görüşler de içerir.⁵⁰⁰ Gazzâlî, Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanması konusunda zâhirî (naklî) tefsir ilmini gerekli görmekle beraber Kur'an'ın anlam düzeylerini bütün yönleriyle ve tam olarak açıklamak için yeterli bulmamaktadır.⁵⁰¹

O, *Cevâhiru'l-Kur'an*⁵⁰² adlı eserinde Kur'an'la alâkalı iki disiplinin, yani zâhirle ilgili ilimlerle öze ait ilimlerin arasını birbirinden ayırır,. Birincisi, gramer, filoloji, kırâat ilminin yanında “zâhirî yorum” ya da metnin kelimelerinin ne anlama geldiğini bilmeyi, ve “hadis ilmi”ni, yani ilk dönemlerden itibaren nesilden nesile aktarılan yorumlara ilişkin bilgiyi içerir. Öze ilişkin ilimler ise iki çeşittir: alt düzeydeki kelâm ve fıkıh ilmi ile marifet ilmi, ya da Allah, kıyâmet günü ve öte dünyaya ilişkin bilgi. Kütüphanelerde korunan parşömen ve elyazmaları üzerinde kafa yoran bir âlimin kafası Kur'an'ın kabuğu ile dolar. Bu arada kelâmcı ve hukuk bilginleri, metnin akide

⁴⁹⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 91-92.

⁴⁹⁷ *Ziyâdâtü Hakâiki't-Tefsîr*, Alman oryantalist Gerhard Böwering tarafından Beyrut'ta 1995'te yayınlanmıştır.

⁴⁹⁸ Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, c. XXIII, s. 427.

⁴⁹⁹ Bu âyetin İbn Sinâ, Gazzâlî ve Beydâvî tarafından nasıl yorumlandığının şematik mukayesesi için bkz. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s. 202.

⁵⁰⁰ Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, c. XXIII, s. 427.

⁵⁰¹ Nicholas Heer, Ebû Hamid el-Ghazali's Esoteric Exegesis of the Quran, (*Classical Persian Sufism* içinde), H.N. Publications, London ts., s. 241.

⁵⁰² Goldziher, Gazzâlî'nin, *Cevâhiru'l-Kur'an* isimli kitabında Yunan felsefesine ait düşünceleri, Kur'an'ın bâtinî anlamına temel yaptığını iddia etmektedir. Bkz. Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s. 224.

ve amelle ilgili meseleler bağlamında ne söylediği konusuyla ilgilenir. Marifete gelince o, okuma ile elde edilen bir hasıla değildir; yani onun amacı metnin ne kastettiğini öğrenmek değil, fakat onun ne olduğunu tecrübe etmektir, yani Allah'ın kendi kelâmını.⁵⁰³

Gazzâlî'ye göre Kur'an, bir denizdir. Onun sahili, kabuk ve yüzey ilimleri; derinlikleri ise öz ilimlerin en üst tabakasıdır. Deniz, cevher ve incilerle dolu iken sahilde boş kabuk ve kumdan başka bir şey yoktur. İnsan, bu denizin dalgaları arasına ne zaman dalsa, ondan cevher ve inciler çıkarır. İnsan, onun derinliklerine indiği ölçüde ondan bir şeyler çıkarır. Yalnızca onun kırâtı ile meşgul olan, tilâveti ve zâhirî ilimleri ile ilgilenen kimse (değerli) bir şey elde etmeksizin onun sahilinde dönüp dolaşan kimseden başka biri değildir. Gazzâlî'nin amacı, Kur'an okuyucusunu bu uykudan uyandırmak ya da onun dikkatini bu noktaya çekmektir.⁵⁰⁴

Gazzâlî'nin *İhyâ*'da rey ile tefsirin meşruiyetiyle ilgili açmış olduğu ve tercihini reyden yana kullandığı tartışmadaki amacı da tasavvufî ve işârî tefsirin câiz olduğunu ispatlama ve sûfî yorumculara karşı yapılan itirazlara karşı mistik düşünce ve tecrübelerin ışığında yapılan rey ve işârete dayalı yorumların geçerliliğini savunmaktır.⁵⁰⁵ Bu görüşleriyle tefsir konusunda mutasavvıflarla birlikte Fahreddin er-Râzî gibi kelamcıları ve İshrâkî filozofları da etkileyen Gazzâlî, filozofların etkisinde kalarak te'vilde aşırı gittiği, Kur'an'a Karmatîler'in görüşlerini hatırlatan yorumlar getirdiği gerekçesiyle İbn Teymiyye ve İbnü'l-Cevzî'nin ağır eleştirilerine maruz kalmıştır. Şâtîbî de bu tür yorumlardan rahatsızlık duymaktadır.⁵⁰⁶

Tasavvufî-işârî tefsir alanında en önemli kişi, Muhyiddin İbn Arabî'dir. Onunla birlikte işârî tefsir, tamamen vahdet-i vücûd felsefesinin tesiri altına girmiş, çok aşırı te'viller yapılmaya başlanmıştır. İbn Arabî, geniş ihatasıyla tasavvufta ve işârî tefsirde

⁵⁰³ Gerald L. Burns, "Gazali'nin Tasavvufî Hermenötiği", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt. 13, Sayı. 3-4, (2000), s. 423.

⁵⁰⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 330.

⁵⁰⁵ M. Abul Quasem, "Al-Ghazali in Defence of Sufistic Interpretation of the Quran", *Islamic Culture*, LIII-2, Haydarâbâd 1979, s. 65.

⁵⁰⁶ Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*, c. XXIII, s. 427.

yeni bir dönem açmıştır. Artık basit manada zühdî tefsirler yerine gâyet kompleks felsefî tefsirler, vahdet-i vücûd yönünde nazarî te'vîller devri başlamıştır.⁵⁰⁷

İbn Arabî'nin dinsel metin anlayışı, onun varoluşsal ve epistemolojik anlayışıyla benzerlik arzeder; zira metin de dilsel olarak tecelli eden bir varlıktır. Dil, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) belirttiği gibi *cevâmiu'l-kelim*dir. Dil, tıpkı insan gibi varlıkla paraleldir, onun hakikatlerini simgeler.⁵⁰⁸

İbn Arabî'ye göre vücûd, baştan başa harfler, kelimeler, sureler ve âyetlerle doludur. O, bu tabiat kitabına “Kur'ân-ı Kebîr” adını verir. Hak, bazen kişiye hariçteki bir kitaptan, bazen de kişinin kendi nefsinden okur.⁵⁰⁹ İnsan ve Kur'an'ı bir bütün olarak gören İbn Arabî'ye göre kişi Kur'an okuduğu zaman kendisi Kur'an olur, yani Kur'an, Kur'an içinde olur. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'i de ancak nefsinde Kur'an bulunan kimsenin anlayabileceğini söyler.⁵¹⁰

Ona göre Kur'an-varlık-insan, birbirinden mutlak manada ayrı birer hakikat değildir, aksine bunlar tek bir hakikatin farklı görünümleridir. Birer hitâb-ı ilâhî olarak vücûdun bu üç farklı mertebesi, her biri diğerlerinin farklı bir sureti olması hasebiyle birbirine paraleldir. Vücûdun bütününe sirâyet etmiş olan ilâhî hitaptan maksat da insandır. Bu itibarla umûmî ilâhî hitaba muhatap olan insanın iki yönü tebâruz eder: Diğer iki hitâbın ve beyanın (âlem ve Kur'an) manalarını kuşatan ilâhî küllî “el-kelime” olması ve bu iki hitâbın manalarını elde etmede özel bir kabiliyetle donatılmış olması.⁵¹¹

İbn Arabî, sık sık insân-ı kâmilin aynı zamanda Kur'an olduğunu söyler. *Fütûhât* ve *Kitâbu'l-İsrâ*'sının başında zikrettiği esrarengiz “fetâ”, Kur'an-insan paralelliğine işâret etmesi bakımından çok önemlidir.⁵¹² Chodkiewicz'in titiz tetkikine göre bu fetâ, Allah'ın “Mütekellim” sıfatının ya da her bir hakikati ihtiva eden kuşatıcı “Kitab”ın bir tecellisidir. Şu halde geleneksel olarak bir “Kitab” şeklinde zuhur eden

⁵⁰⁷ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 167.

⁵⁰⁸ Ebû Zeyd, “Sufî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine”, *İslâmiyât*, II (1999), sayı: 3, s. 33.

⁵⁰⁹ İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhât*, c. IV, s. 167.

⁵¹⁰ Mahmut Erol Kılıç, “İbnu'l-Arabî”, *DİA*, c. XX, s. 511.

⁵¹¹ Bkz. Muhammed Mustafa Azzâm, *el-Mustalahu's-Sûfî beyne't-Tecrübeti ve't-Te'vîl*, Matbaatu Feydiber, Rabat 2000, s. 21.

⁵¹² M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 311.

“Kelâm”, İbn Arabî’ye bir genç suretinde görünmekte, beşerî bir suret içinde tecelli etmektedir.⁵¹³

Ona göre dayanılacak en kuvvetli delil, Kur’an’dır. Bu sebeple bütün görüşlerinin Kur’an hazretinden ve onun hazinelerinden olduğunu, Kur’an ile semâvî kitaplarda bulunan veya bulunmayan bütün ilimlerin açığa çıktığını, bütün peygamberlerin ilimleri, meleklerin ilimleri ve ilmin bütün delillerinin Kur’an’da verildiğini, kendisine Kur’an verilen kimseye aynı zamanda bütün ilimleri açığa çıkaran bir ışık da verildiğini söyler ve bu sebeple Kur’an’ı bilen ve onu kendinde tahakkuk ettiren kimsenin ehlullahın ilmini de öğrendiğine inanır; bu arada Kur’an’ı anlamının kendisine [de] bahşedildiğini söyler.⁵¹⁴

İbn Arabî’nin Kur’an’a yaklaşımı statik değil dinamiktir. Ona göre Kur’an, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in kalbine inzâl olunmuştur, kıyamete kadar da onun ümmetinden olan müminlerin kalplerine inzâl olunmaya devam edecektir. Kur’an’ın bu şekilde müminlerin kalplerine inişi, vahyi her daim taze ve canlı tutmaktadır.⁵¹⁵ Kendisinin Kur’an âyetlerinin bizzat “ayn”larıyla bağlantısı bulunduğunu söyleyen İbn Arabî, Kehf suresinin 60. âyetine kadar gelen *Kitâbu’l-Cem’ ve’t-Tafdîl fî Esrâri’l-Meâni ve’t-Tenzîl* adlı altmış dört ciltlik bir tefsir yazmıştır. Kendisi, günümüze ulaşmayan bu eser hakkında bilgi verirken, bir âyeti, celâl ve heybet makamından alıp konuştuktan sonra tekrar aynı yere bıraktığını, sonra bu âyetin karşısına geçip bu sefer cemâl makamından alıp sanki o âyet cemâl makamında inmiş gibi üzerinde konuşup tekrar yerine bıraktığını, üçüncüsünde ise aynı âyeti bu defa kemâl ve berzah makamından alıp tefsir ettiğini, yaptığı tefsirin daha önce yapılan tefsirlere hiç benzemediğini, bu tefsirde başka hiç kimsenin bir tek kelimesi dahi bulunmadığını söyler.⁵¹⁶

⁵¹³ Bkz. Michael Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2003, s. 50-52. Zaten *fetâ*, İbn Arabî’nin hem *Fütûhât*’ta hem de *Kitâbu’l-İsrâ*’da kaydettiği bir şiire göre kendisini “Kur’an” ve “Seb’ul-Mesânî” olarak tanıtmaktadır: “Ben Kur’an’ım ve seb’u’l-mesânî’yim/Zamanların değil ruhun ruhuyum/Müşâhede ettiğimin huzurunda mukîmdir kalbim/O’nu müşâhede ederim (halbuki) sizinledir lisanım.” (Bkz. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Marîfetin İfadesi*, s. 312).

⁵¹⁴ Kılıç, “İbnu’l-Arabî”, *DİA*, c. XX, s. 511.

⁵¹⁵ İbnu’l-Arabî, *el-Fütûhât*, c. III, s. 372.

⁵¹⁶ Kılıç, “İbnu’l-Arabî”, *DİA*, c. XX, s. 511.

İbn Arabî'ye göre fakihlerin, sûfilerin te'vîllerine itiraz etmelerinin tek nedeni, onların yöntemlerini bilmemeleridir: “Onlar zannetmektedirler ki sûfiler, zâhiri bir kenara bırakıyorlar. Haşa, onları böyle davranmaktan tenzih ederim; aksine, onlar her iki tarafı da söylemektedirler.”⁵¹⁷

İbn Arabî, “işâretler ile anlamı kavrayan kimseler”i muvâdaa, yani dilin sınırlarıyla bağlı kalmak şartından muaf görmektedir. Onların Kur'an'da işâret yoluyla anladıkları şeyleri de Allah'ın onlar için kasdettiği şeyler olarak kabul etmektedir. Şöyle ki bu insanlar, Kur'an'ın indiği Arapça'yı bilmeseler de “işâret yoluyla” bunu kendisinde anlamalarını murat eden Allah'tır. Bu irfânî anlayışı, Kur'an'ı boğazlarını geçmeden okuyan ve “Kur'an dillere inmiştir, kalplere değil!” diyen kimseler elde edemezler. Bunu, ancak Kur'an'ın kalbine indiği kimseler elde edebilir. Çünkü Kur'an'ı kalbine indiren kimse, kendi dilinde olmasa da anlamı kalbine indirmiştir ve okuduğunu bilir.⁵¹⁸

İşârî tefsirin doğuşundan İbn Acîbe'nin zamanına kadar sûfiler tarafından çeşitli tefsirler yazılmıştır. Bunların en önemlileri kronolojik sırayla şunlardır: Tüsterî (ö. 283 veya 293/896 veya 905), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Sülemî (ö. 412/1021), *Hakâiku't-Tefsîr*; Sa'lebî (ö. 427/1035), *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*; Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Letâifu'l-İşârât*; Meybûdî (ö. 520/1126), *Keşfu'l-Esrâr*; İbn Bârrecân (ö. 536/1141), *Tenbîhu'l-Efhem ilâ Tedebburi'l-Kitâbi ve Taarrufi'l-âyâti ve'n-Nebei'l-Azîm*; Rûzbihân el-Baklî (ö. 606/1209), *Arâisu'l-Beyân*; Necmuddîn Kübrâ (ö. 618/1221), *Aynu'l-Hayat*; Suhreverdî (ö. 632/1234), *Nuğbetu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*; 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*; İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), *Rûhu'l-Beyân*.⁵¹⁹

İşârî tefsire dair verdiğimiz bu bilgileri şöyle değerlendirebiliriz: Hicrî II. asırda bir zühd hareketi olarak zuhûr eden tasavvuf düşüncesi, zamanla gelişerek kendine has bir takım müessese ve anlayışlar geliştirmiştir. Bu kendilerine özgü

⁵¹⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 645 (Ebû Zeyd, “Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine”, *İslâmiyât*, Cilt. 2, Sayı. 3, (1999), s. 18'den naklen).

⁵¹⁸ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 389.

⁵¹⁹ Bu tefsirler hakkında detaylı bilgi için bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*.

anlayışlardan biri de Kur'an'ı anlama ve yorumlama biçimleridir. Sûfiler, epistemoloji anlayışları gereği, vahiy gibi doğrudan Allah'tan geldiğine inandıkları keşfî bilgiyi, rasyonel düşünme vasıtasıyla elde edilen aklî bilgiden üstün tuttukları için, Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda da keşfî bilgiye önemli bir rol biçmişlerdir. Keşfî bilginin ulaştığı sonuç ile aklî bilginin elde ettiği sonuç, yani bâtın ile zâhir, birbiriyle örtüştüğü sürece sorun yoktur. Ancak zaman zaman bu iki bilgi türünün çeliştiği durumlar da sözkonusu olmaktadır. O zaman, “zâhir ile bâtın çeliştiğinde hakem ne olacaktır? Hangi kritere göre bu bilgilerin doğruluğu ölçülecektir?” sorusu, meselenin mihenk taşı oluşturmaktadır. Bu sorulara, Kur'an'ın gelişigüzel yorumlanmasının, onun mesajının zamanla tahrifine yol açabileceği tehlikesinin farkındalığına varan her sorumlu Müslümanın, “Bu konuda, ölçü ve hakem, Kur'an ve Sünnet'tir” diyeceğinde şüphe yoktur.

Cerrahoğlu'nun da belirttiği gibi bâtınî/keşfî bilgide vicdâniyyât hakimdir.⁵²⁰ Dolayısıyla hiçbir kimse, bir başkasının iç âleminde neleri tecrübe ettiğini kontrol edemeyeceği için bu bilgi türü tamamen subjektiftir. Bu sebeple de keşfe dayanan manalar, mutasavvıfların da kabul ettiği gibi⁵²¹ başkaları için bağlayıcı olarak değerlendirilemez.

Halbuki İslâm Dini, sadece vicdâniyâta önem verip, bireyin iç âleminde yaşadığı tecrübelerden hareketle kişiye özel bir din kuralları sunmamaktadır. O, toplumu siyâsî, ictimâî, hukûkî ve iktisâdî açıdan düzenlemeye yönelik, yani herkes için bağlayıcı olan kuralları da ihtiva etmektedir. Şu halde bu kurallar, bütün fertleri ilgilendirdiği için, herkesin anlayabileceği açıklıkta olmalıdır. Kur'an nassının, bu şekilde objektif bir zeminde anlaşılmasına müsait hale gelmesi de, ancak Kur'an'a dair yorumların, Kur'an metninin, dil kuralları, metnin iç ve dış (tarihsel) bağlamı dikkate alınarak yapılması gerektiğini düşünen zâhirî yöntem sayesinde mümkün olabilmektedir. Aksi takdirde bâtınî bilgi ve yorum esas kabul edilirse, bu bilgi ve yorum tarzının tamamen öznel olması nedeniyle, yöntemsizlik yöntem haline gelecek ve

⁵²⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 14.

⁵²¹ Mesela İ.Fenni Ertuğrul şöyle der: “Yalnız başına işârî mana keşfe de istinâd etse, keşf sahibinden başkası için muteber değildir.” (Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 240).

aynı anda sayısız şeyler söyleyen bir metin aslında hiçbir şeye söyleyemez hale gelecektir ki bu da aslında Kur'an'ın anlamının anlamsızlaştırılması olacaktır.

Şu hususun altı çizilmelidir ki Tevrat ve İncil gibi Kur'an'ın tarihte karşılaştığı ve bundan sonra da karşılaşılabileceği en büyük tehlikelerden birisi, her isteyen, ondan istediği anlamı çıkarmaya çalışmasıdır. Nitekim Peter Werfels'in İncil hakkında söylediği "herkes, akidesini bu mukaddes kitapta talep ediyor ve yine herkes istediğini onda buluyor"⁵²² sözünün bir benzerini, Basra Kadısı Ubeydullah b. Hasan, Kur'an hakkında söylemiştir: "Muhakkak ki Kur'an, ihtilâfa delâlet eder. Kaderi reddeden görüş doğrudur.; zira bu görüşün Kitab'da bir mesnedi vardır. Cebri savunan görüş de doğrudur; zira bu görüşün de Kitab'da bir mesnedi vardır. Böyle diyenler de isâbet etmiştir, öyle diyenler de. Çünkü bir âyet, muhtelif iki veche delâlet ettiği gibi, zıd iki manayı da muhtemil olabilir."⁵²³ Lâkin, şayet Ubeydullah b. Hasan'ın dediği gibi, pek çok konuda Kur'an'dan aynı anda zıt anlamlar çıkıyorsa, aslında ondan hiçbir anlam çıkmıyor demektir. Bu ise Kur'an'ın elle tutulur, objektif hiçbir bilgi ve fikir vermediği, yani tamamen tutarsız bir metin olduğu anlamına gelir ki hiçbir müslümanın bunu kabul etmesi mümkün değildir.

Bu söylediklerimizden, Kur'an'a, sıradan bir metin olarak değil, dünya ve ahiret mutluluğunun reçetesini ihtiva eden, Yaraticısı'ndan kendisine takdim edilmiş en değerli hediye, Allah'ın kelâm sıfatının tecellî ettiği bir metin olarak bakan ve Kur'an'ı sadece aklıyla değil gönlüyle de anlamaya çalışan kişilerin -bunlar sûfî olsun veya olmasın- Kur'an metninde yazılanların ötesinde bir takım derûnî anlamlar keşf edemeyeceğini, manevî tecrübeler yaşayamayacağını düşündüğümüz anlaşılmamalıdır. Elbette bunlar da yaşanabilir. Ancak bu derûnî anlamlar ve manevî tecrübelerin yazıya dökülüp ifşâ edilmesi, çoğu zaman bunları ya anlaşılamaz ya yanlış anlaşılır ya da anlamsız hale getirmektedir. Şu halde bizim doğru bulmadığımız husus, Kur'an'ın zâhirine aykırı olan bâtinî bilgilerin ifşâsıdır. Zira böyle bir bâtinî bilgi, sadece onu yaşayan ve hisseden için anlamlı olabilir. Ancak o tecrübeyi yaşamamış olanlar için ya

⁵²² Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1968, s. 114-115.

⁵²³ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Abdurrahîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, s. 51.

yanlış anlaşılacak ya da anlamsızlaşacaktır. Bu durum da Kur'an'ın mesajının çok karışık ve muğlak olduğu izlenimini verip insanların zihinlerini teşviş edebileceği için bundan kaçınmak daha isabetli olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EL-BAHRU'L-MEDÎD VE İŞÂRÎ TEFSİR AÇISINDAN DEĞERLENDİRMESİ

I. el-Bahru'l-Medîd

İbn Acîbe, en önemli ve hacimli eseri olan *el-Bahru'l-Medîd*'i, bu eserin mukaddimesinden öğrendiğimize göre,⁵²⁴ şeyhleri el-Bûzîdî ve ed-Derkâvî'nin, kendisini zâhirî ve bâtinî tefsirleri cem eden bir tefsir yazmakla görevlendirmeleri üzerine te'lîf etmiştir. Yani müfessirimiz, bu tefsiri, şeyhlerinin ısmarlaması üzerine yazmıştır.

Yazma nüshaları dört mücelled olan bu tefsirin ferağ kayıtlarından anlaşıldığına göre birinci cildi, 16 Cümâdalûlâ 1216/1801'de bitmiştir. İkinci cildi 17 Safer 1218/1803'te, üçüncü cildi 9 Ramazan 1219/1804'te ve son cildi de 6 Rabîulevvel 1221/1806'da bitmiştir.⁵²⁵ Şu halde bu tefsirin yazımı, yaklaşık 6 sene sürmüş ve müellifimizin vefatından yaklaşık 3 sene evvel telifi tamamlanmıştır. Dolayısıyla *el-Bahru'l-Medîd*, onun olgunluk dönemi eserlerindendir.

Bu tefsirin, çeşitli yazma nüshaları arasında şunlar zikredilebilir: Ribat Umûmî Kütüphane no: 2991; Ribat Haseniyye Kütüphanesi no: 3322; no: 7969; no: 8530; no: 8556; no: 11121; no: 6482; no: 3329. *el-Bahru'l-Medîd*'in ilk basımı 1375/1955'te Kahire'de yapılmıştır. Ancak bu baskı tam olmayıp Araf Suresi'nin 9. âyetine kadar olan kısmını ihtiva etmektedir. Azzûzî'nin Michon'a dayanarak verdiği bilgiye göre bu baskıda çeşitli hatalar mevcuttur.⁵²⁶ Bugün *el-Bahru'l-Medîd*'in üç adet baskısı mevcuttur.⁵²⁷ Bunların içinde en ilmî olanı, bizim de çalışmamıza asıl kabul ettiğimiz Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân tarafından altı cilt olarak hazırlanan ve kısmen tahkikli olarak nitelendirebileceğimiz 1419/1999 Kahire baskısıdır. *el-Bahru'l-Medîd*'in Rahman, Vâkıa ve Hadîd sureleri tefsiri Mohamed Fouad Aresmoukand ve Michael Abdurrahman Fitzgerald tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir.⁵²⁸ Dûhâ

⁵²⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 50.

⁵²⁵ Bkz. Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 220-221.

⁵²⁶ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. I, s. 399.

⁵²⁷ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-VIII, thk. Ömer Ahmed er-Râvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-VIII, thk. Vahîd Kutub, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire ts.

⁵²⁸ Bkz. Ahmad İbn Ajiba, *The Immense Ocean*, Mohamed Fouad Aresmoukand ve Michael Abdurrahman Fitzgerald, Fons Vitae, Louisville 2009.

Suresi'nden Nâs Suresi'ne kadarki bölümü ise Dilaver Selvi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.⁵²⁹

el-Bahru'l-Medid, zâhirî ve bâtinî yorumları cem eden bir tefsirdir. İbn Acîbe, bu tefsirde âyetleri, üçlü-beşli guruplar halinde ele alır. Önce zâhirî tefsiri verir. Zâhirî tefsiri de iki başlık altında alır. Önce “قلت” diyerek âyetle alâkalı özellikle nahiv ve lügat açısından kısa açıklamalar yapar. Daha sonra da “يقول الحق” diyerek âyetin zâhirî tefsirini geniş bir şekilde verir. Zâhirî tefsir bittikten sonra da “الإشارة” başlığı ile işârî/tasavvufî yorumlara geçer. Dolayısıyla bu tez boyunca İbn Acîbe'nin işârî yorumlarını değerlendirirken, onun zâhirî tefsiri asla reddetmediği, hatta zâhirî tefsiri vermeden işârî tefsire geçmeyi câiz görmediği ve tefsirinde zâhirî yorumlara ait bölümün işârî yorumlara ait bölümden hacim itibarıyla yaklaşık üç-dört kata daha afazla yer tuttuğu unutulmamalıdır.

A. *el-Bahru'l-Medid*'in Kaynakları

1. Tefsir Kaynakları

a. Doğrudan İstifâde Ettiği Kaynaklar

1. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896 veya 293/905) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i: Elde mevcut en eski işârî tefsir olarak kabul edilen⁵³⁰ ve matbu olan bu küçük hacimli eser, *el-Bahru'l-Medid*'in “işâret” bölümünün önemli kaynaklarından. Bu eserdeki tefsirler kısa olduğu için, İbn Acîbe'nin bu eserden yaptığı nakiller de genelde kısadır. Müfessirimiz, bu eserden yaptığı nakillerde eser adı yerine “قال سهل” diyerek müellifinin adını verir.⁵³¹

2. Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Kesf ve'l-Beyân*'ı: Rivâyet tefsirine dair önemli bir kaynaktır. Sa'lebî, sıhhatine pek bakmaksızın her türlü rivâyeti tefsirine aldığı için

⁵²⁹ Bkz. İbn Acîbe el-Haseni, *Kısa Surelerin Tefsiri/ Duha'dan Nas'a Kadar Surelerin Zahiri ve Tasavvufi Tefsiri*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2007.

⁵³⁰ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, s. 65.

⁵³¹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 63; c. II, s. 287; c. III, s. 64; c. IV, s. 94; c. V, s. 83; c. VI, s. 102.

eleştirilmiştir.⁵³² İbn Acîbe, bu tefsir hakkında şöyle der: “Doğu’da yazılan tefsirlerin en muhteşemlerinden biri el-İmamu’l-Hâfizu’l-Kebîru’l-Müfessiru’l-Celîl Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî’nin tefsiridir. O, bu eserini gâyet güzel bir üslupla yazmış, selefîn sözlerini incelemiş, kıssa ve hikâyelere (*ahbâr*) bolca yer vermiştir. Ancak bu eserin, ciddi bir eleştiri (*tenkîh*) ve arındırmaya (*tahlîs*) ihtiyacı vardır. Zira bu tefsire, âlimlerce reddedilen birçok hikâyeye girmiştir. Özetle söylemek gerekirse, câmi olan bu eser, çeşitli ülkelerde kendisiyle faydalanan ve büyük şöhrete kavuşan bir tefsirdir. Bu da müellifinin, niyetinin temizliğine işâret etmektedir.”⁵³³ Sûfîlerin, genelde rivâyetleri tenkit süzgecinden geçirmeksizin naklettikleri bilinmektedir. Ancak bir sûfî olmasına rağmen İbn Acîbe’nin, Sa’lebî’nin tefsirinde yer alan rivâyetlerin mutlaka eleştiri süzgecinden geçirilerek uydurma ve zayıf rivâyetlerden arındırılması gerektiğini söylemesi, onun klasik kaynaklardaki bilgilerin, ilmî tenkide tâbi tutulmadan kabul edilmemesi gerektiğini düşündüğünü yansıtmaları açısından oldukça önemlidir.

3. Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) *Letâifu’l-İşârât*’ı: *el-Bahru’l-Medîd*’in “işâret” bölümünün en önemli kaynağıdır.⁵³⁴ İbn Acîbe, kendisinden bahsederken çoğunlukla *Üstâz* sıfatını ekleyerek *الأستاذ القشيري* der.⁵³⁵ *Letâifu’l-İşârât*’ın müellifinin, mutedil ve müteşerri bir sûfî olması ve bu eserdeki işârî yorumların umumiyetle zâhire uygun yorumlar olarak değerlendirilmesi⁵³⁶ İbn Acîbe’nin nasıl bir tasavvuf ve işârî tefsir anlayışını benimsediği konusunda önemli bir ipucu vermektedir.

4. Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vücûhi’t-Te’vîl*’i: Mutezile’nin en önemli tefsirlerinden biri olan bu eser, özellikle Kur’an’ın edebî yönünün incelikleri ve üslubundaki icazın vecihlerini güzel bir şekilde ortaya koyduğu için Sünnî çevrelerde de kabul görmüş ve pek çok Sünnî müfessirin,

⁵³² Mesela İbn Teymiyye bu eser hakkında şöyle der: “Sa’lebî’nin kendisi aslında dindar ve iyi bir insandı. Ancak gece odun taşıyan kişi misali tefsir kitaplarında bulduğu her sahîh, zayıf ve mevzû rivâyeti nakletmiştir.” (İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usuli’t-Tefsîr*, s. 76).

⁵³³ İbn Acîbe, *Tefsîru’l-Fâtihati’l-Kebîr*, c. I, s. 164.

⁵³⁴ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 61, 68; c. II, s. 13, 229; c. III, s. 16, 37; c. IV, s. 73, 87; c. V, s. 7, 8; c. VI, s. 6, 9.

⁵³⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 370; c. V, s. 389; c. VI, s. 74, 228.

⁵³⁶ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsîr Ekolü*, s. 98-99; Kabakçılı, *Yöntem ve İçerik Açısından Kuşeyrî’nin Letâifu’l-İşârât*’ı, s. 42.

Kur'an'ın edebî ve belâğî yönünün açıklanması konusunda en temel kaynağı olmuştur. İbn Acîbe de diğer Sünnî müfessirler gibi bu konularda *Keşşâf*'tan epey istifade etmiştir. Ancak zaman zaman özellikle de kelâmî meselelerde *Keşşâf*'taki itizâlî fikirleri tenkid ettiği de görülmektedir.⁵³⁷

5. İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharraru'l-Vecîz*'i: Endülüslü meşhur âlim İbn Atıyye'nin bu eseri, *el-Bahru'l-Medîd*'in zâhirî tefsirdeki önemli kaynaklarındandır. İbn Atıyye, aslında işârî ve bâtinî tefsire şiddetle karşı çıkan bir âlim olmasına⁵³⁸ rağmen İbn Acîbe'nin, onun tefsirinden önemli iktibaslar yapması, İbn Acîbe'nin, kendisine kaynak olarak olarak seçtiği müfessirleri çok ideolojik bir sınıflandırmaya tâbi tutmadığını gösterir. Nitekim müfessirimiz, bu tefsir hakkındaki takdirini şöyle ifade eder: “İbn Atıyye'nin tefsirine gelince, bu eser, en güzel bir şekilde, en faydalı bir muhteva ile yazılmıştır. Zira İbn Atıyye, kendisinden öncekilerin yazdığı tefsirlere muttali olmuş, onları düzenli ve planlı bir muhteva ile sunmuş ve özetlemiştir. Ayrıca bu eserin ibâresi çok hoş, fikirleri çok sağlam olup Sünnet'e uygundur.”⁵³⁹ İbn Acîbe'nin İbn Atıyye'den yaptığı alıntılar, özellikle İsrâ Suresinden sonraki bölümlerde arttığı dikkati çekmektedir. Bu da İbn Acîbe'nin, bu tefsire olan sevgi ve beğenisinin zamanla arttığını göstermektedir.⁵⁴⁰

6. Rûzbihân el-Baklî'nin (ö. 606/1209) *Arâisu'l-Beyân*'ı:⁵⁴¹ *el-Bahru'l-Medîd*'in işâret bölümünün, *Letâifu'l-İşârât*'tan sonra en önemli kaynağıdır. Müfessirimiz, özellikle vahdet-i vücûda müteallik meselelerde bu tefsirden istifade etmiştir. Ancak *el-Bahru'l-Medîd*'de ne Rûzbihân el-Baklî'nin ne de *Arâisu'l-Beyân*'ın adına rastlanmaktadır. Çok ilginç bir şekilde İbn Acîbe'nin, el-Vertecebî adında bir müfessirden oldukça sık alıntılar yaptığı görülmektedir. Ancak tabakât kitaplarında bu isimde bir âlime rastlanmamaktadır. Nitekim İbn Acîbe'nin eserlerini tahkik edenler,

⁵³⁷ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 12; c. II, s. 24; c. III, s. 47; c. V, s. 50; c. VI, s. 460, 486.

⁵³⁸ Bkz. Abdülhamit Birişik, “İbn Atıyye el-Endelüsî”, *DİA*, c. IXX, s. 339.

⁵³⁹ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, c. I, s. 162.

⁵⁴⁰ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 45; c. III, s. 223; c. IV, s. 33; c. IV, s. 400; c. V, s. 10; c. VI, s. 134.

⁵⁴¹ Rûzbihân ve *Arâisu'l-Beyân* hakkında bilgi için bkz. Nazif Hoca, “Baklî”, *DİA*, c. IV, s. 545-547.

kaynaklarda bu isimde bir âlimi bulamadıklarını söylemektedirler.⁵⁴² Muhakkiklerin, bu isimle anılan bir âlimi bulamamaları oldukça normaldir. Zira bu isme sahip olan bir âlim yoktur. İşin gerçeği şudur ki, İbn Acîbe, Rûzbihân el-Baklî'den, el-Vertecebî diye bahsetmektedir. Çünkü yaptığımız detaylı araştırmalar sonucunda müfessirimizin el-Vertecebî'den naklettiği bütün bilgilerin, Rûzbihân el-Baklî'nin *Arâisu'l-Beyân*'daki görüşlerinin aynısı olduğunu tespit ettik. Fakat onun, el-Baklî'den niçin Vertecebî diye bahsettiğinin sebebi, henüz mechuldür. Ancak Rûzbihân kelimesinin başına lââm-ı tarîf eklendiğinde yazılış itibariyle bu iki kelime birbirlerine benzemektedirler. Bu benzerlikten dolayı bazı müstensihlerin, bu ismi yanlışlıkla el-Vertecebî olarak yazmış olmaları muhtemeldir. İbn Acîbe'nin tefsir yöntemi hakkında iki ciltlik doktora tezi hazırlamış olan Azzûzî ise *el-Bahru'l-Medîd*'in kaynaklarını detaylı olarak tanıttığı halde, onun az önce de belirttiğimiz gibi *Letâifu'l-İşârât*'tan sonraki en önemli kaynağı olan bu eserden hiç bahsetmemesi⁵⁴³ de sanırız Vertecebî'nin kimliğini ve dolayısıyla da onun bu eserini tespit edememiş olmasıyla alâkalı olmalıdır.

7. Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*'i: İbn Acîbe'nin zâhirî tefsir bölümünde en çok istifâde ettiği tefsir, bu eserdir. Müfessirimiz, bu eserden zâhirî bölümde nahivden hadise, fıkhıtan sebab-i nüzûle kadar pek çok sahada istifâde etmiştir. Aynı zamanda işâret bölümünde de Beydâvî'den çeşitli nakiller yapmıştır. Ancak o, bu eserden sadece nakiller yapmakla kalmamış, aynı zamanda onu bazı konularda eleştirmiştir. İbn Acîbe'nin, adını zikrederek Beydâvî'den yaptığı nakiller üç yüz civarındadır.⁵⁴⁴

8. Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*'i: *el-Bahru'l-Medîd*'in önemli kaynaklarından biridir. Müfessirimiz, Nesefî'den tefsirinin son yarısında daha çok alıntı yapmıştır. Özellikle âyetlerde geçen herhangi bir konuyla alâkalı Hanefî mezhebinin görüşünü vereceği zaman bu tefsirden istifâde

⁵⁴² Mesela İbn Acîbe'nin *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye* isimli eserinin muhakkiki, Vertecebî'yi mevcut biyografi kitaplarında bulamadığını söylemektedir. Bkz. İbn Acîbe, *el-Fütûhatul İlahiyye*, thk. Dr. Muhammed Abdurrahmân el-Üveysî, el-Yemâme li't-Tibâati ve'n-Neşr, Dımaşk 1997, s. 498 (1. dipnot).

⁵⁴³ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. II, s. 41-91.

⁵⁴⁴ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, 59, 60, 63, 65; c. II, s. 6, 16, 21, 24; c. III, s. 7, 10, 11, 17; c. IV, s. 51, 103, 269; c. VI, s. 105, 368.

etmiştir.⁵⁴⁵ Ancak Azzûzî, *el-Bahru'l-Medîd*'in kaynakları arasında bu tefsiri de zikretmemiştir.⁵⁴⁶

9. İbn Cüzeyy'in (ö. 742/1341) *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*'i: Bu tefsir, İbn Acîbe'nin, zâhirî tefsirde Beydâvî'den sonra en çok istifâde ettiği kaynaktır. Kendisi gibi Mâlikî olan İbn Cüzeyy'in⁵⁴⁷ bu eserinden öncelikle fıkıh, ikinci derecede de nahiv konularında çokça faydalanmıştır. Zaman zaman işâret bölümünde de bu eserden alıntılar yapmıştır.⁵⁴⁸ Diğer kaynaklarında olduğu gibi müfessirimiz, bu eserden sadece nakiller yapmakla kalmamış, aynı zamanda onu bazı konularda eleştirmiştir.⁵⁴⁹

10. Ebû's-Suûd'un (ö. 982/1574) *İrşâdu Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i: Kur'an'ın belâğat ve üslup incelikleri hakkındaki orijinal tespitleriyle temâyüz eden bu eser hakkında İbn Acîbe şöyle der. "Doğuluların tefsirlerinden bize ulaşanlardan biri de İstanbullu büyük fakih ve âlim, hanevî Ebûssuûd'un tefsiridir. Bu eser, Keşşâf ve Beydâvî'deki bilgileri özetleyerek selis bir ibâreyle, ince işâretlerle ve hârika bir üslupla onlara hoş nükteler ve güzel yorumlarla ilâveler yapmıştır ki bunları başka bir eserde bulmak mümkün değildir. Nitekim hocalarımızın hocalarından Ahmed b. Abdulazîz el-Hilâlî'nin (ö. 1175/1761) bu eser hakkında şöyle dediği rivâyet edilir: 'Bu tefsir, gözün karasıyla yazılsa [gözün karası mürekkep olsa] yine de onun hakkı verilmiş omaz.'⁵⁵⁰ Müfessirimiz, bu eserden, özellikle Kur'an'ın belâğat ve üslup inceliklerine temas ederken istifâde etmiştir.⁵⁵¹

11. Abdu'r-Rahmân b. Muhammed el-Kasrî el-Fâsî (ö. 1036/1626)⁵⁵² *Hâşiyetu'l-Fâsî ala'l-Celâleyn*'i: Henüz tab edilmemiş olan bu eser, *el-Bahru'l-*

⁵⁴⁵ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 450, 515; c. IV, s. 182, 213; c. V, s. 85, 141; c. VI, s. 14, 25, 51.

⁵⁴⁶ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. II, s. 41-91.

⁵⁴⁷ Bkz. Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *DİA*, c. IXX, s. 406.

⁵⁴⁸ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 367; c. II, s. 12; c. III, s. 32; c. V, s. 3; c. V, s. 34.

⁵⁴⁹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 54; c. II, s. 6; c. III, s. 7; c. IV, s. 34; c. V, s. 226; c. VI, s. 22.

⁵⁵⁰ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, c. I, s. 163-164.

⁵⁵¹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 287; c. II, s. 153; c. III, s. 248; c. IV, s. 7; c. V, s. 10; c. VI, s. 13.

⁵⁵² Abdurrahmân b. Muhammed el-Kasrî el-Fâsî, 972/1664'te Fas'ın el-Kasru'l-Kebîr isimli şehrinde dünyaya geldi. Metinde zikrettiğimiz en önemli eseri olan *Celâleyn Hâşiyesi*'nin dışında *Hâşiyetu'l-Buhârî*, *Hâşiyetu'l-Muhtasar* ve *Hâşiyetu'l-Hizbi'l-Kebîr li 'ş-Şâzilî* isimli eserlerin müellifi olan el-Fâsî, 1036/1626'da vefat etmiştir. (Bkz. Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Selvetu'l-Enfâs*, c. II, s. 302-306).

Medîd'in zâhirî tefsir kısmının en temel kaynaklarından biridir. İbn Acîbe, zaman zaman işârî tefsir bölümünde de bu eserden alıntılar yapmaktadır.⁵⁵³ Müfessirimizin, Taberî, Râzî, Kevâşî, Kurtubî ve Ebû Hayyân'ın tefsirlerinden, bu eser vasıtasıyla faydalandığı anlaşılmaktadır. İbn Acîbe'nin bu esere bu derece itimadının sebebi, Abdurrahman el-Fâsî'nin, döneminin meşhur sûfilerinden olmasıdır.⁵⁵⁴ Ancak kendilerinden nakiller yaptığı tüm diğer eserler gibi bu eserden yaptığı bazı alıntılar da eleştirilmek üzere yapılmış alıntılardır.⁵⁵⁵

b. Dolaylı Olarak İstifâde Ettiği Kaynaklar

1. İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/922) *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*'ı: Rivâyet tefsirinin en önemli kaynaklarından olan bu eserin müellifi hakkında İbn Acîbe şöyle der: “Sonra İbn Cerîr et-Taberî geldi. Müfessirlerin görüşlerini cem etti ve o görüşleri güzel bir değerlendirmeye tabi tuttu.”⁵⁵⁶ Müfessirimizin Taberî'den yaptığı nakiller, rivâyet tefsiri, özellikle de sebab-i nüzul hakkındadır. Ancak Taberî'nin ismine, *el-Bahrü'l-Medîd*'de çok az rastlamaktayız. İbn Acîbe'nin hem Taberî'den yaptığı nakillerin azlığı hem de ondan nakil yaparken, “İbn Atıyye'nin Taberî'den naklettiğine göre...”⁵⁵⁷, “İbn Cüzeyy'in Taberî'den naklettiğine göre...”⁵⁵⁸, “Abdurrahman el-Fâsî'nin Taberî'den naklettiğine göre...”⁵⁵⁹ gibi ifâdeler kullanması, onun Taberî'den yaptığı nakilleri, doğrudan *Câmiu'l-Beyân*'dan değil, *el-Muharreru'l-Vecîz*, *et-Teshîl* veya *Hâşiyetu'l-Fâsî*'den yaptığı intibamı uyandırmaktadır.

2. Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı: İbn Acîbe, bu tefsirden az da olsa bazı alıntılar yapmıştır. Ancak bu alıntıların hemen hepsi Abdurrahman el-Fâsî'nin *Hâşiyetu'l-Fâsî* adlı eserinden nakledilmiş gibidir. Zira Azzûzî'nin de tespit ettiği gibi Râzî'den yaptığı nakillerin hemen hepsi, *Hâşiyetu'l-Fâsî*'de de mevcuttur. Zaten *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*'in mukaddimesinde Râzî'nin bu eserinden söz etmemiştir. Şu halde Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ından doğrudan değil, *Hâşiyetu'l-Fâsî* vasıtasıyla

⁵⁵³ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 8; c. II, s. 45; c. III, s. 67; c. IV, s. 234.

⁵⁵⁴ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. II, s. 84.

⁵⁵⁵ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 303; c. II, s. 24; c. III, s. 37; c. IV, s. 86; c. V, s. 19; c. VI, s. 31.

⁵⁵⁶ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, c. I, s. 159.

⁵⁵⁷ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 76; c. III, s. 92; c. V, s. 190.

⁵⁵⁸ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 346; c. III, s. 77; c. III, s. 342.

⁵⁵⁹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 23; c. IV, s. 54; c. III, s. 178.

istifâde ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca müfessirimizin, Râzî'den yaptığı alıntılarının tamamına yakınının, âyet ve sureler arasındaki münâsebetlerle alâkalı olduğunu da ifâde etmek gerekir.⁵⁶⁰

3. Kevâşî'nin (ö. 680/1281) *Tebsıratu'l-Mütezekkır ve Tezkiretu'l-Mutebassır*'ı: İbn Acıbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*'in mukaddimesinde Kevâşî ve tefsiri hakkında şöyle der: “Onlardan [tefsirlerden] biri de Mısır ve Musul'a bağlı bir kale olan Kevâşe'de yaşamış olan Muvaffaku'd-Dîn Ahmed b. Yûsuf el-Kevâşî'nin tefsiridir. Kendisi, Allah'ın velilerindendi ve ğaybdan infak ederdi. Kerâmetleri de çoktu.”⁵⁶¹ Ancak Kevâşî'nin bir değil iki tefsiri vardır. Bunlardan biri *Tebsıratu'l-Mütezekkır ve Tezkiretu'l-Mutebassır*, diğeri ise bu eserin özeti mahiyetindeki *Telhîsu Tebsıratu'l-Mütezekkır ve Tezkiretu'l-Mutebassır*'dır.⁵⁶² İbn Acıbe, ne *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*'in mukaddimesinde ne de *el-Bahrü'l-Medîd*'de Kevâşî'nin tefsirinin adını belirtmiştir. Ancak Azzûzî, Kevâşî'nin her iki tefsirinin de el yazmaları üzerindeki incelemelerine binâen, Abdurrahman el-Fâsî ve İbn Acıbe'nin, istifâde ettikleri tefsirin *Tebsıratu'l-Mütezekkır ve Tezkiretu'l-Mutebassır* olduğunu belirtir.⁵⁶³ Ayrıca müfessirimizin Kevâşî'den yaptığı bütün alıntılarının *Hâşiyetu'l-Fâsî*'de de olması, onun bu tefsirden yaptığı nakillerin, doğrudan değil *Hâşiyetu'l-Fâsî* vasıtasıyla yapılmış olduğunu göstermektedir.⁵⁶⁴ İbn Acıbe, bu eserden, tefsirinin zâhir bölümünde olduğu gibi işâret bölümünde de alıntılar yapmaktadır.⁵⁶⁵

4. Kurtubî'nin (ö. 672/1273) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı: Ahkâm tefsirleri arasındaki en önemli kaynaklardan kabul edilen bu eserden İbn Acıbe çok az istifâde etmiştir. *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*'in mukaddimesinde meşhur tefsir kitaplarından bahsederken Kurtubî'den bu eserini zikretmemesinden anlaşıldığı üzere⁵⁶⁶ bu tefsir, *el-Bahrü'l-Medîd*'i yazarken müfessirimizde mevcut değildi. İbn Acıbe'nin bu tefsirden yaptığı nakillerin hemen tamamı fıkıhla, özellikle de Mâlikî fıkıhıyla alâkalıdır.

⁵⁶⁰ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 203; c. III, s. 346; c. VI, s. 81, 368.

⁵⁶¹ İbn Acıbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, c. I, s. 67.

⁵⁶² Bkz. Mehmet Mahfuz Ata, “Kevâşî”, *DİA*, c. XXV, s. 341.

⁵⁶³ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acıbe*, c. II, s. 68.

⁵⁶⁴ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acıbe*, c. II, s. 68.

⁵⁶⁵ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 233; c. III, s. 410; c. IV, s. 494; c. VI, s. 129, 133.

⁵⁶⁶ Bkz. İbn Acıbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, c. I, s. 157-166.

Müfessirimizin Kurtubî'den yaptığı alıntıların *Hâşiyetu'l-Fâsî*'de de olması, Azzûzî'nin de tespit ettiği üzere⁵⁶⁷ onun bu tefsirden yaptığı nakillerin, doğrudan değil *Hâşiyetu'l-Fâsî* vasıtasıyla yapılmış olduğunu göstermektedir.⁵⁶⁸

5. Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhîr*'i: İbn Acîbe, özellikle nahiv ve i'râbla alâkalı konularda bu tefsirden çok yararlanmıştır. Ancak müfessirimizin Ebû Hayyân'dan yaptığı alıntılarının hemen tamamının *Hâşiyetu'l-Fâsî*'de de olması, Azzûzî'nin de tespit ettiği üzere⁵⁶⁹ onun bu tefsirden yaptığı nakillerin, doğrudan değil *Hâşiyetu'l-Fâsî* vasıtasıyla yapılmış olduğunu göstermektedir.⁵⁷⁰

6. Zikrettiğimiz bu tefsir kitaplarının yanısıra nâdiren başka tefsirlerinden de nakiller yapmıştır. Ancak onun bu tefsirlerden yaptığı nakillerin tamamının *Hâşiyetu'l-Fâsî*'de de olması, bu nakillerin adı geçen kaynaklardan doğrudan değil, *Hâşiyetu'l-Fâsî* vasıtasıyla yapılmış olduğunu göstermektedir.

2. Hadis Kaynakları

Buhârî'nin *Sahîh*'i⁵⁷¹, Müslim'in *Sahîh*'i⁵⁷², Tirmizî'nin *Sünen*'i⁵⁷³, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i⁵⁷⁴, Nesâî'nin *Sünen*'i⁵⁷⁵, İbn Mâce'nin *Sünen*'i⁵⁷⁶ ve Münzirî'nin *et-Terğîb ve't-Terhîb*'i⁵⁷⁷ *el-Bahru'l-Medîd*'de kendisinden alıntıda bulunan hadis kitaplarıdır.

3. Fıkıh Kaynakları

İbn Acîbe, tefsirinde fikhî konulara temas etmesine rağmen, kaynak adını çok nâdir zikretmektedir. Genelde de İbn Atıyye ve İbn Cüzeyy'in tefsirlerini kaynak

⁵⁶⁷ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. II, s. 69.

⁵⁶⁸ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 97; c. VI, s. 328.

⁵⁶⁹ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. II, s. 81.

⁵⁷⁰ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 15; c. III, s. 40; c. IV, s. 89; c. V, s. 529.

⁵⁷¹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 39; c. II, s. 32; c. III, s. 10; c. IV, s. 328; c. V, s. 14; c. VI, s. 310.

⁵⁷² Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 18; c. II, s. 232; c. III, s. 142; c. IV, s. 38; c. V, s. 13; c. VI, s. 23.

⁵⁷³ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 43; c. II, s. 24; c. III, s. 432; c. IV, s. 234; c. V, s. 34; c. VI, s. 20.

⁵⁷⁴ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 79; c. II, s. 37; c. III, s. 89; c. IV, s. 238; c. V, s. 44; c. VI, s. 431.

⁵⁷⁵ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 45; c. II, s. 252; c. III, s. 41; c. IV, s. 138; c. V, s. 31; c. VI, s. 23.

⁵⁷⁶ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 78; c. II, s. 13; c. III, s. 242; c. IV, s. 33; c. V, s. 324; c. VI, s. 12.

⁵⁷⁷ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 56; c. II, s. 145; c. III, s. 142; c. IV, s. 18; c. V, s. 34; c. VI, s. 41.

göstermektedir. Ayrıca Mâlikî fakihi Kâdî İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı da fikhî konularda iktibas yaptığı bir diğer kaynaktır.⁵⁷⁸

4. Lügat ve Nahiv Kaynakları

el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meânî'l-Kur'ân*'ı⁵⁷⁹, ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meânî'l-Kur'ân*'ı⁵⁸⁰, İbn Mâlik'in (ö. 672/1273) *Elfiyye*'si⁵⁸¹, İbn Azîz es-Sicistânî'nin (ö. 330/941) *Nüzhetu'l-Kulûb fî Tefsîri Ğarîbi'l-Kur'ân*'ı⁵⁸², Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1414) *el-Kâmûsu'l-Muhît*'i⁵⁸³, İbn Hişâm'ın (ö. 671/1272) *el-Muğnî*'si⁵⁸⁴, adını zikrederek alıntılar yaptığı lügat ve nahiv kaynaklarıdır.

5. Tasavvuf Kaynakları

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'i⁵⁸⁵ ile Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtu'l-Kulûb*'u,⁵⁸⁶ İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *el-Hikem*'i⁵⁸⁷ ve *Letâifu'l-Minen*'i,⁵⁸⁸ *el-Bahru'l-Medîd*'in en temel tasavvufî kaynaklarıdır. Bu kitapların yanı sıra, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Nevâdiru'l-Uşûl*'ü,⁵⁸⁹ Abdulkerîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'si,⁵⁹⁰ Hâce Abdullah el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *Menâzilu's-Sâirîn*'i,⁵⁹¹ Şihâbuddîn es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifu'l-Meârif*'i,⁵⁹² İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) *Sirâcu'l-Mürîdîn*'i,⁵⁹³ İbn Abbâd en-Nefzî er-Rundî'nin (ö. 792/1390) *er-Resâilu'l-Kübrâ*'sı,⁵⁹⁴ el-Bûzîdî'nin (ö.

⁵⁷⁸ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 232; c. IV, s. 238; c. V, s. 314; c. VI, s. 401.

⁵⁷⁹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 68; c. II, s. 13; c. III, s. 42; c. IV, s. 83; c. V, s. 34; c. VI, s. 12.

⁵⁸⁰ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 88; c. II, s. 90; c. III, s. 122; c. IV, s. 53; c. V, s. 35; c. VI, s. 125.

⁵⁸¹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 37; c. II, s. 143; c. III, s. 245; c. V, s. 32; c. VI, s. 154.

⁵⁸² Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 324; c. III, s. 156; c. IV, s. 366; c. V, s. 24; c. VI, s. 322.

⁵⁸³ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 71; c. II, s. 267; c. III, s. 24; c. IV, s. 421; c. VI, s. 54.

⁵⁸⁴ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 49; c. II, s. 198; c. IV, s. 335; c. V, s. 354; c. VI, s. 43.

⁵⁸⁵ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 67; c. II, s. 154; c. III, s. 36; c. IV, s. 9; c. V, s. 88; c. VI, s. 141.

⁵⁸⁶ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 307; c. II, s. 23; c. III, s. 37; c. IV, s. 168; c. V, s. 26; c. VI, s. 95.

⁵⁸⁷ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 74; c. II, s. 49; c. III, s. 14; c. IV, s. 65; c. V, s. 19; c. VI, s. 453.

⁵⁸⁸ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 67; c. II, s. 124; c. III, s. 49; c. IV, s. 44; c. V, s. 79; c. VI, s. 482.

⁵⁸⁹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 324; c. II, s. 113; c. III, s. 354; c. V, s. 404; c. VI, s. 494.

⁵⁹⁰ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 394; c. VI, s. 89.

⁵⁹¹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 263; c. VI, s. 124.

⁵⁹² Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 276; c. II, s. 396; c. III, s. 479; c. IV, s. 250.

⁵⁹³ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 73, 88.

⁵⁹⁴ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 58; c. IV, s. 517; c. VI, s. 401.

1229/1814) *Âdâbu'l-Murîdîn*'i⁵⁹⁵de ismen zikredip iktibaslar yaptığı tasavvufî kaynaklar arasındadır.

B. İbn Acîbe'nin Kaynaklardan Yararlanma Yöntemi

İbn Acîbe, herhangi bir kaynaktan nakil yaptığı zaman genellikle aynı lafızla nakleder ve naklettiği kitap ya da müellifin adını zikretme konusunda oldukça titiz davranır. Bu da onun, ilmî emânete riâyet eden bir âlim olduğunu göstermektedir. Ancak çok nâdir de olsa kaynağı ve söyleyeni belli olmayan bilgiler aktarır. Mesela şu alıntısı buna örnektir: “و قال بعضهم: قرأتُ في بعض الكتب: Bazıları dedi ki: ‘bazı kitaplarda okuduğuma göre...’⁵⁹⁶. Zaman zaman müellifimiz, aynı lafızla değil de manayla rivâyet etmektedir. Ancak bu manayla rivâyetler, ya çok önceden okumuş olduğu için lafzını aynen hatırlayamadığı bir durumda⁵⁹⁷ ya da daha önceden lafzıyla zikrettiği için özellikle de ihtisar etmek gayesiyle yapılmaktadır.⁵⁹⁸

İbn Acîbe, ilmî açıdan isâbetsiz gördüğü fikirler, kime ait olursa olsun, bunları eleştirmektedir. Dolayısıyla yaptığı nakillerde sadece nâkillik yapmamış, münekkid bir ilim adamı olarak gerektiğinde onları tenkit etmekten geri durmamıştır. Şimdi onun bu ilmî tenkitlerine örnekler vermek istiyoruz:

İbn Acîbe, En'âm suresinin 71-72. âyetlerinin sebep-i nüzûlüne dair Beydâvî'den şu rivâyeti nakleder: “Rivâyet olunduğuna göre Abdurrahman b. Ebî Bekr, babasını putlara tapmaya davet etti. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu. Bu rivâyete göre Sıddîk'a [Hz. Ebubekir] icâbet etmek, onun değerini yükseltmek ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ile aralarındaki birliği göstermek için, Hz. Peygamber (s.a.v.), bu sözle emrolundu.” Beydâvî'den bu alıntıyı yaptıktan sonra İbn Cüzeyy'in “Hz. Aişe'nin ‘Hz. Ebûbekir'in ailesi hakkında benim berâetimi bildiren âyet hariç hiçbir âyet nâzil olmamıştır’ ” sözünü nakleder ve bu hemen peşinden İbn Cüzeyy'in bu görüşünü şöyle

⁵⁹⁵ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 208; c. II, s. 69; c. III, s. 28; c. IV, s. 16; c. V, s. 143; c. VI, s. 29.

⁵⁹⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 503.

⁵⁹⁷ Mesela işâret kısmında Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî'den bir nakilde bulunduktan sonra “Mana ile naklettim. Çünkü aradan uzun zaman geçti” demektedir. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 283.

⁵⁹⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 113; c. II, s. 124.

eleştirir: “Derim ki: [İbn Cüzeyy’in bu görüşü], Hz. Aîşe, bu âyetin indiği dönemde henüz küçük olduğu için, delil niteliğinde olamaz.”⁵⁹⁹

“İbrahim demişti ki: ‘Ey Rabbim! Burayı güvenli bir şehir yap!’[...]”⁶⁰⁰ âyetindeki “şehir” meâlindeki kelime “الْبَدَد” şeklinde marife olarak gelmişken aynı lafızla gelen Bakara suresinin 126. âyetinden bu kelimenin “بَدَد” şeklinde nekre olarak gelmesinin sebepleri üzerindeki çeşitli görüşler arasında Süheylî’nin “Bu âyet Mekke’de indiği için marife olarak zikredilmişken, Bakara suresindeki âyet Medine’de indiği için nekre olarak zikredilmiştir” şeklindeki görüşüne İbn Cüzeyy’in “Bu görüş doğru değildir. Zira bu âyet, Hz. İbrahim’in öyküsünü anlatıyor. Dolayısıyla âyetin Mekkî veya Medenî olmasının bir farkı yoktur” biçimindeki itirazını şöyle eleştirir: “Derim ki: [Süheylî’nin]bu görüşü yanlış değildir. Zira Hak Teâlâ, peygamberlerin kıssalarını aynı lafızlarla bize anlatmamış, onların sözlerini bizim için Arapçaya tercüme ederek anlatmıştır. Dolayısıyla âyetler, muktezây-ı hâle göre inmiştir. Bu sebeptendir ki peygamberlerin kıssaları, farklı farklı lafızlarla zikredilmiştir. Zira her kıssa, marifelik nekrelilik, ihtisâr ve itnâb gibi bağlam ve durumun gerektirdiği farklı şekillerle inmiştir.”⁶⁰¹

Âl-i İmrân suresinin 200. âyetinde geçen “(cihad için) hazırlıklı ve uyanık olun! (رابطوا)” emrinin tefsirinde İbn Atıyye’nin “sınır boylarında aileleriyle birlikte yaşayan ve orada çalışıp mal-mülk edinen insanlar murâbıt sayılmazlar” görüşünü tenkidi⁶⁰², Nisâ suresinin 69. âyetindeki siddîkleri tefsir ederken ehl-i istidlâli “ârifler” olarak nitelendirmesini ve onları uzaktan müşâhede edenler gibi göstermesini eleştirmesi⁶⁰³, ashâb-ı a’râf hakkında, onların da sonunda cennete gireceklerini söyleyerek Gazzâlî’nin bu konudaki görüşünü tenkidi⁶⁰⁴, ruhun, ancak beden ihmal ve harab edilmesiyle aslî vatanına dönebileceğini söyleyen Gazzâlî’yi “kâmil bir şekilde

⁵⁹⁹ *el-Bahr*, c. II, s. 134.

⁶⁰⁰ İbrahim 14/35.

⁶⁰¹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 64.

⁶⁰² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 457.

⁶⁰³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 524.

⁶⁰⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 218.

arındırıldığı takdirde, bedenin ihmal ve harabedilmesine gerek kalmadan da ruhun, aslı vatanına dönebileceğini” söyleyerek eleştirmesi⁶⁰⁵, “De ki: ‘Eğer Rahman’ın bir çocuğu olsaydı, elbette ben O’na kulluk edenlerin ilki olurum’”⁶⁰⁶ meâlindeki âyetten, bidatçıların, itikâdî konularda yaptıkları hataları ortaya koymak ve onları reddetmek için, onların görüşlerinin nakledilebileceğine dair delil çıkaran Kuşeyrî’yi, “onların görüşleri, avâma değil, sadece râsih âlimlere nakledilebilir” diyerek eleştirmesi⁶⁰⁷, onun *el-Bahru’l-Medîd*’de âlimlere yönelttiği çeşitli ilmî eleştirilerinden sadece birkaçıdır.

İbn Acîbe, bazen yaptığı nakillerde, bilgi hatası varsa bu müfessirlerin hatalarını düzeltir. Mesela İbn Atıyye’ye uyararak İbn Cüzeyy’in, İmam Şâfi’nin bir görüşü olarak verdiği meselede İbn Acîbe’ye göre, “Şa’bî” yerine yanlışlıkla “Şâfi” yazılmıştır. Zira Sa’lebî, aynı görüşü Şâ’bî’den nakletmiştir.⁶⁰⁸

Müfessirimiz, ihtilaflı olan bir meselede, tek görüşü vermekle yetinmemekte, önce farklı görüşleri nakletmekte, sonra da “والتحقيق” ya da “قلت” diyerek kendi tercihini veya daha farklı bir görüşü varsa o görüşünü vermektedir.⁶⁰⁹

C. Rivâyet ve Dirâyet Yönüyle *el-Bahru’l-Medîd*

1. Rivâyet Yönüyle *el-Bahru’l-Medîd*

İbn Acîbe, zaman zaman “Kur’an’ı Kur’an ile tefsir” denilen yöntemi uygulayarak bir âyeti başka âyetlerle açıklamaktadır.⁶¹⁰ Kur’an’ın, Sünnet ile tefsirine özel önem verir. Bu sebeple *el-Bahru’l-Medîd*’in hemen her sayfasında hadislere rastlamak mümkündür. Ancak kullandığı rivâyetlerin sıhhatine gösterdiği titizlik konusunda çok net bir tutumunu görememekteyiz. Şöyle ki bazen rivâyetlerin sıhhati hakkında çok titiz davrandığı görülür. O kadar ki sûfiler arasında çok meşhur olan rivâyetleri bile son derece tarafsız bir bakış açısını yansıtan bir üslupla ele alır ve hadis âlimlerinin sözkonusu rivâyet hakkındaki sened tenkitlerini olduğu gibi verir. Mesela

⁶⁰⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 451.

⁶⁰⁶ Zuhurf 43/81.

⁶⁰⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 272.

⁶⁰⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 39.

⁶⁰⁹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 65, 69, 154; c. III, s. 83.

⁶¹⁰ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 159, 306, c. VI, s. 189, 259, 391.

“Nefsini bilen Rabbini bilir” rivâyeti hakkında sûfilerin çeşitli görüşlerini aktardıktan sonra bu rivâyet hakkında Nevevî’nin “Böyle bir hadis, sâbit olmamıştır” sözü ile Sem’ânî’nin “Bu, [Hz. Peygamber’in değil] Yahya b. Muâz er-Râzî’nin sözüdür” şeklindeki görüşlerine yer vermiş⁶¹¹ ve bu rivâyetin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadisi olmadığını ifâde etmek istemiştir ki, bir sûfî olmasına rağmen, tasavvufî gelenekte en çok mütedâvel olan rivâyetlerden biri hakkında böyle bir tutum sergilemesi, onun ilim zihniyetini göstermesi açısından son derece önemlidir.⁶¹² Bazen de kıssalar hakkında bazı rivâyetleri aktardıktan sonra “bu kıssa, sahih bir nakle sahip değildir” diyerek, bu anlatılanları kabule pek yanaşmamakta veya en azından okuyucuyu uyarmaktadır.⁶¹³

Rivâyetlerin sıhhati konusunda bazen böyle hassas olmasına mukâbil, İbn Acîbe’nin, zayıf hatta mevzu hadisleri, çoğunlukla bunların sıhhatine dair hiçbir açıklama yapmaksızın naklettiği görülmektedir. Bunlar da özellikle müfessirimizin çeşitli tefsir kitaplarından naklettiği isrâiliyyât ve surelerin faziletleri hakkındaki zayıf hadisler ile bazı tasavvufî düşüncelerini desteklemek üzere tasavvuf kaynaklarından aktardığı rivâyetlerdir.⁶¹⁴ Dolayısıyla biz, Azzûzî’nin “İbn Acîbe’nin rivâyet açısından genellikle titiz davrandığı”⁶¹⁵ şeklindeki kanaatine katılamıyoruz.

Müfessirimiz, amellerin faziletleri konusunda zayıf hadislerin kullanılabileceği kanaatindedir.⁶¹⁶ Nitekim pek çok zayıf hadisi, fezâil konusunda kullanmıştır. Ancak hocası Cenevî’den naklen fezâil konusunda bazı zayıf hadislerle ancak münferiden amel edilebileceğini, insanlar bu ameli mendûb ve vâcib zannetmesinler diye başkalarının göreceği şekilde yapılmaması gerektiğini de söyler.⁶¹⁷ *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye* isimli tasavvufî eserinde ise onun, amellerin faziletleri konusunda mütesâhil değil müteşeddîd tavır takınan muhaddislerin görüşlerini tercih ettiğini görmekteyiz:

“Amellerin faziletleri konusunda en güzel yol, muhaddislerin tuttuğu yoldur. Zira onlar, sahih olmayan veya sahihe yakın olmayan hadisler ile mevzû veya

⁶¹¹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 229.

⁶¹² Benzer örnekler için bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 91, 363.

⁶¹³ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 293.

⁶¹⁴ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 93, 124, 216, 234; c. IV, s. 153; c. VI, s. 516.

⁶¹⁵ Bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe*, c. II, s. 186-231.

⁶¹⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 287.

⁶¹⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 121.

çok zayıf hadisleri almazlar. Ayrıca onlar, faziletler, terğibler ve bazı özel gün ve gecelere mahsus kılınan namazlar hakkındaki hadislerin sıhhati konusunda ciddi uyarılarda bulunmuşlardır.”⁶¹⁸

Bir sûfî olmasına rağmen faziletler konusunda muhaddislerin bu uyarılarına dikkat çekmesi ve onları haklı bulması, İbn Acîbe’nin diğer pek çok mutasavvıf gibi hadis rivâyetleri konusunda gevşek davranmayı uygun görmediğini göstermektedir. Ancak teorik olarak böyle düşünmesine rağmen pratikte bunu pek uygulayamayıp tefsirinde pek çok zayıf hatta mevzû hadise yer vermiş olması, geleneksel anlayışın dışına çıkmanın kolay bir şey olmadığını göstermesi açısından mânidârdır.

İbn Acîbe, hadisleri rivâyet ederken bazen bunları mecmua sahibi ve ilk râvisiyle verir, senedin geri kalan kısmını hazfeder.⁶¹⁹ Bazen kaynak adı da râvî adı da vermeden sadece hadisi verir.⁶²⁰ Bazen mana ile rivâyet eder.⁶²¹ Bazen taktî‘ ile sadece ilgili gördüğü kısmı alır.⁶²² Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözlerinin yanı sıra sahâbe ve tâbiûnun tefsirlerine ve sözlerine de yer verir.⁶²³ Bazı kelimelerin daha iyi anlaşılması için câhiliyye devrinde ve daha sonraki dönemlerde yazılmış şiirlerle istişhâd eder.⁶²⁴ Ayrıca nüzûl sebepleriyle ilgili rivâyetlere de sıkça temas eder.⁶²⁵ Surelerin sonlarında da zaman zaman fezâil-i suver hakkında bazı rivâyetleri zikreder.⁶²⁶

2. Dirâyet Yönüyle *el-Bahru’l-Medîd*

İbn Acîbe, bir âyetin tefsirine, o âyette geçen kelimelerin filolojik ve etimolojik tahliliyle başlar. Bunu yaparken de önce kelimelerin türediği kökleri verir, daha sonra da lügat manaları üzerinde durur.⁶²⁷ İlgili kelimenin manasıyla alâkalı çeşitli şiirlerle istişhâd eder.⁶²⁸ Eğer kelime Arapça asıllı değilse bunu belirtir.⁶²⁹ İ’râb tahlilleri yapar

⁶¹⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtu’l-İlâhiyye*, c. I, s. 141.

⁶¹⁹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 47; c. II, s. 19; c. III, s. 44; c. V, s. 43; c. V, s. 55; c. VI, s. 124.

⁶²⁰ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 95; c. II, s. 67; c. III, s. 78; c. IV, s. 67; c. V, s. 56; c. VI, s. 146.

⁶²¹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 68; c. I, s. 34; c. III, s. 65; c. IV, s. 63; c. V, s. 33; c. VI, s. 344.

⁶²² Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 90; c. II, s. 91; c. II, s. 33; c. IV, s. 122; c. V, s. 5; c. V, s. 132.

⁶²³ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 23; c. II, s. 55; c. III, s. 234; c. V, s. 47; c. V, s. 56; c. VI, s. 455.

⁶²⁴ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 77; c. II, s. 196; c. II, s. 84; c. IV, s. 13; c. V, s. 65; c. VI, s. 12.

⁶²⁵ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 64; c. II, s. 454; c. III, s. 56; c. IV, s. 3; c. V, s. 36; c. V, s. 155.

⁶²⁶ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 154; c. II, s. 35; c. III, s. 24; c. IV, s. 34; c. V, s. 77; c. VI, s. 33.

⁶²⁷ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 45; c. II, s. 67; c. III, s. 69; c. V, s. 235; c. V, s. 347; c. VI, s. 90.

⁶²⁸ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 89; c. II, s. 94; c. III, s. 78; c. V, s. 103; c. V, s. 18; c. VI, s. 66.

⁶²⁹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 147; c. II, s. 5; c. III, s. 239; c. IV, s. 97; c. V, s. 90; c. VI, s. 401.

ve farklı i'râblara göre mana değişikliklerini ortaya koyar.⁶³⁰ Nahiv ekolleri (Basra ve Kûfe ekolleri) arasındaki ihtilaflı meselelere işâret eder ve sonunda kendi tercihini söyler.⁶³¹

Müfessirimiz, kelâmî meselelerde tamamen mütekaddimûn dönemi Eş'arî mezhebinin görüşlerini yansıtır ve müdâfa eder. Ona göre yaratma vasfı, sadece Allah'a mahsus olduğundan en ince ayrıntılarına kadar bütün varlıklar, vasıtasız bir şekilde O'nun tarafından icad edilmiştir. Bundan dolayı kâinâtta cereyan eden ve varlıkların meydana gelişinde etkili olan zorunlu bir illiyet ilişkisinden söz edilemez. Odunun ateşe atılmasıyla yanma olayının meydana gelişi, o anda Allah'ın ateşte yakma, odunda yanma fiilini yaratmasına bağlıdır.⁶³² İbn Acîbe, Allah'ın varlığını isbât konusunda ise hudûs ve imkân delili⁶³³ ile gâye ve nizâm delilini⁶³⁴ kullanır.

Ona göre Allah, araz, cevher ve cisim olmak, hâdislere mahal teşkil etmek, yaratıklara hulûl etmek, bir yönde bulunmak, zaman ve mekan tarafından kuşatılmak, âlemin içinde veya dışında olmak gibi vasıflardan münezzehtir.⁶³⁵ Bu anlayıştan hareketle haberî sıfatlara ilişkin nassları mecaz kabul ederek “vech”i,⁶³⁶ zât,⁶³⁷ “yed”i,⁶³⁸ kudret,⁶³⁹ “istivâ”yı⁶⁴⁰ yönelmek⁶⁴¹ ve hâkimiyet,⁶⁴² “ityân”ı⁶⁴³ ise Allah'ın azabının gelmesi⁶⁴⁴ gibi manalarla te'vîl etmiştir.

İbn Acîbe'ye göre Allah'ın, kulların dünya ve ahiret mutluluğu için çeşitli emirler, yasaklar ve ibret verici öğütler içeren mesajları insanlar arasından seçeceği

⁶³⁰ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 56; c. II, s. 60; c. III, s. 480; c. V, s. 245; c. V, s. 432.

⁶³¹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 88; c. II, s. 345; c. III, s. 12; c. V, s. 129; c. V, s. 23; c. VI, s. 289.

⁶³² Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 146.

⁶³³ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 67.

⁶³⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 56.

⁶³⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 214.

⁶³⁶ Bakara 2/115.

⁶³⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 155.

⁶³⁸ Sâd 38/75.

⁶³⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 45.

⁶⁴⁰ Bakara 2/29.

⁶⁴¹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 92 (A'râf 7/54'ün tefsirinde).

⁶⁴² Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 223.

⁶⁴³ En'âm 6/158.

⁶⁴⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 189.

elçiler vasıtasıyla onlara bildirmesi aklen imkansız değildir. Onun nübüvveti isbât için kullandığı en önemli delil, mucizedir. Zira mucize, genel-geçer olan tabiat kurallarını aşan ilâhî bir fiil olduğu için peygamberin doğruluğunu tasdik eder.⁶⁴⁵ Peygamberler, ancak erkeklerden seçilir. Akılları kıt olduğu için kadınlar, eğitimciliğe (*terbiye*) pek uygun değildir.⁶⁴⁶

Ölüm sonrası hayata ilişkin nasslarda haber verilen olaylar, akıl açısından imkansız değildir. Bunlar kabir imtihanı, oradaki azap veya nimet, kıyâmetin kopması, ölümlerin cismânî olarak dirilmesi, haşır, hesap, mizan, sırat, cennet ve cehennem safhalarından ibârettir.⁶⁴⁷ Kabir azabı haktır⁶⁴⁸, ölüm sonrası diriliş hem ruh hem de bedenle olacaktır⁶⁴⁹, cennetliklerin ve cehennemliklerin dereceleri farklı olacaktır, müminler cennette Allah'ı göreceklerdir.⁶⁵⁰ İman sahipleri, mürtekib-i kebîre de olsalar cehennemde cezalarını çektikten sonra cennete girebileceklerdir.⁶⁵¹ Nassların zâhirinden anlaşılan, cennet gibi cehennemin de ebedî olacağıdır. Ancak bu konuda son sözü Allah Teâlâ söyleyecektir.⁶⁵² Nebiler, veliler ve meleklerin Allah'ın izniyle şefa'at etmeleri haktır.⁶⁵³

Müfessirimizin kader konusundaki yaklaşımı “işâret” bölümünde tamamen Cebriye'yi hatırlatırken⁶⁵⁴ zâhirî tefsir bölümünde Cebriye'ye yakın Eş'arî görüşün izleri görülmektedir. Ona göre kulun kudret ve fiilini yaratan Allah'tır, fiilin meydana gelişinde kula verilen hâdis kudretin hiçbir etkisi yoktur. Kulun sorumluluğu ise, Allah tarafından yaratılmış olan bu fiillerin, kendisindeki hâdis kudretle sınırlı irtibâtından dolayıdır.⁶⁵⁵ Hazer (tedbir), kaderi değiştirmez.⁶⁵⁶ Hidâyet ve dalâlet de tamamen Allah'tandır.⁶⁵⁷

⁶⁴⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 99.

⁶⁴⁶ *el-Bahr*, c. III, s. 131.

⁶⁴⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 49.

⁶⁴⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 345.

⁶⁴⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 399.

⁶⁵⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 12.

⁶⁵¹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s.34.

⁶⁵² Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 290.

⁶⁵³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 286.

⁶⁵⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 283; c. VI, s. 250.

⁶⁵⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 290.

İman, Hz. Peygamber'i (s.a.v), vahiy yoluyla Allah'tan alıp tebliğ ettiği ve bize kadar sağlam yöntemlerle ulaşan hususlarda kalben tasdik etmekten ibârettir.⁶⁵⁸ İman, artar ve eksilir.⁶⁵⁹ Allah'ın varlığını tanımamak veya tek ilâh olduğuna inanmamak, en büyük ve affedilmez günahlardır. Bunların dışında kalan zina, katil gibi büyük günahları irtikâb etmek kalpte tasdik bulunduğu sürece imanı ortadan kaldırmaz.⁶⁶⁰ Ehl-i kible, tekfir edilemez. Ayrıca dinden olduğu zarurî olarak bilinen esaslar dışında nassların yorumuna bağlı görüş aykırılıkları, tekfire sebep teşkil etmez.⁶⁶¹ İtikâdî meselelerde cehâlet, mazeret olamaz, zira bunları mutlaka araştırmak gerekir.⁶⁶²

Müellifimiz, kelâmî meseleleri işlerken Ehl-i Sünnet akidesini hararetle savunmakta ve özellikle Mutezileyi, Ehl-i Sünnet'e aykırı olan fikirlerinde sert bir üslupla eleştirmektedir. Kader,⁶⁶³ mürtekib-i kebîrenin ahiretteki durumu⁶⁶⁴, aslah⁶⁶⁵ ve husun-kubuh⁶⁶⁶ meselelerindeki eleştirilerini bu hususta örnek verebiliriz.

İbn Acîbe, yeri geldikçe fikhî konulara da temas eder. Fikhî konularda verdiği bilgiler ve bunları işlemedeki yöntemi, onun derin bir fıkıh nosyonuna sahip olduğunu göstermektedir. Şöyle ki kendisinin ve yaşadığı bölgedeki müslümanların kâhır ekseriyetinin Mâlikî olmasına rağmen, tefsirinde asla mezhep taassubu sözkonusu değildir. Bilakis o, fikhî meseleleri ele alırken genelde sadece Mâlikî mezhebinin değil, çeşitli mezheplerin görüşlerini mukayeseli olarak verir.⁶⁶⁷ Bu görüşleri mukayeseli olarak verirken de kendi mezhebinin tarafını tutmaz. Hatta bazı konularda diğer mezheplerin görüşünü Mâlikî mezhebine tercih eder.⁶⁶⁸

⁶⁵⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 104.

⁶⁵⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 158.

⁶⁵⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 99.

⁶⁵⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 80.

⁶⁶⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 197.

⁶⁶¹ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 56.

⁶⁶² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 319.

⁶⁶³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 283; c. IV, s. 262.

⁶⁶⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 545.

⁶⁶⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 581.

⁶⁶⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 149.

⁶⁶⁷ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 52; c. II, s. 362, 372; c. III, s. 162; c. IV, s. 34; c. VI, s. 64.

⁶⁶⁸ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 120; c. V, s. 99.

Müfessirimiz, Kur'an'ın i'câzı meselesine de bazı âyetler vesilesiyle temas eder. Mesela “Eğer kulumuza indirdiğimizde en ufak bir şüphe içindeyseniz, haydi öyleyse onun benzeri bir sure getirin bakalım!...”⁶⁶⁹ meâlindeki âyetin tefsirinde, fesâhat ve belâğatta Kur'an'a denk ve onun ihtiva ettiği ilimler, sırlar ve gaybî bilgileri ihtiva eden bir kitabın yazılamayacağını ifâde ederken,⁶⁷⁰ “Sen bundan önce ne bir yazı okur, ne de elinle onu yazardın. Öyle olsaydı, bâtila uyanlar şüpheyeye düşerlerdi.”⁶⁷¹ meâlindeki âyetin tefsirinde de çeşitli ilimleri ve geçmiş milletlerin kıssalarını içeren bir kitabın, hayatında hiçbir kitap okumamış bir ümmî tarafından yazılmış olmasının mümkün olamayacağını, dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmîliğinin, onun nübüvvetinin ve Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunun en açık ve kesin delillerinden biri olduğunu söyler.⁶⁷² Şu halde İbn Acîbe, Kur'an'ın i'câzı hakkında şu üç delile temas etmektedir: 1. Nazmındaki fesâhat ve belâğat 2. Gaybden haberler vermesi 3. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmîliği.

İbn Acîbe, âyetler ve sureler arasındaki irtibata son derece büyük önem verir. O, genelde âyetleri 3-5 âyetlik bölümler halinde tefsir eder ve hemen her bölümün öncesi ve sonrasıyla münâsebetini kurar. Âyetler arasında her zaman irtibat kurduğu gibi bir âyetin başıyla sonu arasında da zaman zaman irtibatlar kurar. Benzer şekilde sureler arasında hemen her zaman münâsebet kurduğu gibi çoğu zaman bir surenin başıyla sonu arasında da münâsebet arar. Kanaatimizce *el-Bahru'l-Medîd*'in dirâyet tefsiri açısından en orijinal yönü, münâsebetler hakkındaki görüşleridir. Şu da hatırlanmalıdır ki İbn Acîbe, sadece Kur'an âyetleri arasında değil şerh ettiği *el-Hikemu'l-Atâiyye*'de de hikmetler arasında münâsebetler kurmaya çalışmaktadır.⁶⁷³ Bu da, onun sistematik okumayı, yazmayı ve düşünmeyi seven bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Şimdi onun, münâsebetlere ilişkin verdiği bilgilere biri âyetler arasında, diğeri sureler arasında olmak üzere iki örnek vermek istiyoruz.

⁶⁶⁹ Bakara 2/23.

⁶⁷⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 88

⁶⁷¹ Ankebût 29/48.

⁶⁷² Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 311.

⁶⁷³ Örnekleri için bkz. İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 26, 27, 29, 30, 34, 36, 37.

Müfessirimiz, Nûr suresindeki ifk hadisesine temas eden âyetlerden hemen sonra isti'zân âyetleri diye bilinen “Ey iman edenler! Kendi evinizden başka evlere, geldiğinizi farketirip (izin alıp) ev halkına selam vermedikçe girmeyin [...]”⁶⁷⁴ şeklinde başlayan âyetlerin zikredilmesi arasında şöyle bir münâsebet kurar: “İfkin sebebi, halvetle itham edilmek olunca, [ifkten bahseden âyetlerin hemen akabinde] Allah izin istemeyi emretmiştir.”⁶⁷⁵ Daha sonra da bu isti'zân âyetleriyle hemen onun peşinden gelen “Mümin erkeklere, gözlerini (harama) dikmemelerini, ırzlarını da korumalarını söyle [...]”⁶⁷⁶ meâlindeki âyetle şöyle bir münâsebet kurar: “İsti'zân, [başkalarının evlerine, haremlerine] bakmamak için emredildiğinden, ondan hemen sonra gözleri harama bakmaktan sakındıran âyet zikredilmiştir.”⁶⁷⁷ İbn Acîbe, “ ‘Çocuk edinmeyen/baba olmayan, hâkimiyette ortağı bulunmayan, âcizlikten dolayı bir dosta da ihtiyacı olmayan Allah’a hamdederim!’ de ve tekbîr getirerek ‘O’nun şânını yücelt’⁶⁷⁸ meâlindeki İsrâ suresinin son âyetiyle, isrâ hâdisesinden bahseden surenin ilk âyeti arasında da şöyle bir münâsebet kurar: “Surenin, izzetten bahseden âyetle son bulması, mele-i a'lâyâ ruhu ve cesediyle çıkan herkesin sonunun, her iki cihanda izzet ve yücelik olduğuna işârettir.”⁶⁷⁹

II. *el-Bahru'l-Medîd*'in İşârî Tefsir Açısından Değerlendirilmesi

Tezimizin en temel konularının yer aldığı bu bölümde *el-Bahru'l-Medîd*'i, işârî tefsir açısından incelemeye çalışacağız. Bu incelemeyi de yöntem ve muhteva açısından iki ayrı alt bölümde yapacağız.

A. Yöntem Açısından

İbn Acîbe'nin *el-Bahru'l-Medîd*'de uyguladığı işârî tefsirin özelliklerine geçmeden önce, onun tasavvuf penceresinden Kur'an'a ve onun tefsirine nasıl baktığını ortaya koymak faydalı olacaktır.

⁶⁷⁴ Nûr 24/27-29.

⁶⁷⁵ *el-Bahr*, c. IV, s. 27.

⁶⁷⁶ Nûr 24/31.

⁶⁷⁷ *el-Bahr*, c. IV, s. 29.

⁶⁷⁸ İsrâ 17/111.

⁶⁷⁹ *el-Bahr*, c. III, s. 244.

1. İbn Acîbe'nin Tasavvuf Penceresinden Kur'an ve Tefsire Bakışı

Bir müfessirin Kur'an anlayışının, onun tefsir anlayışına etki edeceğinde şüphe yoktur. Dolayısıyla İbn Acîbe'nin tasavvufi açıdan tefsire bakışını, yani işârî tefsir anlayışına geçmeden evvel, onun *el-Bahrü'l-Medîd*'in "işâret" bölümünde yer aldığı şekliyle Kur'an'ın mâhiyet ve özelliklerine dair düşüncelerini, genel olarak bir müslümanın, özel olarak da bir sûfnin Kur'an'la iletişiminin hangi düzleme oturtulması gerektiği hakkındaki düşüncelerini ele almak yararlı olacaktır.

a. Tasavvuf Penceresinden Kur'an'a Bakışı

1. Kur'an Sevgili'nin Kitabıdır

Asıl hedefi kalpten mâsivâyı (Allah dışındaki her şeyi) atıp onun yerine Allah sevgisini yerleştirmek ve beşerî varlığı ilâhî varlıkta yok etmek olan tasavvufa⁶⁸⁰ gönül veren sûfilerin, Kur'an'ı yorumlarken meseleyi her zaman daha derûnî, daha içsel, daha derin bir perspektiften ele almaya çalıştıkları görülmektedir. Söz konusu olan şey *din* olunca sûfilerin temel hareket noktası hep *aşk* olmuştur. Yani sûfilere göre din duygusunun temelinde *aşk* vardır. Bir çok sûfî gibi İbn Acîbe'nin Kur'an'a bakışı da âşıkâne bir bakıştır. Zira ona göre Kur'an-ı Kerim, sıradan bir kitap ya da sadece bazı dînî kurallar ihtivâ eden bir kitap olmanın çok ötesinde bir değer taşımaktadır. O, Sevgili'nin kitabıdır. Sevgili, o kitapta kendini tanıtmış, cemâlini ve celâlini o kitapta anlatmıştır. Şu halde Kur'an-ı Kerim, hem Sevgili'den bir parça, hem de Sevgili'yi tanımamıza vesile olan bir yazılı metindir. Nitekim 'De ki: O yalnızca iman edenler için hidâyet ve şifâ kaynağıdır.'⁶⁸¹ âyetinin yorumunda İbn Acîbe, Rûzbihân-ı Baklî'den (ö. 606/1209) naklen şöyle der: "Kur'an-ı Kerim, âriflerin kalplerini, asıl kaynağına -ki o da Allah Teâlâ'nın zât-ı kadîmidir- yönlendiren bir rehberdir. O, âşıkların kalpleri ve muhabbet sevdalıları ile *aşk* hastalarının ruhları için şifâ kaynağıdır. Zira Kur'an-ı Kerim, Sevgili'lerinin sözü ve arzuladıkları Zât'ın kitabıdır. Kur'an-ı Kerim'in ibâreleri aracılığıyla O'nu dinlemenin zevkini yaşar ve işâretleri aracılığıyla da O'nu bilirler."⁶⁸² Onun, Rûzbihân'dan naklettiği bu söz, sûfî hermenötiğin aslında bir "manevî haz (*zevk*)

⁶⁸⁰ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 12

⁶⁸¹ Fussilet 41/44.

⁶⁸² Rûzbihân, *Arâisu'l-Beyân fî Hakâiki 'l-Kur'ân*, Haydarâbâd 1301, c. II, s. 224.

hermenötiği” olduğunu göstermektedir. Zira onlara göre aslolan, Kur’an’ı, sevgilisinden gelen mektubu okuyan bir âşık gibi okuyabilmek, o mektupta sevgiliyi hissedebilmek ve bu okuyuştan manevî haz (zevk) duyabilmektir ki bu tavır da Sontag’ın “edebiyat yapıtına yaklaşımda önemli olan yorumlama ve o metni doğru anlama değil, [metni okurken] duyulan hazdır”⁶⁸³ değerlendirmesini hatırlatmaktadır.⁶⁸⁴

2. Kur’an’ın Asıl Gayesi İnsana Allah’ı Tanıtmaktır

İbn Acîbe’ye göre Kur’an’ın insanlara rehberlik ettiği en önemli konu, Allah’ın zâtını müşâhede etmek ve O’nun huzuruna ulaşmaktır.⁶⁸⁵ Ona göre Kur’an’ın asıl gayesi, insana Allah Teâlâ’yı tanıtmaktır. O, Rabbimizin azametini anlamamız ve O’nu tanıyabilmemiz için inmiştir. Bu anlama ve tanıma da ancak saf aklı ve nurlu fikirleri Kur’an-ı Kerim’in mana denizindeki incileri çıkarmak için kullanmakla olur. Bu şekilde saf akıl ve nurlu bir tefekkürle onun mana denizine dalanlar, tevhidin nurlarına, tefridin⁶⁸⁶ sırlarına; sıfatların nurlarına ve zâtın sırlarına; fiillerin, sıfatların ve zâtın tevhidine muttali olur. Nitekim Hak Teâlâ “Biz Kitab’da hiçbir şeyi eksik bırakmadık”⁶⁸⁷ buyurmuştur. Ancak ona göre Kur’an’da eksik bırakılmadan anlatılan herşeyi sadece akılları kederden ve mâsivâdan temizlenip marifet ve sırlarla dolan tecrîd ehli (kendisini tamamen Allah’a adayanlar) tam olarak anlayabilir.⁶⁸⁸

İbn Acîbe’ye göre Kur’an, Allah Teâlâ’nın kelâm sıfatının tecellîlerinden biri olduğu için Kur’an’ı bilmek, Allah’ın sıfatlarından birini tanımaktır. Dolayısıyla

⁶⁸³ Metin Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, Bulut Yay., İstanbul 2003, s. 17.

⁶⁸⁴ Âriflerin Kur’an metnini okurken Allah’ı (manen) dinlemek ve (manen) görmekten kaynaklanan manevî bir haz aldıklarına dair İbn Acîbe’nin bir çok ifadesi bulunmaktadır. Mesela bir yerde şöyle der: “Manen sağlıklı bir kalbe sahip olmanın yolu, kalbi sadece Allah’ın kelâmına odaklamak, O’nun hitabını düşünmek ve O’nu işitmekten zevk almaktır.” (*el-Bahr*, c. I, s. 205) Benzer ifadeler için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 145; c. IV, s. 474. Kâşânî de kendisinin Kur’an tilâveti esnasında manevî bir haz duyduğunu söylemek suretiyle *haz* kavramını ön plana çıkarmaktadır: “Bu okuyuşlar sayesinde ruhumun dinçleştiğini, göğsümün rahatladığını, şuurumun açıldığını, kalbimin genişlediğini ve sırrın inkişaf ettiğini hissettim. Bütün an ve bütün durumlarda memnun idim; ruhum ise sanki sürekli sabah ve akşamın dinçleştiren kadehlerine batıyormuşçasına bu lütuf tufanı ve açılışından *haz* alıyordu.” (Bkz. Kâşânî, *Te’vilâtü’l-Kurân*, c. I, s. 4; Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 19’dan naklen).

⁶⁸⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 75.

⁶⁸⁶ İbn Acîbe, “tefrîd” kavramını şöyle açıklar: “Tevhidin üstünde “tefrîd” vardır. Zira tefrîd, tevhidden daha incedir. Çünkü tevhid, [zâhirî] ilim ehlinin tevhidine de denir. Ancak tefrîd, zevk ehline hastır.” (İbn Acîbe, *Mi’râc*, s. 88).

⁶⁸⁷ En’âm 6/38.

⁶⁸⁸ *el-Bahr*, c. II, s. 572.

Kur'an, Allah'ı tanımaya vesile olmaktadır. Bu görüşünü şöyle ifâde etmektedir: “Manevî kirlerden temizlenip marifet ve nurlarla dolan bir kalp, Hakk'ı, kelâmı vâsıtasıyla bilir. Zira kelâm, Mütakellim'in sıfatıdır.”⁶⁸⁹

Kur'an-ı Kerim'in “Arapça (عَرَبِيًّا)”⁶⁹⁰ sıfatı müfessirimize göre Allah Teâlâ'nın zât ve sıfât nurlarının kemâl derecesinde zuhurunu açıkça beyan eden bir kitap olduğuna işârettir.⁶⁹¹ Öyle anlaşıyor ki onun bu yorumunda “عربي” kelimesinin türediği “عرب” kelimesinin “bir şeyi açık ve net bir şekilde ifâde etmek”⁶⁹² anlamına gelen kök anlamı etkili olmuştur.

Müfessirimize göre, “Bu öyle bir kitaptır ki, hikmet sahibi ve herşeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlamlaştırılmış, sonra da detaylı bir şekilde açıklanmıştır”⁶⁹³ meâlindeki âyette geçen “âyetlerin sağlamlaştırılması (*ihkâm*)”, zâtın tanıtılması ile sağlamlaştırılması; “detaylı bir şekilde açıklanması (*tafsîl*)” ise sıfatların beyân edilmesidir. Müfessirimiz, bu âyetten hemen sonraki âyetlerde bu *ihkâm* ve *tafsîl*in bir örneğini görmektedir. Şöyle ki, ona göre “Ta ki Allah'tan başkasına tapmayasınız [...]”⁶⁹⁴ âyeti zâtla alâkalı bir durumu beyan ederken, “Ve Rabbinizden mağfiret dileyesiniz, sonra O'na tevbe edesiniz [...]”⁶⁹⁵ meâlindeki âyette ise sıfatla alâkalı bir durum tafsîl edilmiştir.⁶⁹⁶

3. Kur'an Allah'ın Fermanı ve İnsanlar İçin En Değerli Rehberdir

İbn Acîbe'ye göre Kur'an, insanoğlu için en değerli rehberdir.⁶⁹⁷ O, Allah'ın insanlara gönderdiği bir fermandır.⁶⁹⁸ Fermanın gönderilmesinden maksat, sadece onun harf ve şekillerini okumak değil, onda yazılanları anlamak ve uygulamaktır.⁶⁹⁹

⁶⁸⁹ *el-Bahr*, c. III, s. 5.

⁶⁹⁰ Tâhâ 20/113.

⁶⁹¹ *el-Bahr*, c. III, s. 424.

⁶⁹² Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IX, s. 113-117.

⁶⁹³ Hûd 11/1.

⁶⁹⁴ Hûd 11/2.

⁶⁹⁵ Hûd 11/3.

⁶⁹⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 509.

⁶⁹⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 75.

Müfessirimiz, “Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu hakkıyla tilâvet ederler.”⁷⁰⁰ âyetinin tefsirini yaparken, burada geçen ‘kitap’ın yalnızca Tevrat’la alâkalı olmadığını, Kur’an-ı Kerim’i de ilgilendirdiğini ifâde eder ve ‘hakkıyla tilâvet etme’yi, “Kur’an-ı Kerim’in harflerini güzel okumak, onun manalarını düşünmek ve ondaki bilgiler doğrultusunda amel etmek” ile açıklar ve devamında da şöyle der: “Kim Kur’an-ı Kerim’in manalarını düşünmeyi terk ederse, onun tadından kendini mahrum bırakmış olur.”⁷⁰¹ Şu halde ona göre aslolan, Kur’an-ı Kerim’in manalarını derinlemesine tefekkür etmek ve bu sayede mesajını anlamaya çalışmaktır.

4. Kur’an İle Amel Etmek, Onu Ezberlemekten Daha Mühimdir

İbn Acîbe’ye göre Kur’an ehlinin fazileti hakkında vârid olan hadislerin tamamı, yalnızca onu ezberlemekle yetinenler için değil, bilakis onunla amel eden, onu ihlâsla okuyan, onun koyduğu sınırlara riâyet edenler içindir. Kur’an ile amel etmeyenler ya da onu Allah rızası dışında başka bir şey için okuyanlar hakkında çok büyük cezaları haber veren hadisler vârid olmuştur. Bunların en önemlisi, onların cehenneme ilk girenler olacağını bildiren hadistir. Müfessirimiz, Abdurrahman el-Fâsî’nin, Kur’an’ı yüklenen/ezberleyen (*hâmilu’l-Kur’ân*) kişilerin faziletine dair iki hadisi zikrettikten sonra şöyle dediğini nakleder:

“Bu [faziletler], Kur’an’la amel etmeye bağlıdır. Yani [bu hadisin manası], ‘senin âhiretteki derecen, dilinle okuyup amelinle muhalefet ettiğin âyete göre değil, amel ettiğin son âyete göredir’ demektir. Zira böyle değerlendirilmemiş olursa bu durum, dinin asıllarının (*usûlu’d-dîn*) zedelenmesine ve bugün Kur’an’ı kuru kuruya ezberleyenlerin, seçkin sahâbîler ve ebrârdan olan sâlihlerden daha üstün olmaları gerektiği sonucuna götürür. Çünkü sahâbîlerin ekseriyeti Kur’an’ın tamamını ezberlemeden vefat etmişlerdi.”⁷⁰²

5. Kur’an Sûflerin En Temel Kaynağı ve Rehberidir

Müfessirimize göre, Kur’an-ı Kerim, sûfler için manevî yolculuklarında (*seyru sülûk*) kendilerine kılavuzluk edecek, sorunlarını çözecek ilk ve en önemli kaynaktır.

⁶⁹⁸ Kuşeyrî’ye göre de Kur’an, Allah’ın mektubudur. Bkz. *Letâifu’l-İşârât*, , thk. İbrâhim Besyînî, el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, Kahire 1981, c. II, s. 368.

⁶⁹⁹ *el-Bahr*, c. V, s. 23.

⁷⁰⁰ Bakara 2/121.

⁷⁰¹ *el-Bahr*, c. I, s. 161.

⁷⁰² *el-Bahr*, c. IV, s. 541.

Sûfilerin sorunlarının çözümünde müracaat ettikleri ilk kaynak, Kur'an-ı Kerim'dir. Nitekim "(De ki:) Allah size kitabı ayrıntılı olarak indirmişken ben Allah'tan başka bir hakem mi arayacağım! [...]"⁷⁰³ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde bu görüşünü şöyle dile getirir: "Tasavvuf ehlinin ilkelerinden biri de şudur: Eğer bir konuda karar vermekte zorluk çekerlerse önce Kur'an-ı Kerim'e müracaat ederler. Eğer orada bir nass bulamazlarsa Sünnete müracaat ederler. Orada da bir nass bulamazlarsa kalplerine danışırılar."⁷⁰⁴ İbn Acîbe, ileride açıklayacağımız üzere diğer sûfiler gibi Kur'an'da her şeyin özünün mevcut olduğunu düşünmektedir. Buradaki "Eğer orada bir nass bulamazlarsa Sünnete müracaat ederler" ifâdesi, onun "Kur'an'da her şeyin özünün mevcut olduğu" görüşüyle çelişmez. Zira ona göre Kur'an'da eksik bırakılmadan anlatılan herşeyi sadece akılları kederden ve mâsivâdan temizlenip marifet ve sırlarla dolan tecrîd ehlinden (kendisini tamamen Allah'a adayanlar) başkası tam olarak anlayamaz.⁷⁰⁵ Şu halde ona göre sûfilerin irfan dereceleri farklı olabileceğinden her sûfinin Kur'an'dan alacağı nasip de kaçınılmaz bir şekilde farklı olacaktır. Dolayısıyla her sûfî, Kur'an'ın her hakikatini anlayamaz.

6. Kur'an Doğru Bilginin Gerçek Kaynağıdır

Müfessirimize göre Kur'an-ı Kerim, doğru bilginin gerçek kaynağıdır. Onun verdiği hükümler aklın vereceği hükümlerden daha doğrudur. Akıl Kur'an'a değil, Kur'an akla rehberlik ve önderlik eder. Dolayısıyla akıl, Kur'an-ı Kerim'in hakemliğine müracaat etmelidir. O, bu düşüncelerini şöyle ifâde etmektedir: "Kur'an-ı Kerim, basiret ve kalbin ışığıdır. Burhan yoluyla aklın elde ettiği neticelerin doğru olup olmadığına Kur'an-ı Kerim karar verir."⁷⁰⁶ Müfessirimiz bu düşüncesini "Rabbinden açık bir delil üzere bulunan ve kendisini, Allah tarafından gelen bir şâhidin takip ettiği [...] kimse dünya hayatını isteyenler gibi midir! [...]"⁷⁰⁷ meâlindeki âyetten çıkarmaktadır. Zira ona göre âyette geçen "açık bir delil (*beyyine*)", burhân, yani aklî delile işâret ederken; "Allah tarafından gelen ve o beyyineyi takip eden bir şâhid" ise Kur'an-ı Kerim'dir.

⁷⁰³ En'âm 6/114.

⁷⁰⁴ *el-Bahr*, c. II, s. 162.

⁷⁰⁵ *el-Bahr*, c. II, s. 572.

⁷⁰⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 518.

⁷⁰⁷ Hûd 11/17.

Yani aklın getirdiği deliller, ancak Kur'an onların doğruluğuna şahitlik ettiği takdirde doğrudur.

7. Kur'an Bütün Hastalık ve Sıkıntılara Şifadır

“Rabbinin kitabından sana vahyolunanı tilâvet et [...] O'ndan başka sığınılacak kimse de bulamazsın.”⁷⁰⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde İbn Acîbe'nin yaptığı açıklamalara göre Kur'an-ı Kerim, bütün hastalıklara şifadır.⁷⁰⁹ Maddî-manevî; dînî-dünyevî herhangi bir sıkıntıya maruz kalan bir insan, Kur'an-ı Kerim'i namaz içinde veya dışında okumaya yönelirse sıkıntısının gittiğini görür. Zira Allah'ın kelâmına sığınmak Allah'a sığınmak demektir. Çünkü Allah, temizliği nispetinde kalplerde tecellî eder. Allah'ın tecellî ettiği kalpte de huzursuzluk ve mutsuzluğun olması düşünülemez.⁷¹⁰

8. Kur'an İnsana Kalbinin Arınmışlığı Oranında Kendini Açar

İbn Acîbe, Kur'an-ı Kerim'in bâtını/özünü anlamak için bazı merhalelerden geçmek gerektiğine inanmakta ve bu sebeple manevî yolculuklarının başındaki müridlere Kur'an-ı Kerim'i okumaktan ziyâde, zikir ve tefekkürle meşgul olmalarını tavsiye etmektedir. Müridlerin, belirli bir süre, zikir ve tefekkür ile meşgul olup, kalbi manevî kirlilerden arındırdıktan sonra artık Kur'an-ı Kerim'in özünü daha iyi kavrayacak bir kıvama ulaşacağını düşünmekte ve ancak bu noktadan sonra Kur'an-ı Kerim'i okumanın daha faydalı olacağını, onun bâtının/özünün daha iyi kavranacağını ifade etmektedir. Nitekim “Muhakkak ki bu Kur'an, en doğru yola götürür.”⁷¹¹ âyetinin tefsirinde yaptığı açıklamalara göre Kur'an-ı Kerim'in doğru yola götürdüğünde şüphe yoktur. Bu doğru yol da ya cennet nimetlerine ya da Allah'ı müşâhede etme ve O'nun rızâsını devamlı kazanmaya götürür. Birincisi, şeriatın hükümlerinin götürdüğü, ikincisi ise hakikatlerin ve ilhâmın götürdüğü yoldur. Ancak bu ikinci yolu yalnızca kalp aynasını mücâhede ve zikir-i dâim ile cilâlamış olanlar anlayabilirler. Bu sebeptir ki

⁷⁰⁸ Kehf 18/27.

⁷⁰⁹ Kuşeyrî de Kur'an'ın maddî-manevî her türlü hastalıklara şifa kaynağı olduğunu belirtir. Bkz. Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, (Kahire baskısı), c. II, s. 368.

⁷¹⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 264.

⁷¹¹ İsrâ 17/9.

terbiye şeyhleri, mürîdlerine önce mücerred zikirle meşgul olmalarını emrederler ki bu sayede, marifet nurlarıyla müridin kalbi aydınlansın ve fenâ makamından bekâ makamına geçsin. Bundan sonra da Kur'an-ı Kerim'i okumaya geçsin ki onun tadının farkına varsın ve nurlarıyla sırlarından faydalansın. Manevî eğitim yollarına dair bilgileri olmayan kimselerin, sûfilerin seyr u sülukun başlangıcında Kur'an-ı Kerim'i fazla okumamak şeklindeki bu yöntemlerine karşı çıktıkları görülmektedir. Fakat İbn Acîbe'ye göre onların bu itirazları yerinde değildir. Zira Kur'an-ı Kerim'in en doğru yola götürmesi, ona sımsıkı sarılmak ve onun manalarını tefekkür etmekle mümkün olur. Bu da kâmil manada ancak kalpleri arındırdıktan sonra gerçekleşebilir. Nitekim bu konudaki tecrübeler de bu durumu doğrulamaktadır.”⁷¹²

Müfessirimiz, “Biz Kur'an'dan müminlere şifa ve rahmet olan şeyler indiriyoruz [...]”⁷¹³ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde, Kur'an-ı Kerim'den manen şifalanabilmek için kalbi temizlemenin gerekliliği üzerinde durur. Bu kalbî arınma ise kalp mâsivâdan ve her türlü kederden temizlenip nefsin vesveselerinden kurtuluncaya kadar, nefsin tedavisini bilen kâmil bir şeyhin yönetiminde önce kalpten kötülükleri atmak, sonra da onu güzelliklerle süslemek suretiyle gerçekleşir. İşte ancak böyle bir kalbî arınmadan sonra kişi, Kur'an'ı okurken başka bir şeyle meşgul olmayıp sadece Kur'an'ı dinleyebilme ve yalnızca onun manalarını düşünebilme imkanını elde eder. Ancak kâinâtta ki suretlerle dolu olan, mâsivâyâ meyilli ve vesveselere açık olan bir kalp, Kur'an'dan ne tat alabilir, ne onun ne dediğini anlayabilir, ne de onun manevî şifâsına nâil olabilir. Bu sebeptendir ki terbiye şeyhleri, müridlere önce mücerred zikri emrederler. Bu zikir sayesinde kalp, nurlarla dolup mâsivâ ondan tamamen uzaklaşınca artık müride Kur'an tilâvetini emrederler. Böylece kalbî arınmadan sonra Kur'an'ı okuyan kişi, Mütakellim'i görmenin tadını alır ve onu Hak'tan vasıtasız dinler ki âyette şifâdan sonra zikredilen *rahmetten* murad da bu doğrudan dinlemedir.⁷¹⁴

İbn Acîbe, “Kitabın bilgisine sahip olan biri: ‘Gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm’ dedi [...]”⁷¹⁵ meâlindeki âyetten, nefsinin getiren, yani nefsinin kendisi

⁷¹² *el-Bahr*, c. III, s. 185. Benzer bir yorum için bkz. *a.g.e.*, c. VI, s. 301.

⁷¹³ İsrâ 17/82.

⁷¹⁴ *el-Bahr*, c. III, s. 226.

⁷¹⁵ Neml 27/40.

üzerindeki hâkimiyetine son veren kişiye Kur'an'ın bilgisinin verileceği, bu sayede o kişinin Kur'an'ın medlûl ve maksadını anlayacağına dair bir işâret çıkarmaktadır.⁷¹⁶

Netice itibariyle İbn Acîbe'ye göre insanın Kur'an ile ilişkisi kalp vasıtasıyla gerçekleşir. Onu anlayan da anlamayan da, seven de sevmeyen de kalptir. Dolayısıyla kalp ne kadar manevî kirlilerden temizlenip marifet ile cilâlanmış ise Kur'an'ın özünü o kadar iyi anlar.

9. Kur'an Kalbin Canlılığının Temel Kaynağıdır

Yukarıda, İbn Acîbe'ye göre Kur'an'ın hakîkî manalarının ancak arınmış kalplere açılabilceğini söylemiştik. O, önce kalbi temizleyip sonra Kur'an'ın hakikatlerinin peşine düşmenin daha doğru olduğunu söylerken “Kur'an'ın, kalpler üzerinde ne gibi bir tesiri vardır?” sorusunu da cevapsız bırakmamıştır. Ona göre Kur'an, kalbin hayat kaynağıdır. Vahiy, dinin ruhudur. Nitekim “(Allah) melekleri kullarından dilediğine, emrinden olan *ruh* ile indirir [...]”⁷¹⁷ âyetinde “ruh”tan maksadın ilâhî vahiy, yani Kur'an-ı Kerim olduğunu söyledikten sonra bu tefsirini şöyle delillendirmektedir: “Çünkü Kur'an-ı Kerim, cehâlet ve hicâptan dolayı ölmüş olan ruhların ve kalplerin hayat bulma sebebidir. Ya da ölümünden ve küfür tarafından yıkılmasından sonra dinin hayat sebebidir. Zira vahyin dindeki işlevi, ruhun bedendeki işlevi gibidir.”⁷¹⁸

“İşte bu (Kur'an) bizim indirdiğimiz mübârek bir kitaptır. Buna uyun ve takva sahibi olun ki size merhamet edilsin.”⁷¹⁹ meâlindeki âyette ise Kur'an'a ittibâ etme ve takva sahibi olmanın, merhametin vesilesi olarak zikredilmesinden hareketle İbn Acîbe şöyle der: “Allah Teâlâ, kalplere merhamet edilmesini ve ruhların canlı olmasını şu iki şeye bağlı kılmıştır: Birincisi, Kur'an-ı Kerim'e sıkı sıkı bağlanmak, onun manalarını düşünmek, emirlerine uyup yasakladığı şeylerden uzak durmak, ikincisi ise gücü yettiği kadar takvâ ile korunmaktır. Bu iki şartı yerine getirdiği nispette kişinin ruhu canlanır,

⁷¹⁶ *el-Bahr*, c. IV, s. 191.

⁷¹⁷ Nahl 16/2.

⁷¹⁸ *el-Bahr*, c. III, s. 109.

⁷¹⁹ En'âm 6/155.

dirilir. Bu ikisinde yetersiz kaldığı ölçüde de ruhu ölür.”⁷²⁰ Şu halde ona göre ruhun canlılığının en öncelikli sebebi ve göstergesi, Kur’an’a ittiba etmektir. Ayrıca manen sağlıklı bir kalbe sahip olmanın yolu, onu sadece Allah’ın kelâmına odaklamak, O’nun hitabını düşünmek ve O’nu işitmekten zevk almaktır.⁷²¹

10. Kur’an’da Her Şey Mevcuttur

Kur’an’da “her şey” in mevcut olup olmadığı İslâm âlimleri arasında tartışmalı bir konudur. Sûfiler genelde Kur’an’da “her şey” in mevcut olduğu görüşündedirler.⁷²² Mesela Ebû Medyen (ö. 594/1198) şöyle der: “Bir mürid, Kur’an’da her istediğini bulamadıkça gerçek mürid olamaz. Bu şekilde bir genelliğe sahip olmayan hiçbir söz de Kur’an olamaz. لا يكون المریدُ مریداً حتى يجدَ في القرآن ما يريد. و كلُّ كلامٍ لا يكون له هذا العمومُ فليس (بقرآنٍ) ”⁷²³ İbn Acîbe’nin, *Tefsîru’l-Fâtihati’l-Kebîr*’de başta sahâbe ve tâbiîn nesli olmak üzere çeşitli âlimlerden Kur’an’da her şeyin olduğuna dair sözler nakletmesi,⁷²⁴ kendisinin de bu kanâatte olduğunu göstermektedir.

İbn Acîbe, “Andolsun ki biz, insanlar düşünüp öğüt alsınlar diye bu Kur’an’da her türlü misali verdik”⁷²⁵ meâlindeki âyet ile “[...]Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık [...]”⁷²⁶ meâlindeki âyetten Allah Teâlâ’nın, müridin seyr u sülûku boyunca ve vuslata ermek için muhtaç olduğu şariat, tarikat ve hakikatin ilkelerini Kur’an-ı Kerim’de açıkladığına dair bir işâret çıkarır. Ancak Kur’an’da açıklanan bu manaları herkes değil, yalnızca sırlarıyla ehadiyet denizine dalanlar ve ledünnî ilimlere sahip

⁷²⁰ *el-Bahr*, c. II, s. 189.

⁷²¹ *el-Bahr*, c. I, s. 205.

⁷²² Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 63.

⁷²³ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, c. III, s. 94. Ayrıca sûfiler, Kur’an’ın Allah kelâmı olmasından hareketle, onun sonsuz mana içerdiği şeklinde bir sonuca varmışlar ve bu kanaatlerini de şöyle bir akıl yürütme ile temellendirmişlerdir: “İnsan, kendisine Allah’ın kitabını anlama hususunda, Kur’an’dan her harf için bin mana verilmiş olsa, yine de tek bir âyete yüklenen anlamların nihayetine ulaşamaz. Çünkü Kur’an, Allah kelimasıdır. Kelam ise O’nun bir sıfatıdır. Tabiatıyla Allah için sonluluk söz konusu olmadığı için, kelamının manası için de sonluluk söz konusu olamaz. İnsanlar Allah’ın, veli kullarının kalplerine açtığı enginlik ölçüsünde O’nun kelâmını anlayabilirler. Bu yüzden mahlukun kavrayış yetisi, onun manasının sonuna erişemez. Zira mahlukun idraki sonradan yaratılmıştır.” (Serrâc, *el-Lüma’*, s. 106.)

⁷²⁴ İbn Acîbe, *Tefsîru’l-Fâtihati’l-Kebîr*, c. I, s. 126-129.

⁷²⁵ Zümer 39/27.

⁷²⁶ En’âm 6/38.

olanlar anlayabilirler.⁷²⁷ “And olsun ki biz bu Kur’an’da insanlar için her çeşit misali açıkladık [...]”⁷²⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde de “Kur’an’da her çeşit misalin açıklanması”nın kapsamını, yukarıdaki âyetin (Zümer/27) işârî tefsirinde yaptığı açıklamadan daha geniş tutarak, sadece müridler için değil, tüm insanlar için ihtiyaç duyacakları zâhirî ve bâtinî bütün bilgilerin açıklanması olarak genişletmektedir. Ona göre, Kur’an’ın, insanların ihtiyaç duyacağı her türlü bilgiyi açıklamış olmasına rağmen insanların onu anlayamamasının sebebi ise kalplerin mâlâyânîye dalması ve bâtılı savunmakla meşgul olmasıdır.⁷²⁹

İslâmî ilimlerin temel kaynağı olan Kur’ân’ın, her şeyin hükmünü içerip içermediği meselesi işlenirken bazı âlimler tarafından, “[...] Bu Kitab’ı sana, her şey için bir açıklama, bir hidâyet ve rahmet kaynağı ve müslümanlar için bir müjde olarak indirdik”⁷³⁰ meâlindeki âyette zikredilen Kur’an’ın “herşeyi açıklayıcı” vasfını hakîkî manasıyla ele almak ve “[...] Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık”⁷³¹ âyetindeki “kitap” ile “[...] Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır”⁷³² meâlindeki âyette geçen “kitâb-ı mübîn”i “Kur’an” olarak yorumlamak suretiyle Kur’an’da olmuş-olacak her şeyin bilgisinin detaylarıyla mündemiç olduğu iddia edilmektedir. Bu konuda o kadar ileri gidilmiştir ki “devemi kaybetsem onu bile Kur’ân’da bulurum” gibi abartılı söylemler geliştirilmiştir.⁷³³ Bu kapı bir kez açıldıktan sonra, Kur’ân’ın artık bütün bilimlerin kaynağı olduğu, hatta “Kur’an’ın, Hristiyanlık’taki Tanrı-İsa ilişkisinde iddia edildiği gibi Tanrı’nın inkarnasyonu (insan şekline bürünmesi) değil, ama inlibrasyonu (metin haline bürünmesi)” olduğu iddia edilmiştir.⁷³⁴

Şâtibî de “Zikredilen bu şekilde [yani genel çerçevenin belirlenmesi, mananın küllî olarak konulması şeklinde] Kur’an’da her şeyin açıklaması bulunmaktadır. Gerçek

⁷²⁷ *el-Bahr*, c. V, s. 74.

⁷²⁸ Kehf 18/54.

⁷²⁹ *el-Bahr*, c. III, s. 283.

⁷³⁰ Nahl 16/89.

⁷³¹ En’am 6/38.

⁷³² En’am 6/59.

⁷³³ Kur’an’da her şeyin bulunduğu tezinin en hararetli savunucularından biri olan Âlûsî’nin, tefsirinin mukaddimesinde konuyla ilgili görüşleri için bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, c. I, s. 7-8.

⁷³⁴ Bkz. Murad W. Hofmann, *Kur’an*, çev. Mehmet Toprak, Çağrı Yay., İstanbul 2005, (müellifin önsözü).

anlamda onlara vâkîf olan şeriatın tamamını ihâta etmiş olur”⁷³⁵ diyerek Kur’an’ın fikhî hükümlerin mücmel ve küllî esaslarının tamamını ihtiva ettiği düşüncesinde olduğunu açıklamaktadır. Şâtıbî bu görüşünü şöyle delillendirmektedir:

“ ‘Bugün size dininizi tamamladım’⁷³⁶, ‘Sana da insanlara gönderileni açıklayasın diye Kur’an’ı gönderdik’⁷³⁷, ‘Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık’⁷³⁸, ‘Doğrusu bu Kur’an en doğru yola götürür’⁷³⁹ gibi âyetler bu hususa delâlet etmektedir. Zira eğer Kur’an’ın bütün manaları tamamlanmış olmasaydı, o zaman onun için bu ifâdelerin kullanılması doğru olmazdı. Daha buna benzer, Kur’an’ın hidâyet, kalplerde bulunan her şeye şifa olduğunu belirten âyetler de mevcuttur. Kalplerde bulunan herşeye şifa olabilmesi için, onun herşeyin açıklamasını, çözümünü içermesi gerekir.”⁷⁴⁰

Ancak bize göre “içinde hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı kitab” ile “yaş-kuru her şeyi ihtiva eden kitâb-ı mübîn”in, ilgili âyetlerin bağlamı dikkate alındığında “levh-i mahfûz” olarak anlaşılması ve “Kur’an’da her şeyin açıklanmış olması”ndan bahseden âyetlerin de “bir hidâyet kitabında insanların ihtiyaç duyacağı her şeyin açıklanması” şeklinde anlaşılması daha doğru olacaktır. Zira ‘her şey’ ifâdesinin hem Tevrat’ın⁷⁴¹ hem de Kur’an’ın⁷⁴² içeriği hakkında kullanılmış olması da şunu gösterir ki; Tevrat nasıl her şeyin hükmünü içermiyorsa, Kur’an da içermemektedir. Ama her ikisi de “her şey”e küllî çözümler sunmada veya bir din kitabında olması gereken her şeyi ihtiva etmede birleşmektedir. Ayrıca bu konu tartışılırken hemen hiç gündeme gelmeyen, fakat bize göre bu meseleyi aydınlatacak en önemli ayrıntı, yukarıda meâlini verdiğimiz âyetlerde “her şey (كل شيء)” ifâdesinin ne anlama geldiğidir. Dikkatli bir inceleme yapıldığında görülecektir ki Kur’an’da “her şey (كل شيء)” ifâdesi, bazen mecâzî manada mübâlağa için kullanılmakta ve bu ifâdeyle “her şey” değil “çok şey” kastedilmektedir. Şu âyetler, bu konuda gösterebileceğimiz delillerdir:

⁷³⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. III, s. 355.

⁷³⁶ Mâide 5/3.

⁷³⁷ Nahl 16/44.

⁷³⁸ En’âm 6/38.

⁷³⁹ İsrâ 17/9.

⁷⁴⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. III, s. 355-356.

⁷⁴¹ A’râf 7/145.

⁷⁴² Nahl 16/89.

1. “[...] Biz onları kendi katımızdan bir rızık olarak her şeyin (كل شيء) ürünlerinin toplanıp getirildiği, güvenli, dokunulmaz bir yere (Mekke’ye) yerleştirmedik mi? [...]”⁷⁴³ Bu âyetle Mekke’ye bütün ürünlerin (ثمرات كل شيء) toplanıp getirildiği bildirilmektedir. Ancak dünyadaki bütün ürünlerin Mekke’ye gitmediği izahtan vârestedir. Şu halde burada “her şey”, “bir çok şey” veya “oraya gönderilebilecek her şey” anlamında mecâzî bir kullanıma sahiptir.

2. “Süleyman, Davud’a vâris oldu ve dedi ki: ‘Ey insanlar! Bize kuş dili öğretili ve her şey (كل شيء) verildi. Doğrusu bu apaçık bir lütuftur”⁷⁴⁴ Bu âyetle de Hz. Süleyman, babası ile kendisine “her şey” verildiğini söylemektedir ki onlara her şeyin verilmiş olması mümkün değildir. Burada da apaçık bir mecâzî kullanım vardır.

3. “Gerçekten, onlara (Sebelilere) hükümdarlık eden, kendisine her şey (كل شيء) verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadınla karşılaştım.”⁷⁴⁵ Bu âyetle de Hüdhd, Hz. Süleyman’a Sebe melikesi Belkis’a “her şey”in verildiğini söylemektedir. Halbuki Belkis’a her şeyin verilmediği açıktır. Zira ontolojik olarak bir insana “her şey”in verilmesinin muhalliği bir tarafa - aksi takdirde kendisine “her şey” verilen kişi tanrılaşır - aynı kıssada aynı zaman diliminde “her şey”in aynı anda hem Hz. Davud ve Hz. Süleyman’a hem de Belkis’a verilmiş olması mümkün değildir. Şu halde Türkçe’de de “filanca markette her şey satılıyor” veya “falanca her şeyi bilir” dediğimizde “her şey”i mübâlağa için kullanıyor ve bununla “bir çok şey”i veya “satılması gereken/bilmesi gereken her şey”i kastediyorsak bu âyetle de “her şey”den maksat, “bir çok şey”dir.

Hâsılı; Kur’ân Allah’ın kelâmı olmakla birlikte, ilâhî kelâmı tüketmiş değildir; Allah’ın kelâmı, tıpkı yaratması gibi sonsuzdur. O’nun kelimeleri ne yazmakla biter ne de saymakla.⁷⁴⁶ “Kur’an’da olmuş-olacak her şey bütün detaylarıyla mevcuttur” demek,

⁷⁴³ Kasas 28/57.

⁷⁴⁴ Neml 27/16.

⁷⁴⁵ Neml 27/23.

⁷⁴⁶ Bkz. Kehf 18/109; Lokman 31/27.

“akla, bilime, hatta Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetine de gerek yoktur” demekle aynı anlama gelir. Kur’ân’la ilgili bu tür abartılı yaklaşımlar, Allah Teâlâ ile Kur’ân arasındaki ilişkiyi zihinlerde yanlış bir yere oturtmaktan ileri gelmektedir. Diğer sıfatları gibi Allah Teâlâ’nın kelâm sıfatının da sonsuz/sınırsız olduğu muhakkaktır. Ancak Kur’an –nazmındaki fevkalade i’câza rağmen- bu sonsuz/sınırsız kelâm sıfatının sınırlı bir tecellîsidir. Kaldı ki meşhur Muâz hadisinde,⁷⁴⁷ Hz. Peygamber’in “Peki Kur’ân’da da bulamazsan?” şeklindeki sorusu dikkat çekicidir. Yani, Kur’ân’ın cevaplamadığı hususlar söz konusu olmalıdır ki Hz. Peygamber (s.a.v)’in bu sorusu, anlamlı olabilsin. Gerçekten de Kur’ân, her devrin her sahadaki ihtiyaçlarına cevap veren bir kitaptır. Ancak bu, Kur’an’da her şeyin öz ve esasının bulunduğu, fakat bu şeylerin bütün ayrıntılarının bulunmadığı ya da bir hidâyet kitabında bulunması gereken her şeyin bulunduğu şeklinde anlaşılmalıdır.

Aslında Kur’an, kendisinin de sıklıkla vurguladığı üzere muhataplarına oldukça açık ve net bir üslupla, anlaşılması hiç de zor olmayan yalın bir mesaj sunmaktadır. Ancak bu gerçeğe karşılık, Kur’an’daki her bir kelimenin binlerce anlama sahip olduğunu söylemek, hakikatte onun hiçbir nesnel ve somut bir mana ortaya koyamadığını iddia etmekle eşdeğerdir. Bu da Kur’an’ın en temel mesajlarının dahi manipülatif bir şekilde yorumlanmasının önünü açabilecek son derece tehlikeli bir iddiadır. Mesela Kur’an, bir çok âyette tevhitten, yani Allah’tan başka ilâh olmadığından bahsetmekte ve insanları tevhid akidesine sınırsız bağlanarak sadece O’na kulluk etmeye çağırılmaktadır. Her kelimenin binlerce manası olduğu anlayışının kaçınılmaz bir sonucu olarak bu tevhid çağrısının bile binlerce manaya ihtimali olduğunu, hatta aynı mantıktan hareketle “Allah” lafzının da binlerce manası olduğunu söylemek gerekecektir ki, bu da Kur’an’ın en temel kavram ve öğretilerini bile buharlaştırmaktan ve neticede ne dediği belli olmayan bir metin ortaya çıkartmaktan başka bir gayeye hizmet etmeyecektir.

⁷⁴⁷ Bkz. Ebû Dâvûd, “Akziye”, 11; Tirmizî, “Ahkâm”, 3.

11. Kur'an'ın Zâhiri Olduğu Gibi Bâtını da Vardır

İbn Acîbe'ye göre Kur'an-ı Kerim'in zâhiri olduğu gibi bâtını da vardır.⁷⁴⁸ Ancak Kur'an-ı Kerim'in bâtınî manalarını anlamak için kalbin kirlerden arındırılıp marifet ve nurlarla doldurulması gerekir.⁷⁴⁹

İbn Acîbe, “Kur'an'daki her bir âyetin zâhir, bâtın, had ve matla‘(veya muttala‘) olmak üzere dört anlam boyutu olduğunu” belirten rivâyete⁷⁵⁰ zaman zaman atıflar yapmaktadır.⁷⁵¹ Her ne kadar bâtınîler gibi bu rivâyetin sıhhati konusunda ümmetin icmâ ettiği iddiasında⁷⁵² bulunmasa ve sıhhati hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamış olsa da bu rivâyetin sahih olduğuna inandığı anlaşılmakta ve Kur'an'ın zâhiri olduğu gibi bâtınının da olduğuna dair görüşünü bu hadisle temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre *zâhir* boyutu, nahivciler ve dildiler gibi Kur'an lafızlarının zâhiriyle ilgilenenler içindir. *Bâtın* ise, lafzın manası ve kelâmın delâlet ettiği emir, nehiy, kasas, ahhâr, tevhid ve benzeri Kur'an ilimleridir ki bunlar müfessirlerin ilgi alanlarıdır. *Had*, Kur'an'dan hükümler istinbat etmekle meşgul olan fakihler içindir. *Muttala‘* ise sûfîlerin büyüklerinden hakikat ehli olanlar içindir. Zira onlar âyetin zâhirinden bâtına muttali olurlar. Âyetlerin sırları, gizli ilimleri ve kapalılıkları onlara açılır (*keşf*) ve âyetlerin manalarını tefekkür esnasında, bu sırlar, onlara tecellî eder.⁷⁵³ İlginçtir ki bu bilgileri verdikten sonra *muttala‘* kelimesinin, kendi verdiği manaya, yani sûfîlerin bâtınî tefsirine işâret ettiğini delillendirmek üzere lügavî açıklamalar yapmakta ve böylece hadisten çıkardığı bâtınî yorumu, zâhirî bir delille temellendirme paradoksuna düşmektedir.⁷⁵⁴

⁷⁴⁸ *el-Bahr*, c. II, s. 144.

⁷⁴⁹ *el-Bahr*, c. III, s. 5.

⁷⁵⁰ Bu rivâyetin tahrîci için, tezimizin ikinci bölümündeki ‘Sünnetten Deliller’ kısmına bakınız.

⁷⁵¹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 50; c. I, s. 179.

⁷⁵² Bkz. Kâdî Nu'mân, *Esâsu't-Te'vîl*, s. 30 (Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 226'dan naklen).

⁷⁵³ İbn Acîbe, bu kavramları *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*'de et-Tucîbî'den naklen şu şekilde açıklamaktadır: *Zâhir*, Kur'an'ın lafzı; *bâtın* ise tevilidir. *Had*, sözün sınırı, yani sözün bittiği yerdir. *Matla* ise kalp erbâbına açılan manalardır ki bu da [kelâm ve] ahkâm sınırını aşıp âyetle Mütakellim'i müşâhede etmektir. Zira Kur'an, O'nun sıfatlarından bir sıfatın [kelâm sıfatı] deposudur. Kur'an'ı tilâvet etmekle O'nun tecellileri yenilenir. (İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, c. I, s. 127).

⁷⁵⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 50.

Müfessirimiz, Ebubekir İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Kânûnu't-Te'vîl*'inden naklen⁷⁵⁵ Kur'an ilimlerinin sayısının, her bir kelimeyi dörtle çarpmak suretiyle 70.450 olduğunu, zira her bir kelimenin zâhir, bâtın, had ve matlânın olduğunu belirterek Kur'an'daki her bir kelimenin dört farklı anlam boyutu olduğu düşünüldüğünde ne kadar zengin bir yorum alanı ile karşı karşıya olduğumuza dikkat çekmektedir.⁷⁵⁶

İbn Acîbe, “(Yahudiler): Allah'ı şanına yaraşır bir şekilde tanıyamadılar. Çünkü ‘Allah hiçbir kimseye bir şey indirmedir’ dediler. De ki: ‘Öyleyse Musa’nın insanlara bir nur ve yol gösterici olarak getirdiği -ki siz onu parça parça kağıtlara yazıp (işinize geleni) açıklıyor, çoğunu da gizliyorsunuz- ve ne sizin ne de babalarınızın bilmediği şeylerin size öğretildiği kitabı kim indirdi?’ ‘Allah’ de. Sonra bırak onları, daldıkları bataklıkta oynayadursunlar.”⁷⁵⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirini yaparken, âyetten sûfîlerin işâret yoluyla çıkardıkları bir manayı verdikten sonra sadece Kur'an'ın zâhirine takılıp kaldıklarından dolayı sûfîlerin işâretlerinden anlayamayanların onları inkâr edebileceğini, zira onların Kur'an'ı hakkıyla tanıyamadıklarını, oysa Kur'an-ı Kerim'in zâhiri olduğu gibi sadece rabbânîlerin, kendilerine verilen ilhâm vahyi sayesinde anlayabilecekleri bâtınının da olduğunu ifâde etmektedir.⁷⁵⁸

Netice itibariyle İbn Acîbe'ye göre Kur'an-ı Kerim, Sevgili'den gelen bir mektup/mesaj gibidir. O, bu mesajında öncelikle kendini tanıtmış ve bütün insanlığın maddî-manevî kurtuluş ve mutluluk reçetesini yazmıştır. Müfessirimiz, Kur'an'ın, genelde müslümanlar, özelde de sûfîler için günlük hayatlarının ve manevî yolculuklarının (seyr u sülûk) her aşama ve detayında kendilerine rehberlik eden bir kılavuz, bir yol haritası olduğuna inanmaktadır. Onu bu inanca sevkeden şey de, Kur'an'da her şeyin mevcut olduğuna inanmasıdır. İçinde her şeyi ihtivâ eden Kur'an, maddî-manevî bütün hastalıklar için şifa kaynağıdır. Kalbin canlı kalabilmesi de ancak

⁷⁵⁵ Bkz. İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, s. 227.

⁷⁵⁶ Bkz. İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, c. I, s. 127-128. İlginçtir ki aynı hesabı kullanarak Gazzâlî bu rakamı 77.200 olarak tespit etmektedir. Bkz. *Ihyâ*, c. I, s. 822. Mehmet Sofuoğlu da 77.389 kelime olduğunu söylemektedir. Bkz. Mehmet Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, İstanbul 1981, s. 192. Öyle anlaşıyor ki bu rakam ihtilafı, sure başlarındaki besmelenin âyet kabul edilip edilmemesi veya bazı harflerin de bu sayıya dahil edilip edilmemesiyle alakalıdır. Bazıları ise Kur'an'dan çıkarılabilecek ilimlerin sayısını iyice abartmışlardır. Mesela Şa'rânî hocası Ali el-Havâss'ın, yalnız Fatiha'dan 240.999 ilim çıkarabileceğini nakleder. Bkz. Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s. 278.

⁷⁵⁷ En'âm 6/91.

⁷⁵⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 144.

Kur'an sayesinde mümkün olabilir. Hâsılı onun Kur'an'a bakışı, daha âşıkâne bir bakış olması hasebiyle bir fakîhin veya bir mütekellimin bakışından farklıdır.

b. Tasavvuf Penceresinden Tefsire Bakışı

1. Tilâvetin Varoluşsal Boyutu: Kur'an'da Allah'ı Dinlemek ve Görmek

Hemen bütün sûfler gibi⁷⁵⁹ İbn Acîbe'ye göre de Kur'an'ı "okuma" ve "yorumlama", sadece Kur'an metniyle alâkalı zihinsel bir süreci değil, aynı zamanda ârifin müşâhede ettiği, tattığı manevî bir varoluşsal süreci ifâde eder. Bu manevî tecrübe esnasında kendi varlığı dahil her şeyden geçen ârif, aradaki bütün vasıtaları kaldırarak Kur'an'ı bizzat Mütekellim'den dinler.

İbn Acîbe'ye göre insanın, Kur'an-ı Kerim'i, arada hiçbir vâsıta olmaksızın doğrudan onu indirenden dinleyebilmesi mümkündür. Ancak bu doğrudan dinleme, vâsıtaları aradan kaldırarak sadece Allah Teâlâ'nın müşâhedesinde fânî olmakla mümkündür. Böyle bir insan, kırâat ânında kendi varlığından bile fânî olur.⁷⁶⁰ Ona göre kırâatın üç derecesi vardır. En düşük derecesi: Kulun, Allah Teâlâ'nın huzurunda olduğunun, O'nun kendisini gördüğünün ve işittiğinin bilincinde olarak okumasıdır. Bu durumdaki insan isteyen, yalvarıp yakaran ve dua eden konumundadır. İkincisi: Allah'ın kendisine Kur'an-ı Kerim'in lafızlarıyla hitap ettiğini ve in'âm ve ihsanıyla seslendiğini kalbiyle görmesidir. Burada kul, hayâ ve ta'zîm, dinleme ve anlama makamındadır. Üçüncüsü: Kelâmda Mütekellim'i görmesi, kendini ve kırâati bile görmemesi, nefsinin ortadan kaldırıp sadece Rabbini müşâhede etmesidir. Birincisi, Allah Teâlâ'nın fiillerinde fânî olanlar; ikincisi Allah Teâlâ'nın sıfatlarında fânî olanlar;

⁷⁵⁹ Mesela İbn Arabî'ye göre de Kur'an'ın sonsuz hakikatlerine ulaşabilmek için, onun, âyetlerde zikredilen haberler ve hükümler açısından değil, bizzat Allah'ın kelâmı olarak huzûr-i kalb ile okunması gerekir. Bu sebeple de ârifin Kur'an okuyuşunun, bizzat Mütekellim'in tilâvetine kulak verme tarzında bir okuyuş olması gerekir. (Ebû Zeyd, *Felsefetu't-Te'vil*, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1996 ed-Dâru'l-Beydâ, s. 275; a.mlf., "Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi", *İslâmiyât*, s. 36). Kuşeyrî de şu ifadesiyle benzer bir görüşte olduğunu ortaya koymuştur: "Kul, [Allah'ın] hitabını dinlemeye devam ettiğinde Kitab'ın kıraatıyla teselli bulur. Şayet kırâatta ünsiyet bulmazsa okuduğu gerçek Kur'an değil, Kur'an'ın sadece şeklidir (*resm*)" (Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. I, s. 512/Kahire baskısı). Serrâc'a göre de Kur'an'ı kulak vererek huzûr-i kalb ile dinlemek üç şekilde olur: 1. Önce Kur'an'ı Peygamber'den dinlemiş gibi dinlemek 2. Sonra Hz. Peygamber'in Cebail'den dinlediği gibi dinlemek 3. En sonunda da Cebail'in Allah'tan dinlediği gibi dinlemek. (Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, s. 64).

⁷⁶⁰ *el-Bahr*, c. III, s. 105.

üçüncüsü de Allah Teâlâ'nın Zât'ında fânî olanlar içindir.⁷⁶¹ Müfessirimiz, Kur'an-ı Kerim'i, arada hiçbir vâsıta olmaksızın doğrudan Allah'tan dinlemenin mümkün olduğuna dair görüşünü bazı âyetlere dayandırmaktadır. Mesela ona göre “Şüphesiz Kur'an, Hakîm ve Alîm olan Allah katından sana veriliyor.”⁷⁶² meâlindeki âyet, âriflerin, Kur'an'ı arada hiçbir vâsıta olmaksızın doğrudan Allah'tan aldıklarına işâret etmektedir. Onların gözünde bütün vâsıtalar mahzuftur. Ayrıca o, “O halde sana Kur'an'ı okuduğumuz zaman onun okunuşunu takip et”⁷⁶³ meâlindeki âyetin de âriflerin Kur'an'ı doğrudan Allah'tan dinledikleri fikrini desteklediğini düşünmektedir.⁷⁶⁴

İbn Acîbe'ye göre Kur'an-ı Kerim, kalplerin anahtarıdır, “yol haritası”dır (عُنْوَانُ الطَّرِيقِ). Kişinin, Kur'an-ı Kerim'i dinlerken ya da düşünürken Kur'an-ı Kerim'in manalarının kendisine açılması, onun kalbinin açıldığını gösterir. Bu kişi, “kelâm”ın tatlılığına dalmış vaziyette ilerlemeye devam eder ve sonunda vâsıtasız olarak Mütেকellim'i müşâhede etmenin tadına varır. Ona göre kelâmda Mütেকellim'i müşâhede etmek, seyr u sülukun gâyesi ve tevhidin nurlarında ilerlemenin başlangıç noktasıdır.⁷⁶⁵

Müfessirimiz, “dinleme”nin önemi ve değeri üzerinde o kadar durur ki ona göre kalp için, sevgiliyi dinlemek, sevgilinin kendisinden daha heyecan vericidir. Özellikle de sevgilisini vâsıtasız dinleyenler için bu durum daha da belirgin bir şekilde karşımıza çıkar. İnsanlar, kelâmdan Mütেকellim'le olan manevî birlikteliklerine (*huzûr*) göre farklı tatlar alırlar. Aynı şekilde herkesin Mütেকellim'i müşâhede etmekten alacağı zevk, hicâbın kendisinden kaldırılması nispetinde olacaktır.⁷⁶⁶ İbn Acîbe'nin dinleme (سَمَاعٌ) kavramı üzerinde bu kadar hassasiyetle durmasının sebebi, sözkonusu kavramın tasavvufî düşüncedeki önemiyle yakından alakalı gibi görünmektedir. Nitekim ilk sûfî müelliflerin eserlerinde “sûfnin kendisine gelen vâridi işitmesi ve işittiğini kalbe

⁷⁶¹ *el-Bahr*, c. I, s. 73.

⁷⁶² Neml 27/6.

⁷⁶³ Kıyâmet 75/18.

⁷⁶⁴ *el-Bahr*, c. IV, s. 175.

⁷⁶⁵ *el-Bahr*, c. II, s. 145.

⁷⁶⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 300. İbn Acîbe, bu yorumları “Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin” meâlindeki A'râf Suresi'nin 204. âyetinin işâretinden çıkarmaktadır.

aktarması” anlamına gelen *semâ*⁷⁶⁷ hakkında Hucvîrî, şeriatı ve dini vâcip kılan şeyin sem‘(işitme, vahiy, nakil) olduğunu, şer‘î hükümlerin kabulünün işitmeye dayandığını, dînî mükellefiyetler sahasında kulağın gözden, işitmenin görmekten üstün olduğunu, şeriat, tarikat ve marifetin elde edilmesinde işitme eyleminin zorunlu şart sayıldığını belirterek *semâ* ‘ fiilinin diğer bütün tasavvufî fiil ve hallerden önce geldiğini söyler.⁷⁶⁸

İbn Acîbe’ye göre kişinin Kur’an ile manevî iletişimini engelleyen iki perde/merhale vardır. Bunlardan ilki, kişi ile Allah’ın kelâmı arasındaki perdedir. İnsandan, önce kendisiyle Allah’ın kelâmı arasındaki perde kalkar. Bu perde kalkınca kişi, kelâmı Allah’tan dinler. Ancak bu dinleme, madde ve vehim elbisesi olan kibriyâ elbisesinin ardından gerçekleşir. Kelâmı bu şekilde dinleyen bir kişi, kelâmın tadını hisseder ve onu okumaktan zevk alır. Böyle bir kişinin, tilâvet esnasında huşu duyması, kalbinin incelmesi ve ağlaması gerekir. Nitekim Cafer es-Sâdık (ö. 148/765) şöyle demiştir: “Hak Teâlâ, kelâmında tecellî emiştir. Ancak siz bunu hissetmiyorsunuz.” İkinci perde ise kişiyle Hak Teâlâ arasındaki perdedir. Bu perde kalkınca insan, Allah’ın sözünü vasıtasız ve perdesiz bir şekilde dinler. Böylece kelâmın tadı, Mütakellim’in müşâhedesinin tadında kaybolur. Artık bu kişide ağlamanın yerini sevinç; kabzın yerini bast alır. Tilâvet esnasında ağlayan insanları görünce “Biz de böyleydik. Ancak kalpler katılaştı” derken Hz. Ebubekir de bu manayı kasdetmektedir. O, bu sözünde temekkün⁷⁶⁹ hâlini “Kalplerin katılaşması (*el-kasve*)” ile ifâde etmiştir.⁷⁷⁰ Zira kalp, temekkinden önce vâridâtta çok çabuk etkilenebilen bir özelliğe sahiptir. Ancak

⁷⁶⁷ Semih Ceyhan, *Semâ, DÎA*, c. XXXVI, s. 455.

⁷⁶⁸ Bkz. Hucvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 543-545.

⁷⁶⁹ İbn Acîbe burada “temekkün” kavramını “temkîn” anlamında kullanmaktadır. “Temkîn” ise “telvîn”in zıddıdır. Bu kavramları *Mi’râcu’t-Teşevvuf*’te şöyle açıklamaktadır: “Telvîn; bir halden başka bir hale, bir makamdan başka bir makama intikal etmektir. Bu durumdaki kişi, bazen düşer, bazen kalkar. Ancak gerçek irfâna kavuşup tam bir müşâhedeye erince “temkîn” sahibi olur.” (İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 96).

⁷⁷⁰ Hz. Ebubekir’in bu sözünü Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) de benzer şekilde yorumlamıştır: “Ebû Sâlih’ten nakledildiğine göre Hz. Ebubekir’in hilâfeti zamanında Yemen’den Medine’ye gelen Yemenli müslümanlar Kur’an’ı dinleyince ağlamaya başladılar. Bunun üzerine Hz. Ebubekir ‘Biz de böyleydik. Ancak kalpler katılaştı’ dedi. ‘Kalpler katılaştı’ sözü, ‘kalpler güçlendi ve marifetullah ile tatmin buldu’ anlamında kullanılmıştır.” (Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, c. I, s. 33-34). Hz. Ebubekir’in bu sözünün yorumunda İbn Acîbe’nin Ebu Nuaym’dan etkilenip etkilenmediğini bilmiyoruz, ancak Ebu Nuaym’ın bu yorumunun Ebu’l-Ferec İbnu’l-Cevzî (ö. 597/1201)’nin, Ebu Nuaym’ın *Hilye*’de tasavvufî bir sonuç çıkarabilmek için bazı hadislerle garip manalar yüklediği şeklindeki tenkidine (Bkz. Ebu’l-Ferec İbnu’l-Cevzî, *Sıfatu’s-Safve*, thk. Ahmed b. Ali, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2000, c. I, s. 10) konu teşkil edebilecek bir yorum olduğunda şüphe yoktur.

temekkün sahibi olunca artık hiçbir şeyden etkilenmez.⁷⁷¹ Müfessirimiz, Kur'an âyetlerinin tilâveti esnasında ağlamakla alâkalı "[...] Bunlar, Rahman olan Allah'ın âyetleri onlara okunduğu zaman ağlayarak secdeye kapanırlar."⁷⁷² meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle demektedir:

"Allah Teâlâ, kendilerine nimet verilen bu büyük insanları, Sevgili'nin sözünü işittiklerinde boyun eğmeleri ve kalplerinin yumuşamaları sebebiyle övmektedir. Bu şekilde kalplerin yumuşaması [ve ağlama] muhabbetin ilk derecesidir. Bunun üstünde Sevgili'nin sözünü işiterek mutlu olma mertebesi vardır. Bunun üstünde de Sevgili'yi müşâhede ederek mutlu olma mertebesi vardır. İşte bu mertebede, kişi marifet cennetine girdiği için ağlama olmaz. Zira cennette ağlama yoktur."⁷⁷³

Bu ifâdelerden sonra Hz. Ebubekir'in yukarıda ele aldığımız sözünü nakleder ve oradaki yorumuna ilave olarak şunları söyler: "Hz. Ebubekir'in burada temekkünü, 'kalp katılığı (القسوة)' ile ifâde etmesi, onun tevâzusu ve kendisini gizlemesi dolayısıyladır. Ağlayan kişileri övmesi de bu davranışlarının daha üst bir mertebeye basamak olması hasebiyledir."⁷⁷⁴

İbn Acîbe, "Onlardan bazıları seni (Kur'an okurken) dinlerler. Fakat biz onu anlamalarına engel olmak için kalplerinin üstüne perdeler koyduk. Kulaklarına da ağırlık verdik. Onlar her türlü mucizeyi görseler de yine ona inanmazlar [...]"⁷⁷⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde kalbi, Kur'an'ı düşünmek ve ondan tat almaktan alıkoyan sebepler üzerinde durur. Ona göre bu sebepler, şu dört perdedir: Birincisi, küfür ve şirk perdesidir ki imân ve İslâm ile giderilir. İkincisi, günah ve isyan perdesidir ki tevbe ile ortadan kaldırılır. Üçüncüsü, haz ve şehvetlere dalma ve hevâyâ uyma perdesidir ki, zühd, vera ve riyâzet ile ortadan kaldırılır. Dördüncüsü ise gaflet, mâlâyânîye dalmak ve tembellik perdesidir ki, manevî uyanıklık, Hakk'a yönelme ve kendini tamamen Allah'a vermekle ortadan kaldırılır. Bu dört perde ortadan kalkınca kişi, Kur'an'ın ve Hakk'ın seslenişinin tadını yakınlık ve murâkabe makamında alır. Ancak bu perdeleri kaldırmakla iş bitmiş olmaz, zira bu dört perdeden sonra

⁷⁷¹ *el-Bahr*, c. IV, s. 474.

⁷⁷² Meryem 19/58.

⁷⁷³ *el-Bahr*, c. III, s. 346.

⁷⁷⁴ *el-Bahr*, c. III, s. 346.

⁷⁷⁵ En'âm 6/25.

kaldırılması gereken iki perde daha vardır. Bunların ilki, ibâdet ve zâhirî fiillerden tat almak, makam ve kerâmetlere takılıp kalmaktır. İkincisi ise vehim ve kâinâtın zâhirinde kalıp bâtinî boyutunu idrak edememek, böylece surete takılıp manayı görememektir.⁷⁷⁶

Müfesirimize göre, Allah'ın indirdiği âyetlerle mutlu olmak, Allah ile mutlu olmaya giden yolun başlangıcıdır. Gaflet zincirlerini kıran kalp, kapının ardından hitabı dinlemekten zevk alır. Bu da murâkabe ehlinde olan muhiblerin makamıdır. Muhib, yolda ciddî mesafe katedince hicâb ve perdeler kalkar, nurlar ve sırlarla karşılaşır. O zaman Allah Teâlâ'nın zâtının sırlarını ve sıfatlarının nurlarını keşf eder. Böylece Mütakellim'i müşâhede etme zevkini yaşar ve kelâmı vâsıtasız olarak doğrudan Mütakellim'den dinler. Bu da müşâhede makamının ta kendisidir.⁷⁷⁷

İbn Acîbe'nin, "Kur'an'ın sırlı manalarına nüfuz edebilmek için onu, o kelâmın sahibi olan Allah'tan duymak gerekir" şeklinde özetlenebilecek görüşü, onun ve onun şahsında sûfilerin hermenötik anlayışlarına dair önemli bir ipucu vermektedir. Bu anlayışa göre insan, tilâvet esnasında etken değil edilgen bir konumdadır. Onun rolü, yazılı metnin de ötesine geçip sözün sahibine gönlünü açarak ondan gelenleri kalp kulağıyla dinlemektir. Nitekim R. Palmer de anlama faaliyetinde dinlemenin önemi hakkında "Metnin Söylemediğini Duyabilmeye Dair" başlığı altında şöyle der: "Gerçekten ne söylendiğini işitebilmesi için iyi dinleyen, yani söylenmeyen ama konuşmadan doğanı işitebilmesi için ise daha iyi dinleyen kişi gerekir. Sadece metnin tam olarak ne söylediğinin pozitifliğine yönelmek, hermenötiksel göreve haksızlık yapmak demektir. Metnin söylemediği ve belki de söyleyemediği şeyi bulabilmek için metnin de ötesine gitmek gerekmektedir."⁷⁷⁸

Kur'an ile ona iman eden bir kimse arasındaki ilişki, metinle okur arasındaki ilişki açısından ele alındığında temelde estetik bir deneyim hadisesi olarak görünmektedir. Bu deneyimin mahiyeti ise en çok sanat yapıtı ile izleyicisi arasındaki ilişkiye benzer. Daha teknik bir terimle söylersek, Kur'an'ı anlama hadisesi birbirinden ayrık özne ve nesne ilişkisinden çok bu dikotominin büyük ölçüde ortadan kalktığı

⁷⁷⁶ *el-Bahr*, c. III, s. 109.

⁷⁷⁷ *el-Bahr*, c. III, s. 34.

⁷⁷⁸ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 302.

estetik bir deneyime, sanat eserini tecrübe etmeye benzer. Bu deneyimin en önemli özelliği de tecrübenin eser tarafından yönlendiriliyor oluşudur. Kur'an'ı anlama hadisesinde okur metni değil, metin okuru yönlendirir. Okur münfail, metin fâil durumundadır.⁷⁷⁹ Nitekim Richard da anlama faaliyetinde etken olan tarafın, okuyucu/yorumcu değil metin olduğunu şöyle dile getirir:

“Metnin anlamını elde eden yorumcu değildir; metnin anlamı onu kuşatır. Bir piyes veya oyunu seyrettiğimizde ya da bir roman okuduğumuzda biz onun tepesinde, bir nesneyi düşünen özne olarak durmayız; biz açılan bir şeyin içsel hareketine kapılmış-kuşatılmış durumda bulunuruz. Bu durum, edebiyata teknolojik yaklaşımın büyük oranda gözardı ettiği hermenötiksel bir durumun hakimiyeti ve onu yönlendiren kişi olarak görürse, onu hatalı olarak yorumlar. Aksine kişi, tam anlamıyla olmasa da bir katılımcıdır, zira o değiştirmek amacıyla bir duruma adım atamaz, o, metnin sabitliğini değiştirmede güçsüzdür.”⁷⁸⁰

Kur'an ile ona iman eden okuyucusu arasındaki metnin etken, okurun edilgen olduğu şeklindeki bu hermenötiksel iletişimin, özelde İbn Acîbe'nin, genelde de sûfîlerin Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabalarında doruk noktasına çıktığı görülmektedir. Hem İbn Acîbe'nin hem de diğer sûfîlerin Kur'an ile iletişimde onu “okumak”tan ziyade “dinleme”yi ön plana çıkarmaları da bunun en güzel göstergesidir. Zira okumak, etken bir fiil iken, dinlemek daha ziyade edilgen bir fiildir. Dinleme fiili için de etken bir role sahip olan taraf vardır. Ama bu dinleyen değil, konuşan veya dinlettirendir. Zira, dinleme fiilinin olması için bir konuşma/dinlettirme olması gerekir. Böyle bir iletişimde konuşan/dinlettiren taraf, etken bir role sahipken dinleyicinin rolü sadece kendisine gelen sesleri dinlemek/anlamı almaktır.

Sûfîlerin Kur'an hermenötiğinin iki aşamadan ibâret olduğu söylenebilir. Birinci aşama, hazırlık safhasıdır ki, bu aşamada sûfî, çeşitli maddî-manevî ri'yâzetlerle kalbini temizler ve onu Yüce Sevgili'den gelecek ilâhî manaların tecellîgâhı olmaya layık bir duruma getirir. İkinci aşama ise tilâvettir. Tilâvet esnasında sûfinin yaptığı şey de, sadece kalbini Allah Teâlâ'ya açmak, O'ndan gelecek ilhâma tabi olarak O'nun kalp kulağına duyurduğunu duymak ve gönül gözüne gösterdiğini görmekten ibârettir. Onun dışında kendisini zorlayarak kendisine duyurulmayan ve gösterilmeyen şeyleri duymaya

⁷⁷⁹ Recep Alpyağıl, *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik?*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2003, s. 64.

⁷⁸⁰ Palmer, *Hermenötik*, s. 318-319.

ve görmeye yönelik zorlama bir gayret içinde olmaz. Netice itibariyle sûfîlerin Kur'an hermenötiğinin yönü, nihâî merhalede metin de aradan çıkarılarak metnin sahibi olan Allah Teâlâ'dan sûfinin kalbine doğrudur. Metnin aradan çıkarılmasının neticesi de, kalpte hasıl olan anlamın, metinle doğrudan ilişkisinin kurulma zaruretinin olmamasıdır. Sûfîlerin Kur'an anlayışı değerlendirilirken üzerinde pek durulmayan bu durum, kanaatimizce İbn Acîbe ve diğer sûfîlerin Kur'an yorumlarını daha isabetli bir şekilde değerlendirebilmek açısından son derece büyük bir önemi haizdir. Zira ileride de detaylarıyla ele alacağımız gibi özellikle İbn Acîbe'nin *el-Bahru'l-Medîd*'deki işârî yorumlarının ekseriyeti, Kur'an metni ile doğrudan birebir irtibat kurmak suretiyle yapılan yorumlar olarak değil de âyetin tilâveti esnasında müfessirin o anda gönlüne doğan/aklına gelen bir takım tasavvufî muhtevaya sahip açıklamalar olarak görünmektedir.

2. Kur'an'ı Anlamak Onu Yaşamaktır

Mutasavvıflar, dini hiçbir zaman sıradan manasıyla bir ilim konusu olarak görmemişler, dinin ancak yaşandığı zaman bir manası olabileceğini söylemişlerdir.⁷⁸¹ İbn Acîbe'ye göre de Kur'an'ın gerçek manada anlaşılması, onu yaşamakla mümkündür. Yani anlama, aslında teorik değil pratik bir hadisedir. Onun bu anlayışının, tefsirinin bütününe yansımış olduğu kolaylıkla farkedilmektedir. Dolayısıyla o, âyetlerin zâhirî ve bâtınî yorumlarını detaylıca vermek yerine özet bir şekilde vermekle iktifa etmekte ve uzun açıklamalar yapmayı pek de uygun görmeyerek okuyucuyu âyetlerin tatbikine yönlendirmekte ve böylece bildikleriyle amel etmenin, nazarî bilgi biriktirmekten daha önemli olduğunu vurgulamaktadır. Sözgelimi ona göre Kur'an'daki edebî incelikleri bilmek yerine onunla kalbi terbiye etmek daha önemlidir. Mesela Bakara Suresi'nin 15. ve 16. âyetlerinin tefsirini yaparken bu âyetlerde çeşitli istiâreler ve edebî incelikler olduğunu, ancak bunları zikretmenin uzun zaman alacağını ifâde ettikten sonra şöyle der: “[Bunları zikretmedik] Zira maksadımız, âlemlerin Rabbinin

⁷⁸¹ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 57.

و ههنا استعاراتٌ و بلاغاتٌ يطول سرُّها, إذ مرادنا تربية اليقين) kelâmıyla yakînleri terbiye etmektir (

782. ”(بكلام رب العالمين

Ona göre, Kur'an'ın bahsettiği hakikatleri bilfiil tecrübe etmek, onlar hakkında konuşmaktan ve yorumlar yapmaktan çok daha mühimdir ve bunları tecrübe eden de bunlar hakkında konuşmaya ihtiyaç hissetmez. Nitekim bu anlayışını, “Hak Teâlâ'nın sana yakın olduğunu hakikaten tecrübe edersen, hâlin dili sana yeter, sözlü açıklamaya ihtiyacın kalmaz (و إذا تحققت أن الحق قريبٌ منك, كفاك لسانُ الحال عن طلب المقال) ifâdesiyle ortaya koyar: 783

3. Kur'an'ın Bâtınî Manalarını/Hakikatlerini Ârifler Bilir

İbn Acîbe'ye göre Kur'an, hakikate nasıl ulaşılacağını beyan eden bir kitaptır. 784 Ancak onda bir hazine gibi saklı olan ilimler ve hakikatler, ancak rabbânîlere açılır. 785 Kur'an'ın ilimleri ve hakikatleri kendilerine açılan bu rabbânîler/irfan ehli, Kur'an'ın müteşâbihlerinin te'vîlini de bilir. Bunun sebebi onların seyr u sülûk sayesinde hakikat mertebesine ulaşmaları ve böylece şüphe ve vehimlerin onlardan uzaklaşması ve kalplerindeki manevî hastalıkların ortadan kalkmış olmasıdır. 786 Yani ona göre yalnızca hakikat makamına yükselip oradan Kur'an'ı temâşâ edenler, ondaki sırlı hakikatleri görebilirler.

“[...] ve Furkan'ı indirdi [...]” 787 meâlindeki âyette geçen “furkân”ın, âriflere bahşedilen Kur'an'ın bâtınî manalarına ve onları anlama kabiliyetine işâret ettiğini imâ eden İbn Acîbe'nin, bu âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre Hak Teâlâ, zâtının birliği ve sıfatlarının nurlarının zuhuruna işâret etmek isteyince, bu manalar için yalnızca zât denizinin sözlüğüne dalmış ve sıfatların akıntısına kendisini kaptırmış

782 *el-Bahr*, c. I, s. 82.

783 *el-Bahr*, c. I, s. 215.

784 *el-Bahr*, c. I, s. 260.

785 *el-Bahr*, c. II, s. 260.

786 *el-Bahr*, c. II, s. 498. İbn Acîbe, bu yorumları “Eğer sana indirdiğimizde kuşkuda isen senden önce indirilmiş kitabı okuyanlara sor [...]” meâlindeki Yunus Suresi'nin 94. âyetinin işârî tefsirinde yapmaktadır.

787 Âl-i İmrân 3/3.

olanların anlayabileceği bir takım semboller (*rumûz*) ve işâretler kullanmıştır. Bu kişiler, tefekkürleriyle akılları hayran bırakacak ve ibâreyi açacak yâkut misali bilgiler ve manalar çıkarabilirler. İşte bu yâkut misali bilgiler ve manaları çıkarabilen kişi, sembollerdeki incelikleri ve işâretlerdeki sırları anlar, zâtın sırları ve sıfatların nurlarına muttali olur, semâvî kitapların sırlarını, ihtiva ettikleri ledünnî ilimleri kavrarlar. Bunlar, müşâhede ve iyân makamına yükselinceye kadar kalplerindeki “furkan” nuru parıldamaya devam eder.⁷⁸⁸ Böylece bu ârifler, hiçbir kitap veya defterde yazılı olmayan bilgilere muttali olurlar.⁷⁸⁹

Müfessirimizin, Kur’an’da sadece âriflerin anlayabileceği bir takım sembol ve işâretlerin olduğunu söylemesi, yani Kur’an’ın şifreli dilinden bahsetmesinin üzerinde durmakta fayda vardır. Bu görüşün arka planında insanların avâm ve havâs olarak iki guruba ayrıldığı, Kur’an’ın da zâhir ve bâtın olmak üzere iki vechesinin olduğu tezi yatmaktadır. Bu tezin kabul edilebilirliğini tartışmayı, başka çalışmalara havâle etmek daha uygun olacaktır. Ancak burada şu hususun altını mutlaka çizmek gerekir ki, Kur’an, insanlara anlaşılmamak ve şifreli bir dille konuşmak için gönderilmiş değildir. Nitekim onun, manası apaçık (mübîn)⁷⁹⁰ ve detaylıca açıklanmış (mufasssal)⁷⁹¹ bir metin olduğu, bizzat Kur’an’da da ifâde edilmektedir.

Müfessirimiz, *el-Bahru’l-Medîd*’in zâhirî tefsir bölümünde Âl-i İmrân Suresi’nin 7. âyetinde geçen “وَالرَّاسِخُونَ” ifâdesini “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ” cümlesindeki lafzatullah’a atıf yaparak âyeti, “Onların yorumunu Allah’tan ve ilimde derinleşmiş olanlardan başkası bilmez” şeklinde anlamaktadır. Şu halde ona göre ilimde derinleşmiş olanlar, yani ârifler Kur’an’ın müteşâbihlerini anlarlar. Ayrıca ona göre âyette geçen “Kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmak ve kendilerine göre yorumlamak için o Kitabın müteşâbihlerine uyarlar.” ifâdesindeki “Kitabın müteşâbihlerine uyma”yı “sadece Kitabın zâhiriyle veya bâtıl bir te’vîl ile ilgilenmek” olarak açıklamaktadır.⁷⁹²

⁷⁸⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 321.

⁷⁸⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 559.

⁷⁹⁰ Mâide 5/15; Yusuf 12/1; Yasin 36/69.

⁷⁹¹ En’âm 6/97, 98, 126; A’râf 7/32; Tevbe 9/11 Rum 30/28.

⁷⁹² *el-Bahr*, c. I, s. 325.

Bu açıklamaya göre Kur'an'ı sadece zâhirî boyutuyla ele alan bütün müfessirler ve âlimler âyetteki tenkitten nasiplerini almış olmaktadır.

İbn Acîbe, “Ona ancak temizlenenler dokunabilir”⁷⁹³ âyetinden “Kur'an'ın hakikatlerine ve işâretlerindeki inceliklere ancak keder ve mâsivâdan kurtulmuş olan âriflerin kalplerinin dokunabileceğine” dair işâret çıkarır.⁷⁹⁴ “Bu, şanı yüce Kur'an'dır. Levh-i mahfûzdadır”⁷⁹⁵ âyetindeki levh-i mahfûz ise âriflerin kalbidir.⁷⁹⁶ Şu halde ona göre, gerçek Kur'an, âriflerin kalbindedir. İbn Acîbe'nin bu görüşü, “insân-ı kâmil”in aynı zamanda Kur'an olduğunu söyleyen İbn Arabî'ye oldukça yakın görünmektedir.⁷⁹⁷

4. Tefsir Kitaplarında Yer Alan Yorumlar Kur'an'ın Bütün Anlamlarını Tüketmiş Olamaz

Palmer'in de belirttiği gibi bir metnin sadece açıklanmış olan manasıyla ilgilenen yorumlar, hermenötiksel işe haksızlık etmektedir. Anlamın sadece geçmişteki ulaştığı sınırlar ile yetinen yorum teorileri de yorumun istediği şeylerin yanlış anlaşılmış şekilleridir.⁷⁹⁸ İbn Acîbe de geçmişte yapılan yorumların Kur'an'ın bütün anlamlarını kuşatmış ve tüketmiş olamayacağını, tefsirinin mukaddimesinde şu şekilde ifade eder:

“[Daha önce Kur'an'ı tefsir eden] herkes, [Kur'an'ı lâıkiyla anlama konusunda] eksik kaldığını itiraf etmiştir. Zira her insan, Kur'an'ın sır ve mana denizinden ancak anlayış kabiliyeti (fıkıh) ve [Kur'an'ın] kendisine kolaylaştırılması nispetinde istifâde eder. Çünkü o, dipsiz bir okyanus ve harika çiçekleri hiç eksilmeyen ve her göreni cezbeden mükemmel bir bahçedir. Nasıl böyle olmasın ki! Zira o, bütün gizli şeyleri, mazi, hal ve istikbâli bilen Mevlâmızın kelâmıdır.”⁷⁹⁹

⁷⁹³ Vâkıa 56/79.

⁷⁹⁴ *el-Bahr*, c. VI, s. 46-47. Kuşeyrî'ye göre de Kur'an'a dokunabileceği bildirilen “temizlenenler”, isyan, ayıp ve manevî kirlerden arınanlardır. Bkz. Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. III, s. 526 (Kahire baskısı).

⁷⁹⁵ Burûc 85/21-22.

⁷⁹⁶ *el-Bahr*, c. VI, s. 428.

⁷⁹⁷ İbn Arabî'ye göre âlemin toplamından ibaret olan “insân-ı kâmil” ile, bütün kitapların toplamından ibaret olan Kur'an kardeşidir, birbirinin aynıdır. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 137 (M. Mustafa Çakmakhoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, s. 313'den naklen) İnsan ve Kur'an'ı bir bütün olarak ele alan İbn Arabî'ye göre kişi Kur'an okuduğu zaman kendisi Kur'an olur, yani Kur'an, Kur'an içinde olur. (M. Erol Kılıç, “İbnu'l-Arabî”, *DİA*, c. XX, s. 511).

⁷⁹⁸ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, s. 303.

⁷⁹⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 49.

Müfessirimiz, Gazzâlî'den naklen⁸⁰⁰ zâhirî bir tefsiri okuyup Kur'an'da geçen kelimelerin İbn Abbas ve Mücâhid gibi âlimlerden nakledilen te'villerin dışında bir manasının olamayacağına, onların te'villerinin dışındaki her te'vîlin, rey ile tefsir olduğuna ve bunun yasaklandığına inanmanın da kalbin Kur'an'ı anlamasına engel olduğunu ifâde etmektedir.⁸⁰¹ Şu halde ona göre Kur'an âyetlerini re'y ile ve daha önce hiç ulaşılmamış bir mana ile tefsir etmek câizdir. Dolayısıyla tefsir kitaplarında yer alan nakiller ve yorumlar Kur'an'ın bütün manalarını tüketmiş olamaz.

5. Kur'an'ın Mesajları Evrensel Olduğu İçin Tefsir de Evrensel Bir Bakış Açısıyla Yapılmalıdır

İbn Acîbe'ye göre Kur'an-ı Kerim'in zikrettiği olaylar, bazı târihî ve yerel unsurlar içerse de mesajları evrenseldir. Sadece belirli bir topluluğa yapılmış gibi görünen hitaplar bile evrensel hitaplar olarak anlaşılabilir. O, bu görüşünü "Eğer hitap, belli bir topluluğa ise, Allah'ın sözünü anlayanlar o hitabı, bütün dinleyenlere hitap edecek şekilde yorumlarlar. Zira bir kral, bir topluluğu başkalarının önünde azarlarsa, bu azar ile, onu işiten herkesi uyarmayı amaçlar (إذا تَوَجَّهَ الْخَطَابُ إِلَى طَائِفَةٍ مَخْصُوصَةٍ، حَمَلَهُ أَهْلُ الْفَهْمِ عَنِ اللَّهِ عَلَى عَمُومِهِ لِكُلِّ سَامِعٍ. فَإِنَّ الْمَلِكَ إِذَا عَاتَبَ قَوْمًا، مَحْضَرٌ آخَرِينَ كَانَ الْمُرَادُ بِذَلِكَ تَحْذِيرَ كُلِّ مَنْ يَسْمَعُ)" şeklinde ifâde etmektedir.⁸⁰² Bu konu, ileride detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

6. İşârî Mana Tefsîr Değildir

İbn Acîbe, "tefsîr" ilmini şöyle tarif etmektedir: "Müfred ve terkeb halinde Kur'an'ın zâhirî manalarını ve sadece ona mahsus veya ona mahsus gibi olan ilimleri inceleyen bir ilimdir." Bu tarifte "Kur'an'ın zâhirî manalarını" incelediği ifâdesini, "tefsîr"i, işâret ehlinin yorumlarından ayırmak için kullandığını belirtir. Zira ona göre işâretler tefsir değildir. Çünkü işâret, ibârenin delâlet ettiği mananın dışındadır.⁸⁰³ İşârî tefsiri ise şöyle tarif eder: "Lafızdan anlaşılan [zâhirî mana] ortaya konulduktan sonra

⁸⁰⁰ Gazzâlî'nin bu konudaki görüşünün tahlili için bkz. Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s. 219-220; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, s. 165-170.

⁸⁰¹ *el-Bahr*, c. II, s. 109.

⁸⁰² *el-Bahr*, c. I, s. 100.

⁸⁰³ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, c. I, s. 43.

lafzın zâhirinin muktezasının dışında, âyetten işâret ehlinin gönüllerine açılan bir takım semboller ve ince manalardan ibâret olan bir tefsirdir (تفسير أهل الإشارات خارج عما يقتضيه)⁸⁰⁴ Bu tarifte dikkati çeken ve diğer sûflerin yaptıkları işârî tefsir tanımlarından farklı olan en önemli husus, işârî yorumun, lafızdan anlaşılan zâhirî mana ortaya konulduktan sonra verilen/verilmesi gereken bir yorum olduğunun vurgulanmasıdır.

Müfessirimiz, *tefsîr* ve *işâret* kavramlarının farklılığına, dolayısıyla işâretin istitlâhî anlamıyla *tefsîr* olarak kabul edilemeyeceğine dair İbn Atâullah el-İskenderî’den naklen şöyle demektedir:

“Sûflerin, Allah’ın ve Rasulullah’ın kelamını alışılmışın dışındaki (*ğarîb*) manalarla yorumlamaları, âyetin zâhirî manasını değiştirmek olarak değerlendirilmemelidir. Âyetin zâhirî manası, bağlam ve dilin delâlet ettiği şekilde anlaşılır. Ancak bu zâhirî manayla birlikte âyet ve hadislerde Allah tarafından basireti açılan kimselerin anladığı, bir takım bâtinî manalar da olabilir. Bazı kimselerin “Bu manaların Allah’ın ve Rasulullah’ın sözlerini değiştirdiği (*ihâle*)” şeklindeki itirazları doğru değildir. Zira şâyet sûfler “Bu âyetin bundan başka manası yoktur” deselerdi o zaman bu yorum, Allah’ın ve Rasulullah’ın sözlerini değiştirmek olurdu. Bilakis onlar önce zâhirî manayı olduğu şekliyle kabul ediyor, daha sonra buna Allah’ın kendilerine öğrettiği bir takım manaları ilave ediyorlar.”⁸⁰⁵

Müfessirimizin *el-Bahru’l-Medîd*’e yazdığı kısa mukaddimede ve *Tefsîru’l-Fâtihati’l-Kebîr*’e yazdığı uzun mukaddimede yer verdiği bu ifâdesini, bir başka önemli eseri *Îkâzu’l-Himem*’de verdiği bir örnek ile daha iyi anlamak mümkündür. O, *Îkâzu’l-Himem*’de bir âyetle alâkalı önce zâhirî, sonra bâtinî/işârî manayı verdikten sonra şöyle der: “Bu mana, âyetin zâhiri manasının ve bağlamının dışındadır. Ancak onun bâtinidir. Lâkin âyetin bu mana ile tefsir edilmesi doğru değildir. (لا يصح تفسير الآية به)”⁸⁰⁶

İbn Acîbe’nin yorum metodu olarak *tefsîr* ile *işâreti* birbirinden ayırması son derece önemlidir. Her ne kadar İbn Arabî, mutasavvıfların “rüsûm ulemâsı” dedikleri âlimlerden çekindikleri için kendi yorumlarına *tefsîr* yerine *işâret* adını verdiklerini

⁸⁰⁴ İbn Acîbe, *Tefsîru’l-Fâtihati’l-Kebîr*, c. I, s. 133.

⁸⁰⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 49-50; *Tefsîru’l-Fâtihati’l-Kebîr*, c. I, s. 132. Suyûtî de, İbn Atâullah’ın bu sözünü beğenmiş olmalıdır ki *Îtkân*’da aynen nakletmektedir. Bkz. Suyûtî, *el-Îtkân*, c. II, s. 484.

⁸⁰⁶ İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, s. 338.

söylemekteyse⁸⁰⁷ de İbn Acîbe'nin bu iki kavram arasındaki ayrımı rûsûm ulemâsından çekindiği için yaptığını destekleyecek bir sözü veya tavrı yoktur. Hayatından anlaşıldığı kadarıyla oldukça cesur olan, eserlerinde de zaman zaman meşhur mutasavvıflar da dahil olmak üzere bir çok âlimin görüşlerine ilmî tenkitler getirmekten çekinmeyen ve zâhir ulemâsına bazı konularda ağır eleştirilerde bulunan İbn Acîbe'nin bu ayrımı, herhangi bir zümreden çekindiği için değil samimi bir şekilde yaptığını düşünmekteyiz. Şu halde ona göre *tefsîr*, Kur'an âyetlerinin dil ve bağlama dayalı nesnel karakterli açıklamalarını ifâde ederken *işâret*, sûflerin dil ve bağlamın dışına çıkarak kendilerine gelen ilhâma dayalı olarak yaptıkları açıklamalardır. Müfessirimizin, işâretin dil ve bağlamın dışına çıktığını itiraf etmesi de oldukça önemlidir. Bu ifâdesiyle o, aslında işârî tefsirin kabul şartlarından biri olarak ileri sürülen "Arapça dil kurallarına uygun olması" şartının pratikte dikkate alınmadığını itiraf etmektedir. Öte yandan işârî yorumun asıl ve gerçek tefsir olduğu iddiasında bulunmak bir yana, bunun ıstılâhî anlamıyla bir *tefsîr* olmadığını kabul etmesi de takdire şâyandır.

Özetle söylemek gerekirse, İbn Acîbe'nin, zâhirî tefsire karşı bâtınî te'vîli yüceltmek ya da kutsamak gibi bir gayesinin asla olmadığı anlaşılmaktadır. Bu da bir önceki bölümde aslında Bâtınîlerin "te'vîl" terimine yükledikleri anlam ile sûflerin "işâret" terimine yükledikleri anlamın aynı şey olmadığına dair serd ettiğimiz görüşün haklılığını göstermektedir.

⁸⁰⁷ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhât*, c. I, s. 364. Ebû Zeyd bu konuda şöyle der: "Sûfleri, setr ve işâret yöntemini benimsemek zorunda bırakan ve onları sembolik dile mahkum eden pek çok neden olsa da, fukahanın ve siyasal iktidarın saldırılarına karşı korunma sâiki, temel neden olma özelliğini korumaktadır." (Ebû Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine", *İslâmiyât*, Cilt. 2, Sayı. 3, (1999), s. 20). Ancak biz, sûflerin böyle bir ifade yöntemi kullanmış olmalarının temel nedeninin, fukahanın ve siyasal iktidarın saldırılarına karşı korunma sâiki olduğunu düşünmüyoruz. Bize göre bu, sûflerin planlı olarak yaptıkları bir şey değildir. Manevî-soyut hakikatlerin, şahsî mistik tecrübelerin ve bu tecrübelerin ışığında ortaya çıkan Kur'an'a dair ezoterik yorumların, zaten ancak alegorik-sembolik bir tarzda ifade edilmesi mümkün olabilir. Nitekim en-Nefrî (ö. 366/977) "Görüş alanı genişlediği ölçüde ifâde imkânı daralır" (en-Nefrî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, thk. Arthur Jeffry, Matbaatu Dâri'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire 1934, s. 51) derken, İbn Arabî de "Kelimelerin lafız kalıpları, hallerin anlamlarını taşımaya yetmez" der. (Ebû Zeyd, *Sufî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine*, *İslâmiyât*, 1999, c. II, sayı: 3, s. 20). Nitekim İbn Acîbe de vahdet-i vücûd konusunda yazdığı bir risâlenin girişinde, bu risâle boyunca işâret dilini kullanacağını belirtirken "[Bu risâlede vahdet-i vücûd] herkese görünmeyen işâretler ve anlaşılması kolay olmayan kapalı ifâdelerle anlatılacaktır. Zira bizim ilmimizin tamamı, işârettir. İbâreye dönüşüce ortadan kaybolur/anlaşılamaz" demektedir. (İbn Acîbe, *Takyîdân fî Vahdeti'l-Vücûd*, nşr. J. L. Michon, Dâru'l-Kubbeti'z-Zerkâ, Merakeş 1998, s. 12).

7. Zâhirî Manayı Vermeden Bâtınî Manaya Geçmek Doğru Değildir

Müfessirimiz, *el-Bahru'l-Medîd*'in mukaddimesinde Kur'an'ın zâhiri olduğu gibi bâtınının da olduğunu, ancak zâhirî mana ortaya konulmadan bâtınî manaya geçmenin doğru olmadığını açıkça ifâde etmekte (و لا يصحّ ذكره إلا بعد تقرير الظاهر)⁸⁰⁸ ve bu ilkeyi bütün yorumlarında uygulamaktadır. Ayrıca onun, *el-Bahru'l-Medîd*'deki zâhirî yorumlara bâtınî yorumlardan en az iki kat daha fazla yer vermesi de zâhirî manaya verdiği değeri göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Sülemî'nin, Tüsterî'nin, Rûzbihân'ın, Meybûdî'nin, Nahcivânî'nin ve hatta Kuşeyrî'nin tefsirlerindeki bâtınî yorumların zâhirî yorumlardan daha fazla yer tuttuğu hatırlanırsa, ihtivâ ettiği zâhirî yorumların bâtınî yorumlardan çok daha fazla olması yönüyle *el-Bahru'l-Medîd*'in, işârî tefsirler arasındaki meziyyeti daha iyi anlaşılacaktır.

Sonuç olarak, İbn Acîbe'ye göre Kur'an-ı Kerim'i okumak tabiri câizse bir nevi Sevgili ile hasbihal etmektir. Kur'an-ı Kerim'in lafzı, üzerine yazıldığı kağıdı, okurken çıkan ses, hatta zihnimizdeki fikirler ve çevremizdeki varlıkların hepsi birer vâsıta'dır. Kur'an-ı Kerim'den gerçek manada istifâde etmek isteyen kişi, Sevgili dışındaki bütün bu vâsıtaları aradan kaldırmalı, Kur'an-ı Kerim'i okurken sadece Allah ile dinlemeli, sadece Allah'ı görmelidir. İşte o zaman perdeler (*hicap*) birer birer kalkacak ve Kur'an-ı Kerim'in bâtınî manaları ortaya çıkacaktır. Kur'an'ı anlamak, onu yaşamaktır. Dolayısıyla Kur'an'ın bâtınî manalarını da ancak onu en iyi yaşayan ârifler anlayabilir ve yorumlayabilirler. Âriflerin Kur'an'a getirdikleri bir takım yeni yorumlar, yadırganmamalıdır. Zira herkes, Kur'an'dan zihnî ve kalbî birikimine göre farklı yorumlar çıkarabilir. Ancak âriflerin "işâret" yöntemiyle çıkardıkları manalar, Kur'an'ın objektif yorumları olmayıp bağlayıcılığı da yoktur. Aslolan tefsirdir. İşârî yorum ise tefsir değildir. Şu halde herhangi bir âyetin açıklaması yapılırken zâhirî manayı zikretmeden işârî manaya geçmek kesinlikle doğru değildir.

2. *el-Bahru'l-Medîd*'de İşârî Tefsir Yöntemi

Hangi yöntemle yazılmış olursa olsun elimizdeki her tefsir kitabı, o eseri meydana getiren yorumcunun zihin ve kalp dünyasını yansıtan bir ayna konumundadır.

⁸⁰⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 49.

el-Hûlî'nin de belirttiği gibi “her zaman ve her asırda naklî veya aklî hangi tefsir metoduyla olursa olsun, Kur'an'ı tefsir etmeye teşebbüs edenlerin şahsiyetlerinin izlerini, yazdıkları tefsire naksettiklerini görürüz. Bu şahsî izler, naklî tefsirde ilk anda belki açıkça görülmeyebilir. Fakat dikkat edilirse bu metodu kullananların bile tefsirde yalnız kendi şahsî eğilimleri doğrultusunda ele aldıkları âyete yönelik veya onunla ilgili gördükleri rivâyetleri topladıkları açık bir şekilde fark edilir.”⁸⁰⁹ Dolayısıyla *el-Bahru'l-Medîd* de müellifi, İbn Acîbe'nin zihin dünyasının kodlarını ve gönül iklimini yansıtan bir ayna konumundadır. Biz de bu aynadan bize yansıyan kısmıyla görebildiklerimizi özetlemek istiyoruz. Bunun için de önce işârî yorumların genel bir panoramasını verdikten sonra önemli gördüğümüz özelliklerini müstakil başlıklar altında inceleyeceğiz.

İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*'de ne Kur'an'daki bütün âyetleri işârî açıdan yorumlamakta, ne de işârî yoruma tâbi tuttuğu âyeti bütünüyle ele almaktadır. O, “işâret” kısmında diğer bütün sûfî müfessirlerin yaptığı gibi,⁸¹⁰ sadece bazı âyetlerin bazı kısımlarını işârî açıdan yorumlamaktadır. Hatta “işâret” bölümündeki yorumların bir kısmı, dindeki ihtilafların sebebi⁸¹¹ ve kız çocukların doğumuna sevinmek⁸¹² gibi işârî değil tamamen zâhirî yorumlardır.⁸¹³ Ayrıca “işâret” bölümünde, Taberî,⁸¹⁴ Beydâvî,⁸¹⁵ Ebussuûd⁸¹⁶ ve İbn Cüzeyy⁸¹⁷ gibi müfessirlerden nakiller yapar. Bu durum da çok açık bir şekilde göstermektedir ki, İbn Acîbe, işârî tefsiri ya da Kur'an'dan sûfîlerin anladığı şekilde ‘işâret’ler çıkarmayı sadece sûfîlerin inhisarında görmemekte, sûfî olmayanların da Kur'an'dan işârî yorumlar çıkarabileceğini düşünmektedir. Bu da onun, bazı araştırmacıların eleştirdiğinin⁸¹⁸ aksine bir sûfî olarak, işârî tefsiri, sûfîlerin

⁸⁰⁹ Emîn el-Hûlî, *Kur'an Tefsirde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, Ankara 2001, s. 58.

⁸¹⁰ Bkz. Annabel Keeler, *Sufi Hermeneutics*, Oxford 2006, s. XXV (önsöz); Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 31.

⁸¹¹ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 568.

⁸¹² Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 138.

⁸¹³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 139; *el-Bahr*, c. I, s. 143.

⁸¹⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 257.

⁸¹⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 101; c. I, s. 300.

⁸¹⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 483.

⁸¹⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 22; c. VI, s. 492.

⁸¹⁸ Mesela Şimşek, işârî tefsirin kabul şartlarını zikrettikten sonra şöyle demektedir: “Tasavvuf ehli, bâtın manayı tespit etme işini, kendi inhisarlarında gördükleri müddetçe...” (Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., İstanbul 1995, s. 157). Benzer ifadeleri Demirci de kullanmaktadır:

tekeline görmediğinin açık bir delilidir. Buna mukabil zâhirî tefsire ayrılan bölümde de bazı işârî yorumlar yapar.⁸¹⁹ Kuşeyrî,⁸²⁰ Rûzbihân⁸²¹ gibi tefsir sahibi sûfîlerden tasavvufî yorum içerikli alıntılarda bulunur. Bazen zâhirî tefsirde, bir konuya kısaca temas eder ve o âyetin işârî tefsirinde o konunun hakikatının daha detaylı ele alınacağını bildirir.⁸²²

İbn Acîbe kimi zaman, bir âyetin işârî tefsirinde, o konuyla alâkalı zikrettiği bir âyet hakkında uzun işârî yorumlar yapar. Kimi zaman da çok kısa bir işârî mana verdikten sonra veya hiçbir işârî yorum yapmaksızın o konuda daha önce yapılmış⁸²³ veya sonraki âyetlerde yapılacak⁸²⁴ işârî yorumlara, hatta başka bir eseri olan *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*'e⁸²⁵ bakılmasını tavsiye eder ve böylece usandırıcı tekrarlar yapmaktan hem kendisini hem de okuyucuyu kurtarmış olur. İşârî yorumlarında zaman zaman Ehl-i Sünnet'in müdafaasını yapar. Bu müdâfaalar da Şia'ya karşı değil Mutezile'ye karşı yapılır.⁸²⁶ Bazen aynı âyete birden fazla işârî mana verir.⁸²⁷

Müfessirimiz, yeri geldikçe tasavvufî terim ve pratikleri detaylıca açıklar.⁸²⁸ Ancak bu açıklamalardan sonra genellikle bunların avâma hitap eden bilgiler olmadığını, havâsa/ehl-i bâtına yönelik olduğunu ve bu manaların ancak zevk ve keşf yoluyla bilinebileceğini hatırlatır.⁸²⁹ Secili bir üslup kullanmaya özen gösterir.⁸³⁰ İşâret bölümünde genellikle 3-5 âyetlik pasajlar halinde,⁸³¹ bazen tek âyet, bazen bir âyeti

“Kanaatimize göre tasavvuf ehli, bâtın manayı kendi tekeline tuttuğu müddetçe...” (Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, İFAV Yay., İstanbul 2001, s. 357.

⁸¹⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 62; c. I, s. 86; c. I, s. 294; c. I, s. 324; c. IV, s. 180.

⁸²⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 347; c. II, s. 79; c. II, s. 217; c. II, s. 320; c. III, s. 92; c. III, s. 250; c. III, s. 501; c. IV, s. 50; c. IV, s. 108; c. V, s. 70; c. VI, s. 155.

⁸²¹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 591; c. III, s. 434; c. III, s. 462; c. IV, s. 518; c. VI, s. 353.

⁸²² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 193; c. II, s. 202.

⁸²³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 161; c. I, s. 295; c. I, s. 217; c. II, s. 11; c. II, s. 111.

⁸²⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 287; c. IV, s. 439.

⁸²⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 329; c. VI, s. 122.

⁸²⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 191.

⁸²⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 124; c. IV, s. 528; c. IV, s. 545; c. VI, s. 25; c. VI, s. 345; c. VI, s. 461; c. VI, s. 463.

⁸²⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 428.

⁸²⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 214; c. I, s. 473; c. II, s. 151.

⁸³⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 228; c. I, s. 235; c. I, s. 264; c. I, s. 365; c. I, s. 534.

⁸³¹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 150; c. II, s. 454; c. III, s. 76; c. IV, s. 87; c. V, s. 243; c. VI, s. 432.

ikiye,⁸³² bazen de üçe bölerek⁸³³ açıklamalar yapar. Bazı pasajlarda işârî yorum hiç yer almaz.⁸³⁴ Bazen bir âyet hakkında yaptığı işârî yorumu desteklemek üzere başka bir âyeti delil getirir.⁸³⁵ Başta işârî tefsirler olmak üzere sûflerin yazdığı eserlerden sıkça alıntılar yapar.⁸³⁶ Bazen, verdiği bir işârî manayı desteklemek üzere meşhur mutasavvıfların sözlerini nakleder.⁸³⁷ Bazen de verdiği tasavvufî bir bilgi veya yorumu, şeyhi el-Bûzîdî ve ed-Derkâvî'den duydukları veya gördükleriyle desteklemeye çalıştığı görülür.⁸³⁸ Tasavvufî hikâyelere nâdir de olsa yer verir.⁸³⁹

İbn Acîbe, bir âyetin tefsirini yaparken zaman zaman konuyla ilgili başka bir âyetin işârî tefsirini yapar.⁸⁴⁰ Âyetler arasında yaptığı işârî yorum açısından tenâsüb bulur.⁸⁴¹ Verdiği işârî manaya uygun olması için âyette takdim-tehir olabileceğini söyler.⁸⁴² Bazen surelerin ilk âyeti ile son âyeti arasında münâsebet kurarak işâret çıkarır.⁸⁴³ Zaman zaman dualar eder.⁸⁴⁴ Hemen hemen her bir işârî yorumu verdikten sonra "الله أعلم (Allah en iyi bilendir!)" diyerek sözü noktalar ki bu da onun, verdiği bu işârî mananın isabetliliği hakkında ısrarcı ve iddialı olmadığını gösterir.

Müfessirimizin, işârî tefsirinin yöntemi hakkında verilen bu genel bilgilerden sonra onun yöntemini, şu başlıklar altında detaylı bir şekilde incelemek mümkündür:

⁸³² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 226.

⁸³³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 489-491; c. II, s. 6-8.

⁸³⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 119; c. I, s. 142; c. I, s. 284; c. I, s. 274.

⁸³⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 158; c. I, s. 253; c. I, s. 296.

⁸³⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 255; c. II, s. 359; c. VI, s. 29.

⁸³⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 58; c. II, s. 25; c. IV, s. 96.

⁸³⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 414; .

⁸³⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 390; c. II, s. 244; c. II, s. 296; c. V, s. 472; c. VI, s. 113; c. VI, s. 364.

⁸⁴⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 182.

⁸⁴¹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 352.

⁸⁴² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 600. Önemli olduğu için bu yorumunu zikretmek yararlı olacaktır. "Allah'a iman edip O'na sınıksız sarılanlara gelince, Allah onları kendinden bir rahmet ve lütuf (deryası) içine daldıracak ve onları kendine doğru bir yola götürecektir" (Nisâ 4/175) meâlindeki âyetin işârî tefsirini yaparken şöyle der: {فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ} في حال سيرهم إليه {فسيدخلهم في رحمة منه} وهي حضرة القدس، {وفضل} وهو الترقى في أسرار المعارف إلى ما لا نهاية له، ويهديهم إلى الوصول إليه، وهو شهوده في ذلك النور، طريقاً توصل إليه في أقرب زمان. ولعل الآية فيها تقديم وتأخير، أي: فسيهديهم إليه طريقاً مستقيماً يسرون فيه، حتى يصلوا إليه، ثم يدخلهم في رحمة حضرته، وفصل زيادة معرفته. والله تعالى أعلم.

⁸⁴³ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 244.

⁸⁴⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 388; c. VI, s. 396; c. VI, s. 412.

1. İşârî Manayı Verirken Kullandığı İfadeler

İbn Acîbe, işârî manayı, bazen içinde *işâret* kelimesi geçen ifâdelerle vermektedir. Bu kullanıma dair şu örnekler verilebilir:

... إلى ... و يُمكن أن يُشار ب... إلى ...⁸⁴⁵ (... ile ...'ya işâret edilmiş olması mümkündür)

... إشارةً إلى ... (..., ...'ya işârettir.)⁸⁴⁶

يقول الحقُّ على طريق الإشارة للمتوجِّهين إليه (Hak Teâlâ, kendisine yönelenlere işâret yoluyla şöyle seslenmektedir:...) ⁸⁴⁷

... في طريق الإشارة... (işâret yoluyla şu manaya gelir:...) ⁸⁴⁸

... في هذه الآية الإشارة إلى... (bu âyette şuna işâret vardır:...) ⁸⁴⁹

و هنا إشارةٌ أخرى أدقُّ (Burada daha ince bir işâret sözkonusudur) ⁸⁵⁰

...:كأنَّ الحقَّ يقول على لسان الإشارة (Sanki Hak Teâlâ işâret diliyle şöyle demektedir:...) ⁸⁵¹

... (Bu âyetin işâreti şu beş hususu içermektedir:...) قد تضمَّنت إشارةُ الآية خمسَ حِصَالٍ

852

Müfessirimiz, bazen de ihtimal içerikli ifâdeler kullanarak işârî manayı vermektedir. Buna da şu örnekleri verebiliriz:

⁸⁴⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 103.

⁸⁴⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 146.

⁸⁴⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 126.

⁸⁴⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 247.

⁸⁴⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 293; c. II, s. 337.

⁸⁵⁰ *el-Bahr*, c. I, s. 485; c. II, s. 176.

⁸⁵¹ *el-Bahr*, c. I, s. 595.

⁸⁵² *el-Bahr*, c. III, s. 263; c. II, s. 31.

... يُفْهَم مِنْ سِرِّ الْخِطَابِ (Hitâbın sırrından anlaşılıyor ki...) ⁸⁵³

... يُؤْخَذُ بِالْمَفْهُومِ (Mefhumdan anlaşılıyor ki...) ⁸⁵⁴

... يُؤْخَذُ مِنَ الْآيَةِ (âyetten anlaşılıyor ki...) ⁸⁵⁵

İbn Acîbe, zaman zaman da âyetin ilgilendirdiği insanların kapsamını genişletmeye yönelik ifâdeler kullanarak işârî anlama geçmektedir. Bunu da şöyle örneklendirmek mümkündür:

... الْآيَةُ تَجْرُ ذِيلُهَا عَلَى (bu âyet ...'yı da kapsar) ⁸⁵⁶

... كُلُّ آيَةٍ تَجْرُ فِي ... تَجْرُ ذِيلُهَا عَلَى (... hakkındaki bütün âyetler... 'yi de kapsar) ⁸⁵⁷

... مِمَّا يَنْخَرُطُ فِي سِلْكَ هَذِهِ الْآيَةِ ... (bu âyetin ihtivâ ettiği manalardan biri de şudur:...) ⁸⁵⁸

... تَنْسَحِبُ الْآيَةُ مِنْ طَرِيقِ الْإِشَارَةِ عَلَى مَنْ ... (Bu âyet, işâret yoluyla şu kimseler için de geçerlidir:...) ⁸⁵⁹

Müfessirimizin, çok nadir de olsa belâğattaki terimlerle de işârî manaya geçiş yaptığı görülmektedir. Bu terimlerden de özellikle kinâye ve teşbihi kullanmaktadır:

... كِنَايَةٌ عَنْ ... (..., ...'dan kinâyedir) ⁸⁶⁰

⁸⁵³ *el-Bahr*, c. I, s. 139.

⁸⁵⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 140.

⁸⁵⁵ *el-Bahr*, c. II, s. 19; c. II, s. 182; c. II, s. 240.

⁸⁵⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 146; c. V, s. 88; c. V, s. 140; c. VI, s. 309.

⁸⁵⁷ *el-Bahr*, c. II, s. 215; c. III, s. 52; c. III, s. 312.

⁸⁵⁸ *el-Bahr*, c. II, s. 175; c. II, s. 176.

⁸⁵⁹ *el-Bahr*, c. IV, s. 601.

⁸⁶⁰ *el-Bahr*, c. II, s. 147.

... فشبّه ... (..., ...'ya teşbih edilmiştir)⁸⁶¹

Görüldüğü gibi İbn Acîbe, işârî manayı verirken bu mananın zâhirî mananın dışında bir mana olduğuna delâlet etmesi için genelde *işâret* kelimesini kullanmakta, bazen özellikle mechul sigasıyla âyetin delâlet edebileceği bir manayı, asla kesin bir mana olarak değil sadece bir ihtimal olarak zikretmektedir. Bazen de âyetin anlam sahasını genişletici veya âyetin hükmünün ilgilendirdiği insanların kapsamını genişletici ifâdeler kullanarak işârî manaya geçmektedir. Ayrıca çok nadir de olsa belâğattaki *kinâye* ve *teşbih* terimlerini kullanarak işârî manayı verdiği görülmektedir. İşârî mana için kullanılan bütün bu ifâdelerden şu sonuç çıkmaktadır ki İbn Acîbe, işârî yorumlarını asla kesin bir anlam olarak vermemekte, bunların ancak birer kinâye veya teşbih kabilinden âyetin anlam sahasını genişletecek veya doğrudan muhataplarının dışındaki dolaylı muhataplarını da içine alacak şekilde âyetten çıkarılan *işâret*ler olduğuna dikkat çekmektedir.

2. Etimolojik veya Morfolojik Benzerlikten Hareketle İşârî Yorumlar Yapması

İbn Acîbe'nin yaptığı bazı işârî yorumlara dikkatlice bakıldığında bunların, yorumlanan kelimenin kök anlamıyla veya şekil benzerliğiyle yakın ilişkili olduğu kolaylıkla farkedilecektir. Şu işârî yorumları, bu duruma örnek verebiliriz:

Kur'an-ı Kerim'in "Arapça (عَرَبِيًّا)"⁸⁶² sıfatı müfessirimize göre zâtının ve sıfatlarının kemâl derecesindeki zuhûrunu açıkça beyan eden bir kitap olduğuna işârettir.⁸⁶³ Öyle anlaşıyor ki onun bu yorumunda "عربي" kelimesinin türediği عرب kelimesinin "bir şeyi açık ve net bir şekilde ifâde etmek"⁸⁶⁴ manasına gelen kök anlamı etkili olmuştur.

⁸⁶¹ *el-Bahr*, c. II, s. 147.

⁸⁶² Tâhâ 20/113.

⁸⁶³ *el-Bahr*, c. III, s. 424.

⁸⁶⁴ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IX, s. 113-117.

İbn Acîbe, “safâ”⁸⁶⁵ kelimesinin, “saf ruh”a işâret ettiğini düşünmektedir.⁸⁶⁶ “Safâ” ile “saf” kelimelerinin, birbirlerine yakın kelimeler olmaları, dikkat çekmektedir. Benzer şekilde “[...] Bu söylenenler, ailesi Mescid-i Haram civarında oturmayanlar içindir (ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام)”⁸⁶⁷ âyetine işârî mana verirken “[...] Bu durum, ilâhî huzûrda temekkün sahibi olmayanlar içindir (هذا لمن لم يتمكّن في الحضرة)”⁸⁶⁸ demektedir. Âyette geçen حاضري kelimesi ile onun işârî manası olarak verilen الحضرة kelimesi, aynı kökten (حضر) gelmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki, حاضري kelimesinin kökü olan حضر kelimesi müfessirimize aynı kökten gelen الحضرة الإلهية (ilâhî huzûr)u hatırlatmıştır.

“Ey iman edenler! Kat kat artırılmış olarak faiz (*ribâ*) yemeyin! [...]”⁸⁶⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde sözlükte “artmak, çoğalmak” manasına gelen *ribâ* (الربوا) kelimesinin kök anlamından hareketle İbn Acîbe şöyle bir genelleme yapar: “[İnsanın] maddî boyutunu güçlendiren her şey, *ribâ*dır. Zira böyle bir şey, maddeyi artırmakta (يُرْبِي) ve gafleti güçlendirmektedir.”⁸⁷⁰ Görüldüğü gibi insanın maddî boyutunu artıran/güçlendiren her şeyin *ribâ* gibi zararlı olduğunu vurgulayan bu yorumunda da müfessirimizin temel hareket noktası ve ilhâm kaynağı, *ribâ* kelimesinin “artmak, çoğalmak” manasına gelen kök anlamı⁸⁷¹ olmuştur.

Müfessirimiz, “[...] ve O, sizi hükümdarlar (*mülûk*) kıldı (وجعلكم ملوكاً)”⁸⁷² meâlindeki âyette geçen “hükümdarlar (ملوكاً)” kelimesinden şöyle bir işârî mana çıkarır:

⁸⁶⁵ Bakara 2/158.

⁸⁶⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 188.

⁸⁶⁷ Bakara 2/196.

⁸⁶⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 226.

⁸⁶⁹ Âl-i İmrân 3/130.

⁸⁷⁰ *el-Bahr*, c. I, s. 407.

⁸⁷¹ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. V, s. 126.

⁸⁷² Mâide 5/20.

“Nefsine ve hevasına hakim olan [...] herkes, bir nevi hükümdardır. (كُلُّ مَنْ مَلَكَ نَفْسَهُ وَ)⁸⁷³ Görüldüğü gibi bu yorum da مَلِكٌ (hükümdar) kelimesinin kökü olan مَلَكَ fiilinin “hakim olmak, sahip olmak” şeklindeki lügat anlamına⁸⁷⁴ dayanılarak yapılmış bir yorumdur.

Tevbe Suresi’nin 60. âyetinde geçen “المساكين (fakirler/yoksullar/düşkünler)” kelimesininin işârî yorumunu yaparken bu kelimenin türediği سَكَنَ köküne giderek oradan şöyle bir işâret çıkarmaktadır: “Mesâkîn, [...] Mevlâ’nın huzûrunda kalanlardır (المساكين الذين... سكنوا في حضرة المولى)⁸⁷⁵”.

Müfessirimiz, Bakara Suresi’nde geçen⁸⁷⁶ الْعِجْلُ (buzağı) kelimesini⁸⁷⁷, işârî manada العاجلة (dünya) kelimesi ile yorumlamaktadır.⁸⁷⁸ Dikkat edilirse her iki kelime de ع-ج-ل harflerinden meydana gelmiştir.

İbn Acîbe, Mâide Suresi’nin 103. âyetinde geçen *bahîra*, *sâibe*, *vasîle* ve *hâm* isimleriyle bahsedilen develerin, hakikate ulaştığını iddia eden ama aslında ulaşamamış olan dört çeşit nefse işâret ettiğini ifâde etmekte ve bu kelimelerin her birini, kök harfleri itibariyle bunlara benzeyen kelimelerle açıklama cihetine gitmektedir. Mesela *bahîrayı* (بحيرة); hakikat deryasına (بحر) manevî ilimle dalan, ancak bu hakikat ilminde hal ve zevk olmadan derinleşen, bunun sonucunda şeriatın zâhirî emirlerini küçümseyip ihmal eden, kalbinden şeriatın heybeti giden ve böylece iman ve islâmın, kalbinden

⁸⁷³ *el-Bahr*, c. II, s. 25.

⁸⁷⁴ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. XIII, s. 182-183.

⁸⁷⁵ *el-Bahr*, c. II, s. 395.

⁸⁷⁶ Bakara 2/92-93.

⁸⁷⁷ İbn Acîbe, Tâhâ Suresi’nin 88. âyetinde geçen “el-icl” kelimesini ise herhangi bir işârî mana ile yorumlamamaktadır. (*el-Bahr*, c. IV, s. 412.)

⁸⁷⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 136; c. I, s. 137.

uzaklaştığı kimsenin nefsine benzetmektedir.⁸⁷⁹ Müfessirimiz bu yorumunda, tek ortak yönleri harflerinin benzerliği olan *bahîra* kelimesi ile *bahr* kelimesi arasında benzerlik kurmuş ve *bahîra* kelimesini *bahr* kelimesi ile irtibatlandırdığı bir nefisle açıklamıştır.

“Gördünüz mü o Lât ve Uzzâ’yı? Ve üçüncüleri olan ötekini; Menât’ı?”⁸⁸⁰ meâlindeki âyetlerin işârî yorumunda da bu üç putun, her insanın iç âleminde mevcut olduğunu söyleyerek bunları nefsin üç özelliğiyle açıklamaktadır. Buna göre *Lât* (اللات); fânî ve cismânî şehvet ve lezzetleri (اللذات) sevmektir. Bunların peşine düşen kişi de bu putun kulu olmuştur. *Uzzâ* (العزى); izzet (العز), makam, riyâset ve benzeri kalbî şehvetleri sevmektir. Bunların peşinden koşanlar da bu putun kölesi olmuşlardır. *Menât* (منوة) ise alçak ve hakir olan bu dünyada kalmayı ummak (تمنى), tûl-i emel sahibi olup ölümü istememektir. Böyle bir kimse de dünyanın kölesidir.⁸⁸¹ Görüldüğü üzere bu yorumunda da müfessirimiz, *Lât* kelimesini *lezzât*, *Uzzâ* kelimesine *izz* ve *Menât* kelimesini de *temennî* kelimesi ile irtibatlı olarak açıklamaktadır ki bu irtibâtın en önemli gerekçesinin, mezkur kelimelerin harflerinin birbirlerine benzerliği olduğu gâyet açıktır.

⁸⁷⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 83-84. İbn Acîbe’nin ifâdesi şöyledir: الإشارة : قد نفى الله تعالى الخصوصية عن أربعة : مراسم أنفس من أنفس المدعين ، منها : نفس دخلت بحر الحقيقة بالعلم ، وتبحرت في علمها دون الحال والذوق ، وأهملت الشريعة حتى سقطت هيبتها من قلبها ، فانسل منها الإيمان والإسلام انسلال الشعرة من العجين . ومنها نفس سائبة أهملت المجاهدة وانساب في الغفلة ، وأخذت الولاية بالوراثة من أسلافها ، دعوى ، أو ظهرت عليها خوارق ، استدراجاً ، مع إصرارها على كباثر العيوب ، ومنها : نفس وصلت إلى الأولياء وصحبتهم ، وخرجت عنهم قبل كمال التربية ، وتصدت للشيخوخة قبل إبانها ، ومنها : نفس حمت ظهرها من التجريد ، ووفرت جاهها مع العبيد ، وادعت كمال التوحيد وأسرار التفريد ، لمجرد مطالعة الأوراق ، من غير صحة أهل الأذواق ، وهؤلاء بعداء من حيث يظنون القرب ، مردودون من حيث يظنون القبول ، والعياذ بالله من الدعوى وغلبة الهوى ، فإذا قيل هؤلاء : تعالوا إلى من يعرفكم بربكم ، ويخرجكم من سجن نفوسكم ، قالوا : نتبع ما وجدنا عليه أسلافنا ، فيقال لهم : أتتبعونهم ولو كانوا جاهلين بالله ؟ .

⁸⁸⁰ Necm 53/19-20.

⁸⁸¹ الإشارة : هذه الأصنام موجودة في كل إنسان ، فاللات ، فَمَنْ كان حريصاً عليها ، جامعاً لأسبابها ، فهو عابد لها ، والعزى : حب العز والجاه والرتاسة وسائر الشهوات الجسمانية الفانية ، فَمَنْ طلبها فهو عبد لها ، ومناة : تمنى البقاء في الدنيا الدنية الحقيرة ، وطول الأمل فيها ، وكراهية الموت ، فَمَنْ كان هذا وصفه فهو عبد الدنيا ، كاره لقاء الله ، فيكره الله لقاءه ، فتوجه هؤلاء العتاة بقوله تعالى : {أفأنتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ألكم الذكر} حيث تُحبون ما هو كمال لأنفسكم ، {وله الأنثى} ؟ حيث جعلتم هذه الأشياء الحقيرة شريكة لله في استحقاق العبادة والمحبة.

3. Âyetlerin Zâhirine Uygun Olan İşârî/İrşâdî Yorumlar

el-Bahru'l-Medîd'deki işârî yorumların ekseriyetinin âyetlerin zâhirî manasına uygun olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Burada “zâhirî mana”dan kasdımız, dil kuralları ve hem iç hem de dış bağlamdan, yani metnin kendi içindeki bağlamı ve tarihsel bağlamından hareketle elde edilen, dolayısıyla da nesnel kriterlere dayanan manadır. Burada “uygun”luktan kasdımız da, verilen işârî mananın, en azından zâhirî manaya aykırı olmamasıdır. Özellikle dünyanın fânîliği, önemsizliği, bu kısa hayat serüveninde insanın asıl gayesinin Allah'ın rızasını kazanmak olması gerektiği gibi konular aslında *el-Bahru'l-Medîd*'deki işârî yorumların ana eksenini oluşturmaktadır. Kanaatimizce bu tür işârî yorumları aslında “irşâdî yorumlar” olarak nitelemek de mümkündür. *el-Bahru'l-Medîd*'deki bu tür işârî/irşâdî yorumlara, aşağıdaki örnekleri verebiliriz:

İbn Acîbe'nin, “Ve sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda savaşın! [...]”⁸⁸² meâlindeki âyetin işârî yorumunda yaptığı açıklamalara göre insanı, Rabbi'nin huzurundan alıkoyan şeyler dört tanedir: nefis, şeytan, dünya ve insanlar. Nefsle mücadele etmek, onun isteklerine karşı gelmek ve yüklenenlere razı oluncaya kadar ona ağır gelecek şeyleri yüklemek suretiyle gerçekleştirilir. Şeytanla mücadele, ona uymamak ve Allah'ı zikretmekle olur. Zira o, Allah zikredilince kaçar. Dünya ile mücadele, onu istememek ve ondan kendi payına düşene kanaat etmekle gerçekleştirilir. İnsanlarla mücadele etmek ise onlardan [manen] uzaklaşmak ve onlardan bir şey beklememekle olur.”⁸⁸³

Müfessirimiz, “Tâlût, askerlerle beraber (cihad için) ayrılınca: ‘Biliniz ki Allah sizi bir ırmakla imtihan edecek. Kim, ondan içerse benden değildir. Eliyle bir avuç içen müstesna kim ondan içmezse bendendir’ dedi. İçlerinden pek azı müstesna hepsi ırmaktan içtiler.”⁸⁸⁴ meâlindeki âyetin işârî yorumunu yaparken şöyle demektedir: “Dünya, Tâlût'un nehri gibidir. Ondan içmeyen veya sadece bir avuç içenlerden başkası

⁸⁸² Bakara 2/190.

⁸⁸³ *el-Bahr*, c. I, s. 223.

⁸⁸⁴ Bakara 2/249.

ondan kurtulamaz [...] Bazıları da şöyle demiştir: ‘Dünyaya tâlip olan kişi, deniz suyundan içen kimseye benzer. Ne kadar çok içerse o kadar çok susar.’”⁸⁸⁵

İbn Acîbe, “Şüphesiz ki ne yerde ne de gökte hiçbir şey Allah’a gizli kalmaz. Rahimlerde sizi dilediği gibi şekillendiren O’dur. O’ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç ve hikmet sahibidir.”⁸⁸⁶ meâlindeki âyetlerden çıkardığı işâretler sadedinde şöyle demektedir:

“Mülkünde Allah’ın tek olduğunu, zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde O’nun ortağının olmadığını, O’nun kendisini ilmi, görmesi ve duymasıyla kuşattığını ve O’nun emrinin kâf ile nûn arasında olduğunu *hakka’l-yakîn* bilen bir kimse nasıl olur da başına gelen sıkıntılardan dolayı bir başkasına O’ndan şikâyetçi olabilir! Ya da insan nasıl olur da ihtiyaçlarını Mevlâ’sından başkasına arz eder! Nasıl olur da insan, her zaman iyiliğini isteyen ve kendisini asla unutmayan bir Efendi’si varken bir sıkıntısından dolayı sızlanır! Seni rahimlerde dilediği gibi şekillendiren ve istediğin her şeyi sana veren Zât, hiç seni iyilik ve ihsanından mahrum bırakır mı, hiç seni lütuf ve kerem dairesinden çıkarır mı!”⁸⁸⁷

“Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyeyen bir karga gönderdi [...]”⁸⁸⁸ meâlindeki âyetin işârî yorumunda, bu âyette anlatıldığı üzere ne yapması gerektiği konusunda şaşırıp kalan bir âsîye dahi karga ile yol gösteren Allah Teâlâ’nın, O’na ulaşmak isteyen, bunun için O’na sığınan ve güvenen, ancak nasıl ulaşacağını tam bilemeyen itaatkâr bir mümine de elbette bir şekilde yol göstereceğini, onun şaşkınlığını ve şüphelerini vasıtalı veya vasıtasız bir şekilde gidererek ona bu konuda mutlaka yardımcı olacağına dair çıkardığı işâret⁸⁸⁹ de müfessirimizin, âyetin zâhirine muhâlif olmayan işârî yorumları arasında değerlendirilebilir.

İbn Acîbe, “[...]Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır[...]

⁸⁸⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 278.

⁸⁸⁶ Âl-i İmrân 3/5-6.

⁸⁸⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 322.

⁸⁸⁸ Mâide 5/31.

⁸⁸⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 32.

⁸⁹⁰ Nisâ 4/25.

uzaktakinin işlediğinden daha ağır bir cezayı gerektirir. Yakındakinden istenen şey, uzaktakinden istenmez. Bu sebeptendir ki Allah’a yakınlıklarından dolayı ezvâc-ı tâhîrâta şu hitap yöneltilmiştir⁸⁹¹: “Ey peygamberin hanımları! Sizden kim açık bir hayasızlık yaparsa onun azabı iki katına çıkarılır [...]”⁸⁹²

Fâizin zararlarından bahseden âyetin işârî yorumunda helal lokmanın ehemmiyetine dair yaptığı açıklamalar,⁸⁹³ infâkın mal ile yapılan maddî boyutu olduğu gibi kalp ile yapılan manevî boyutunun da olduğu,⁸⁹⁴ Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ittibânın ehemmiyeti,⁸⁹⁵ riyâ-nifak ilişkisi,⁸⁹⁶ Allah Teâlâ’nın dünyada ve âhirette korkudan emin olabilmeleri için insanlardan istediği şeyler,⁸⁹⁷ geçmiş milletlerden ve zamanın çok hızlı akmasından ibret almak,⁸⁹⁸ bir müminin Kur’an’da üzerinde durulan ahlâkî konular hakkında çok hassas davranması gerektiği,⁸⁹⁹ dünya nimetlerinin fânîliği,⁹⁰⁰ zinanın çok çirkin ve büyük bir günah olduğu,⁹⁰¹ hicretin maddî boyutunun yanısıra manevî boyutunun da olduğu,⁹⁰² müslüman hanımlarda bulunması gereken ahlâkî vasıflar,⁹⁰³ emânet ve ahde vefanın ehemmiyeti⁹⁰⁴ ibadet ve zikrin önemi, şehvetlerden uzak durmak konusunda dikkatli olunması gerektiği,⁹⁰⁵ günahkâr müslümanlara karşı kaba ve sert bir tutum sergilemek yerine müsamahakâr davranmanın daha uygun olacağı,⁹⁰⁶ Kur’an-ı Kerim ile amel etmenin, onu ezberlemekten daha mühim olduğu⁹⁰⁷ gibi konularda İbn Acîbe’nin yaptığı açıklamalar da âyetlerin zâhirine aykırı olmayan yüzlerce işârî yorumuna örnek teşkil edebilecek yorumlarından sadece bazılarıdır.

⁸⁹¹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 491.

⁸⁹² Ahzâb 33/30.

⁸⁹³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 311.

⁸⁹⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 242.

⁸⁹⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 344.

⁸⁹⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 579.

⁸⁹⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 63.

⁸⁹⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 243.

⁸⁹⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 227.

⁹⁰⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 471; c. VI, s. 70; c. IV, s. 156; c. IV, s. 623.

⁹⁰¹ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 8.

⁹⁰² Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 297.

⁹⁰³ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 430.

⁹⁰⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 261.

⁹⁰⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 165.

⁹⁰⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 167.

⁹⁰⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 541.

4. Âyetlerin Zâhirine Uygun Olmayan Aşırı Yorumlar

el-Bahru 'l-Medîd'de yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz zâhirî manaya uygun olan işârî yorumlara nispetle az da olsa zâhirî manaya uzak veya muhâlif olan çeşitli işârî tefsirlere rastlamak da mümkündür. Onlardan bazılarını örnek vermek istiyoruz.

İbn Acîbe, “Sana (Allah yolunda) ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: ‘Maldan harcadığınız şey, ebeveyn, yakınlar, yetimler, fakirler ve yolcular için olmalıdır [...]’”⁹⁰⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde âyetle geçen “infâk”ı, maddî ve manevî olarak ikiye ayırdıktan sonra maddî infakın mal ile; manevî infakın ise nefis ve ruh ile yapıldığını ifâde etmektedir. Manevî infâk açısından da âyetle infakın sarf yerleri olarak zikredilenlerden “ebeveyn”in, ârif billâh olan şeyhe hizmete; “yakınlar”ın, Allah’a kavuşma yolunda kendisine yardım eden ihvâna; “yetimler”in şeyhi olmayanlara; “fakirler”in, nefsleriyle mücâhedeye güçleri yetmeyen manevî açıdan zayıflar olanlara; “yolda kalmışlar”ın ise ihvandandır ayrılan ve böylece seyr u sülûkte ve muhabbet ehliyle biraraya gelme konusunda kendisine yardım edecek kimse bulamayanlara işâret ettiğini düşünmektedir.⁹⁰⁹ Bu işârî manaların, âyetin zâhiriyle irtibâtını kurmak hemen hemen imkansız gibidir. Müfessirimizin, bu yorumunda tasavvuftaki bazı kavram ve şahıslarla Kur’an’da geçen bazı kavram ve şahıslar arasında irtibat kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Ancak bu irtibat, sûfî olmayanlar açısından değerlendirildiğinde, oldukça zayıf görünmektedir.

İbn Acîbe, “Sana hayız sorarlar. De ki: ‘O bir rahatsızlıktır. Bu sebeple hayızlı kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah’ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın.’ Şunu iyi bilin ki Allah tevbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever”⁹¹⁰ meâlindeki âyetle geçen “hayız”ı, gaflet

⁹⁰⁸ Bakara 2/215.

⁹⁰⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 242.

⁹¹⁰ Bakara 2/222. İbn Acîbe’nin kendi ifâdesi şöyledir: عن النفس في حال جنابتها بالغفلة ، وإذا سُئلت - أيها العارف - عن النفس في حال جنابتها بالغفلة ، فقال : هي أذى ، أي : قدر ونجس ، من قُرْب منها لَطَخَتْه بنجاستها ، فلا يحل القرب منه ، أو الصلبة معها ، حتى تطهر من جنابة الغفلة باليقظة ، ومن نجاسة حب الدنيا بالزهد ، ورفع الهمة عنها ، فإذا تطهرت فاتها ، وردّها إلى حضرة مولاه ، كما أمرك الله ، { إن الله يحب التوابين } ، وقد تابت ورجعت إلى مولاه ، { ويحب المتطهرين } ، وقد تطهرت من جنابة الغفلة ، وتزهت عن نجاسة الدنيا برفع الهمة ، فصارت لك أرضاً لزراعة حقوق العبودية ، ومنبتاً لبذر شهود

cenâbetindeki ve dünya sevgisinin pisliğine bulaşmış haldeki nefse benzetmekte, dolayısıyla bu durumdaki bir nefse yaklaşılmaması gerektiğini, ancak himmetini artırıp bunlardan temizlendiği zaman nefse yaklaşılabileceğini ve temizlenmiş bir nefsin, ubûdiyetin gereklerini ve rubûbiyetin azametini müşâhede tohumlarını ekebilmeye elverişli bir toprak olacağını ifâde etmektedir. Bütün bu benzetmeler, âyetin zâhirinin dışında yapılmış yorumlardır.

Müfessirimizin, zâhire uygun olamayan yorumlarına, Kur'an'da olumsuz bir bağlamda zikredilen şahıs, kavram veya olaylardan olumlu bir bağlamda işâretler çıkarmasını da örnek olarak verebiliriz. Mesela “Sonra sizler (verdiğiniz sözün aksine) birbirinizi öldürüyor, aranızdan bir gurubu yurtlarından çıkarıyor, kötülük ve düşmanlıkta onlara karşı birleşiyordunuz. Onları yurtlarından çıkarmak size haram olduğu halde (hem çıkarıyor hem de) size esir olarak geldiklerinde fidye verip onları kurtarıyordunuz. Yoksa siz Kitab'ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz! Sizden böyle davrananların cezası dünya hayatında rezillik, kıyamet gününde ise en şiddetli azaba itilmektir [...]”⁹¹¹ meâlindeki âyette Allah Teâlâ, bir önceki âyette birbirlerini öldürmeyeceklerine ve birbirlerini yurtlarından çıkarmayacaklarına dair kendilerinden söz alınan İsrâiloğullarının, verdikleri bu söze uymayıp birbirlerini öldürdüklerini ve birbirlerini yurtlarından çıkardıklarını ve böylece hem dünyada hem de ahirette cezalandırılmayı hak ettiklerini bildirmektedir. İbn Acîbe ise bu âyetten şu şekilde işâretler çıkarmaktadır:

“Allah, [manevî açıdan] güçlü olanlara (*akviâ*) şöyle demektedir: ‘Sonra siz ey marifetimi talep etme uğruna nefslerini öldürenler ve rızamı talep etmek maksadıyla aranızdaki bazı insanları alışkanlıklar yurdundan çıkaranlar! Sizler, nefslerinize galip gelme hususunda birbirinizle yardımlaşıyordunuz [...] Şâyet nefslerinin ve alışkanlıklarının veya dünya arzusunun ve şehvetlerinin esiri olarak size gelirlerse onları esaretlerinden kurtarıyor ve bağlarını çözüyordunuz ve onları Mevlâlarının huzuruna çıkarıyordunuz’ [...] Kul, hevâsının zincirlerini kırınca ilâhî huzûra girer. Oraya giren bir kişiyi, kim oradan çıkarmak isterse ona denilir ki ‘Onları oradan çıkarmak, size haram kılınmıştır. Nasıl olur da

عظمة الربوبية ، فأثوا حرثكم – أيها العارفون – أني شتتم ، أي : ازرعوا في أرض نفوسكم من أوصاف العبودية ما شتتم ، وفي أي وقت شتتم. فبقدر ما تزرعون من العبودية تحصدون من الحرية. وبقدر ما تزرع فيها من الذل تحصد من العز ، وبقدر ما تزرع فيها من الفقر تحصد من الغنى ، وبقدر ما تزرع فيها من التواضع تحصد من الشرف والرفعة. والحاصل : بقدر ما تزرع فيها من السفليات تحصد ضده من العلويات.

⁹¹¹ Bakara 2/85.

şeriatın zâhirine iman edersiniz, fakat tarikat ilmini ve hakikat nurlarını inkâr edersiniz.’ “Sizden böyle davrananların cezası dünya hayatında rezillik” yani hırs, tamahkârlık, korku, endişe, tûl-i emel ve sâlih amel işlemeye gayret etmemektir. “Kıyamet gününde ise en şiddetli azaba itilmektir”: Bu da hicâb üzüntüsü ve hesabın kötü geçmesidir.”⁹¹²

Görüldüğü gibi, Kur’ânî bağlamda olumsuz olarak anlatılan hususlar, yani İsrâiloğullarının, verdikleri söze uymayıp birbirlerini öldürmeleri ve birbirlerini yurtlarından çıkarmaları, işârî te’vilde nefsi öldürmek ve insanları alışkanlıklar yurdundan çıkarmak gibi olumlu bir anlam mutasyonuna uğratılmıştır. Ayrıca âyette muhatap kitle aynı olduğu (sözlerinde durmayan İsrailoğulları) halde işârî tefsirde önce manevî açıdan güçlü olanlara (*akviyâ*) seslenilmiş, sonra da “Yoksa siz Kitab’ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz! Sizden böyle davrananların cezası dünya hayatında rezillik, kıyamet gününde ise en şiddetli azaba itilmektir” kısmının muhâtabı olarak da zâhir ehli seçilmiştir ki, bu oldukça sakıncalı bir yorum şeklidir.

Müfessirimiz, “Sana şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki: ‘Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için bazı faydalar vardır. Ancak her ikisinin de günahı, faydasından daha büyüktür’ [...]”⁹¹³ meâlindeki âyette geçen şarap ve kumar hakkında şu işârî yorumları yapmaktadır:

“Şunu iyi bilesin ki Hak Teâlâ, hak ile bâtılı, zararlı ile faydalıyı ve Yaratan (*Sâni*) ile yaratılanı (*masnû*) ayırabilsin diye akıl için bir nur yaratmıştır. Bu nur, insanın topraksı yönünün karanlığıyla –ki bu maddî şarabın neşvesidir– örtülebilir. Bazen bu nur, Allah’ın katından (*el-hadratu’l-ezeliyye*) gelen nurların etkisiyle de örtülebilir. Böylece algı dünyasının dışına çıkarak Ezeli Zât’ın sırları olan manevî nurları müşâhedede yok olur. O zaman kadim manaların sırlarından başka bir şey görmez ve maddî şeyler[in varlıklarını] inkâr edebilir. İşte sûfiler, bu yok oluşu, aklı ortadan kaldırmada benzeştikleri için şarap (*hamra*) ile sembolize eder, şiirlerinde ve vecdli hallerinde onun adını

⁹¹² *el-Bahr*, c. I, s. 130-131. İbn Acîbe’nin kendi ifâdesi şöyledir: ويقول للأقوياء : ثم أنتم يا هؤلاء تقتلون أنفسكم في طلب معرفتي ، وتخرجون فريقاً منكم من ديار عوائدهم في طلب مرضاتي ، تتعاونوا على نفوسكم بالقهر والغلبة ... ويقول أيضاً للأقوياء الذين قتلوا أنفسهم وخرجوا عن عوائدهم : وإن يأتوكم أسارى في أيدي نفوسهم وعوائدهم ، أو في طلب الدنيا وشهواتها ، تفدوهم من أسرهم ، وتفكحوهم من قيودهم ، وتدخلوهم في حضرة مولاهم ... والأمير هو الذي يفك الأسارى من أيدي العدو ، لأجل ما ملكه الله من القوة والاستعداد ، فإذا انفك العبد من هواه دخل في حضرة مولاه ، فمن رام إخراجه منها بعد دخوله يقال له : وهو محرم عليكم إخراجهم ، فكيف تؤمنون بظاهر الشريعة وتنكرون علم الطريقة ، وأنوار الحقيقة ؟ فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ، وهو الحرص والطمع ، والخوف والجزع وطول الأمل ، وعدم النهوض إلى العمل ، {ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب} ، وهو غم الحجاب وسوء الحساب.

⁹¹³ Bakara 2/219.

kullanırlar [...] İşâret yolunda “kumar (*meysir*)”, bu şarapla elde edilen zenginlik/tatmîn duygusudur (*el-ğınâ*) ki bu da her şeyi bir tarafa bırakıp yalnızca Allah ile zengin olmak/yetinmektir. “De ki: ‘Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için bazı faydalar vardır’”: Yani bu ikisinin elde edilmesinde büyük zorluk vardır. Ancak elde edildikten sonra çok büyük faydalar vardır. Her ikisinde de, yani ezeli şarap ve sadece Allah ile zengin olmakta, [Allah’tan] karşılık bekle [mek için O’na ibadet edenler] in anlayışına göre büyük bir günah vardır. Lakin ilâhî huzura ve [Allah ile] aradaki perdeleri kaldırmaya tâlip olanların anlayışına göre büyük faydalar vardır.”⁹¹⁴

Görüldüğü gibi bu yorumunda müfessirimiz, işârî açıdan “kumar”ı Allah ile zengin olmak/yetinmek olarak, “şarab”ı ise Allah sevgisinden kendinden geçmek ve kendi varlığını Allah’ın varlığında eritmek (*ğaybet*) olarak, âyetin “her ikisinde de büyük günahlar olduğu”ndan bahseden kısmındaki günahı ise “zorluk” olarak yorumlamaktadır ki bu tür bir yorumun “zorlama” olduğu ortadadır. Ayrıca bir müminin Allah’a imanı ve O’na olan sevgisi ve saygısı sayesinde kendisini manen zengin hissetmesi ve bu manevî zenginlikle tatmin bulması elbette Kur’an’a aykırı değil, bilakis onun önemli tavsiyelerinden biridir. Ancak Kur’an ile uyum içinde olan bu anlayış, Kur’an’da tamamen olumsuz bir bağlamda zikredilen “kumar”a benzetmek ve dahası âyette geçen “kumar”ın bu manaya işâret ettiğini söylemek, son derece isâbetsiz bir yaklaşım olarak görünmektedir. Benzer şekilde Allah’a olan muhabbetinden dolayı bir müminin, manen sarhoş gibi olup kendinden geçmesinin de Kur’an’a aykırı bir tarafı olmadığı açıktır ve edebî dilde evrensel bir şekilde şarabın aşkı sembolize ettiği bilinmektedir. Ancak günahı faydasından çok olarak nitelenerek tamamen olumsuz bir bağlamda zikredilen bu âyetteki “şarab”ın, Allah sevgisinden dolayı insanın kendisini kaybetmesine işâret ettiğini söylemek, isâbetli olmamanın

⁹¹⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 246-247. İbn Acîbe’nin kendi ifâdesi şöyledir: اعلم أن الحق تعالى جعل للعقل نوراً يُميز بين الحق والباطل ، بين الضار والنافع ، وبين الصانع والمصنوع ، ثم إن هذا النور قد يتغطى بالظلمة الطينية ؛ وهي نشوة الخمر الحسية . وقد يتغطى أيضاً بالأنوار الباهرة من الحضرة الأزلية إذا فاجأته ، فيغيب عن الإحساس في مشاهدة الأنوار المعنوية ، وهي أسرار الذات الأزلية ، فلا يرى إلا أسرار المعاني القديمة ، وينكر الحوادث الحسية ، فسمي الصوفية هذه الغيبة خمرة ؛ لمشاركتها للخمر في غيبوبة العقل ، وتغنوا بها في أشعارهم ومواجيدهم ، والميسر في طريق الإشارة : هو الغنى الذي يحصل بهذه الخمرة ، وهو الغنى بالله عن كل ما سواه (قل فيهما إثم كبير) أي : في تعاطيهما حرج كبير ، ومنافع للناس بعد تعاطيهما ، فيهما إثم كبير عند طالب الأجر ، ومنافع للناس لمن طلب الحضور ورفع الستور . فيهما إثم كبير عند أهل الحجاب ، ونفع كبير عند ذوي الأبواب ، يعني : في الخمرة الأزلية والغنى بالله ، وقوله تعالى : { وإثمهما أكبر من نفعهما } : خطاب على قدر ما يفهم الناس ، لأن إثمهما ظاهر للعوام ، وهو ما يظهر على النشوان من خراب الظاهر ، وصدور الأحوال الغريبة ، ونفعهما خاص عند خواص الخواص ، لا يفهمه إلا الخواص ، بل يجب كتبه عن غير أهله ، وبالله التوفيق ، وهو الهادي إلى سواء الطريق.

ötesinde oldukça sakıncalıdır. Âyetin, “her ikisinde de büyük günahlar olduğu”ndan bahseden kısmındaki “günah”ın, “zorluk” olarak yorumlanmasına gelince, “tefsîr” değil “işâret” bile olsa bu yorum da isâbetsizdir. Zira âyette geçen *ism* kavramı, Kur’an’ın tamamında “günah” anlamında tamamen olumsuz bir delâlete olarak zikredilmiştir.⁹¹⁵ Halbuki bu yorumunda müfessir, bu kavramı “zorluklarla elde edilen ama neticesi faydalı olan şeylere (Allah ile manen zengin olma ve O’nun sevgisinden kendini kaybetmeye) delâlet edecek şekilde yorumlamıştır. Bu her iki hasletin elde edilmesinin kolay olmadığında şüphe yoktur. Ancak âyette geçen *ism* (günah) kelimesinin, bu manaya -işâret yoluyla da olsa- yorumlanması vahimdir. Bu işârî tefsirde zikredilen yorum, âyetle irtibat kurulmaksızın zikredilmiş olsaydı herhangi bir tenkide muhatap olmayı hak etmeyecekti. Ancak kendisi Kur’an’a uygun olmakla birlikte irtibatlandırıldığı âyetle ilişkisinin kurulması -Kur’an bağlamında ele alındığında- mümkün görünmemektedir. Bu şekilde Kur’anî kavramları yapıbozumuna uğratarak yorumlar yapmak -velev ki işâret yoluyla da olsa- oldukça sakıncalı ve tehlikelidir. Zira bu şekilde kavramların içi boşaltılınca onlara isteyen istediği anlamı yükleyebilmesinin önünde hiçbir engel kalmayacak, böyle olunca da Kur’an’ın mesajı tamamen etkisiz hale gelecek ve ne dediği/demek istediği belli olmayan, isteyen istediği tarafa çekebileceği elastiki ve tuhaf bir metne dönüşecektir.

İbn Acîbe, “Bir zamanlar: ‘Ey Musa! Biz Allah’ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız’ demiştiniz de hemen sizi yıldırım çarpmıştı; siz de bunu görüyordunuz”⁹¹⁶ meâlindeki âyetin işârî te’vîlinde İsrailoğullarının bu münasebetsiz ve cüretkâr isteklerini ilâhî huzur ve müşâhedeye ulaşmak isteyen temiz ruhların isteklerine benzetmektedir.⁹¹⁷

Her üç örnekte de görüldüğü gibi, Kur’an’da tamamen olumsuz bir bağlamda ele alınan meselelerin işârî te’vîlde olumlu bir duruma benzetilmesi, kanaatimizce çok sakıncalı bir durumdur. Gerçi bu yorumlarında müfessirimizin amacının, bu âyetlerin tefsirinin işârette verdiği manalar olmadığı, âyette anlatılan durumun, kendisine, işâret kısmına zikrettiği durumları çağrıştırdığı, dolayısıyla olumsuz gösterilen şeylerin aslında

⁹¹⁵ Bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 63-64.

⁹¹⁶ Bakara 2/55.

⁹¹⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 108.

olumlu şeyler olduğunu anlatmak olmadığı, sadece bir benzetme yaptığı açık olsa da bu tür bir benzetmenin dahi sakıncalı olduğuna inanıyoruz. Aksi takdirde bu tür anlam mutasyonlarına uğratmak suretiyle âyetlere yüklenilmeyecek mana, benzetilmeyecek bir durum kalmayacak ve Kur'an, aynı anda birbirinden çok farklı şeyler söylediği/söylettirildiği için ne dediği belli olmayan veya herkesin her istediğini söylettirebileceği bir metne dönüşecektir ki bu da onun lafzını değilse bile manasını tahrif etmekten öte bir anlam taşımayacaktır.

5. Kur'an'ın Tamamını Evrensel Bir Okumaya Tabi Tutması ve Genellemeler Yapması

İbn Acîbe, Kur'an'ı tamamen evrensel bir bakış açısının süzgecinden geçirerek okumakta ve işârî yorumlarını da bu okuma biçiminin ışığında şekillendirmektedir. Onun için bir âyetten çıkarılacak işâreti, ne o âyetle alâkalı bir sebep-i nüzûl rivâyeti, ne de âyetin siyak-sıbakı, yani ne metnin dış bağlamı ne de iç bağlamı sınırlandırabilir. Zira onun bakış açısına göre Kur'an bir mesel kitabıdır.⁹¹⁸ Dolayısıyla onda anlatılan her şey, onun muhatapları için mesaj(lar) ihtiva etmektedir. Bu sebeptendir ki onun işârî yorumlarında sık sık “...كلُّ مَنْ (...olan herkes)”⁹¹⁹ ifâdesine rastlamak mümkündür.

Kur'an'ın hitaplarının sadece nüzûl döneminde yaşayan insanlara yönelik olmadığını, bütün insanlığı kuşattığını çeşitli vesilelerle vurgulayan⁹²⁰ ve “Hitap, belirli bir insan gurubuna yönelik olsa bile ‘ehl-i fehm’ onu umuma hamleder”⁹²¹ diyen müfessirimiz, “Allah'ın mescitlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olmasına çalışandan daha zalim kim vardır! [...]”⁹²² meâlindeki âyeti, bu evrensel ve genellemeci bakış açısıyla okuduğunda, bu âyetin, -her ne kadar kâfirler hakkında

⁹¹⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 85; c. I, s. 91.

⁹¹⁹ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 356; c. II, s. 297; c. III, s. 281; c. III, s. 303; c. IV, s. 209; c. IV, s. 493; c. V, s. 39; c. V, s. 105; c. V, s. 252; c. VI, s. 309.

⁹²⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 37; *el-Bahr*, c. I, s. 100.

⁹²¹ *el-Bahr*, c. I, s. 100.

⁹²² Bakara 2/114.

nâzil olmuşsa da- ayakta veya oturarak, toplu veya münferid olarak yapılan zikirleri camilerde yasaklayan herkesi kapsadığını söylemektedir..⁹²³

Kur'an metninin iç bağlamından ve sebep-i nüzûluyla alâkalı rivâyetlerden⁹²⁴ Ehl-i Kitap hakkında nâzil olduğu anlaşılan “Onlardan bir gurup, okuduklarını kitaptan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip бүkerler. Halbuki okudukları kitaptan değildir. Söyledikleri Allah katından olmadığı halde ‘Bu, Allah katındandır’ derler. Onlar bile bile Allah’a iftira ediyorlar.”⁹²⁵ meâlindeki âyetin kapsamını, bu âyette bahsedilen olumsuzluklara sahip olan diğer bazı insan guruplarını da içine alacak şekilde genişleterek şöyle demektedir:

“Bu âyet, dünyadan alacakları basit bir pay için meşhur olmayan bir görüşle fetva veren kötü âlimleri (*ulemâu's-sû'*) ve hevâlarına göre hükmeden, zayıf görüşlere dayanan ve aslında Allah'ın [hükümü] olmadığı halde ‘Bu Allah'ın [hükümüdür]’ diyen zâlim kadıları da içine alır. Aynı şekilde avâma yapmacık davranışlar sergileyen sûfilere intisap eden bazı kişiler de böyledir. Bunlar, aslında basit dünyalıklara tamah eden kimseler oldukları halde avâma bir takım sözde ilim, irfan ve hikmet gösterisinde bulunur [ve böylece onları kandırırlar]. Bunlar, kalpleri manalarından nasipsiz olduğu halde o sözde marifet ve hikmetleri dilleriyle eğip бүkerler. Görünüşleri (*zâhir*), onların sözlerinin kalplerine muvâfık olduğunu zannettirse de iç yüzleri (*bâtın*) bunu yalanlamaktadır.”⁹²⁶

Müfessirimiz, yaptığı bu tarz genellemelerini umumiyetle gerekçelendirir. Mesela “Bir peygambere, emanete hıyanet yakışmaz [...]”⁹²⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde “Hz. Peygamber (s.a.v.) için söylenen her söz, veliler ve takva sahibi âlimler için de geçerlidir” dedikten sonra bu genellemesinin gerekçesini şöyle izah eder: “Çünkü bunlar, peygamberlerin vârisleridirler [...] Zira veliler, marifetullaha, âlimler de ahkâmullaha yönlendirirler. Bütün peygamberler de Allah'tan bunları getirmişlerdir.”⁹²⁸ “[...]Yahudiler arasında da sürekli yalana kulak veren ve sana gelmeyen (bazı) kimselere kulak verenler vardır. Onlar kelimeleri yerlerinden kaydırıp değiştirirler ve

⁹²³ *el-Bahr*, c. I, s. 154.

⁹²⁴ Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, s. 60-62; Suyûtî, *Lübâu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1994, s. 43.

⁹²⁵ Âl-i İmrân 3/78.

⁹²⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 373.

⁹²⁷ Âl-i İmrân 3/161.

⁹²⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 430.

‘Eğer size şu verilirse hemen alın, o verilmezse sakının!’ derler.”⁹²⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde ise şeyhlik ve manevî eğitimecilik iddiasında bulunup da tâbîlerine şeriatın ruhsatlarıyla amel etmeyi emreden ve nefsi terbiye etmek suretiyle alışkanlıkları terk etmeye lüzum olmadığını söyleyen ve onlara ‘Eğer size şu verilirse hemen alın, o verilmezse sakının!’ deyip üstüne üstlük bir de bunun sünnet olduğunu iddia eden herkese bu âyetin şâmil olduğunu ifâde ettikten sonra bu genellemeci yorumunu şöyle gerekçelendirir: “Zira böyle bir kişi, [âyetin devamında zikredilen] kalp kirliliği, makam-mevki sevgisi ve insanları kandırma fitnesine müptelâ olmuştur”⁹³⁰

İbn Acîbe’ye göre işâret ehlinin tefsir kâidelerinden biri şudur: İman yolunu terkedenlere ve o yolun ehlini inkâr edenlere yönelik olan hitaplar, ihsân makamını terkeden ve o makamın ehlini inkâr edenlere de yöneltilmiş kabul edilir. Ehl-i küfre yöneltilen her tehdit, ihsân makamına ulaşmak için yapılan seyr u sülûku terkedenlere de yöneltilmiş kabul edilir. Şu farkla ki, küfür ehlinin azabı maddî ve bedenî; hicap ehlinin azabı ise manevî ve kalbîdir.⁹³¹

Kur’an’da geçen ehl-i küfrün tavırlarını ehl-i avâmın tavırlarına benzetmesi,⁹³² Tevrat’tan bahseden âyetlerin Kur’an için de geçerli olduğunu,⁹³³ İsrailoğullarından alınan her ahdin bir benzerinin ümmet-i Muhammed’den de alındığını,⁹³⁴ peygamberlerin başına gelenlerin benzerlerinin velilerin de başına geldiğini,⁹³⁵ dolayısıyla peygamberlere yapılan hitabın onun vârisleri olan havâssa/velilere de yapılmış gibi kabul edilebileceğini⁹³⁶ söylemesi onun evrensel bir okuyuşla genellemeler yapmasına örnek teşkil etmektedir.

Daha önce de bahsettiğimiz şekilde bazı işârî yorumları verirken ibn Acîbe’nin kullandığı

⁹²⁹ Mâide 5/41.

⁹³⁰ *el-Bahr*, c. II, s. 42.

⁹³¹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 134.

⁹³² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 150.

⁹³³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 161.

⁹³⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 127.

⁹³⁵ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 150; c. I, s. 427.

⁹³⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 437.

(... كُلُّ آيَةٍ فِي... تَجْرُ ذِيلَهَا عَلَى...⁹³⁷ (bu âyet ...'yı da kapsar),⁹³⁸ ... تَجْرُ ذِيلَهَا عَلَى...)

hakkındaki bütün âyetler... 'yı de kapsar),⁹³⁸ ... تَجْرُ ذِيلَهَا عَلَى... (bu âyetin ihtivâ ettiği manalardan biri de şudur:...),⁹³⁹ ... تَجْرُ ذِيلَهَا عَلَى... (Bu âyet, işaret yoluyla şu kimseler için de geçerlidir:...)⁹⁴⁰ şeklindeki ifâdeler de onun evrensel-genellemeci yorum anlayışının delillerindendir.

Usûl-i fıkıh ve usûl-i tefsir literatüründe, herhangi bir toplum hakkında indiğine dair metin bağlamında bir karîne veya bir rivâyet bulunan âyetlerin hükümlerinin umûmîleştirilebilirliği meselesi “umûm-husûs” başlığı altında tartışılır.⁹⁴¹ Şâtıbî'ye göre putperestler hakkında nâzil olan âyetlerden de müslümanların kendilerine pay çıkarmaları mümkündür. Mesela Hz. Ömer, halifeliği esnasında, müslümanlardan dünyaya meyledenlere “Dünyadaki hayatınızda bütün güzel şeylerinizi harcadınız”⁹⁴² âyeti sizi nereye götürecektir?” derdi. O, bu âyetten, kendisine de bir pay çıkarırdı. Halbuki sözün bağlamı, âyetin, dünya hayatına râzı olup âhirete aldırış etmeyen kâfirler hakkında nâzil olduğunu göstermektedir.⁹⁴³ Elmalılı da “Sanma ki ettiklerine sevinen, yapmadıkları ile övülmek isteyenler, evet sanma ki onlar azaptan kurtulacaklardır”⁹⁴⁴ meâlindeki âyetin tefsirinde şöyle der: “Bu âyet, münâfıklar dolayısıyla nâzil olmuş bulunmakla beraber, hükmü, gerek sâir küffâr ve müşrikînden ve gerek müslümanlardan bu ahlâkta bulunan ashâb-ı gururun hepsine şâmilidir.”⁹⁴⁵ Şu halde İbn Acîbe'nin, özel muhatapları olan âyetlerden bütün müslümanlar için de hisse çıkarması, sahâbenin de

⁹³⁷ *el-Bahr*, c. II, s. 146; c. V, s. 88; c. V, s. 140; c. VI, s. 309.

⁹³⁸ *el-Bahr*, c. II, s. 215; c. III, s. 52; c. III, s. 312.

⁹³⁹ *el-Bahr*, c. II, s. 175; c. II, s. 176.

⁹⁴⁰ *el-Bahr*, c. IV, s. 601.

⁹⁴¹ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. II, s. 217-226; Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 41-48; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. III, s. 232-274; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 311-316, 345-360.

⁹⁴² Ahkâf 46/20.

⁹⁴³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. III, s. 362.

⁹⁴⁴ Âl-i İmrân 3/188.

⁹⁴⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, c. II, s. 1254.

uyguladığı bir yöntem olup, usûl âlimleri ve müfessirlerin de -en azından ekseriyetinin- karşı çıkmadığı bir istidlâldir.⁹⁴⁶

6. Bazı Âyetlerin Muhatap Kitlelerinin Farklı Olduğunu Düşünmesi

İbn Acîbe'ye göre bazı âyetler, avâma, zâhir ehline, imân ve islâm makamında olanlara veya müridlere hitap ederken bazı âyetler de havâssa, bâtın ehline, ihsan makamında olanlara veya şeyhlere hitap etmektedir. Mesela ona göre “O gün, buyruk yalnız Allah’ındır”⁹⁴⁷ âyeti, âvama hitap etmektedir. Zira havâs olan âriflere göre bu dünyada da her an buyruk O’nundur.⁹⁴⁸ “Rabbini seni bırakmadı ve sana darılmadı. Gerçekten senin için ahiret, dünyadan daha hayırlıdır. Pek yakında Rabbini sana verecek de hoşnud olacaksın”⁹⁴⁹ meâlindeki âyetlerin muhatapları ise Hz. Peygamber (s.a.v.)’in halifeleri olan ârifler olabilir.⁹⁵⁰

İbn Acîbe, Âl-i İmran Suresi’nin 28. âyetinde geçen “Allah, sizi kendisinden sakınmaya çağırıyor” ifâdesindeki sakındırmanın içeriğinin, “O’nunla birlikte başka bir şeye yönelmemek” olduğunu ve bu âyetin muhataplarının seyr u sülûkte olanlar (*sâirûn*) olduğunu belirttikten sonra bunun delilinin, âyetin devamında geçen “Dönüş yalnız Allah’adır” ifâdesi olduğunu, bunun da “seyr u sülûk O’nda son bulur ve vuslat O’nadır” anlamına geldiğini söylemektedir. Müfessirimize göre bu âyeti takip eden ikinci âyette geçen “Allah, sizi kendisinden sakınmaya çağırıyor” ifâdesindeki sakındırmanın içeriği ise “O’nun dışında başka bir şeyi görmek”tir ve bu âyetin muhatapları da vuslata erenlerdir (*vâsılûn*). Bunun delili de âyetin devamındaki “Allah, kullarına çok merhametlidir (*Raûf*)” ifâdesidir. Zira *meveddet* ve *re’fet*, tam manasıyla vâsıllara yakıştır.⁹⁵¹

Yukarıdaki örnekte birinci âyetin muhataplarının seyr u sülûkte olanlar (*sâirûn*); ikinci âyetin muhataplarının vuslata erişenler (*vâsılûn*) olduğunu düşünen

⁹⁴⁶ Râzî de özel muhatapları olan âyetlerden bütün müslümanlar için hisse çıkarılabileceğini düşünmektedir. Bkz. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr li’l-İmâm Fahrüddîn er-Râzî (Mefâtihu’l-Gayb)*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 2001, c. IV, s. 183.

⁹⁴⁷ İnfitâr 82/19.

⁹⁴⁸ *el-Bahr*, c. VI, s. 401.

⁹⁴⁹ Duhâ 93/3-5.

⁹⁵⁰ *el-Bahr*, c. VI, s. 471.

⁹⁵¹ *el-Bahr*, c. I, s. 343.

müfessirimiz, “Ey iman edenler! Allah’tan sakınılması gerektiği gibi sakının” ⁹⁵² âyetinin ihsan, tecrîd veya bâtin ehline hitap ettiğini, “Allah’tan, gücünüz yettiği kadar sakının!” ⁹⁵³ âyetinin ise imân ve islâm, sebepler veya zâhir ehline hitap ettiğini belirtmektedir.

Bir önceki başlık altında incelediğimiz gibi İbn Acîbe’nin, bir yandan Kur’an’ın tamamını genellemeci bir okuyuşa tâbi tutuyor olması, öte yandan bu başlıkta gördüğümüz üzere Kur’an’ın tamamı olmasa bile bazı âyetlerin özellikle bazı muhatap kitlelerine mahsus olduğunu söylemesi izaha muhtaç görünmektedir. Ayrıca niçin bazı âyetlerin metnin iç ve dış bağlamından soyutlanarak hükmünün genelleştirildiği, bazı âyetlerin ise yine metnin iç ve dış bağlamından soyutlanarak muhatap kitlesinin özelleştirildiği sorusunun cevabını *el-Bahru’l-Medîd*’de bulmak mümkün görünmemektedir. Ancak bu subjektif yorum tarzı, sadece *el-Bahru’l-Medîd*’e has olmayıp bütün işârî tefsirlerde sıkça görülmektedir.

İbn Acîbe’ye göre Kur’an, son ilâhî mesaj olması hasebiyle evrenseldir. Onda anlatılan her türlü târihî olaydan ve nüzûl döneminde meydana gelen hâdiselere çözüm olarak ortaya konan hükümlerden evrensel sonuçlar ve dersler çıkarmak mümkündür hatta gereklidir. Ancak onun mesajının evrensel olması, onun ihitva ettiği konuların tamamının herkes tarafından eşit düzeyde anlaşılabilmesi anlamına gelmez. Kur’an, tüm insanlara hitap etmek, seçkin ve sıradan ayrımı yapmaksızın herkesi kapsamak durumunda olduğu için dil ve hitabı da buna göre ayarlanmış, dolayısıyla onda bazen herkesin anlayabileceği bazen de sadece seçkinlerin anlayabileceği bir dil kullanılmıştır. Genel halk kitlesinin ihtiyaçlarını ve kabiliyetlerini dikkate alan Kur’an, bir çok konuyu mücmel bırakmış, yer yer tenzîhî, yer yer de temsîlî ve teşbîhî bir dil kullanmıştır. Kur’an, remzî ve teşbîhî dili, özellikle de avama anlatılması zor olan bazı meseleleri anlatırken tercih etmiştir.

⁹⁵² Âl-i İmrân 3/102.

⁹⁵³ Teğâbün 64/16.

7. Büyük Âlemle Küçük Âlemin Benzerliğine Dayanan Antropomorfik Yorumlar

Mutasavvıflar, âlemleri idare etmek üzere Allah tarafından halife kılınan insanın, bu vazifesini en iyi bir şekilde ifâ edebilmesi için onun dış âlemdeki unsurlarla uyumlu ve benzer bir yapıya sahip olduğunu düşünmekte ve bu sebeple de insana “küçük âlem”, âleme de “büyük insan” demektedirler.⁹⁵⁴ Kâinat, insanın büyük nüshası, insan ise kâinatın küçük nüshasıdır. Hatta insanın iç âleminin dış âlemden daha geniş olduğunu dikkate alan sûfiler, ona büyük âlem, kâinata ise küçük âlem derler. “Yerlere ve göklere sığmayan Allah’ın, mümin kulunun kalbine sığması” bu genişliği ifâde eder.⁹⁵⁵ Onların bu konuda Kur’an’dan getirdikleri en önemli delil “Biz onlara âyetlerimizi ufuklarda (kâinata) ve nefislerinde göstereceğiz [...]”⁹⁵⁶ meâlindeki âyettir. Onlar bu âyetten hareketle dış âlemde (*âfâk*) mevcut olan unsur ve olayların benzerlerinin insanda da var olduğu kanaatini taşımaktadırlar.⁹⁵⁷ Bu düşünceden etkilenen Sülemî, tefsirinde insan vücudunu arza, ruhu semaya, kalbi dağa ve cennete, kalpteki bilgileri cennet meyvelerine, kalbe gelen feyiz ve ilhâm (*vâridât*) gökten inen yağmura, bu ilhâm neticesinde marifetin meydana gelmesini yağmurun yağmasıyla arzın yeşermesine, nefsi karaya, kalbi de denize benzetmiştir.⁹⁵⁸ Bu yorumların aynısı, Tüsterî’nin tefsirinde de vardır.⁹⁵⁹ Şu halde bu tarz yorumların, işârî tefsirler arasındaki asıl kaynağının Tüsterî’nin tefsiri olduğu düşünülebilir. İbn Arabî’ye göre de insanı

⁹⁵⁴ Bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *el-İnsânu’l-Kâmil*, c. II, s. 206; Bursevî, *Rûhu’l Beyân*, c. III, s. 80; c. IV, s. 10; Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, s. 121-125; İ. Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 253; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 118.

⁹⁵⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1996, s. 40. Tasavvuf literatüründe şöyle bir söz, hadis-i kutsî olarak sıkça zikredilmektedir: “ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي” (Bazı varyant farklılıklarıyla bu rivâyet için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 20; İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 101-102; *el-Bahr*, c. VI, s. 46; Avni Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Şerhi*, c. II, s. 118, 121; a. mlf., *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İz Yay., İstanbul 1992, s. 266). Ancak bu rivâyeti, sened açısından değerlendiren muhaddisler, bunun çok zatîf, hatta mevzû bir hadis olduğunu ifâde etmektedirler. Bkz. Zeynüddîn el-İrâkî, *İhyâ*, c. III, s. 20; Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Mekâsidü’l-Hasene fî Beyâni Kesirin mine’l-Ehâdisi’l-Meşhure*, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, thk. Muhammed Osman el-Hiş, Beyrut 1985, s. 589-590 (hadis no. 990); el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. II, s. 255.

⁹⁵⁶ Fussilet 41/53.

⁹⁵⁷ Bkz. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 119.

⁹⁵⁸ Bkz. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 118.

⁹⁵⁹ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 66.

“küçük evren” (âlem-i sağîr), evreni de “büyük insan” (insân-ı kebîr) olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. İnsan ve evrenin her ikisi de ulûhiyyetin zâhirini temsil etmektedir; evren, onu isim ve sıfatların çokluğu itibarıyla temsil ederken; insan ise, -tıpkı Allah isminde olduğu gibi- bütün bu isim ve sıfatları bir araya toplamak suretiyle temsil etmektedir. İsm-i ilâhîleri çokluk içerisinde kuşatmak mümkün olmadığı gibi evreni de çokluğu içerisinde kuşatma imkanı yoktur; ama insan görmek ve kavramak suretiyle kuşatılabilmektedir. O, âlem-i kebîr’in tecelli ettiği cirm-i sağîrdır.⁹⁶⁰ Bursevî de *âlem-i kebîr* ile *âlem-i sağîr* arasındaki benzerliği şöyle açıklamaktadır:

“İnsanın bedeni arşa, nefsi kürsîye, kalbi beytu’l-ma’mura, kalbî latifeler ve rûhânî kuvvetleri meleklerle, iki gözü, iki kulağı, iki burun deliği, iki boşaltım deliği, iki göğüs deliği, göbek ve ağzı on iki burca, görme, işitme, tatma, koklama, dokunma, konuşma ve akletme kabiliyetleri de yedi gezegene benzer. Âlem-i kebirde üç yüz altmış gün olduğu gibi benzer şekilde insanda da üç yüz altmış eklem vardır. Ayın içinde döndüğü yirmi sekiz durağı olduğu gibi insanın ağzında harfler için yirmi sekiz mahreç vardır. Ay, on beş gece görünür, kalan gecelerde gizlenir. Aynı şekilde tenvin ve nûn-ı sâkine on beş harf ile karşılaştıkları zaman gizlenirler. Âlem-i kebirde toprak, dağlar, madenler, denizler ve nehirler vardır. İnsanın bedeni toprak, karnı denizler, bağırsakları nehirler, damarları dereler, yağları çamur, saçları bitkiler, nefesi rüzgar, sözü gök gürlemesi, sesi yıldırımlar, ağlaması yağmur, sevinci gündüzün ışığı, hüznü gecenin karanlığı, uykusu ölüm, uyanması hayat, doğumu yolculuğunun başı, çocukluk günleri bahar, gençliği yaz, yetişkinliği güz, ihtiyarlığı kış, ölümü ise yolculuğunun sonu gibidir. Ayrıca insanda bütün canlıların huyları mevcuttur. O, marifet ve temizlik (*saîd*) bakımından meleklerle, hile ve pislik (*kudûra*) bakımından şeytana, cesaret açısından arslana, cehalet bakımından hayvana, kibir bakımından kaplana, öfke açısından pars ve arslana, ifsad ve saldırganlık bakımından kurda, sabırda eşşeğe, şehvette eşşek ve serçeye, hilede tilkiye, hırs ve birtirmede fare ve karıncaya, cimrilikte ve vefada köpeğe, açgözlülükte domuza, kin gütmeye yılan, yumuşak huyluluk ve kin tutmada deveye, cömertlikte horoza, tevâzu ve yalvarmada kediye, himmette şahin ve kaplumbağaya benzer. Bunların hepsi Allah Teâlâ’nın nefsimizdeki âyetleridir.”⁹⁶¹

Kâşânî de bu tarz yorumları sıkça yapmaktadır. Mesela onun işârî yorumlarında güneş, çok sık olarak “ruh”u, ay da “kalb”i gösterir.⁹⁶² O, bu tür yorumlarını ifâde etmek üzere “tatbîk” kavramını kullanmaktadır. Lory’nin de ifâde

⁹⁶⁰ Ebû Zeyd, “Sufî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine”, *İslâmiyât*, 1999, c. II, sayı: 3, s. 30.

⁹⁶¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. VIII, s. 281-282.

⁹⁶² Bkz. Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 34.

ettiği gibi Kâşânî'ye göre “*tatbîk* terimi, Kur'an sembolizminin mikrokozmetik düzeye uygulanmasına denk düşer.”⁹⁶³

Diğer sûfiler gibi insan ile kâinâtın benzerliğine inanan İbn Acîbe de bu düşünceden hareketle bazı işâretler çıkarmaktadır. Mesela “[...] Güneş ve ayı birer hesap ölçüsü kılmıştır [...]”⁹⁶⁴ âyetinin işârî tefsirinde dünyanın (*felek*), görünen güneş ve ay ile dönmesi gibi tefekkürün de marifet güneşi ve iman ayıyla döndüğünü söylemektedir.⁹⁶⁵ “Şüphesiz, âlemlere bereket ve hidâyet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev, Mekke'deki Kabe'dir.”⁹⁶⁶ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde Allah'ın insanlar için iki ev yarattığını, dış âlemdeki evin Kabe; iç âlemdeki evin ise kalp olduğunu ifâde etmektedir.⁹⁶⁷

İbn Acîbe, âlemi, büyük insan; insanı da küçük âlem olarak gördüğü için Kur'an'da zikredilen kâinâtta bazı varlıkların, insanın iç âlemindeki bazı varlıklara ve yaşadığı manevî tecrübelerle işâret ettiğini düşünmektedir. Şimdi bu benzerliğin nasıl kurulduğuna biraz daha yakından bakalım: *el-Bahru'l-Medîd*'de “Bulut”, genellikle “ilâhî vâridler ve ledünnî ilimler”⁹⁶⁸ olarak yorumlanırken, bazen de kâinattaki varlıklar (*eseru'l-kâinât*) veya sadece varlıklar (*âsâr*) olarak olumsuz bir manaya delâlet edecek şekilde yorumlanmıştır. “Dağ” genelde “akıl”,⁹⁶⁹ bazen küçük akıl,⁹⁷⁰ his veya vehim,⁹⁷¹ kalp,⁹⁷² saf kalp (*tûr-i sînânın* yorumu olarak),⁹⁷³ ebdâl,⁹⁷⁴ kulun varlığı,⁹⁷⁵ vehim ve hayaller⁹⁷⁶ olarak yorumlanmıştır. “Şimşek”, âriflerin bahsettikleri garip ilimler ve

⁹⁶³ Bkz. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 34.

⁹⁶⁴ En'âm 6/95.

⁹⁶⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 148.

⁹⁶⁶ Âl-i İmrân 3/96.

⁹⁶⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 385.

⁹⁶⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 227; c. II, s. 556.

⁹⁶⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 532; c. III, s. 8; c. III, s. 84; c. III, s. 116; c. III, s. 154; c. IV, s. 52; c. IV, s. 208; c. VI, s. 297; c. VI, s. 357; c. VI, s. 392.

⁹⁷⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 345.

⁹⁷¹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 287.

⁹⁷² Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 225.

⁹⁷³ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 569.

⁹⁷⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 365.

⁹⁷⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 487.

⁹⁷⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 345.

hasımlarına karşı getirdikleri deliller,⁹⁷⁷ müşâhede nurlarının parlaması,⁹⁷⁸ melekût âleminin nurları ve ceberût âleminin sırlarının parlaması⁹⁷⁹ ve manaların sırları⁹⁸⁰ olarak yorumlanmıştır. “Gök gürültüsü”, sesli zikir meclisleri⁹⁸¹ olarak, “yıldırım” ise nefis ve algı dünyasının ortadan kalkması (fenâ makamı), yani Hakk’ın varlığını müşâhede eden kişinin kendi yokluğunu görmesi⁹⁸² olarak te’vîl edilmiştir. “Yağmur”, vâridât,⁹⁸³ ledünnî ilim,⁹⁸⁴ gayb ilmi,⁹⁸⁵ nefis toprağını diriltten gayb suyu,⁹⁸⁶ kalpleri mâsivâyı görmekten temizleyen gayb suyu,⁹⁸⁷ ezeli şarab anlamında gayb suyu,⁹⁸⁸ vâridât-ı ilâhîyye anlamında hayat suyu,⁹⁸⁹ ezeli şarap anlamında hayat suyu,⁹⁹⁰ faydalı ilimler,⁹⁹¹ Allah’ı bilmek (*el-ilmu billâh*)⁹⁹² olarak; “rüzgar” ise genellikle hidâyet⁹⁹³ ve vâridât-ı ilâhîyye,⁹⁹⁴ bir yerde hevâ⁹⁹⁵ ve bir yerde de hakikat⁹⁹⁶ olarak yorumlanmıştır. “Ağaç”, marifet,⁹⁹⁷ olarak; “gündüz”, genelde bast hali,⁹⁹⁸ bazen de tâat,⁹⁹⁹ yakaza,¹⁰⁰⁰ iyân,¹⁰⁰¹ temkîn¹⁰⁰² ve tecellî¹⁰⁰³ olarak yorumlanmıştır. “Gece”, gündüzün zıddı olarak

⁹⁷⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 85.

⁹⁷⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 15.

⁹⁷⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 52.

⁹⁸⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 336.

⁹⁸¹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 85.

⁹⁸² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 109.

⁹⁸³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 85.

⁹⁸⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 227; c. III, s. 84; c. III, s. 115; c. IV, s. 52.

⁹⁸⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 551.

⁹⁸⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 87.

⁹⁸⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 312.

⁹⁸⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 459.

⁹⁸⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 514.

⁹⁹⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 182.

⁹⁹¹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 141.

⁹⁹² Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 107.

⁹⁹³ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 227; c. III, s. 84; c. IV, s. 480; c. IV, s. 522.

⁹⁹⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 107; c. IV, s. 210; c. IV, s. 352.

⁹⁹⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 300.

⁹⁹⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 52.

⁹⁹⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 300; c. III, s. 569; c. IV, s. 207.

⁹⁹⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 341; c. II, s. 128; c. II, s. 452; c. III, s. 62; c. III, s. 116; IV, s. 52; c. IV, s. 107; c. IV, s. 115; c. IV, s. 273; c. VI, s. 463.

⁹⁹⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 549.

¹⁰⁰⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 571.

¹⁰⁰¹ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 357.

¹⁰⁰² Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 463.

¹⁰⁰³ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 467.

genellikle kabz hali,¹⁰⁰⁴ bazen de ubûdiyyet,¹⁰⁰⁵ vücûd,¹⁰⁰⁶ masiyet,¹⁰⁰⁷ gaflet,¹⁰⁰⁸ ayrılık¹⁰⁰⁹ ve hicab¹⁰¹⁰ olarak yorumlanmıştır. “Güneş”, genelde marifet,¹⁰¹¹ bazen iyân,¹⁰¹² bir yerde hakikatler,¹⁰¹³ bir yerde de nefis¹⁰¹⁴ olarak yorumlanırken, “ay”, genelde iman¹⁰¹⁵ ve tevhid,¹⁰¹⁶ bazen delil ve burhân¹⁰¹⁷ olarak, “yıldız” ise genellikle ilim,¹⁰¹⁸ bir yerde tabîi aklın nuru,¹⁰¹⁹ bir yerde formel/zâhirî (*rûsûm*) ilimler¹⁰²⁰ olarak; “burçlar” da makamlar¹⁰²¹ olarak yorumlanmıştır. “Yer”, genellikle nefis,¹⁰²² bazen ubûdiyyet,¹⁰²³ bazen beşeriyet,¹⁰²⁴ bir yerde azamet,¹⁰²⁵ bir yerde hikmet,¹⁰²⁶ bir yerde vücûd,¹⁰²⁷ bir yerde âriflerin nefsi,¹⁰²⁸ bir yerde şariat,¹⁰²⁹ bir yerde maddî varlıkları algılama (*his*),¹⁰³⁰ bir yerde beden¹⁰³¹ olarak, “gökyüzü” ise “yer”in zıddı olarak

¹⁰⁰⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 341; c. II, s. 128; c. II, s. 452; c. III, s. 62; c. III, s. 116; c. IV, s. 52; c. IV, s. 107; c. IV, s. 115; c. IV, s. 273; c. VI, s. 463.

¹⁰⁰⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 341; c. II, s. 148.

¹⁰⁰⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 137; c. VI, s. 341.

¹⁰⁰⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 549.

¹⁰⁰⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 571.

¹⁰⁰⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 341; c. VI, s. 357; c. VI, s. 463.

¹⁰¹⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 420; c. VI, s. 467.

¹⁰¹¹ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 148; c. II, s. 137; c. III, s. 6; c. IV, s. 352; c. IV, s. 571; .

¹⁰¹² Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 376; c. IV, s. 381; c. V, s. 54.

¹⁰¹³ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 503.

¹⁰¹⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 392.

¹⁰¹⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 148; c. III, s. 62; c. IV, s. 571.

¹⁰¹⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 137; c. III, s. 6; c. III, s. 62; c. III, s. 116.

¹⁰¹⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 452; c. V, s. 54.

¹⁰¹⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 137; c. II, s. 148; c. III, s. 6; c. III, s. 116; c. V, s. 503; c. VI, s. 431.

¹⁰¹⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 9.

¹⁰²⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 398.

¹⁰²¹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 83; c. IV, s. 114; c. VI, s. 425.

¹⁰²² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 87; c. I, s. 301; c. II, s. 96; c. II, s. 469; c. II, s. 532; c. III, s. 8; c. III, s. 84; c. III, s. 116; c. III, s. 141; c. III, s. 152; c. III, s. 459; c. III, s. 514; c. IV, s. 126; c. III, s. 594; c. IV, s. 208; c. V, s. 54..

¹⁰²³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 93; c. III, s. 222; c. IV, s. 126; c. VI, s. 218.

¹⁰²⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 9; c. VI, s. 215; c. VI, s. 297; c. VI, s. 357.

¹⁰²⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 278.

¹⁰²⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 551.

¹⁰²⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 107.

¹⁰²⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 472.

¹⁰²⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 432.

¹⁰³⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 455.

¹⁰³¹ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 464.

genellikle ruh,¹⁰³² bazen kalp,¹⁰³³ saf kalp,¹⁰³⁴ velilerin kalbi,¹⁰³⁵ melekût,¹⁰³⁶ manalar,¹⁰³⁷ vâridât,¹⁰³⁸ gayb,¹⁰³⁹ kudret,¹⁰⁴⁰ hakikat¹⁰⁴¹ olarak yorumlanmıştır. “Deniz”, genellikle hakikat,¹⁰⁴² bazen tevhîd,¹⁰⁴³ tevhîd-i hâs,¹⁰⁴⁴ ehadiyyet¹⁰⁴⁵ ve hevâ¹⁰⁴⁶ olarak yorumlanırken “kara” ise onun zıddı olarak genellikle şeriat¹⁰⁴⁷ bazen de mâsivâ¹⁰⁴⁸ olarak yorumlanmıştır.

Görüldüğü üzere İbn Acîbe, diğer sûfî müfessirler gibi “küçük âlem (*micro cosmos*)” olan insanı, “büyük âlem (*macro cosmos*)” olan kâinatın küçük bir nüshası olarak değerlendirdiği için bu dış âlemdeki bazı varlıkların insanın iç âlemindeki bazı varlık ve tecrübelerle tekâbül ettiğini düşünmektedir. Ancak detaylıca örneklendirdiğimiz gibi *el-Bahru'l-Medîd*'de Kur'an'da zikredilen dış âleme ait herhangi bir tabîi varlık veya unsurun, her zaman iç âlemdeki aynı varlık veya unsuru simgeler bir şekilde ele alınmadığı, mesela yerin (*arz*) nefis, ubûdiyyet, beşeriyyet, azamet, hikmet, vücûd, şeriat ve his gibi çeşitli şeyleri sembolize ettiği, hatta güneşin çoğunlukla marifet ve müşâhedeyi simgelediği halde bir yerde nefsi simgelemesi gibi birbirlerinden çok farklı olan şeyleri sembolize ettiği de görülmektedir. Bu durum, işârî tefsirin, -tabiatı gereği- olabildiğince öznel bir serbest yorum tarzı olmasıyla alâkalı olduğu kadar sûfî müfessirin o anda âyetle paralellik kurduğu mikrokozmosik analojinin karakteriyle de alâkalıdır. Sözelimi güneş, aydınlatıcı vasfı itibariyle insanın iç

¹⁰³² Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 96; c. II, s. 469; c. III, s. 8; c. III, s. 152; c. III, s. 459; c. III, s. 594; c. IV, s. 52; c. VI, s. 345.

¹⁰³³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 87; c. IV, s. 114.

¹⁰³⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 459.

¹⁰³⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 282.

¹⁰³⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 87.

¹⁰³⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 178; c. VI, s. 398.

¹⁰³⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 532.

¹⁰³⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 84; c. III, s. 115; c. III, s. 141; c. III, s. 569; c. IV, s. 107; c. IV, s. 207.

¹⁰⁴⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 551.

¹⁰⁴¹ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 432.

¹⁰⁴² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 105; c. II, s. 78; c. II, s. 148; c. II, s. 463; c. IV, s. 210; c. IV, s. 347.

¹⁰⁴³ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 529; c. IV, s. 349.

¹⁰⁴⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 305.

¹⁰⁴⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 398.

¹⁰⁴⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 105; c. V, s. 165.

¹⁰⁴⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 78; c. II, s. 263; c. IV, s. 210; c. IV, s. 347.

¹⁰⁴⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 78.

dünyasını aydınlatması ve o manevî aydınlık sayesinde varlığın hakikatini daha açık ve net görmesine vesile olması hasebiyle marifet ve müşâhedeyi sembolize edebileceği gibi, yakıcılık ve kurutuculuk vasfı itibariyle de insanın iç dünyasında yeşeren manevî duyguları yakan ve kurutan nefsânî boyutunu da simgeleyebilir. Benzer şekilde “bulut” un, genellikle “ilâhî vâridler ve ledünnî ilimler”¹⁰⁴⁹ olarak yorumlanırken, bazen de kâinattaki varlıklar (*eseru’l-kâinât*) veya sadece varlıklar (*âsâr*) olarak olumsuz bir manaya delâlet edecek şekilde yorumlanmasındaki karmaşıklığın da şöyle anlaşıldığı takdirde izâle edilebilmesi mümkündür: Muhtemelen birinci anlamı verirken müfessirimiz, bulutun rahmet ve bereket vesilesi olan yağmuru yağdırmasını dikkate almış, ikinci yorumu yaparken de onun gökyüzünü örterek karanlıklaştırmasını ve dolayısıyla görünmesine engel olmasını dikkate almış ve kâinattaki mevcûdâtın varlıklarının gerçek olduğunu sanmanın tıpkı bulutların gökyüzünü örttüğü gibi hakikatte Bir olanın birliğinin görülmesine engel teşkil ettiğini söylemek istemiştir. Özetle ifâde etmek gerekirse tıpkı Kâşânî’de olduğu gibi¹⁰⁵⁰ İbn Acîbe tarafından kullanılan simgeler sistemi, dikkate alınan ilişkilerin çokluğundan dolayı oldukça karmaşıktır. Dolayısıyla her bir sembolik yorumu kendi analogik bağlamı içerisinde değerlendirmek, daha isabetli sonuçlara ulaşılmasını mümkün kılacaktır.

8. Âyetle Doğrudan İrtibat Kurmadan İşârî Yorumlar Yapması

İbn Acîbe, işârî yorumlarını verirken çoğu zaman âyette anlatılan durum veya zikredilen şahıslar ve varlıkların, işârî yorumda anlattığı durum veya zikrettiği şahıs ve varlıklara doğrudan işâret ettiği iddiasında bulunmamakta ve “âyette bahsedilen X, Y’dir veya Y’ye işârettir” şeklinde bir ifâdeyi oldukça nadir bir şekilde kullanmaktadır. Bu hususun daha somut bir şekilde anlaşılmasını sağlamak üzere bazı örnekler vermek yerinde olacaktır.

Bakara Suresi’nin 102. âyetinde “sihir” den bahsedilmektedir. İbn Acîbe de bu âyetin işârî tefsirinde şöyle demektedir: “Dünya müthiş bir sihirbazdır, büyük bir aldaticıdır. Kalpleri büyüler ve onu Âllâmu’l-ğuyûb’un huzuruna girmekten

¹⁰⁴⁹ *el-Bahr*, c. II, s. 227; c. II, s. 556.

¹⁰⁵⁰ Bkz. Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 44.

uzaklaştırır.”¹⁰⁵¹ Şu halde ona göre nasıl ki normal bir sihir, insana bazı gerçekleri tam tersi bir şekilde gösteriyorsa aslında fânî ve yalan olan dünya da kendisini insana câzibeli gösterip asıl bâkî ve hak olan Allah’ı unutturmaktadır. Dolayısıyla bu da sihir gibidir. Görüldüğü gibi müfessirimiz, bu yorumunda âyette geçen sihir kavramıyla alâkalı olarak “sihir=dünya” şeklinde bir formülasyona gitmemekte, hatta sihrin dünyaya işâret ettiğini dahi söylememekte, sadece sihir kavramının kendisinde çağrıştırdığı anlamı vermektedir.

İbn Acîbe, “İnsanlar içerisinde iman edenlere düşmanlık bakımından en şiddetli olarak yahudiler ile şirk koşanları bulacaksınız. Onlar içinde iman edenlere sevgi bakımından en yakın olarak da ‘Biz hristiyanlarız’ diyenleri bulacaksınız. Çünkü onların arasında keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklenmezler.”¹⁰⁵² meâlindeki âyetin işârî tefsirinde sûfleri en çok inkâr eden ve onlara en fazla düşmanlık edenlerin ilim, makam, salah ve şan-şeref sahibi ecdada sahip olan kimseler olduğunu, sûfleri en çok sevenlerin ise böyle tanınmış ecdada sahip olmayan kimseler olduğunu ve avâmın, soylu ailelerden gelen kimselere nispetle seçkinlik yolu olan tarikatlara (*tarîku’l-husûs*) girmeye daha yatkın olduğunu ifâde etmektedir.¹⁰⁵³ Görüldüğü gibi bu yorumunda da âyette geçen yahudilerin, ilim, makam, salah ve şan-şeref sahibi ecdada sahip olan kimselere, hristiyanların da tanınmış ecdada sahip olmayan kimselere işâret ettiğini söylememekte, sadece bu âyetin gönül ve zihin dünyasında çağrıştırdığı benzer bir durumu anlatmaktadır.

Müfessirimiz, “Şüphesiz sizin için hayvanlarda da büyük bir ibret vardır. Zira size onların karınlarındaki fişkı ile kan arasından (gelen) içenlerin boğazından kolayca geçen hâlis bir süt içiriyoruz.”¹⁰⁵⁴ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle demektedir:

“Hak Teâlâ, fişkı ile kan arasından, içenlerin boğazından kolayca geçen bir süt çıkardığı gibi *kesb* görüşünü savunan ehl-i sünnet mezhebini, biri ifrat diğeri de tefrit içinde olan cebriyye ve mutezilenin arasından çıkarmıştır. Yine O, şeriatın zâhirine yapışıp kalanlarla [zâhiri bırakıp] sadece hakikata sarılanlar, yani fasıklaşanlarla zındıklaşanlar arasından sûfleri –muhakkik sûfleri

¹⁰⁵¹ *el-Bahr*, c. I, s. 146.

¹⁰⁵² Mâide 5/82.

¹⁰⁵³ *el-Bahr*, c. II, s. 70.

¹⁰⁵⁴ Nahl 16/66.

kastediyorum- çıkarmıştır [...] Benzer şekilde sadece sülûk ve sadece cezb ehlinin arasından terbiye ehlini çıkarmıştır.”¹⁰⁵⁵

Bu yorumuyla da müfessirimiz, âyette geçen “fışkı ve kan”ın cebriyye ve mutezileye, ya da şeriatın zâhirine yapışıp kalanlarla [zâhiri bırakıp] sadece hakikata sarılanlara; “içimi kolay süt”ün de ehl-i sünnet mezhebine ya da muhakkik sûfilere doğrudan işâret ettiğini söylememekte, sadece âyette anlatılan durumun, kendisine işârî yorumda verdiği örnekleri hatırlattığı anlaşılmaktadır.

İbn Acîbe, “Sen dağları görürsün de onları yerinde durur sanırsın. Oysa onlar bulutların yürümesi gibi yürürler [...]”¹⁰⁵⁶ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: “Allah’ı bilme konusunda derinleşenlerin kalpleri de böyledir. Haller ve vâridât-ı ilâhîyyenin atakları (*hevâcim*) onlarda herhangi bir etki meydana getirmez. Tıpkı sağlam dağlar gibi sakin görünürler, ama iç âlemleri çok hareketlidir.”¹⁰⁵⁷ Kolaylıkla farkedileceği üzere bu yorumunda da o, âyette geçen “dağlar”dan maksadın, âriflerin kalpleri olduğunu, hatta “dağlar”ın âriflerin kalplerini sembolize ettiğini bile açıkça söylememektedir. Öyle anlaşıyor ki sadece iki durum arasındaki benzerlik ona böyle bir yorumu ilhâm etmiştir.

Şunu çok net bir şekilde ifâde edebiliriz ki *el-Bahru ’l-Medîd*’in işâret kısmında yer alan yorumların ekseriyeti, bu örneklerde olduğu gibi âyette bahsedilen durum veya varlıkların, işârî yorumda zikredilen durum veya varlıklarla bire bir eşleştirilmesi şeklinde değil, sadece âyette bahsedilen durum veya varlıkların, o anda müfessirde çağrıştırdığı manaların ortaya konulması şeklindedir. *Risâle fî İlmi ’l- Bâtın ve’ z-Zâhir* isimli eserinde sûfilerin tatbik ettiği işârî tefsiri detaylı bir şekilde tahlil eden İbn Teymiyye, bahsettiğimiz şekilde kesin yorum ve lafzın delâleti olarak değil de itibar ve kıyas kabilinden yapılan yorumların, işârî yorumların en masumu olduğunu ve hükmünün, fakîhlerin kıyası gibi olduğunu, sahih de bâtıl da olabileceğini belirtir.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁵ *el-Bahr*, c. III, s. 143.

¹⁰⁵⁶ Neml 27/88.

¹⁰⁵⁷ *el-Bahr*, c. IV, s. 226.

¹⁰⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XIII, s. 242. Türkçe tercümesi için bkz. İbn Teymiyye, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle”, çev. Mustafa Öztürk ve Ali Bolat, *Tasavvuf*, Yıl. 2, Sayı. 6, (Mayıs 2001), s. 301.s. 280-281.

9. Zâhirî Yorum Anlayışı İle Bâtınî Yorum Anlayışının Farklı Olduğu Durumlar (Tefsir-İşâret Farkı)

İbn Acîbe'nin, *el-Bahru'l-Medîd*'in zâhirî tefsir kısmında yaptığı bazı yorum ve açıklamalarla, *el-Bahru'l-Medîd*'in "işâret" kısmında yaptığı bazı yorum ve açıklamalar nâdiren de olsa birbiriyle çelişmektedir. Bu başlık altında bu çelişkilere birkaç örnek verilecektir.

el-Bahru'l-Medîd'in zâhirî tefsir kısmında geçerli olan bazı tefsir usûlu kâidelerinin işâret kısmında yapılan yorumlar için bağlayıcı olmadığı, hatta kabul edilmediği görülmektedir. Mesela zâhirî tefsir bölümünde sebep-i nüzûl rivâyetlerini dikkate alırken, işâret tefsir kısmında bu rivâyetleri hiç dikkate almamakta ve yorumlarını bu rivâyetlerden tamamen bağımsız bir şekilde yapmaktadır. Sözelimi "[...] Dinde zorlama yoktur [...]"¹⁰⁵⁹ meâlindeki âyetin zâhirî tefsirinde bu âyetin "Dine girmeleri hususunda kimseyi zorlamayın" manasında bir emir olduğunu ve bir sebep-i nüzûl rivâyetine istinaden bu emrin ehl-i kitaba has olduğunu¹⁰⁶⁰ söylemesine karşılık işâret tefsirinde bu âyeti seyr u sülûk hakkında yorumlamaktadır.¹⁰⁶¹ Benzer şekilde "[...]Yahudiler arasında da sürekli yalana kulak veren ve sana gelmeyen (bazı) kimselere kulak verenler vardır. Onlar kelimeleri yerlerinden kaydırıp değiştirirler ve 'Eğer size şu verilirse hemen alın, o verilmezse sakının!' derler."¹⁰⁶² meâlindeki âyetin zâhirî tefsirinde sebep-i nüzûlle alâkalı rivâyetlere binâen bu âyetin, Benû Kureyza ve Hayber yahudîleri hakkında nâzil olduğunu söylemesine¹⁰⁶³ rağmen işâret tefsirinde şeyhlik ve manevî eğitimcilik iddiasında bulunup da tâbîlerine şeriatın ruhsatlarıyla amel etmeyi emreden ve nefsi terbiye etmek suretiyle alışkanlıkları terk etmeye lüzum olmadığını söyleyen ve onlara 'Eğer size şu verilirse hemen alın, o verilmezse sakının!' deyip üstüne üstlük bir de bunun sünnet olduğunu iddia eden herkese bu âyetin şâmil olduğunu ifâde etmektedir.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁵⁹ Bakara 2/256.

¹⁰⁶⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 288.

¹⁰⁶¹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 289.

¹⁰⁶² Mâide 5/41.

¹⁰⁶³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 40-41.

¹⁰⁶⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 42.

İbn Acîbe'nin işârî tefsir ile bâtinî tefsir yöntemindeki esaslı farklardan birisi, zâhirî tefsirde neshi kabul ettiği halde işârî tefsirde neshi kabul etmemesidir. O, Kur'an'a zâhir perspektifinden baktığında nâsih-mensûh âyetler gördüğü halde bâtin perspektifinden baktığında Kur'an'da nesh ve teâruz görmemektedir. Kur'an'a bu açıdan bakılınca her âyetin bir muhâtap kitlesi ve hükmünün uygulanabileceği bir durum vardır. Müfessirimizin bu görüşünün güzel bir örneğini "Ey iman edenler! Allah'tan sakınılması gerektiği gibi sakının ve başka türlü değil, ancak müslüman olarak ölün!"¹⁰⁶⁵ meâlindeki âyetin zâhirî ve işârî tefsiri arasındaki farkta görebilmek mümkündür. Şöyle ki, âyetin zâhirî tefsirinde bu âyet nâzil olduktan sonra sahâbîlerin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e gelip "Ya Rasullah! Buna kim güç yetirebilir!" dediklerini ve bu durumun onlara ağır gelmesi üzerine bu âyetin "Allah'tan, gücünüz yettiği kadar sakının!"¹⁰⁶⁶ âyeti ile neshedildiğini belirtir ve bu âyetin neshiyle alâkalı "işâret" kısmında açıklama yapacağını bildirir. İşâret bölümünde ise bu örneğini "Ey iman edenler! Allah'tan sakınılması gerektiği gibi sakının" âyetinin ihsan, tecrîd veya bâtin ehline hitap ettiğini, "Allah'tan, gücünüz yettiği kadar sakının!" âyetinin ise iman ve islâm, sebepler veya zâhir ehline hitap ettiğini, dolayısıyla bu iki âyetin muhâtap kitleleri farklı olduğu için neshe gerek olmadığını söylemektedir.¹⁰⁶⁷

Öyle anlaşıyor ki, İbn Acîbe'nin aynı âyete zâhirî tefsir penceresinden farklı, işârî tefsir penceresinden farklı bakmasının altında yatan en önemli sebep, Kur'an'ın zâhiri olduğu gibi bâtininin de olduğuna inanması ve buna bağlı olarak avâma hitap eden yönüyle havâsa hitap eden yönünün farklı olduğunu düşünmesidir.

10. Kelimelerin Formlarından İşâretler Çıkarması

Müfessirimizin işâret çıkarma yollarından birisi de âyette kullanılan kelimelerin formlarıdır. Aslında bu yol, sadece işârî tefsirlere has olmayıp bütün dirâyet tefsirlerinde mevcuttur. Dolayısıyla bu yorum tarzı, lafzî bir özelliğe, yani zâhire dayandığı için zâhirî bir nitelik taşımaktadır.

¹⁰⁶⁵ Âl-i İmrân 3/102.

¹⁰⁶⁶ Teğâbün 64/16.

¹⁰⁶⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 387-388.

el-Bahru'l-Medîd'de kelimelerin formlarından hareketle çıkarılan işâretlere şu iki örneği verebiliriz: 1. “İşte size vadedilen budur! Daima Allah’a yönelen ve emirlerine riâyet eden herkes içindir. (هَذَا مَا تَوَعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيزٍ)”¹⁰⁶⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirini yaparken¹⁰⁶⁹ “bu (هَذَا)” zamirinin cennete değil “doğruluk makamına (*mak’adu sıdkın*)” işâret ettiğini, zira “cennet” kelimesi müennes olduğu için ona işâret etmek üzere kullanılacak zamirin “hâzâ” değil “hâzihi” olması gerektiğini ifâde eder. 2. “Şâyet sana karşı gelirlerse de ki: ‘Ben sizin yaptıklarınızdan kesinlikle uzağım’ (فَإِنْ (مَنْكُمْ) عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ)”¹⁰⁷⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirini, âyette “Ben, sizden (مَنْكُمْ) uzağım” denilmeyip “sizin yaptıklarınızdan (مِمَّا تَعْمَلُونَ) uzağım” denilmesi üzerine bina etmekte ve şöyle demektedir: “[Bir İslam davetçisine] yakışan, kendisinden yüz çevirip hevâsının peşine düşen kişilerin [kendilerinden değil] yaptıklarından uzak durmak ve onlara nasihati bırakmamaktır. Bu sebeptir ki âyette Allah Teâlâ, “Şâyet sana karşı gelirlerse de ki: ‘Ben sizin yaptıklarınızdan kesinlikle uzağım’” buyurmuş, “‘sizden uzağım’ dememiştir.”¹⁰⁷¹

11. Mefhûmu Muhâliften İşâret Çıkarması

“Mefhûmu’l-muhâlefe”, sözün, mantûkun hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşımaması sebebiyle meskût anı hakkında geçerli olmadığına delâlet etmesidir.¹⁰⁷² “Delîlu’l-hitâb” olarak da isimlendirilen mefhûmu muhâlefeti, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleri delil olarak kabul ederken Hanefîler delil olarak kabul etmez ve bunu fâsid delâlet yollarından sayarlar.¹⁰⁷³

¹⁰⁶⁸ Kâf 50/32.

¹⁰⁶⁹ İbn Acîbe bu işâret hakkında “قاله القشيري” diyerek, bunu Kuşeyrî’den naklettiğini söylemektedir. Ancak bu âyetin tefsirinde *Letâifu’l-İşârât*’ta böyle bir yorum yoktur. Bkz. *Letâifu’l-İşârât*, c. III, s. 229-230 (Beyrut baskısı).

¹⁰⁷⁰ Suarâ 26/216.

¹⁰⁷¹ *el-Bahr*, c. IV, s. 168.

¹⁰⁷² Zekiyyüddîn Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez, TDV Yay., Ankara 1996, s. 407.

¹⁰⁷³ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mustafa Saîd el-Hınn, *Eseru’l-İhtilâf fi’l-Kavâidi’l-Usûliyye fi İhtilâfi’l-Fukahâ*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 2000, s. 171-191; Zekiyyüddîn Şa’bân, *İslâm Hukuk*

İbn Acîbe, bazı işârî yorumlarını, yukarıda zikrettiğimiz gibi usûl-i fıkıhta *mefhûmu muhâlefet* şeklinde isimlendirilen delil ile istidlal ederek yapmaktadır. Mesela “Kim, Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâîl’e ve Mîkâîl’e düşman olursa bilsin ki Allah da inkârcı kâfirlerin düşmanıdır.”¹⁰⁷⁴ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: “Mefhûmdan şu anlaşılmaktadır ki melekleri ve peygamberleri sevmek Allah’ı sevmektir. Aynı şekilde Allah’ın velilerini sevmek de Allah’ı sevmektir. Kezâ Allah’ın [bütün] kullarını sevmek de Allah’ı sevmektir.”¹⁰⁷⁵

Müfessirimiz, “Ey iman edenler! Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden dininizi alay ve oyun konusu edinenleri ve kâfirleri dost edinmeyin [...]”¹⁰⁷⁶ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: “[Bu âyette] Hak Teâlâ, kötü insanlarla dostluk yapılmaması konusunda uyarmıştır. Bundan, iyi insanlarla –ki onlar iyilerden (*ebrâr*) olan sûfilerdir- dostluk edinmeye teşvik edildiği anlaşılır.”¹⁰⁷⁷

İbn Acîbe, “Allah, tek olarak anıldığı zaman, ahirete inanmayanların içlerini sıkıntı basar. Ama Allah’tan başkası anıldığı zaman hemen yüzleri güler.”¹⁰⁷⁸ meâlindeki âyetten şu işâreti çıkarır: “Müminin, müşriğin tam tersini yapması gerekir. Dolayısıyla o, “lâ ilâhe illallah” kelime-i tevhidini duyunca mutlu olur ve rahatlar. Halbuki boş ve eğlenceli sözleri duyduğunda sıkılır ve huzuru kaçar.”¹⁰⁷⁹

12. Kelimelerin Tertibinden İşâretler Çıkarması

Müfessirimiz, “Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken, Allah’ı zikrederler. Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler [...]”¹⁰⁸⁰ meâlindeki âyette zikrin tefekkürden önce geçmiş olmasından şöyle bir işâret çıkarmaktadır:

İlminin Esasları, s. 407-412; Yusuf Halef el-İsâvî, *Eseru’l-Arabiyyeti fî İstinbâti’l-Ahkâmi’l-Fıkhiyyeti mine’s-Sünneti’n-Nebeviyyeti*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 2002, s. 332-357.

¹⁰⁷⁴ Bakara 2/98.

¹⁰⁷⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 140.

¹⁰⁷⁶ Mâide 5/57.

¹⁰⁷⁷ *el-Bahr*, c. II, s. 54.

¹⁰⁷⁸ Zümer 39/45.

¹⁰⁷⁹ *el-Bahr*, c. V, s. 86.

¹⁰⁸⁰ Âl-i İmran 3/191.

“Hak Teâlâ, bu âyette seyr u sülûkteki düzene göre zikri tefekkürden önceye almıştır. Zira müride, kalb mertebesine geçinceye kadar önce lisan zikri telkin edilir. Daha sonra da zikir kalbe ve ruha intikal eder. Ruhun zikri ise tefekkürdür. Sonra da sırra intikal eder ki bu da müşâhede ve iyândır. İşte bu noktada dil susar ve insan da iyân nurlarında kaybolur.”¹⁰⁸¹

İbn Acîbe’ye göre Allah’ın kulunun tevbesini kabul etmesi, kulun Allah’a tevbe etmesinden öncedir.¹⁰⁸² Yani tevbe, Allah tarafından kula bahşedilen ve yalnızca O’nun irâdesi gereğince gerçekleştirilebilen bir ibadettir. Bu görüşünü de “Andolsun Allah, Peygamberi ve o zor zamanda ona uyan muhâcirlerle ensârın tevbelerini kabul etti. O zaman içlerinden bir kısmının kalpleri kaymaya yüz tutmuşken yine de onların tevbelerini kabul buyurdu [...] Sonra Allah’a tevbe etmeleri için Allah, onların tevbesini kabul etti [...]”¹⁰⁸³ meâlindeki âyette Allah’ın onların tevbelerini kabul etmesinin, onların ettikleri tevbeden önce zikredilmesi üzerine bina eder. O, Allah’ın tevbesinin, yani kuluna dönmesinin, kulun Allah’a tevbesinden, yani O’na dönmesinden önce gerçekleşmesini de şöyle açıklamaktadır: “Allah’ın, peygamberine ve ashâbına olan lûtfuna bak! Onlar tevbe etmeden önce O, nasıl da onlar için tevbe etti! Onlar O’na dönmeden evvel, onların kendisine dönüşünü kolaylaştırmak için nasıl da onlara döndü! O’nun peygamberine dönmesi, müşâhedeyi ona bahşetmesi; O’nun peygamberin ashâbına dönmesi ise yakınlığı onlara bahşetmesidir.”¹⁰⁸⁴

Müfessirimiz, “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı sever. [...]”¹⁰⁸⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde, âyette Allah’ın kullarını sevmesinin, kulların Allah’ı sevmesinden önce zikredildiğine dayanarak bir insanın Allah’ı sevebilmesi için önce Allah’ın onu sevmesi gerektiğini ifâde eder.¹⁰⁸⁶

13. Kıssalardan İşârî Manalar Çıkarması

Kur’an-ı Kerim’in muhtevası içinde önemli yer tutan konulardan birisi de şüphesiz geçmiş milletler, peygamberler ve bazı önemli tarihî olayları anlatan

¹⁰⁸¹ *el-Bahr*, c. I, s. 451.

¹⁰⁸² *el-Bahr*, c. II, s. 52.

¹⁰⁸³ Tevbe 9/117-118.

¹⁰⁸⁴ *el-Bahr*, c. II, s. 438.

¹⁰⁸⁵ Mâide 5/54.

¹⁰⁸⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 52.

kıssalardır. Hacim itibariyle kıssalar, bazı müfessirlere göre Kur'an'ın üçte birini, bazılarına göre ise üçte ikisini teşkil eder.¹⁰⁸⁷ Ancak Asr-ı Saâdet'te vuku bulan bazı olay ve harplerle ilgili haberleri de kıssalara ilâve edecek olursak bu takdirde kıssaların Kur'an'ın yarısını teşkil ettiğini söylemekle yaklaşık bir gerçeği ifâde etmiş oluruz.¹⁰⁸⁸ Kur'an-ı Kerim, naklettiği kıssaların gayelerini iki maddede özetlemektedir: a) Peygamber'i teselli etmek ve onun irâde ve azmini bilemek b) İnsanları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamak.¹⁰⁸⁹

Sûfiler için, kendi düşünceleri istikametinde Kur'an kıssalarından argümanlar bulmaya çalışmaktan daha zevkli bir şey yoktur.¹⁰⁹⁰ Kur'an'daki kıssalar, mutasavvıfların önüne işârî yorumlar için geniş ufuklar açmış, insandan halife olarak bahseden âyet (Bakara 2/30), Hz. Musa'nın Hızır'la yaptığı yolculuk (Kehf 18/60-62), Allah'ın tecellisi karşısında Musa'nın kendinden geçmesi (A'râf 7/143) vb. olaylar onlar için ilhâm kaynağı olmuştur.¹⁰⁹¹ Sûfiler, kıssalardan bir takım işâretler çıkarırken onların zâhirî manalarını ve mesajlarını asla reddetmezler. Nitekim Salih Peygamber'in kıssasının (A'râf, 73) işârî tefsirini sunduktan sonra Kâşânî şöyle bir eklemede bulunma ihtiyacı hisseder: "Bu, işârî tefsirdir, bununla beraber onun zâhirî manasını da kabul etmek zorunludur."¹⁰⁹²

Tıpkı Kuşeyrî,¹⁰⁹³ Kâşânî¹⁰⁹⁴ ve diğer sûfî müfessirler gibi İbn Acîbe de Kur'an'da anlatılan kıssaları, sadece geçmişte yaşanıp bitmiş hâdiseler olarak ele almamakta, bunların genelde her müminin, özelde de her sûfinin karşılaşılabileceği olayları ve içsel tecrübeleri simgeleyebileceğini düşünerek bunlardan çeşitli tasavvufî işâretler çıkarmaktadır. Bu işârî yorumlara şu örnekleri verebiliriz:

¹⁰⁸⁷ Suat Yıldırım, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", *AÜİFD*, Sayı. 3, (1979), s. 37.

¹⁰⁸⁸ İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir 1994, s. 27.

¹⁰⁸⁹ M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş, İstanbul 1993, s. 71.

¹⁰⁹⁰ Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s. 252.

¹⁰⁹¹ Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*, c. XXIII, s. 426.

¹⁰⁹² Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, c. I, s. 444. (Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 39'dan naklen).

¹⁰⁹³ Bkz. Kabakçılı, *Yöntem ve İçerik Açısından Kuşeyrî'nin Letâifu'l-İşârât* ı, s. 52.

¹⁰⁹⁴ Bkz. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 39.

“Nihâyet emrimiz gelip de sular coşup yükselmeye başlayınca Nuh’a dedik ki: ‘(Canlı türlerinin) her birinden iki eş ile -(boğulacağına dair) aleyhinde söz geçmiş olanlar dışında- aileni ve iman edenleri gemiye yükle!’ Zaten onunla beraber pek azı iman etmişti.”¹⁰⁹⁵ meâlindeki âyet, târihte vuku bulan önemli gelişmelerden biri olan Hz. Nuh ve tufân kıssasından kesitler sunmaktadır. Ancak İbn Acîbe, bu âyetten tasavvufî açıdan çok ilginç işâretler çıkarmaktadır:

“Ayıplardan mükemmel bir şekilde temizlenme konusundaki emrimiz gelip kalp suyu gayb ilmiyle coşunca ve tefekkür gemisi tevhid denizlerinde ve tefrîd sırlarında yürüyünce dedik ki: ‘Her birinden iki eşini ona yükle!’ Yani şeriat ilmiyle hakikat ilmini; hikmet ilmiyle kudret ilmini; madde (*his*) ilmiyle mana ilmini, beden ilmi ile ruh ilmini ve mülk ilmi ile melekût ilminini. Ayrıca - uzaklık makamında kalacaklarına dair haklarında söz geçmiş olanlar hariç- muhabbet ehlinde buna [hakikat ilmine] tutunanları ve onun seçkinliğine inananları da o gemiye yüklersin.”¹⁰⁹⁶

Görüldüğü gibi âyette tamamen târihî bir hadiseyi canlandırmak üzere verilen detaylardan müfessirimiz, âyetin zâhirî manasından çok farklı işâretler çıkarmakta ve denizin coşmasını, kalbin Allah’tan gelen manevî ilimle coşmasına; gemiyi tefekküre; denizi tevhide; canlı türlerinden iki eşini şeriat ve hakikat ilmine, Hz. Nuh’un ailesini, muhabbet ehline ve müminleri de hakikat ilminin seçkinliğine inananlara benzetmektedir.

Müfessirimizin, kıssaları tasavvufî açıdan sembolik yorumlara tabi tutmasına bir diğer örnek olarak da Kur’an-ı Kerim’in üzerinde en çok durduğu kıssa özelliğini taşıyan Hz. Musa kıssasının zikredildiği pasajlardan biri olan Tâhâ Suresi’nin 9-35. âyetlerinden çıkardığı işâretlerin üzerinde durmak istiyoruz. Bu âyetlere tasavvuf penceresinden bakan İbn Acîbe, bu âyetlerde anlatılanlardan ilginç tasavvufî işâretler çıkarmaktadır. Onun bu âyetlerden çıkardığı işâretleri şu şekilde özetleyebiliriz: İbn Acîbe’ye göre Hz. Musa’nın beden gözüyle gördüğü ateş, arada bir şey olmaksızın (*bilâ beyn*) tecelli aynalarında Sevgili’nin yüzünün nurunu, yani fenâ makamını; Hz. Musa’nın “belki ateşin yanında bir rehber bulurum”¹⁰⁹⁷ sözü, bekâ makamını; Hz. Musa’nın ateşin yanına gelmesi, bekâ makamına ulaşım müşâhedede temekkün sahibi

¹⁰⁹⁵ Hûd 11/40.

¹⁰⁹⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 529.

¹⁰⁹⁷ Tâhâ 20/10.

olmayı; ateşin yanına varınca o ateşten Hz. Musa'ya "Muhakkak ki ben, senin Rabbinim!"¹⁰⁹⁸ diye seslenilmesi, mahlûk (*eser*) görünümünde ancak aslında bir mahlûk olmaksızın Sevgili'nin yüzünün nûrunun tecelli ve zuhuru; "İki pabucunu çıkar!"¹⁰⁹⁹ emri; Mükevvîn'i müşâhede etmek isteyen kişinin her iki keşiden de çıkması/vazgeçmesini; kutsal Tuvâ vadisi, ilâhî huzur (*hazretu'l-kuds*) ve ünsiyet mahallini; "Bana kulluk et!"¹¹⁰⁰ emri, müşâhede makamında temekküne ulaştıktan sonra Allah'a şükretmek için ubûdiyyet makamına inmeyi; "Şu sağ elindeki nedir ey Musa?"¹¹⁰¹ sorusuna Hz. Musa'nın verdiği "O benim asamdır. Ona dayanır, onunla davarlarım yaprak silkelerim. Benim ona başka ihtiyaçlarım da vardır"¹¹⁰² şeklindeki cevabı, "Sağ elindeki nedir ey mürîd (*fakir*)?" sorusuna müridin "O benim dünyamdır. Hayatım ve işlerimin yerine getirilmesi konusunda ona dayanır, aileme ondan infak ederim. Zinet, tasadduk ve iyi işler gibi ona başka ihtiyaçlarım da vardır" şeklindeki bir cevabını; Allah'ın "Yere at onu ey Musa!"¹¹⁰³ emri "Onu elinden at, ondan çık ve onu kalbinden çıkar ey mürîd (*fakir*)!" emrini; Hz. Musa'nın hemen elindeki asayı atması ve bunun üzerine asanın bir yılan dönüşmesi, dünyayı elinden ve kalbinden atan müridin aslında onun kendisini sokan ve zehirleyen bir yılan olduğunu farketmesini; asasını yere attıktan sonra Allah'ın "Al onu, korkma! Biz onu şimdi ilk haline sokacağız"¹¹⁰⁴ hitabı, sebepleri reddeden ve *Müsebbibu'l-esbâb*'ı bilen ve böylece sebeplerin varlığı ile yokluğu, onları almakla almamanın kendisi için eşit hale geldiği bir müride "Ey mürid! O dünyayı şimdi al ve artık ondan korkma! Biz onu ilk haline sokacağız. Onan istediklerini alabilirsin. Artık sen ona hizmet etmiyeceksin, o sana hizmet edecek" şeklindeki bir hitabı; Hz. Musa'nın elini koltuğunun altına sokup bir mucize olarak elinin bembeyaz bir şekilde çıkması, elinden ve kalbinden dünyayı atan müridin, tefekkür elini kalbine koyması ve bunun neticesinde o tefekkürün, kendisine hiçbir şey karışmadan ve eksiksiz bir şekilde tamamen nûrânî ve bembeyaz bir şekilde ondan

¹⁰⁹⁸ Tâhâ 20/12. Bu ilâhî hitap, Hz. Musa'ya ateş suretine girmiş olan bir ağaçtan ulaşmıştır. *Gülşen-i Râz* sahibi Şeyh Şebusterî, (ö. 720/1320) bu manaya işâretle şöyle demiştir: "Cenâb-ı hakk'ın bir ağaçtan enelhak demesi uygun oluyor da iyi bahtlı bir insandan bunun sâdır olması niçin revâ görülmesin!" (İ. Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 53).

¹⁰⁹⁹ Tâhâ 20/12.

¹¹⁰⁰ Tâhâ 20/14.

¹¹⁰¹ Tâhâ 20/17.

¹¹⁰² Tâhâ 20/118.

¹¹⁰³ Tâhâ 20/19.

¹¹⁰⁴ Tâhâ 20/21.

çıkmasını; azan Firavun'un, nefsi; Hz. Musa'nın Firavun'la mücadele konusunda Allah'tan kendisine yardımcı olarak vermesini istediği Hz. Harun'un, nefisle mücadelede müride yardımcı olan şeyhi sembolize ettiğini düşünmektedir.¹¹⁰⁵ Görüldüğü gibi müfessirimiz, Hz. Musa'nın başından geçen olayların, seyr u sülûkun çeşitli merhalelerinde bir sūfnin karşılaşılabileceği tecrübeleri yansıttığını düşünmekte ve bunları simgesel bir dille yorumlamaktadır. Peygamberlerin kıssalarıyla ilgili yaptığı işârî yorumlara bakıldığında, onları velilere benzetmekte; peygamberlerle inanmayanların mücadelesinin de bir sünnetullah olduğunu ve bunun da velilerle onların velâyetine inanmayan zâhir ehli arasında kıyamete kadar yaşanacağını düşünmektedir.¹¹⁰⁶

Genel olarak bakıldığında *el-Bahru'l-Medîd*'de, Kur'an'da anlatılan kıssaların senaryolarının, aslında çift boyutlu bir şekilde kurgulanmış olduğundan hareketle insanın iç âleminde cereyan eden hadiseleri de sembolik bir üslupla mündemic olduğuna inanıldığı ve kıssalardaki kahramanların, alegorik ve mikrokozmetik bir dramatizasyonla insanın iç âlemindeki varlıklara da işâret edecek şekilde yorumlandığı görülmektedir. Zâhirî tefsiri iptal veya gözardı etmeksizin yapıldığı takdirde böyle bir yorum tarzının, zâhirî tefsir şartları açısından meşruiyyetinde bir sorun olmayacağını, bilakis yorum zenginliği olarak değerlendirilmesinin daha doğru olacağını düşünüyoruz. Hatta bazı işârî yorumların, isrâiliyyât kökenli zâhirî yorumlardan çok daha anlamlı ve derinlikli olduğuna inanıyoruz. Mesela Hz. Musa'ya hitaben “İki pabucunu çıkar!”¹¹⁰⁷ emrinin, işârî tefsirlerde olduğu gibi “her iki dünya sevgisini de kalbinden çıkar!” şeklinde anlaşılmasının, zâhirî tefsirlerde olduğu gibi “eşşek derisinden olduğu için iki pabucunu da çıkar!”¹¹⁰⁸ şeklinde anlaşılmasından çok daha anlamlı ve derinlikli olduğu izahtan vârestedir. Zira ilâhî huzura çıkmanın engeli olarak, “eşşek derisinden yapılmış

¹¹⁰⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 379-385. Bu kıssanın, İbn Arabî tarafından yapılan işârî yorumunun tahlili için bkz. Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s. 250-251.

¹¹⁰⁶ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 150; c. I, s. 427. İbn Arabî de bu konuda şöyle der: “Kendilerini Allah'a adanmış ehlullah ve ilâhî vergi sayesinde halk içinde zâtının sırlarını yalnızca kendilerine vererek, kitabının anlamına ve hitabının işâretlerine vâkıf kıldığı âriflere karşı muhalefette, maaşlı bilginlerden daha beterini yaratmamıştır Allah. Onların sufilere karşı aldıkları tavır, firavunların peygamberlere karşı aldıkları tavra benziyor.” (İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 278).

¹¹⁰⁷ Tâhâ 20/12.

¹¹⁰⁸ Bkz. Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, c. II, s. 44. Ayrıca Beydâvî, “İki pabucunu çıkar!” ifâdesinin “mal ve âile sevgisini çıkar!” anlamında da tefsir edildiğini kaydeder. (Bkz. a.y.).

pabuçlar” yerine “dünya ve âhiret sevgisi” ni düşünmek, bu âyetin mesajını çok daha mânidar ve evrensel kılacaktır.

14. Ahkâm Âyetlerinden İşâretler Çıkarması

Kur'an'ın, beşerî münasebetleri tanzim eden, ferdî planda olsun, ictimâî planda olsun, bazı fiilleri emreden veya yasaklayan, bazı amelî ilkeler koyan âyetlerine “ahkâm âyetleri” denilmektedir. Ahkâm âyetleri, Kur'an'ın geneli içerisinde çok az yer tutar.¹¹⁰⁹ Kaynaklarda ahkâm âyetlerinin sayıları hakkında bir görüş birliği yoktur. Bazı âyetler, bir takım âlimlere göre sarîh ahkâm âyeti sayılıp bazılarına göre sayılmadığından bu rakam 50 ile 1080 arasında değişmektedir.¹¹¹⁰

İlk dönemlerden itibaren sûfiler ahlâk, ibâdet ve kıssalara dair âyetler yanında fikhî hükümlerle ilgili âyetlerin de bazı bâtınî anlamlara işâret ettiğini söylemişlerdir. Zira bir hükmün, dış görünüşte bir hukuk normu olarak sunulması veya ibâdetlere ilişkin olması, o hüküm üzerinde tefekkür edip işârî anlamlara ulaşılmasına engel değildir.¹¹¹¹ İbn Acîbe, Kur'an'daki bu ahkâm âyetlerinden, tasavvufî neşvesine göre çok çeşitli işâretler çıkarmaktadır. Bu işâretlere, şu örnekleri verebiliriz:

İbn Acîbe, Kur'an-ı Kerim'de yer alan miras hukukuyla alâkalı âyet-i kerimelere tasavvuf perspektifinden baktığında zâhirî manadan çok daha farklı manalar çıkarmaktadır. Sözelimi “Sizden ölüp de eşler bırakan (erkek)ler, zevcelerinin, evlerinden çıkarılmadan, bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler.”¹¹¹² meâlindeki âyeti işârî açıdan şöyle yorumlamaktadır: “Haz ve şehvetleri ölünce ilim ve sırları terike olarak bırakanlar bu ilim ve sırların yazılması ve muhafaza edilmesi için vasiyet etmelidirler.”¹¹¹³ Görüldüğü üzere müfessirimiz bu âyetteki ölümü, nefis ve hazların ölümü olarak yorumlamıştır. Nasıl ki ölen insan ardından miras olarak bazı

¹¹⁰⁹ Ali Bardakoğlu, “Kur'an ve Hukuk”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-I*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 99.

¹¹¹⁰ Bkz. Mevlüt Güngör, Kur'an Tefsirinde Fikhî Tefsir hareketi ve İlk Fikhî Tefsir, İstanbul 1996, s. 17.

¹¹¹¹ Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, c. XXIII, s. 425.

¹¹¹² Bakara 2/240.

¹¹¹³ *el-Bahr*, c. I, s. 267.

mallar bırakırsa nefsinı öldüren kimse de bir takım manevî miraslar bırakır ki bunlar da keşfe dayanan ilim ve sırlardır.

Müfessirimiz, “Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah’tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir.” meâlindeki Mâide Suresi’nin 38. âyetinin işârî tefsirinde Allah’ın mal hırsızlarının ellerini kesmeyi emrettiği gibi şeytan ve onun ordusu konumundaki bayağı düşüncelerden ibâret olan kalp hırsızlarını kesmeyi de emrettiğini söyler ve bu benzetmeyi şöyle gerekçelendirir:

“Çünkü kalp, içinde rubûbiyet sırrına dair hazineleri barındıran bir evdir. Kalp, Rabb’in evi; basîret de onun bekçisidir. Şeytan, ordusuyla birlikte kalbe girmek istediğinde basîret onu kovar ve zikrinin nurlarıyla onu yakar. Eğer şeytan, basîreti uykudayken yakalarsa ve basîret de hafif bir uykudaysa şeytan ona sinsice yaklaşır; fakat basîret de hemen şeytanın farkına varır. Şâyet basîret, gafletin etkisiyle ağır bir uykudaysa onun haberi bile olmadan şeytan eve girip orayı darmadağın eder ve ordusuyla birlikte oraya yerleşir.”¹¹¹⁴

İbn Acîbe’nin “Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra eşlerinizin, eğer çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra bıraktığınızın dörtte biri onlarındır”¹¹¹⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde verdiği izaha göre nefis ölür ve ondan geriye bir şey kalmazsa ruh ona ait aklî ve naklî bütün kesbî ilimlere vâris olur ve bu ilimlere kendisinin sahip olduğu vehbî ilimleri de ekler. Böylece bütün bu ilimler vehbî ilimlere dönüşür. Şâyet nefsten bazı şeyler geriye kalırsa, bu kalan şey miktarınca ruhun nefsten alacağı miras azalır. Bu, furûu olması durumunda eşin mirasının azalmasına benzer.”¹¹¹⁶

Müfessirimiz, “[...] Ölenin çocuğu varsa ana-babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da ana-babası ona varis olmuş ise anasına üçte bir düşer [...]”¹¹¹⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamaya göre ruh, babaya; beden (*beşeriyet*) de anneye benzer. Şeyh ile sohbet akdi yapmak da çocuk gibidir. Zira bir kişinin bir terbiye şeyhiyle sohbeti varsa, yani ondan vird almışsa onun

¹¹¹⁴ *el-Bahr*, c. II, s. 39. Benzer bir anlatım için bkz. *a.g.e.*, c. II, s. 298.

¹¹¹⁵ Nisâ 4/11.

¹¹¹⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 476.

¹¹¹⁷ Nisâ 4/11.

beden ve ruhunun payları eşittir. Çünkü her ikisi de manevî eğitime tabi tutulmuş, edep ve marifetle nurlanmıştır. Edep beden için; marifet de ruh içindir. Şâyet bir şeyhle sohbet akdi yapılmamışsa çocuğun yokluğunda annenin mirastan alacağı payın artması gibi bedenın mirası da artar.¹¹¹⁸

İbn Acîbe, “[...] Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır[...]”¹¹¹⁹ meâlindeki âyette ifâde edildiği üzere zinâ eden câriyeye, zinâ eden hür kadına verilen cezanın yarısının verilmesinden, manevî makam arttıkça cezanın da artacağı şeklinde bir işâret çıkarmaktadır. Zira kişinin Allah’a yakınlığı arttıkça edebinin de artması beklenir ve yakındaki kişinin işlediği günah, uzaktakinin işlediğinden daha ağır bir cezayı gerektirir.¹¹²⁰

İbn Acîbe’nin Kur’an ve tefsir anlayışına ve bu anlayışını *el-Bahru’l-Medîd*’de nasıl bir işârî tefsir yöntemi uygulayarak pratize ettiğine dair verdiğimiz bu bilgilerin genel olarak bir özetini ve değerlendirmesini yaptığımızda şunları söyleyebiliriz:

İbn Acîbe’nin Kur’an ve tefsir anlayışı, onun tasavvuf düşüncesinin etkisiyle şekillenmiştir. Ona göre Kur’an ile iletişimde akıldan ziyâde kalbe daha önemli bir rol düşmektedir. Kur’an’a imanın kendisi, kalbî bir faaliyet olduğu gibi Kur’an’ı anlamak ve yorumlamak da akıldan ziyâde kalbin faaliyet alanına girer. Dolayısıyla Kur’an’ı daha iyi anlayabilmek için kalbi daha etkin, yani daha saf ve temiz bir hale getirmek gerekir. Bunun yolu da Allah’ı çokça zikretmek ve bazı manevî makamları aşmış olmaktan geçer.

Kur’an, böyle bir manevî hazırlık ve olgunluk sürecinden sonra okunduğunda, onu okuyan ârif, nefs, akıl, hatta dil gibi aradaki bütün vâsıtaları ortadan kaldırarak Kur’an’ı doğrudan Allah’tan dinler, başka bir ifâdeyle o, tevhîd-i hâs veya vahdet-i vücûd makamına eriştiğinden her şeyde Allah’ın tecellîlerini gördüğü için aslında Kur’an’da da, onda tecellî etmiş olan Allah’ı görür ve işitir. Dolayısıyla bu kişinin Kur’an’a dair yorumlarının kaynağı, Allah’ın o kişinin kalbine açtığı manalar olan

¹¹¹⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 473.

¹¹¹⁹ Nisâ 4/25.

¹¹²⁰ *el-Bahr*, c. I, s. 491.

keşftir. Keşfin kaynağı doğrudan Allah olduğuna göre, bu yorumların kaynağı da bizzat Allah olmuş olur.

Ona göre Kur'an, uçsuz bucaksız bir okyanus gibidir. Nitekim tefsirine "büyük/derin deniz" anlamına gelen *el-Bahru'l-Medîd* adını vermesi de bu anlayışını yansıtmaktadır. Kur'an, Allah'ın kelâm sıfatının bir tecellîsi olduğuna ve Allah'ın sıfatları da sonsuz olduğuna göre Kur'an'ın ihtivâ ettiği manalar da sonsuzdur. Onu okuyan herkes, kendi aklî ve kalbî seviyesine göre ondan değişik yorumlar çıkarabilir. Şu halde tefsir kitaplarında yazılmış olan manalar, Kur'an'ın anlam zenginliğinin sadece bir boyutunu gösterebilir ve onun manalarını asla tüketmiş olamaz.

Müfessirimize göre Kur'an'da herşey vardır. Bu herşeyin içine meşhur Cibrîl hadisindeki ihsân makamına ulaşabilmeyi hedefleyen tasavvufun öğretileri de dahildir. Dolayısıyla Kur'an'da tasavvufî öğretilere işâret edilmiş olmalıdır. Bu sebeptendir ki o, tasavvufî kavram ve öğretilerle Kur'an âyetleri arasında irtibatlar kurup onları Kur'an ile temellendirmeye özel bir önem atf etmektedir. Hatta Kur'an'da, aradığı her şeyi bulamayan sûfî, gerçek sûfî değildir.

Bu noktada, İbn Acîbe'nin, işârî yorumlarında bir yönteminin olup-olmadığı sorusu, cevaplanması gereken en mühim soru olarak karşımızda durmaktadır. Verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi, bu soruya olumlu cevap vermek durumundayız. Zira İbn Acîbe'nin, âyetlerden işârî yorumlar çıkarırken kullandığı bir yöntem vardır ve bunun adı i'tibâr ya da analojidir. Bu da kıyasın en zayıf çeşidi olup iki şey arasındaki en basit benzerliklerden hareketle onların başka yönlerden de birbirine benzediğini düşünmektir. Müfessirimizin işârî yorumlarında bunun en tipik örneği, Kur'an'da geçen yeryüzü (الارض) kelimesinin çoğunlukla "nefs"e, gökyüzü (السماء) kelimesinin ise çoğunlukla "ruh"a işâret ettiğini düşünmesidir. Her ne kadar, diğer işârî yorumlarında olduğu gibi bu işâretin sebebinin de açıklamamış olsa da, onun bu işârî/sembolik yoruma nasıl bir yöntemle ulaştığını anlamak pek zor değildir. Burada yapılan şey, gökyüzüne nispetle yerin alçak bir konumda olmasından esinlenerek, bu ikisi arasındaki zıtlığın, nefis ile ruh arasında da var olduğunu düşünmektir ki bu da tam

anlamıyla i'tibâr ya da analojidir. Müfessirimizin sembolik işârî yorumlarının hemen tamamının, bu yöntemle yapılmış olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Diğer sûfiler gibi İbn Acîbe de Kur'an'dan "işâret"ler çıkarırken, bunun akla değil keşfe dayanan bir yolla yapıldığını söylemektedir. Doğruluğunu test etme imkânı olmadığı için, onun bu sözünün doğruluğu hakkında herhangi bir yargıda bulunmak isâbetli olmayacaktır. Ancak elde mevcut yorumlara bakıldığında bunların i'tibâr yöntemiyle yapıldığı anlaşılmaktadır. İ'tibâr ise akli/rasyonel bir faaliyetin ürünü olan bir çıkarsama/istinbât yöntemidir. Şu halde bu işârî yorumları yapmak için mutlaka sûfi olmaya gerek yoktur. Tasavvufî literatüre, kavram ve öğretilere âşinâ olan herhangi bir kişi, i'tibâr yöntemiyle pekâlâ bu yorumları yapabilir. Bu yöntemle tefsir yapmanın, akli/rasyonel bir faaliyetin ürünü olup sadece sûfilere has bir metod olmadığının en bâriz delili de kendileri sûfi olmayan ve bilgi kaynaklarının de keşf olduğunu iddia etmeyen İsmâîlîler¹¹²¹ ve İbn Sînâ¹¹²² gibi filozofların aynı yöntemi kullanarak Kur'an'ı tefsir etmiş olmalarıdır.

B. Muhteva Açısından

1. Tasavvufî Kavram ve Öğretilerin Kur'ân Âyetleriyle İrtibatlandırılması

a. Zâhirî İlim-Bâtınî İlim Düalitesi

İslâm'da zâhir ve bâtın olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşü, ilk defa Şîîler tarafından ortaya atılmıştır.¹¹²³ Hz. Ali henüz hayatta iken çevresinde toplanan bazı kişiler ondan başka kimsenin bilmediği bir bâtın ilminin varlığından söz etmişlerdir. Fakat Hz. Ali bu iddiaları reddederek Allah'ın kendisine lütfettiği zeka ile nasslardan çıkardığı bazı manalar dışında herkesin bildiğinden farklı bir ilme sahip olmadığını belirtmiştir.¹¹²⁴ Buna rağmen Hz. Ali'ye özel bir bilgi verildiği iddiasını, uydurma olduğu aşîkar olan çeşitli rivâyetlerle destekleme çabası içine girmişlerdir.¹¹²⁵

¹¹²¹ İsmâîlîlerin bu tür yorum örnekleri için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 297-413.

¹¹²² İbn Sînâ'nın bu tür yorum örnekleri için bkz. Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği*, s. 101-133.

¹¹²³ Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA*, c.V, s. 188.

¹¹²⁴ Bkz. Buhârî, "İlim", 39; "Cihâd", 171; Tirmizî, "Diyât", 16.

¹¹²⁵ Şîîlerin bu konuda kendilerine dayanak edindikleri rivâyetler için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 233-234. İlginçtir ki bu rivâyetlerin bir kısmı sünnî mutasavvıflar

Şîilik'te Hz. Ali'den sonra Muhammed Bâkır ve Cafer-i Sâdık gibi imamlara intikal ettiğine inanılan bâtın ilminin, bu ilmi anlama ve kavrama seviyesinde olmadığından halka açıklanması uygun görülmemiştir. Zira halk bâtınî anlamları kavrayamayacağından bu konuda söylenenleri reddedecek ve bu yüzden günaha girecektir. Şîa'nın bâtınî ilim anlayışı, şer'î hükümlerden çok imâmet ve siyaset konusuyla sınırlı kalmasına karşılık tasavvuf düşüncesinde konu bu iki alanın dışında tamamıyla farklı bir bağlamda ele alınmıştır.¹¹²⁶

Sûfilere göre iki ilim vardır. Birincisi, okuma ve öğrenme ile kazanılan aklî ve naklî ilimlerdir ki bunlara 'zâhirî ilimler' denir. İkincisi ise riyâzet ve takva sonucu Allah'ın kuluna ihsan edeceği vehbî ilimdir ki buna "bâtınî ilim" denir.¹¹²⁷ Mutasavvıflar, zâhirî ilimlerle meşgul olanlara "zâhir ulemâsı", "rüsûm ulemâsı" ve "ehl-i zâhir", kendilerine de "bâtın ulemâsı" ve "ehl-i bâtın" demektedirler.¹¹²⁸

"Ledünnî ilim"¹¹²⁹ "vâridât"¹¹³⁰ ve "marifet"¹¹³¹ terimleri de tasavvufî literatürde bâtın ilmi ile yakın anlamlarda kullanılmaktadır. Bu sebeple diğer tasavvuf literatüründe olduğu gibi *el-Bahru'l-Medîd*'de de hemen hemen birbirleriyle eşanlamlı olarak kullanılan "ledünnî ilim" ile "vâridât"ı, bâtınî ilim ile aynı başlık altında inceledik. Ancak hem diğer tasavvufî eserlerde hem de *el-Bahru'l-Medîd*'de sadece bir

tarafından da benimsenmiştir. Meselâ Serrâc, Hz. Ali'nin şöyle dediğini nakleder: "Rasulullah, benden başka hiç kimseye öğretmediği yetmiş bâb ilmi bana öğretti" (Serrâc, *el-Lüma'*, s. 456). Yine Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'den de bu konuda şu sözü nakleder: "Eğer Hz. Ali vaktinin çoğunu savaş meydanlarında geçirmemiş olsaydı, bu ilimle alâkalı pek çok incelikleri bize öğretirdi. Zira o ilm-i ledünne mazhar olmuş bir kişiydi" (Serrâc, *el-Lüma'*, s. 179).

¹¹²⁶ Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA*, c.V, s. 188.

¹¹²⁷ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 551.

¹¹²⁸ Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA*, c.V, s. 188.

¹¹²⁹ 'Ledünnî ilim' teriminin bu anlamdaki kullanımı için bkz. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn*, Dâru Sâdır, Beyrut ts., c. III, s. 1066; Abdülmün'im Hıfînî, *Mu'cemu Istılâhâtü's-Sûfiyye*, Beyrut 1987, s. 93. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 335; Seyyid Cafer Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur, İstanbul 2007, s. 229; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 54, 68, 69; Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 100, 117.

¹¹³⁰ 'Vâridât' teriminin bu anlamdaki kullanımı için bkz. Hıfînî, *Mu'cemu Istılâhâtü's-Sûfiyye*, s. 263, Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 557, Seyyid Cafer Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2007, s. 505; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 152, 156, 162, 166, 424, 491; Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, s. 107, 109, 134, 156.

¹¹³¹ 'Mârifet' teriminin bu anlamdaki kullanımı için bkz. İsfehânî, *Müfredât*, s. 560, Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 347-348, Seyyid Cafer Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2007, s. 306-308; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 84, 85, 100, 103, 426, 486, 493; Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, s. 39, 61, 96, 118, 127, 128, 129, 158.

bilgi türünü değil aynı zamanda bir makamı da ifâde etmesi hasebiyle “marifet” terimini ayrı bir başlık altında incelemeyi uygun gördük. Bâtın ilmi ile yakın alâkaları sebebiyle “hâtır” ve “vesvese” terimlerini de bu konudan hemen sonra inceledik.

Mutasavvıflara göre bâtın ilmi, İslâm’dan ayrı ve onun dışında bir ilim değildir. Bu ilim, esasen nassların derin ve ince manalarından ibâret olup Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bazı sahâbîlere öğretilmiştir. Nitekim onun, sırdaşı Huzeyfe b. Yemân’a bazı sırlar tevdi ettiği¹¹³² ve Ebû Hureyre’nin “Hz. Peygamber (s.a.v.)’ den iki ilim öğrendim; birini yaydım, öbürünü saklı tuttum, onu da yaysaydım başımı keserlerdi”¹¹³³ dediği rivâyet edilir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.)’in dinde fakih olması için dua ettiği İbn Abbas’ın¹¹³⁴ ilminin de bâtın ilmi olduğu söylenir. Bâtın ilmiyle hemen hemen aynı anlamda kullanılan *ledünnî ilim* ifâdesi de “Ona katımızdan bir ilim öğrettik”¹¹³⁵ meâlindeki âyet-i kerime de geçen ‘ledünnâ’ ifâdesinden alınmıştır.

Tasavvufî düşüncenin bazı yönlerine ağır eleştiriler yönelten ve İbn Arabî gibi bazı mutasavvıfları tekfir eden İbn Teymiyye dahi, ledünnî ilmi kabul etmiş ve bu konuda şöyle demiştir: “Ledünnî ilme gelince, bunun, Allah Teâlâ’nın, müttakî velilerinin ve salih kullarının kalplerinde ortaya çıkardığı (*feth*) bir ilim olduğunda kuşku yoktur. Bu ilmin, başkalarına değil de sadece onlara bahşedilmesinin nedeni, anılan nitelikteki insanların, Allah’ın çirkin gördüğü şeylerden kalplerini arındırmaları ve O’nun hoşnut olacağı davranışlarda bulunmalarıdır.”¹¹³⁶

Sûfîler, ehl-i zâhir arasında işâret ve remizle anlattıkları, fakat kendi aralarında bazen açıkça konuştukları bâtın ilminin önem ve değeri konusunda görüş birliği içindedirler. Bâtın ilminin üstünlüğü, ilk tasavvufî eserlerde de önemle vurgulanmıştır.¹¹³⁷ Mesela Gâzzâlî, zâhir ilmine kabuk (*kısr*); bâtın ilmine öz (*lüb*)

¹¹³² Bkz. Selman Başaran, “Huzeyfe b. Yemân”, *DİA*, c. XVIII, s. 434.

¹¹³³ Buhârî, “İlim”, 42.

¹¹³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. I, s. 214, 269, 314; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe*, c. II, s. 322.

¹¹³⁵ Kehf 18/65.

¹¹³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XIII, s. 245; krş. “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle”, çev. Mustafa Öztürk ve Ali Bolat, *Tasavvuf*, Yıl. 2, Sayı. 6, (Mayıs 2001), s. 283.

¹¹³⁷ Bkz. Uludağ, “Bâtın İlmi”, *DİA*, c.V, s. 188.

nazarıyla bakar.¹¹³⁸ Suhreverdî ise ilmi, verâset ilmi ve dirâset ilmi olarak ikiye ayırır. Verâset ilmi, dirâset ilminden elde edilmiştir. Dirâset ilmi, içene keyif veren saf süte benzer. Verâset ilmi ise bu süten elde edilen kaymak gibidir. Şayet süt olmasaydı kaymak da olmazdı. Lakin sütte aranan şey, kaymaktır. Sütteki su ise yağın ana maddesinin, yani kaymağın elde edilmesine yarar. Süt de ancak içindeki yağ miktarı ile kıvamını bulur.¹¹³⁹

Sûfiler, yöntem olarak zâhir ilminin eğitim ve öğretimle, bâtın ilminin ise mistik sezgi (*keşf*) ile elde edildiğini söylerler. Bu şekilde belli bir silsile ile Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen veya özel bir yolla nasslardan çıkarılan bilgiler gibi ilhâm ve keşf yoluyla vasıtasız olarak Allah'tan alınan bilgilere “bâtın ilmi” denir. Nitekim İbn Arabî “Veliler bilgileri peygambere vahyi getiren meleğin aldığı kaynaktan alırlar”¹¹⁴⁰ derken, bu hususu ifâde eder. O, *Fusûsu'l-Hikem*'de her bölümün başına getirdiği “hikmet” sözü ile bâtın ilmini kasteder. Gazzâlî ise bâtın ilmini biri “muamele”, diğeri “mükâşefe” olmak üzere ikiye ayırır. Birincisini eserlerinde geniş olarak açıkladığı halde ikincisinin kitaplara yazılmasının ve ifşâ edilmesinin câiz olmadığını ifâde eder.¹¹⁴¹

Bâtın ilminin varlığı, daha çok Gazzâlî'den sonra ve onun etkisiyle zâhir ulemâsı tarafından da benimsenmiştir. Ancak kelamcılar, bilgi kaynağı olarak akıl ve beş duyu ile haber-i sâdık içinde düşündükleri peygamberlere gelen vahiy ve ilhâmı kabul ederler. Gazzâlî, Râzî, Âmidî gibi müteahhir devir kelamcıları, mutasavvıfların keşf, ilhâm, bâtın ilmi gibi deyimlerle ifâde ettikleri bilgileri de bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte, bu tür subjektif bilgileri vehim ve kuruntulardan ayırabilmek için bunların Kitab ve Sünnet'e uygunluğunu esas almışlardır. Kelamcıların bu görüşü

¹¹³⁸ Bkz. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. I, s. 20.

¹¹³⁹ Şihâbuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1989, s. 93.

¹¹⁴⁰ Muhyiddîn İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem ve Husûsu'l-Kelim*, nşr. Ebu'l-Ulâ el-Affî, Kahire 1946, s. 54.

¹¹⁴¹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 30-32.

aslında sûfilerin ‘zâhire aykırı düşen her şey bâtıldır’ ilkesinin değişik bir şekilde ifade edilmesinden başka bir şey değildir.¹¹⁴²

Kur’an’ı tasavvufî bir bakış açısıyla okuyan ve yorumlayan mutasavvıfların tamamı yazdıkları tefsirlerde bilgiyi zâhirî ve bâtinî/ledünnî/keşfî¹¹⁴³ olarak ikiye ayırmışlar ve bu konu etrafında çeşitli işârî yorumlarda bulunmuşlardır.¹¹⁴⁴ Bir sûfî müfessir olan İbn Acîbe’ye göre ise elde edilmesi bakımından ilim iki çeşittir: vehbî/ilâhî ilim ve kesbî ilim. Vehbî/ilâhî ilim, kalp peygamberine¹¹⁴⁵ sırf cömertlik eseri olarak akan rububiyetin sırlarına dair bir ilimdir, dolayısıyla bu ilim sadece bu ilmin kendisine verildiği kişiye mahsustur ve başkasına aktarılmaz ki Haşr Suresi’nin altıncı âyeti¹¹⁴⁶ buna işâret eder. Kesbî ilim ise çalışmak ve gayret etmek suretiyle kazanılan ilimdir, dolayısıyla bu ilmin avâm-havâs bütün insanlara aktarılması vâciptir ki Haşr Suresi’nin yedinci âyeti¹¹⁴⁷ de buna işâret eder.¹¹⁴⁸

(1). Bâtınî İlmin Verilebileceği Kimseler

Bâtınî/ledünnî ilmin kimlere verildiği ve böyle bir ilme sahip olabilmek için yapılması gereken şeylerin olup olmadığı konusunda müellifimiz şu bilgileri vermektedir:

¹¹⁴² Detaylı bilgi için bkz. Uludağ, “Bâtın İlmi”, *DİA*, c. V, s. 188-89. Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *DİA*, c. XXII, s. 98-100.

¹¹⁴³ Bazı sûfiler, ledünnî ve keşfî bilgi arasında da farklar olduğunu söylerler. Bkz. Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. II, s. 408 (Kahire baskısı), İbn Kayyım, *Medâricu's-Sâlikîn*, Beyrut ts., c. II, s. 495.

¹¹⁴⁴ Süleimî’nin bu konudaki görüş ve yorumları için bkz. Süleyman Ateş, *Süleimî ve Tefsiri*, İstanbul 1969, s. 142-146; Necmüddin Dâye’nin bu konudaki görüş ve yorumları için bkz. Mehmet Okuyan, *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s.199-207; Gazali’nin bu konudaki görüş ve yorumları için bkz. Necip Taylan, *Gazali’nin düşünce Sisteminin Temel İlkeleri*, İstanbul 1994, s. 92-98; Mesut Okumuş, *Kur’an’ın Çok Boyutlu Okunuşu*, Ankara 2006, s.206-209; Mehmet Vural, *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara 2004, s. 179-202; Fahreddin Râzî’nin bu konudaki görüş ve yorumları için bkz. Abdülhakim Yüce, *Razi’nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir 1996, s. 112-125; Alûsî’nin bu konudaki görüş ve yorumları için bkz. Ahmet Çelik, *Tasavvufî Tefsir Alusi Örneği*, Ekev Yay., Erzurum 2002, 154-157. Sûfî olmayan müfessirler tarafından yazılan tefsirlerde bu konuya yaklaşım tarzı için bkz. Dilaver Selvi, *Kur’an ve Tasavvuf*, Şule Yay., İstanbul 1997, s. 498-509; Bâtınîlerin bu konudaki görüş ve yorumları için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 194-253.

¹¹⁴⁵ İbn Acîbe burada kalbi, peygambere benzetmektedir.

¹¹⁴⁶ Türkçe meâli: “Allah’ın onlardan (mallarından) Peygamberine verdiği ganimetler için siz at ve deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerini dilediği kimselere karşı üstün tutar.”

¹¹⁴⁷ Türkçe meâli: “Allah’ın (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallara içinizden yalnızca zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz [...]”.

¹¹⁴⁸ *el-Bahr*, c. VI, s. 109.

1. Ledünnî ilme mazhar olabilmek için şehvet ve alışkanlıkları terk etmek ve düşünceyi meşgul eden resmî (zâhirî) ilimlerden uzak durmaya çalışmak gerekir. Nisa Suresi'nin 24. âyeti¹¹⁴⁹ bu duruma işâret etmektedir.¹¹⁵⁰

2. Zâhirde ibâdeti, bâtında da ubûdiyyeti¹¹⁵¹ gerçekleştirmek gerekir ki Allah da ledünnî ilimle kulu üzerindeki nimetini tamamlasın. En'am Suresi'nin 154. âyeti¹¹⁵² bu hususa işâret etmektedir.¹¹⁵³

3. Vâridât-ı ilâhîyye, yalnızca yiyeceği ve içeceği temiz/helal olanlara gelir. Bakara Suresi'nin 275. âyeti¹¹⁵⁴ bu duruma işâret etmektedir.¹¹⁵⁵

4. “Allah’tan korkun, Allah size öğretiyor”¹¹⁵⁶ meâlindeki âyet, “takva sahibi olursanız Allah size öğretir” şeklinde anlaşılabilir. Âyette geçen Allah’ın öğrettiği ilim, ledünnî ilimdir ve âyette de takvanın ledünnî ilimden önce zikredilmesi, bu ledünnî ilme sahip olabilmek için takva sahibi olmanın şart olduğunu vurgulamak içindir.¹¹⁵⁷

¹¹⁴⁹ Türkçe meâli: “(Harp esiri olarak) sahip olduğunuz câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı. Allah’ın size emri budur. Bunlardan başkasını, namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehirlerini vererek) istemeniz size helal kılındı. Onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin. Mehir kesiminden sonra (bir miktar indirim için) karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir.”

¹¹⁵⁰ *el-Bahr*, c. I, s. 488.

¹¹⁵¹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf* te “ubûdiyyet”i şöyle tanımlamaktadır: “Beşerîyyetin zayıflığını görmekle beraber rubûbiyyetin edeplerini yerine getirmektir.” Bu tanımla birlikte diğer sûfilerin tanımlarını da verdikten sonra şu açıklamayı yapar: “Kanaatimce ubûdiyyetin en güzel izahı şudur: ‘Kendi paranla satın aldığın bir kölenin olduğunu düşün. Kölenin nasıl seninle beraber olmasını istersen sen de Mevlân ile beraber ol. Zira köle, efendisinin yanındayken nefsi de malı da kendine ait değildir ve efendisinin gücü ve otoritesi karşısında tedbir ve ihtiyarı da yoktur.’ ” (İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 19).

¹¹⁵² Türkçe meâli: “Sonra iyilik edenlere nimetimizi tamamlamak, her şeyi açıklamak, hidâyete erdirmek, ve rahmet etmek maksadıyla Musa’ya da Kitab’ı (Tevrat’ı) verdik. Umulur ki Rablerinin huzuruna çıkarılacaklarına iman ederler.”

¹¹⁵³ *el-Bahr*, c. II, s. 188.

¹¹⁵⁴ Türkçe meâli: “Faiz yiyenler (kabirlerinden) şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar. Bu hal, onların “âlim-satım tıpkı faiz gibidir” demeleri yüzündendir. Halbuki Allah âlim-satımı helal; faizi haram kılmıştır [...]”.

¹¹⁵⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 311. Diğer sûfilerin benzer görüşleri için bkz. Süleyman Uludağ, “Havâtır”, *DİA*, c. XVIII, s. 526.

¹¹⁵⁶ Bakara 2/282.

¹¹⁵⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 335.

5. Vâridât-ı ilâhîyye, ledünnî ilimler ve kudsî mevhibelerin kalbe inebilmesi için kalbin temizlenip Allâmu'l-ğuyûb'un huzuruna çıkmayı hak etmiş olması gerekir.¹¹⁵⁸

Netice itibariyle İbn Acîbe'ye göre bâtinî veya ledünnî ilim, Allah'ın insana bir lütfu olmakla birlikte bu lutfâ nâil olabilmek için insanın da bir takım şartları yerine getirmesidir ki bunların başında bâtinî/ledünnî ilmin indiği yer olan kalbi, her türlü kötü düşünce ve meyillerden arındırma gelmektedir.

(2). Bâtinî İlimin Açıklanabileceği Kimseler

İbn Acîbe'ye göre insanlara açıklanıp açıklanmaması açısından ilim üç çeşittir: 1. Zâhirî-şer'î ilim: bu ilmin insanlara açıklanması vâciptir, gizlenmesi câiz değildir. 2. Rubûbiyyetin sırrı/tevhîd-i hâs ilmi: bu ilmin avâma ifşâ edilmesi kesinlikle câiz değildir. Sadece nefsiyle mücâhade eden ve alışkanlıklarını yenen insanlara ifşâ edilebilir. 3. Kaderin gaybî sırlarının ilmi: Bu ilim, kerâmet kabilinden olup gizlenmesi vâcip değilse bile müstehaptır.¹¹⁵⁹

İbn Acîbe'ye göre hakikat ilimleri avâma söylenmemelidir. Nitekim Bakara Suresi'nin 235. âyeti¹¹⁶⁰ buna işâret eder.¹¹⁶¹ Ayrıca “Ey iman edenler! Kendi dışınızdakileri sırdaş edinmeyin. Çünkü onlar size fenalık etmekten asla geri durmazlar, hep sıkıntıya düşmenizi isterler [...]” meâlindeki âyetten¹¹⁶² de Allah'ın seçkin

¹¹⁵⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 325.

¹¹⁵⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 190. Şâzelî tarikatının önde gelen şeyhlerinden ve İbn Acîbe'nin tasavvufa meyletmesinde önemli tesiri olan *el-Hikemu'l-Atâiyye* isimli eserin müellifi İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifu'l-Minen* adlı eserinde bu konuda şöyle bir hadis zikretmektedir: “Rabbim bana üç ilim öğretti. Birincisi, ifşâsını emrettiği ilim; ikincisi ifşâsını yasakladığı ilim; üçüncüsü ise ifşâsında beni muhayyer bıraktığı ilim.” Bu eseri neşre hazırlayan Halid Abdurrahman el-Akk ise bu rivâyete şu dipnotu düşmüştür: “Böyle bir rivâyet, hiçbir hadis kitabında zikredilmiş değildir. Ayrıca Kur'an ve sünnetten buna şahitlik edecek hiçbir delil de yoktur.” İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifu'l-Minen*, nşr. Halid Abdurrahman el-Akk, Dimaşk 1992, s. 120.

¹¹⁶⁰ Türkçe meâli: “(İddet beklemekte olan) kadınlarla evlenme hususundaki düşüncelerinizi üstü kapalı biçimde anlatmanızda veya onu içinizde gizli tutmanızda size günah yoktur. Allah bilir ki siz onları anacaksınız. Lakin meşru sözler söylemeniz müstesna, sakın onlara gizlice buluşma sözü (*sır*) vermeyin. [...]”

¹¹⁶¹ *el-Bahr*, c. I, s. 264.

¹¹⁶² Al-i İmran 3/ 118.

kullarının (*ehlu'l-husûsiyye*) avâmdan herhangi bir kimseye hiçbir sırrını ifşâ etmemeleri gerektiğine dair bir işâret çıkarır.¹¹⁶³

İbn Acîbe, şâyet bir faydası olacaksa ledünnî/bâtınî/keşfî bilginin diğer insanlara ifşâ edilmesinde bir mahzur olmadığını, bilakis elde edilecek faydadan dolayı diğer insanlara da aktarılması gerektiğini düşünmektedir. Mesela “Sizden ölüme yaklaşıp geride eşler bırakanlar, eşlerinin, evlerinden çıkarılmayarak bir yıla kadar bakılmalarını vasiyet etsinler” meâlindeki âyetten¹¹⁶⁴ ledünnî ilmin yazılıp kayda geçirilmesiyle alâkalı şöyle bir işâret çıkarmaktadır: “İnsanın haz ve şehvetleri ölüp de ilim ve sırları terike olarak bırakınca bunları muhafaza edip yazdırması gerekir. Nitekim Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî söze dalıp kendisine ledünnî ilimler gelince ‘Bize gelen bu bilgileri kaydedecek kimse yok mu!’ derdi.”¹¹⁶⁵

Borçların yazılmasını emreden Bakara Suresi’nin 282 ve 283. âyetlerinin işârî tefsirinde bu âyetlerden vâridât-ı ilâhiyyenin de aynen borçlar gibi yazıya geçirilip kaydedilmesine bir işâret görmektedir. Buna göre Allah Teâlâ, dünyevî borçların yazılıp kaydedilmesini ve buna itina gösterilmesini emrettiği gibi ledünnî ilimlerin ve vâridât-ı kudsiyyenin de kaydedilmesini emretmiştir. Hatta semerelerinin devamlı olması ve neticelerinin daha kalıcı olması bakımından bunların yazılması daha da önceliklidir. Zira *âlem-i kudsdan* kalbe gelen hikmet, dağ gibidir. Eğer bu hikmet yazılıp kaydedilmezse deve gibi olur. Daha da geciktirilirse kuşa ve hatta yumurtaya dönüşür ve nihâyet kalpte ondan iz kalmaz. Şâyet ledünnî ilme mazhar olan kişinin kendisi güzel yazamıyorsa güzel yazabilen birisine bunları imlâ ettirmelidir.¹¹⁶⁶

Müfessirimiz, Nuh tufanından bahseden Hâkka Suresi’nin 11. ve 12. âyetlerinin¹¹⁶⁷ işârî tefsirinde, âyette geçen denizi tevhid denizine; gemiyi tefekküre; böyle bir hadiseden inananların Allah tarafından mucizevî bir şekilde kurtarılmasının ibret almak isteyenlerin ders çıkarmaları için gerçekleştiğini anlatan bölümü de Şuşterî

¹¹⁶³ *el-Bahr*, c. I, s. 400.

¹¹⁶⁴ Bakara 2/240.

¹¹⁶⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 267.

¹¹⁶⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 316.

¹¹⁶⁷ Türkçe meâli: “(11). Şüphesiz su bastığı vakit sizi gemide biz taşıdık. (12). Onu sizin için bir ibret ve öğüt yapalım ve belleyici kulaklar onu bellesin diye.”

ve İbn Atâullah'ın yaptıkları gibi tefekkür esnasında kalbe doğan manaları yazmanın, başka insanların da bu ilhâmlardan istifâde etmeleri için faydalı olacağına yorumlamaktadır.¹¹⁶⁸

İbn Acîbe, Bakara Suresi'nin 228. âyetinde geçen 'hamile kadınların, Allah'ın rahimlerinde yarattıklarını gizlemelerinin helal olmadığı' ifâdesindeki hamile kadınları ârifler, rahimlerde yaratılanları da ilim ve hikmetler olarak yorumlar ve âriflerin kendilerine uymak isteyen insanların istifâdesi için sırlar hazretinden gelen bu ilim ve hikmetleri ketmetmelerinin câiz olmadığını belirtir.¹¹⁶⁹

İbn Acîbe'ye göre Kur'an'ın muhkem ve müteşâbihi olduğu gibi vâridâtın da muhkem ve müteşâbihleri vardır. Vâridâtın bir kısmının manası gâyet açık, mesajı bellidir. Ancak bazısı da vârid olduğu anda mücmeldir ve iyice bellendikten sonra kişiye manası açıklanır. Nitekim Hz. Peygamber'in vahiy esnasında yeni nâzil olan âyetleri unutmamak için telaşla tekrarlama çabası içine girmesine gerek olmadığını, zira Kur'an'ı Allah'ın O'nun kalbine yerleştireceğini ve daha sonra da açıklayacağını bildiren Kıyâmet Suresi'nin 16-19. âyetlerinin¹¹⁷⁰ işârî tefsirinde konuyu vâridât-ı ilâhîyyeye getirerek şöyle der:

“Vâridâtın sana geldiği anda onu çarçabuk almak için dilini oynatıp durma. Onu alırken sakın ol ki sana iyice belletilsin. Onu korumak ve okutmak bize aittir. Dolayısıyla feyz anında onu sana okuduğumuzda sen sadece onun okunuşunu takip et. Daha sonra onun manasını açıklamak bize düşer. Nitekim *Hikem-i Atâiyye*'de şöyle denir: 'Tecelli anında hakikatler kapalı olarak gelir. Ancak bellendikten sonra manası açıklığa kavuşur.'¹¹⁷¹ Şüphesiz vâridât-ı ilâhîyye feyz anında kapalı olarak gelir. Onu tam manasıyla kuşatmak ve anlamak imkansızdır. Ancak o vâridâtı yazmış ve o esnada başkalarına söylemişse daha sonradan onu düşününce manasının sahih, mesajının açık olduğu anlaşılır. Onda asla bir çelişki veya noksanlık olmaz. Zira o, ilhâm vahyidir. Nitekim bazı

¹¹⁶⁸ *el-Bahr*, c. VI, s. 242-243.

¹¹⁶⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 256-257.

¹¹⁷⁰ Türkçe meâli: “(16). Onu çarçabuk almak için dilini kımıldatma. (17). Şüphesiz onu toplamak ve okutmak bize aittir. (18). O halde biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. (19). Sonra şüpheden olmasın ki onu açıklamak da bize aittir”.

¹¹⁷¹ el-İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, çev. Mustafa Kara, s. 45; a. mlf., *Hikem-i Atâiyye*, çev. ve şerheden: Abdülaziz Hatip, Nesil Yay., İstanbul 2008, s. 215; İbn Acîbe'nin bu hikmete yaptığı şerh için bkz. *İkâzu'l-Himem*, s. 344-347.

şeyhler şöyle dermiş: ‘Sizin benden istifâde ettiğiniz gibi ben de kendimden istifâde ediyorum.’¹¹⁷²

İbn Acîbe’ye göre rûsûm ilimlerinin (zâhirî ilimler) sınırı lisandır, yani zâhirî ilimler, dilin imkanlarıyla sınırlıdır, dolayısıyla bu ilimlerden başka bir ilme sahip olmayan kişiler, dilin kendisine tanıyabileceği imkanın ötesine geçip hakikatin bilgisine ulaşamazlar: “Husûsiyet yolunu inkâr edip de nassların zâhirinde takılıp kalanlar ancak sınırı lisan olan rûsûm ilimlerine sahip olabilirler.”¹¹⁷³ Böylelerinin ilmi, maluma perde olur.¹¹⁷⁴ Allah’ı bilmek ile Allah’ın ahkâmını bilmenin birbirinden farklı şeyler olduğunu vurgulayan İbn Acîbe Allah’ı bilenlerle Allah’ın ahkâmını bilenlerin makamlarının da farklı olduğunu, birincilerin ikincilerden üstün olduğunu Bakara Suresi’nin 143. âyetinin işârî tefsirinde şöyle izah eder:

“İnsanlar arasındaki üstünlük ilim ve hal ile olur. Kişi Allah’ı ne kadar bilirse O’nun katındaki değeri de o kadar artar. Allah katında değerli olan ilim ise Allah’ın zâtını, sıfatlarını ve isimlerini bilmektir. Eğer Allah’ı bilmekle birlikte olursa Allah’ın ahkâmıyla ilgilenen ilim de değerlidir [...] Ayrıca Allah’ın ahkâmını bilen, fakat Allah’ın zâtını keşfedemeyen âlimler Allah’ın [avâm] kullarına hüccettirler. Allah’ın zâtını keşfeden âlimler ise Allah’ın ahkâmını bilen âlimlere hüccettirler. Nitekim ümmet-i Muhammed’in diğer ümmetlere, Hz. Muhammed’in de ümmetine şahitlik edeceği gibi âlimler avâmdan olan insanlara, veliler de âlimlere şahitlik edecek ve tezkiyeyi hak edenleri tezkiye edecek, hak etmeyenleri ise tezkiye etmeyeceklerdir. Zira Allah’ı bilen ârifler, zâhir ehli âlimlerin makamlarını bilirler, onların hiçbir hal ve makamı âriflere gizli kalmaz. Ancak zâhir ulemâsı velilerin makamını asla bilemezler.”¹¹⁷⁵

“Onlar (eşleriniz) sizin elbiselerinizdir, siz de onların elbiselerisiniz” meâlindeki âyetin¹¹⁷⁶ işârî tefsirine göre zâhirî ilimler, nefsin dış elbisesi; bâtinî/ledünnî ilimler ise nefsin iç elbisesidir.¹¹⁷⁷ Şu halde ona göre bâtinî ilimlerle zâhirî ilimler arasında bir zıtlık değil, bir içsellik- dışsallık veya derinlik –yüzeysellik ilişkisi vardır ve bunlar tıpkı karı-koca gibi birbirlerini tamamlamaktadırlar.

¹¹⁷² *el-Bahr*, c. VI, s. 322.

¹¹⁷³ *el-Bahr*, c. I, s. 165.

¹¹⁷⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 77.

¹¹⁷⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 175.

¹¹⁷⁶ Bakara 2/187.

¹¹⁷⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 218.

(3). Bâtînî İlmin Zâhirî İlimden Üstünlüğü

İbn Acîbe'nin epistemoloji anlayışında bâtînî bilgi, her yönüyle zâhirî bilgiden daha üstündür. Bu üstünlüğün ilk sebebi, birincisinin doğrudan, ikincisinin ise dolaylı bir bilgi sunuyor olmasıdır. Mesela Allah'ı bilme konusunda insanların iki yolunun olduğunu, bunlardan birincisinin delil ve burhan; ikincisinin ise müşâhede ve iyân olduğunu ifâde eden¹¹⁷⁸ müellifimiz, ikinci yolun birinci yoldan çok daha üstün olduğunu ve aslında Allah'ı bilmek için herhangi bir aklî veya hâricî bir delile ihtiyaç olmadığını şöyle izah eder:

“Delil ve burhan ehli, müşâhede ve iyân ehli nezdinde avâmdırlar. Zira müşâhede ve iyân ehli, Hak Teâlâ'yı herhangi bir delile muhtaç olmaktan tenzih etmişlerdir. Bilgilerin ancak kendisiyle bilinebileceği o Zât, nasıl olur da o bilgilerle bilinebilir! Varlıklarının, kendisine muhtaç olduğu şeyler nasıl olur da O'nun varlığına delil olabilir! Ne zaman yok olmuştur ki varlığı için delile ihtiyaç olsun! Ne zaman uzak olmuştur ki deliller O'na yakınlaştırsın!”¹¹⁷⁹

İbn Acîbe, aynı hususu “Andolsun ki biz Davud'a ve Süleyman'a ilim verdik. Onlar. ‘Bizi mümin kullarının birçoğundan üstün kılan Allah'a hamdolsun’ dediler. Süleyman Davud'a vâris oldu ve dedi ki: Ey insanlar! Bize kuş dili öğretildi ve bize herşeyden nasip verildi. Doğrusu bu apaçık bir lütuftur.” meâlindeki âyetlerin¹¹⁸⁰ işârî tefsirinde dile getirir. Bu âyetlerin işârî yorumundaki açıklamalarına göre ilimlerin en şerefli, en üstünü ve en değerlisi zevk, keşf ve vicdan yoluyla Allah'ı bilmektir. Bu da ancak kâmil bir terbiye şeyhi sayesinde gerçekleşebilir. Çünkü insan bu ilme sahip olunca diğer ilimlerin hepsinden müstağni olur ve bunlar onun gözünde çok değersizleşir. Öyle ki Allah'ı bilen bir insan rûsûm (zâhir) ilimlerini boş ve değersiz görmeye başlar. Bu durum, tonlarca gümüşü olup da iksir dağını bulan bir insanın durumuna benzer. İksire sahip olan bu insanın gümüşte gözü olmayacağı gibi bütün vakitleri Allah'ın vechini müşâhede ile geçen bir insan da O'nun dışında bir şeye asla

¹¹⁷⁸ İbn Arabî de bu konuda şöyle der: “Hak'ta (*fîhi*) sefer edenler iki kısımdır: Birincisi, O'nun hakkında akılları ve fikirleriyle sefer edenler ki bunlar sonunda yolu şaşırdılar, çünkü kendilerine rehber olarak sadece kendi fikirlerini aldılar. Bunlar feylesoflar ve onlara tabi olanlardır. İkinci gurup ise O'nda yine O'nun tarafından sefer yaptırılan resûller, nebiler ve seçkin veliler yani Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Yezîd el-Bestâmî, Hasan el-Basrî v.b. gibi zamanımıza gelinceye kadar bu yolda meşhur olan muhakkik sûfilerdir.” İbn Arabî, *Kitâbu'l-İsfâr*, s. 8-9 (Mahmut Erol Kılıç, *Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir bakış, Usûl*, Cilt. 1, Sayı. 1, (2004), s. 104'ten naklen).

¹¹⁷⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 192. Benzer ifâdeler için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 410.

¹¹⁸⁰ Neml 27/15-16.

iltifat etmez. Bu sebeptendir ki Cüneyd şöyle demiştir: “Şayet gök kubbe altında sûfî arkadaşlarımızla konuştuğumuz bu ilimden daha değerli bir ilim bilseydik mutlaka ona koşardık!”¹¹⁸¹ Müfessirimiz, Cüneyd’in bu sözüne ilâveten, “şeyhlerimizin şeyhi” dediği Sîdî Abdurrahman el-Ârif’in (ö. 1036/1626) de şu sözünü nakleder: “Önceleri on dört ilim biliyordum. Ancak ne zaman ki hakikat ilmine sahip oldum arkadaşlarımıza bahsettiğim tefsir ve hadis ilmi dışında bütün bu ilimleri yuttum.”¹¹⁸²

Ona göre bâtinî bilginin zâhirî bilgiden üstün olmasının bir sebebi de birincisinde ittifak hakim iken ikincisinde sürekli ihtilafın olmasıdır. Mezheplerin tamamının usul ve furûda birbirleriyle ihtilafı vardır. Bunun tek istisnası sûfîye mezhebidir. Zira bütün sûfî tarikatler (*mezâhib*), bidâyet ve nihâyette müttefiktirler. Çünkü onların bidâyeti mücâhade; nihâyetleri ise müşâhededir. Her ne kadar bazı tarikatlar arasında ihtilaf olsa da nihâyette hep ittifak halindedirler. Zâhir ehli ise böyle değildir. Onlar ancak çok az konuda ittifak ederler. Çünkü mezhepleri zannı gâlibe dayanır. Sûfilerin mezhebi ise zevk ve keşfle elde edilen hakikat bilgisine dayanır.¹¹⁸³

(4). Bâtınî İlimin Doğruluğu ve Güvenilirliğinin Ölçüsü

Diğer sûfiler gibi İbn Acîbe’nin de doğrudan Allah tarafından bahşedilen ledünnî ilmin, nakil ve akıl yoluyla edinilen dinî bilgiden daha üstün olduğunu söylemesi, bu bilgileri önemsemediği şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Bu durumun farkında olan müellifimiz vâridâtın nakil ve akıl yoluyla elde edilen bilgileri geçersiz kılmadığını ve onların değerini azaltmadığını ifâde etmiş, aksine vâridâtın güvenilir ve geçerli olabilmesi için Kur’an’a ve hadise aykırı düşmemesini şart koşturmuştur. Hakikat ilminin şariat ilminden bağımsız ele alınamayacağını, bunların bir bütünün iki parçası gibi olduğunu her fırsatta dile getiren bir sûfî olarak İbn Acîbe, insanın bâtınında vâridât veya vesevese türünden herhangi bir şey tecelli ederse onu Kitap ve Sünnet’e arz etmesi gerektiğini, eğer Kitap ve Sünnet’e uygun düşerse o zaman diğer insanlara o vâridi izhar etmesinde bir sakınca olmayacağını, şâyet uygun düşmezse o zaman onu reddetmesi ve gizleyip insanlara ifşâ etmemesi gerektiğini ifâde eder.¹¹⁸⁴ “Aralarında Allah’ın

¹¹⁸¹ Cüneyd’in bu sözünü Serrâc da nakletmektedir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 239.

¹¹⁸² *el-Bahr*, c. IV, s. 182.

¹¹⁸³ *el-Bahr*, c. I, s. 389.

¹¹⁸⁴ *el-Bahr*, c. III, s. 201.

indirdiği ile hükmet ve onların arzularına uyma [...]” meâlindeki âyetin¹¹⁸⁵ işârî yorumunda da konuyla alâkalı olarak şöyle der:

“Eğer vehmî çekişmeler ve kalbî vâridât sana çok gelir, bu da kafanı karıştırır ve bunlardan hangisine uyman gerektiğini bilemezsen bunlar arasında Kitab ve Sünnet ile hükmet. Hangisi Kitab ve Sünnet’e uyarsa ona tabi ol. Zira kim bu ikisini nefesine hakim kılsa hikmetli olanı yapmış olur. Şâyet bu vâridâttan birden fazlası Kitab ve Sünnet’e uyarsa o zaman da nefesine en ağır gelene uy. Zira sadece hak olan şey, nefse ağır gelir.”¹¹⁸⁶

Ancak vâridâtın kaynağının şüpheli olması durumu, seyr u sülûkün başlangıcındakiler için geçerlidir. Bu manevî yolculuğu bitirmiş olan âriflerin kalbine doğan bâtinî bilginin doğruluk ve güvenilirliğinde ise şüphe yoktur. Zira onlara gelen vâridâtının kaynağı Allah’tır, ilâhî ilhâma dayanan bilgi de, doğru ve kesin bir bilgidir, şeytânî vesveseler ve müdahalelerden korunmuştur. Mesela “Onu (Kur’an’ı) şeytanlar indirmedir. Bu onlara düşmez. Zaten güçleri de yetmez. Şüphesiz onlar vahyi işitmekten uzak tutulmuşlardır”¹¹⁸⁷ meâlindeki âyetlerin işârî tefsirinde ilhâm vahyinin de tıpkı ahkam vahyi gibi şeytanların müdahalesinden korunmuş olduğunu, zira âriflerin kalplerindeki nurların şeytanların oraya girmesine mani olduğunu ifâde eder.¹¹⁸⁸

(5). Bâtınî İlmin Bağlayıcılığı

Bâtınî ilmin, bu ilmin kendisine veridiği kişi dışındaki insanlar için bağlayıcı olmadığı açıktır. Ancak kendisine vâridât gelen kişinin, bu vâridâta uymasının zorunlu olup olmadığı sorusuna müellifimizin olumlu cevap verdiğini görmekteyiz. Mesela “O (Kur’an) şüphesiz değerli, güçlü ve Arş’ın sahibi (Allah’ın) katında itibarlı bir elçinin getirdiği sözdür. O, orada sayılan ve güvenilen bir elçidir.” meâlindeki âyetlerin¹¹⁸⁹ işârî tefsirinde bu konuya temas ederek şöyle der: “İlham vahyi, Rabbânî bir vârid olan değerli bir elçinin sözüdür. Güçlüdür, çünkü Kahrî, güçlü ve kuvvetli olanın

¹¹⁸⁵ Mâide 5/ 49.

¹¹⁸⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 48.

¹¹⁸⁷ Şuarâ 26/ 210-212.

¹¹⁸⁸ *el-Bahr*, c. IV, s. 166.

¹¹⁸⁹ Tekvîr 81/ 19-21.

hazretinden gelir [...] İtaat edilen ve güvenilen bir elçidir. Zira ilâhî vâride itaat etmek vaciptir. Çünkü o, Hakk'ın hazretinden gelir.”¹¹⁹⁰

(6). Bâtınî İlmin Zamana ve Şartlara Göre Değişebilirliği

“Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman –ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- “Sen ancak bir iftiracısın dediler” Hayır, onların çoğu bilmezler.” meâlindeki âyetin¹¹⁹¹ işârî tefsirindeki açıklamalara göre ahkâm vahyinde nesh olduğu gibi ilhâm vahyinde de nesh vardır. Zira bazen bir velinin kalbinde bir gaybî haber tecelli eder ya da bazen manevî terbiye konusunda o döneme uygun bir şeyi bir müridine emreder, sonra da daha önce söyledikleri nesh olduğu için tersini haber verir veya emreder.”¹¹⁹²

İbn Acîbe, bazı âyetlerden de bâtinî bilgi/ledünnî ilimle alâkalı şu işâretleri çıkarmaktadır:

Müellifimiz, kendileriyle evlenilmeleri câiz olmayan hanımları açıklayan Nisa Suresi'nin 23. âyetinin işârî yorumunda, zâhirî ilimleri zâhir ehlinin eşleri gibi düşünmekte ve manaya talip olan sûfîlerin bu ilimleri almasının haram olduğunu, ancak tecrid yoluna girmeden önce aldığı zâhirî ilimlerin bir zararının olmadığını söylemektedir.¹¹⁹³ Enfal Suresi'nin ilk âyetinde geçen *enfâl* (ganimetler) kelimesini, işârî tefsirinde ledünnî ilimler olarak yorumlayan İbn Acîbe şöyle demektedir: “Hakiki ganimetler, gayb hazretinden kalplere gelen ledünnî ilim ve Rabbânî sırlar gibi mevhibelerdir.”¹¹⁹⁴

İbn Acîbe, “Ey iman edenler! Eğer Allah'tan korkarsanız O size iyi ile kötüyü ayırdedecek bir anlayış (*furkân*) verir, suçlarınızı örter ve sizi bağışlar. Çünkü Allah büyük lütuf sahibidir.” meâlindeki Enfal Suresi'nin 29. âyetinde¹¹⁹⁵ geçen “*furkân*” kelimesini de “ledünnî ilim nuru” olarak yorumlar ve bunun da üçe ayrıldığını söyler.

¹¹⁹⁰ *el-Bahr*, c. VI, s. 396. Müellifimiz, Necm Suresi'nin 4-6. âyetlerinin tefsirini de benzer şekilde yapmıştır. Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 503.

¹¹⁹¹ Nahl 16/101.

¹¹⁹² *el-Bahr*, c. III, s. 164.

¹¹⁹³ *el-Bahr*, c. I, s. 487.

¹¹⁹⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 305.

¹¹⁹⁵ Bu âyet hakkında diğer sûfîlerin yorumları için bkz. Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, c. XXVIII, s. 55.

1. İntibâh vâridi: gaflet ve yakazanın, tembellik ve ibâdete yönelmenin arasını ayırmaya yarayan nurdur. Bu nura kavuşan gaflet ve hevasını terkedip Mevla'sına yönelir. 2. İkbâl vâridi: Bu da hicabın karanlığında kalmakla Sevgili'nin müşâhededesine yönelmenin arasını ayıran bir nurdur. 3. Visâl vâridi: Kâinâtın karanlığıyla müşâhedenin nurunu, başka bir ifâdeyle eser bulutlarının karanlığıyla irfan güneşinin müşâhededesini birbirinden ayırmayı sağlayan bir nurdur.¹¹⁹⁶

Kur'an-ı Kerim'de geçen "yağmur" kelimesini genelde "ledünnî ilim" olarak açıklayan İbn Acîbe¹¹⁹⁷ Nahl Suresi'nin 72. âyetinde geçen *rızık*¹¹⁹⁸ ve aynı suresinin 73. âyetinde geçen *ezvâc* (eşler)¹¹⁹⁹ kelimelerini de işârî tefsirde "ledünnî ilim" olarak yorumlamaktadır. Zümer Suresi'nin 22. âyetinde geçen "nur" ise ona göre tekvînî ve tenzîlî âyetlerin müşâhedesi esnasında kalbe gelen ilâhî lütuftur veya Allah'ın cömertliğinden gelen mahza ilhâmdır.¹²⁰⁰

Enbiyâ Suresi'nin 11 ve 12. âyetlerinde bahsi geçen zâlim kavimlerin ilâhî azaba düçar olmasını, kalpteki vesveselerin vâridât-ı ilâhîyye ile yok edilmesi olarak yorumlamaktadır.¹²⁰¹ Benzer şekilde Neml Suresi'nin 34. âyetinde anlatılan kralların bir ülkeye girdiği takdirde orayı tahrip etmesini, vâridât-ı ilâhîyyenin kalp ülkesine girdiği takdirde orada bulunan nefsânî güçleri yok etmesi olarak yorumlamaktadır.¹²⁰² Bu yorumun devamında ise insanın alışkanlıklarını gidermeyen her türlü vâridâtın yalancı

¹¹⁹⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 324.

¹¹⁹⁷ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 85; c. II, s. 227; c. III, s. 84; c. III, s. 514; c. IV, s. 207.

¹¹⁹⁸ *el-Bahr*, c. III, s. 147.

¹¹⁹⁹ *el-Bahr*, c. III, s. 148.

¹²⁰⁰ *el-Bahr*, c. V, s. 68.

¹²⁰¹ *el-Bahr*, c. III, s. 448.

¹²⁰² İbn Acîbe bu yorumunda İbn Atâullah el-İskenderî'den etkilenmiş gibidir. Zira İbn Atâullah *el-Hikem*'in 199. hikmetinde şöyle der: "Üzerine ilâhî vârid ve keşifler geldiği zaman sendeki âdetleri yıkıp mahvederler. Çünkü 'Hükümdarlar bir ülkeye girdiklerinde orayı yıkıp ifsad ederler. (Neml, 27/34)'" İbn Atâullah el-İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, çev. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 2003, s. 46. İbn Acîbe, bu hikmetin şerhinde *el-Bahr*'daki yorumuna benzer yorumlar yapmakta ve el-İskenderî'nin bu âyetten böyle bir mana çıkarmasını da "güzelliğin ve uygunluğun zirvesinde" bir delillendirme olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 348. Ancak âyette geçen *ifşâd* kelimesi Kur'ân-i Kerîm'de her zaman "yıkmaq, tahrib temek, bozmak, bozgunculuk yapmak, fitne-fesat çıkarmak" gibi olumsuz bir manaya delâlet edecek şekilde kullanılmaktadır. (Bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, s. 658) Halbuki bu kavram, el-İskenderî ve İbn Acîbe'nin yorumlarında olumlu bir manada kullanılmıştır. Bu durum da bu Kur'ânî kavramın yapıbozumuna uğratıldığının bir göstergesidir.

olduğunu ifâde ederek ledünnî ilmin, insanın iç dünyası ve davranışları üzerindeki tesirine dikkat çekmiştir.¹²⁰³

b. Vesvese-Hâtır

Hâtır, tasavvuf terminolojisinde “sâlikin kalbine Hak’tan, melekten, nefsten veya şeytandan gelen hitap, ses” anlamında kullanılmıştır.¹²⁰⁴ Bu hitap Allah’tan, melekten, şeytandan ve nefsten gelebilir. Allah’tan gelen hitaba *hâtır-ı Hak*, melekten gelene *ilhâm*, şeytandan gelene *vesvese*, nefsten gelene *hevâcis* ve *hadîsu’n-nefs* denir.¹²⁰⁵ Vesvese de tasavvufî ıstılahta daha çok şeytanın insanı kışkırtması, aklını çelmesi ve nefsin aşağı arzularına uymaya teşvik etmesi anlamında kullanılır.¹²⁰⁶

İbn Acîbe’ye göre vesvese, insanın manevî düşmanlarının kullandıkları en etkili silahtır. Nitekim “Onları (size karşı savaşanları) yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne, adam öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Haram’da onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası budur.”¹²⁰⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde nefis ve şeytan gibi manevî düşmanların, çeşitli vesveselerle insanı “mescid-i hazret” ten çıkarmaya çalıştıklarını, buna karşılık insanın da Allah’ın zikriyle ve onlardan Allah’a sığınmak suretiyle onların vesveselerine karşı savaşması gerektiğini söyler ve şeyhi Bûzîdî’nin “Vehim ve vesveseler insana saldırmadan önce, insan onlara karşı mücadele etmek suretiyle onların etkilerini bertaraf etmelidir” sözünü nakleder. Müellifimiz, vesveseyle mücadelede pasif değil aktif bir yol benimsenmesi gerektiği kanaatini taşımaktadır. Ona göre vesveseyle mücadelede en etkin yol, edilgen bir şekilde vesveseyle uğraşıp ona engel olmaya çalışmak değil, etken bir şekilde zikrullah ile meşgul olmaktır. Zira vesveseye karşı en etkin panzehir

¹²⁰³ *el-Bahr*, c. IV, s. 194.

¹²⁰⁴ Uludağ, “Havâtır”, *DİA*, c. XVIII, s. 526.

¹²⁰⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 227.

¹²⁰⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 569.

¹²⁰⁷ Bakara 2/191.

zikirdir.¹²⁰⁸ Bu vesvese ve vehimler, insan müşâhede makamına erinceye kadar devam eder.¹²⁰⁹

İbn Acîbe'nin "İçinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir."¹²¹⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirindeki açıklamalarına göre havâtır, dört çeşittir: melekî, Rabbânî, nefsânî ve şeytânî. Melekî ve Rabbânî olanı yalnızca hayrı emreder. Nefsânî ve şeytânî olanı ise yalnızca şerri emreder. Ancak bu son ikisi, aslında şerre götürmek için hayrı emrediyor gibi de görünebilir. Nefsânî ve şeytânî hâtır arasındaki fark da şudur: Nefsânî hâtır sabittir, Allah'a sığınma veya başka bir şeyle gitmez. Şeytânî hâtır ise Allah'ın zikriyle gider, gaflete düşünce tekrar döner."¹²¹¹

c. Marifet

Sözlükte mastar olarak "bilmek, tanımak, ikrar etmek" anlamlarına gelen marifet kelimesi "ilim" ile eş anlamlı gibi kullanılmakla beraber aralarında bazı farklılıklar da vardır. İlim, tümel ve genel nitelikli bilgileri, marifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifâde eder. İlmin karşıtı cehalet; marifetin karşıtı inkârdır.¹²¹² "İrfan" kelimesi de "arafe" nin mastarıdır ve marifet ile aynı anlamda kullanılır. İslâm mutasavvıflarında irfan, kalbe keşif veya ilhâm şeklinde atılan (*ilkâ*) ve rasyonel bilgidен üstün bir bilgi türüne işâret için ortaya çıkmıştır.¹²¹³

¹²⁰⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 224.

¹²⁰⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 224.

¹²¹⁰ Bakara 2/284.

¹²¹¹ *el-Bahr*, c. II, s. 498.

¹²¹² Uludağ, "Mârifet", *DİA*, c. XXVIII, s. 54.

¹²¹³ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 329. Sûfilerin epistemoloji anlayışları hakkında detaylı bilgi için bkz. Naci Hüseyin Cevdet, *el-Marifetu's-Sûfiyye Dirâse Felsefiyye fî Müşkilâti'l-Marife*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992; Ramazan Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yay., Ankara 2004. Babası Taşköprülüzâde'nin tanzimi olan *Mevzûâtü'l-Ulûm* kitabını Türkçe'ye çeviren Kemâleddin Efendi (ö. 1032/1623) kendi yazdığı mukaddimede marifetin, diğer ilimlere üstünlüğü hakkında şöyle der: "Bu ilim, yani Allah Teâlâ'yı tanıma ilminin, ilimlerin en şerefli olduğu herkesin malumudur. Bir ilmi elde etmek ve ona vâkıf olmak, bir çok ilimleri elde etmeye bağlı olduğundan, din âlimleri, müctehid din adamları ve diğer nebi ve resullerin, yani peygamberlerin vârisleri olan ilmi ile amel eden âlimler ve olgun üstadlar, kalp ve kalıp mücadeleleri, ruh ve beden riyâzetleri ile ince ve garip ilimler çıkarmış ve o derecede güzel kitaplar yazmışlardır ki insanların akılları bunları anlamaktan acizdir. İlimlerin şerefi bildirdiklerine göre olunca ve hepsinin isteği *marifetullah* olunca ona vesile olan ilimlerin de şerefi buna göre anlaşılmış olur." (Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, çev. Mümin Çevik, İstanbul 1975, c. I, s. 17-18).

İlk dönemlerden itibaren sûfiler, sûfî olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar, bu bilgiyi *marifet*, *irfan*, *yakîn* gibi yine kendilerine has terimlerle ifâde edip bunun için bazen ilim kelimesini de kullanmışlardır. Ancak ilim terimini marifet anlamında kullandıklarında bunu tasavvufî terminolojiye ait bazı sıfatlarla niteleyerek “ledün ilmi, bâtın ilmi, esrâr ilmi, hâl ilmi, makam ilmi, fenâ-bekâ ilmi, mükâşefe ve müşâhede ilmi gibi tabirler oluşturmuşlar, bu tabirlerle marifet dedikleri ilâhî esrâr ve hakikatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir. Marifetin mukaddimesinin ilim, ilimsiz marifetin muhal, marifetsiz ilmin vebal olduğuna inanan sûfiler marifetin ledünnî bir ilim sayıldığı görüşündedir. Onlara göre bu ilimde vehmin tesiri bulunmadığından ismet vardır; diğer ilimler ise vehmin etkisi altında oldukları için saf ve masum değildir.”¹²¹⁴

Sûfiler, marifetin aslı ve mahiyeti ile marifet ve ilim arasındaki farkın neden ibâret olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Cüneyd: “Hakk’ın ilminin var olduğu yerde senin bilgisizliğinin mevcut olmasıdır” demiş, “Biraz daha izah eder misiniz?” diyen zata “Aslında ârif de O’dur, ma’rûf da” şeklinde cevap vermiştir. Bu sözün manası şudur: Sen, sen olman itibarıyla Allah hakkında cahilsin, bilgin yoktur. O tanıttığı için kendisini tanımaktasın. Aynı manaya gelmek üzere Sehl b. Abdullah : “Marifet, bilgisizlik hakkındaki bilgidir” demiştir.¹²¹⁵ Güngör’ün de ifâde ettiği gibi insan Allah’ı bilmez, fakat Allah kendini insana (sûfiye) bildirir. Bilginin bu kısmı, yani Allah’tan geleni marifettir. Bizim “ilim” dediğimiz bilgi, aklın kendi vasıtalarıyla kazandığı bilgi olup eşyanın dış görünüşünü bildirir. Mamafih insan marifet kazandıktan sonra akıl bu marifeti işleyebilir. Bu, tıpkı insanın bilmediği kaynaktan gelen bir parayı kullanması gibidir. Allah insana, onun dilediği bir şeyi lütfeder; insan bu lütuftan faydalanır, ama onun nasıl geldiğini bilemez; bu geliş tarzı belli olmadığı için onu başkalarına - anlaşılabilir bir tarzda - ifâde etmesine de imkan yoktur.¹²¹⁶

İslâm’dan önce mevcut olan gnostisizm (irfâniyye) akımı, hıristiyan ilâhîyâtı için olduğu gibi İslâm ilâhîyâtı için de tehlike oluşturmuştur. Gnostikler gibi ilâhî sır ve

¹²¹⁴ Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, c. XXVIII, s. 54.

¹²¹⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1992, s. 97.

¹²¹⁶ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 105.

hakikatlerin sülûk ve riyâzet neticesinde hasıl olan ilhâmla bilineceğini, bu yolla elde edilen bilgilerin nasslarda verilen bilgilerden üstün olduğunu, hatta irfan sahibi âlimlerden ibâdet etme yükümlülüğünün düşeceğini savunan görüşlere Müslüman toplumlarında da rastlanmıştır. Gazzâlî'nin de naklettiği gibi “Sana yakîn gelinceye kadar Rabbine kulluk et”¹²¹⁷ meâlindeki âyeti bu yönde yorumlayanlar çıkmıştır.¹²¹⁸ Hucvirî, “ehl-i ilhâm” ve “ilhâmiyye” dediği bu akımın mensuplarını eleştirerek tasavvuftaki marifet ve irfanın bu akımla ilgisinin bulunmadığını, zira marifetin hidâyetten kaynaklanan şer’î ve nebevî bir bilgi olduğunu belirtmiştir.¹²¹⁹ Ayrıca Sülemî, Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi sûfiler de söz konusu tehlikeye dikkat çekmişlerdir.¹²²⁰

el-Bahru’l-Medîd’de yer aldığı şekliyle İbn Acîbe’nin marifet¹²²¹ hakkındaki görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

Diğer sûfiler gibi İbn Acîbe’nin de kudsî hadis olarak kabul ettiği “Ben bir gizli hazine idim, tanınmaya muhabbet ettim ve âlemi de tanınmak için yarattım”¹²²² ifâdesi ona göre âlemin yaratılış gayesinin muhabbet ve marifetullah olduğunu göstermektedir. Bu sebeple potansiyel olarak bütün varlıkların fitratında marifete ulaşma isteği vardır.¹²²³

¹²¹⁷ Hicr 15/99.

¹²¹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 393.

¹²¹⁹ Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 403.

¹²²⁰ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, c. 28, s. 56.

¹²²¹ İbn Acîbe, bir nevi tasavvuf terimleri sözlüğü mahiyetinde olan *Mi’râcu’t-Teşevvüf ilâ Hakâiki’t-Tasavvuf* isimli eserinde mârifeti şöyle târif etmektedir: “Mârifet, müşâhadede temkin ve ona devam etmektir.” (İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvüf ilâ Hakâiki’t-Tasavvuf, Sîlsile Nûrâniyye Ferîde* içinde, yy., 1997, s. 15).

¹²²² Sehâvî, *el-Mekâsidü’l-Hasene*, thk. Muhammed Osman el-Hişî, Beyrut 1985, s. 522 (hadis no: 838), Aliyyü’l-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa fî’l-Ahbâri’l-Mevdûa*, thk. Muhammed Lûtfî es-Sabbağ, Beyrut 1986, s. 269 (hadis no: 353), İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ ve Müzîlu’l-İlbâs ammâ İştehera min’l-Ehâdis alâ Elsineti’n-Nâs*, thk. Ahmed el-Kallâş, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1996, c. II, s.173 (hadis no: 2016), İbnu’d-Deyba eş-Şeybânî, *Temyîzu’t-Tayyib mine’l-Habîs*, Beyrut 1985, s. 126. Bu rivâyet hakkında Aclûnî şu bilgileri vermektedir: “İbn Teymiyye, bu sözün, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bir hadisi olmadığını ve sahih veya zayıf hiçbir senedinin de bilinmediğini söylemektedir. Zerkeşî, İbn Hacer ve Suyûtî de bu konuda onun görüşüne tabi olmuşlardır. Aliyyü’l-Kârî ise “Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım” (Zâriyât 51/56) âyetinde geçen “Bana kulluk etsinler” ifadesini İbn Abbas’ın “Bani tanısınlar” şeklinde tefsir etmesine istinaden bu sözün manasının doğru olduğunu söylemiştir.” (Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. II, s.173).

¹²²³ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 203; c. II, s. 604; c. V, s. 483.

Allah, peygamberleri birbirine üstün kıldığı gibi evliyayı da birbirine üstün kılar. Bu üstünlük de yakînin kemali, tevhid-i hâs ilmine zevk ve keşf yoluyla dalmak ve marifette ilerlemekle olur. Marifete erişmek de ricâle¹²²⁴ hizmet ve kemal ehliyle sohbet etmek, tam bir adanmışlık ile nefis, para ve cinsellik sevgisini kalpten tamamen atmak (*ez-zühdü'l-kâmil*) ile mümkün olur. Bazı insanlar, hem mükâşefe hem de mükâlemeye; bazıları ise sadece mükâşefeye mazhar olur. Bazıları apaçık kerametlere mazhar olur; bazıları ise marifetin kerametiyle yetinmeyi tercih ettikleri için açık kerametler görmez ve göstermezler.¹²²⁵ İbn Acîbe, marifette üstünlük sırasının ise peygamberler, veliler, âlimler ve sâlihler şeklinde olduğunu belirttikten sonra bu görüşünü, Kuşeyrî, Gazâlî ve İbn Rüşd'den yaptığı alıntılarla da desteklemeye çalışmaktadır.¹²²⁶ Sahâbîlerin, kendilerinden sonra gelen müslümanlardan marifet konusunda üstün olup olmadıkları konusuna da değinen müfessirimiz, Peygamberlerden sonra marifette ve yakînde en üst makamlara çıkanların sahâbîler olduğunu, dolayısıyla onların kendilerinden sonra gelen Müslümanlardan marifet hususunda daha üstün olduklarını ifâde etmektedir.¹²²⁷

İbn Acîbe'ye göre marifet, müşâhadenin neticesidir ve müşâhadenin tesirine göre artar: “Amellerin temizliği kalbin temizliğine göredir. Kalbin temizliği de Allâmü'l-ğuyûb'un murâkabesine; murâkabe marifete; marifet müşâhadeye, müşâhade ise mücâhadeye göredir. Nitekim Allah, ‘Bizim için mücâhade edenlere yollarımıza eriştireceğiz.’¹²²⁸ buyurmuştur.”¹²²⁹ Benzer şekilde “Yoksa Allah içinizden cihad edenleri belli etmeden, sabredenleri ortaya çıkarmadan cennete gireceğinizi mi sandınız!”¹²³⁰ mealindeki âyetin işârî tefsirini yaparken bu âyetin, seyr u sülûkteki müridlere hitap ettiğini düşünerek mücahadesiz marifetin mümkün olmayacağını şu

¹²²⁴ Sözlükte ‘erkek, mert, yiğit’ anlamlarına gelen *recul* kelimesinin çoğulu olan *ricâl* ile tasavvuf literatüründe ister erkek ister kadın olsun Hakk’ın dostluğunu kazanmış faal, hakşinas, adil ve faziletli şahsiyetler, ruhen yücelmiş kâmil insanlar kastedilir. Bkz. Uludağ, Ricâlullah, *DİA*, c. XXXIV, s. 80; a. mlf., *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1996, s. 430.

¹²²⁵ *el-Bahr* c. I, s. 283.

¹²²⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 394.

¹²²⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 393.

¹²²⁸ Ankebût 29/69.

¹²²⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 298. Bir başka yerde de İbn Acîbe, ihsan makamına murâkabe, sonra müşâhade ve sonra da mârifet yoluyla ulaşılabileceğini ifâde etmektedir. *el-Bahr*, c. I, s. 166.

¹²³⁰ Âl-i İmrân 3/142.

sözlerle ifâde etmektedir: “Ey müridler! Yoksa Allah içinizden nefesine karşı mücâhade edenleri belli etmeden [...] marifet cennetlerine gireceğinizi mi zannediyorsunuz!”¹²³¹

İbn Acîbe’ye göre marifet, doğrudan Allah’tan gelen bir bilgi veya haldir. Onun elde edilmesinde arada hiçbir vasıta yoktur. Bu yönüyle de marifet, Hz. Meryem’e doğrudan Allah’tan gelen meyvelere benzer. Müfessirimiz, İmran’ın hanımının karnındaki bebeği Allah’a adaması ve Allah’ın da bu adağı kabul etmesinden bahseden Âl-i İmrân Suresi’nin 35-37. âyetlerinin işârî tefsirinde şöyle der: “Nefsini adayan ve onu Rabbi’nin hizmetine sunmak suretiyle özgürleştiren herkesin bu amelini Allah kabul eder ve onda marifet tohumlarını yeşertir [...] onu akılların ve idraklerin kuşatamayacağı ilim ve hikmet meyveleriyle rızıklandırır. Bu ilim ve hikmet meyveleri Hz. Meryem’e gelen meyveler gibi doğrudan Allah katından gelir.”¹²³²

İbn Acîbe, yukarıdaki tefsirinde her ne kadar marifeti Hz. Meryem’e gelen meyvelere benzeterek, marifetin kaynağının doğrudan Allah olduğunu söylüyorsa da tefsirinin başka yerlerinde marifete ulaşmak için bazı vasıtalarından istifade etmek gerektiği görüşünü dile getirmektedir. Mesela ona göre marifete ulaşmak için mutlaka müşâhede ehlinin sohbetinde bulunmak gerekir.¹²³³ Marifet şarabı ancak vasıtaların elinden içilebilir. Her ne kadar istisnalar olsa da hüküm nadire göre verilmez. Peygamberlerin vasıtaları meleklerdir, velilerin vasıtaları da peygamberlerin halifeleridir ki onlar da zevk ve iyân yoluyla Allah’ı bilenlerdir.¹²³⁴ Bu iki yorum arasındaki muhtemel çelişki şöyle giderilebilir: Âl-i İmrân Suresi’ndeki âyetlerin yorumunda İbn Acîbe, marifetin kaynağının Allah olduğunu, bir bilgi veya hal olarak marifetin yalnız O’nun katından her hangi bir insana gelebileceğini ifâde etmiş; yukarıdaki yorumunda ise marifete ulaşmayı hak edebilmek için yerine getirilmesi gereken şartlardan birini anlatmaya çalışmıştır.

Müfessirimize göre bir bilgi türü olarak marifet, diğer bilgilerden çok daha değerli ve üstündür: “İlimlerin en şerefli, en üstünü ve en değerlisi zevk, keşf ve

¹²³¹ *el-Bahr*, c. I, s. 414.

¹²³² *el-Bahr*, c. I, s. 348.

¹²³³ *el-Bahr*, c. I, s. 398.

¹²³⁴ *el-Bahr*, c. III, s. 556.

vicdan yoluyla Allah'ı bilmektir.”¹²³⁵ “Allah katında değeri olan ilim, Allah'ın zatını, sıfatlarını ve isimlerini bilmektir. Eğer Allah'ı bilmekle beraber olursa Allah'ın ahkâmını bilmek de böyledir.”¹²³⁶

İbn Acîbe'ye göre marifete ulaşmak, en büyük ameldir ve marifet elde edildikten sonra zâhirî amellerin azı da yeterlidir. Müfessirimiz, bu görüşünü desteklemek için de şu hadisi nakletmektedir¹²³⁷: “Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ‘En faziletli amel nedir?’ diye soruldu. ‘Allah'ı bilmektir’ dedi. Denildi ki: ‘Ya Rasulallah! Biz sana ilmi değil ameli sorduk’. Bunun üzerine yine ‘Allah'ı bilmektir’ buyurdu ve şöyle dedi: ‘Allah'ı bilme gerçekleşince az amel yeter’.”¹²³⁸

Manevî makam itibariyle marifet, muhabbetten; dolayısıyla da ârif âşıktan üstündür. Mesela “‘Şâyet âhiret yurdu Allah katında diğer insanlara değil de yalnızca size aitse ve bu iddianızda doğru iseniz haydi ölümü temenni edin’ de.” meâlindeki âyetin¹²³⁹ işârî tefsirinde insanları manevî makamları açısından dört guruba ayırır. Üçüncü grupta âşık-muhib; onun üstündeki dördüncü grupta ise ârif-mukarreb vardır.¹²⁴⁰ Ancak bazen de muhabbet ve marifet makamlarını birlikte ele aldığı, aralarında fark gözetmediği de görülür. Mesela ahde vefanın muhabbet ve marifet ehlinin özelliklerinden birisi olduğunu söylerken muhabbet ve marifet ehlini tek bir gurup insan olarak ele almıştır.¹²⁴¹ “İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk tanrılar edinir de onları Allah'ı sever gibi severler. İman edenler ise en çok Allah'ı severler [...]”¹²⁴² meâlindeki âyetin işârî tefsirini yaparken ise muhabbet ve marifet makamlarından hangisinin daha üstün olduğu noktasında çeşitli sûfilerden alıntılar yaptıktan sonra muhabbetin marifetten daha üstün bir makam olduğunu düşünen Haris

¹²³⁵ *el-Bahr*, c. IV, s. 182.

¹²³⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 174.

¹²³⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 238.

¹²³⁸ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh İbn Abdilberr el-Kurtubî, *Camiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlih vemâ Yenbağî fî Rivâyetih ve Hamlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Daru İbni'l-Cevzî, Demmam 2001, c. I, s. 202-203, hadis no: 214. Bu eseri tahkik eden Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî hadisin “vâhî”, yani şiddetli zayıf olduğunu söylemektedir.

¹²³⁹ Bakara 2/94.

¹²⁴⁰ *el-Bahr*, c. I, s. 138.

¹²⁴¹ *el-Bahr*, c. I, s. 142.

¹²⁴² Bakara 2/165.

el-Muhâsibî'nin bu görüşüne katılmadığını ve marifet makamının muhabbet dahil bütün makamlardan daha üstün olduğunu şöyle açıklar:

“Hakikat şu ki, marifet bütün makamlardan daha üstündür. Zira marifete ulaşıldıktan sonra artık hicaptan hiç bir eser kalmaz. Muhabbet ise böyle değildir. Zira muhabbetle birlikte hicap da olabilir. Görmez misin ki muhib, halktan kaçır; ârif ise her şeyde marifete ulaştığı için hiçbir şeyden kaçmaz. Nitekim *Hikem*'de şöyle denilmiştir: ‘Abid ve zahidlerin herşeyden kaçmak istemeleri herşeyde Allah'tan mahcub ve perdelenmiş olmaları dolayısıyladır. Şâyet herşeyde O'nu müşâhede edebilmiş olsalardı hiçbir şeyden kaçmaz, hiçbir şeye yabancılık duymazlardı.’¹²⁴³ Ayrıca ârif edep bakımından muhibden daha mükemmeldir. Zira marifet ancak manevî terbiye sona erdikten sonra elde edilir. Muhabbet ise manevî terbiye sona ermeden de elde edilebilir. Kaldı ki marifet, muhabbetin gayesi ve son noktasıdır.”¹²⁴⁴

İbn Acîbe'ye göre marifet, teveccüh ve tasfiyeye göredir. Teveccüh de ezeli taksime göredir. Bu da Allah'ın bir ihsanıdır ki onu ancak dilediğine verir.¹²⁴⁵ Marifet, müridin gireceği üç evin sonuncusu olan (İlk iki ev, şariat ve tarikattır) hakikat evinin son kapısıdır.¹²⁴⁶ Ancak marifete erişmekle ne imtihan biter ne de manevî yolculuk ve ilerleme sona erer. Ona ulaştıktan sonra da manevî terakkî devam eder, zira Hakk'ın kemâli nihâyetsizdir ve Zât'ının sırlarını ihata etmek de mümkün değildir.¹²⁴⁷ Müellifimize göre bu terakkî âhirette bile devam eder. Âriflerin Zât'ın keşfi hakkındaki terakkîleri asla son bulmaz. Onların ilerlemeleri hem bu fani dünya hayatında hem de ebedi ahiret hayatında devam eder.¹²⁴⁸ Ancak âhiretteki marifet, dünyadaki marifetin neticesidir. Dünyada O'nu bilenler ahirette de bileceklerdir.¹²⁴⁹ Dünyadayken marifete ulaşamayanlar, ahirette de marifete ulaşamazlar.¹²⁵⁰

Müfessirimize göre Allah'ı bimek ya hicabı ve eser bulutlarını aradan kaldırmakla olur –ki bunu da ancak müşâhede ve iyân ehli gerçekleştirebilir- ya da perde (*hicab*) arkasından esere bakarak müessire ulaşmak suretiyle olur ki bunu gerçekleştirenler de delil ve burhan ehlidir. Birinci guruptakiler, ya doğrudan vahiy alır

¹²⁴³ İbn Atâullah el-İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, haz: Mustafa Kara, İstanbul, 2003, s. 35. İbn Acîbe'nin bu hikmeti şerhi için bkz. İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 207.

¹²⁴⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 196.

¹²⁴⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 175.

¹²⁴⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 221.

¹²⁴⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 229.

¹²⁴⁸ *el-Bahr*, c. IV, s. 131.

¹²⁴⁹ *el-Bahr*, c. IV, s. 348.

¹²⁵⁰ *el-Bahr*, c. III, s. 432.

ve melekleri görür ki bunlar peygamberlerdir ya da vahiy alamayan, ama ilhâm vahyine mazhar olan hal ve makam sahibi sıddıklardır.¹²⁵¹

İbn Acîbe, “O gün, ne insana ne de cine günahından sorulur.”¹²⁵² meâlindeki âyetten, Allah’ı iyânen bilme mertebesine, yani marifet makamına yükselenlerin artık itâat ve isyanlarının olmadığı için hiçbir sorgu-suâle tabi tutulmayacaklarına ve kınanmayacaklarına dair bir işâret çıkarmaktadır. Bu görüşünü teyid etmek için de İsrâiliyyat kaynaklı olduğunda şüphe olmayan şu rivâyeti aktarmaktadır: Allah, Hz. Musa’ya şöyle demiştir: “Ey Musa! Bana ancak hicab ehli itaat veya isyan eder. Benimle arasında hicab olmayanın ise ne taati vardır ne de isyanı.” Ayrıca Ebû’l-Hasan eş-Şâzelî’nin de konuyla alâkalı şu sözünü nakletmektedir: ‘Veli, öyle bir makama ulaşır ki oradan sonra ona ‘artık ne yaparsan yap! [günahlardan] selameti sana arkadaş yaptık, [günahlardan dolayı] kınanmayı da senden kaldırdık denilir.’”¹²⁵³

İbn Acîbe’nin, mezkur âyetten çıkardığı işâret ve naklettiği sözler, marifete ulaşanlardan teklifin kaldırılacağı ve onların ilâhî hesaba çekilmeyecekleri düşüncesini çağrıştırmaktadır. Esasen böyle bir düşünceyi, peygamberlerin dahi işlediği hatalardan ve küçük günahlardan bahseden,¹²⁵⁴ hatta bazı âyetlerinde Hz. Peygamber’e (s.a.v) bile uyarılar ve ikazlar ihtiva eden¹²⁵⁵, Hz. Muhammed (s.a.v)’e ve onun şahsında bütün müslümanlara hitaben “Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine kulluk et(meye devam et)”¹²⁵⁶ diyen Kur’an ile bağdaştırmak mümkün görünmemektedir. Ancak müellifimizin sadece bu ifâdelerini dikkate alıp, onun marifete ulaştıktan sonra artık teklifin kalktığını düşündüğü neticesini çıkarmak da doğru olmayacaktır. Zira Hucvirî’nin ‘ilhâmiyye’

¹²⁵¹ *el-Bahr*, c. I, s. 527.

¹²⁵² Rahman 54/39.

¹²⁵³ *el-Bahr*, c. VI, s. 17. İbn Acîbe’nin ifâdesi şöyledir: {فيومئذ لا يُسأل عن ذنبه إنس ولا جان} ممن بلغ منهم إلى هذه المرتبة العظيمة ، فأهل العيان لم يبقَ في حقهم طاعة ولا عصيان ، فلا يتوجه إليهم سؤال ولا عتاب ، وفي مناجاة الحق لسيدنا موسى عليه السلام : يا موسى إنما يُطيعني ويعصيني أهل الحجاب ، وأما مَنْ لا حجاب بيني وبينه فلا طاعة في حقه ولا معصية. وقال الشيخ أبو الحسن رضي الله عنه : يبلغ الولي مبلغاً يُقال له : افعَل ما شئت ، أصبحناك السلام ، وأسقطنا عنك الملامة. هـ. وهذا بعد محق أوصاف النفس ، وبعد التحقق بالفناء والبقاء. والله تعالى أعلم.

¹²⁵⁴ Bkz. Tâhâ 20/121, Enbiyâ 21/87, Kasas 28/15-16.

¹²⁵⁵ Bkz. Tahrîm 66/1, Enfâl 8/66-68, Ahzâb 33/37-39, Abese 80/ 1-10.

¹²⁵⁶ Hicr 15/99.

olarak isimlendirdiği¹²⁵⁷ bu görüşteki insanları İbn Acîbe tefsirinin bir çok yerinde tenkit etmiştir.¹²⁵⁸

Kanaatimizce müellifimizin burada kastettiği husus, bu makama gelen insanların artık günah işlemelerinin mübah olduğu değil, günah işleyemeyecek manevî kemâle eriştiklerini vurgulamaktır. Nitekim tefsirinin bir başka yerindeki şu ifâdesi bu görüşüne ışık tutacak mahiyettedir: “Ârifler marifete ulaştıktan sonra artık nefislerini öldürmekle uğraşmazlar, zira nefisleri ve şeytanları artık ruhânîleşmiştir.”¹²⁵⁹ Kaldı ki müellifimiz, şeriatın kesin bir şekilde marifeti onay makamında olduğunu, marifet yoluyla gelen bilgi ve hallerin mutlaka şeriatın onayından geçmesi gerektiğini, aksi takdirde bunun kabul edilemeyecek bir bilgi ve hal olacağını şu ifâdesiyle son derece net bir şekilde ortaya koymuştur: “Şeriatın onaylamadığı hiç bir [sözde] marifet ve hakikata itibar edilmez. Zira böyle bir durum zındıklık ve kuru iddiadan öte bir şey olamaz.”¹²⁶⁰ Netice itibariyle Ebu’l-Hasan eş-Şâzelî’nin mezkur sözü, tek başına ele alındığında tasvip edilmesi mümkün görünmemekte, ancak müfessirimizin diğer görüşleriyle birlikte değerlendirildiğinde maksadı daha doğru anlaşılmaktadır.

Müfessirimize göre marifet, insanın bu dünya hayatına gelmeden önce yaşadığı, tattığı bir haldir. Dolayısıyla her insan, doğuştan bu bilgi ve hâle potansiyel açıdan sahip olarak doğar. A’raf Suresi’nin 172. âyetinde¹²⁶¹ zikredilen *ahd*, kulların Allah’ı tanıyıp bileceğine dair alınmış bir sözdür ve Allah kullarına “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” şeklinde soru sorarak da kendisini onlara ezelde tanıtmış ve onlardan da bu konuda şahitlik almıştır. Şu halde peygamberlerin getirdikleri mesajlar, bu ahdi ve şahitliği, yani ezelde gerçekleşmiş olan marifeti hatırlatmaya ve yeniden canlandırmaya, insanın özünde kor halinde mevcut olan marifeti yeniden alevlendirmeye yöneliktir.¹²⁶² Zaten insanın yaratılış amacı da kendisinde bilkuvve halinde varolan bu marifeti bilfiil hale dönüştürmektir. Nitekim “Ben insanları ve cinleri sadece bana kulluk etsinler diye

¹²⁵⁷ bkz. Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 403.

¹²⁵⁸ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 371; c. V, s. 483; c. II, s. 42; c. II, s. 83.

¹²⁵⁹ *el-Bahr*, c. VI, s. 375.

¹²⁶⁰ *el-Bahr*, c. V, s. 483.

¹²⁶¹ Türkçe meâli: “Kıyâmet gününde biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: “Ben sizin Rabbiniz değil miyi?” Onlar da “Evet. Şahidiz!” dediler”.

¹²⁶² *el-Bahr*, c. II, s. 280.

yarattım”¹²⁶³ meâlindeki. âyette geçen ‘bana kulluk etsinler diye’ ifâdesini “beni tanısinlar diye” şeklinde yorumlamıştır.¹²⁶⁴ Bu yorum, müfessirimize göre aynı zamanda asıl kulluk ve ibâdetin marifetullah olduğunu, dolayısıyla insanın asıl hedefinin marifetullaha erişmek olması gerektiğini göstermektedir. Ayrıca Rum Suresi’nin 30. âyetinde geçen “fitrat”, ona göre Allah’ın ruha verdiği fitrattır ki o da apaçık (*iyân*) marifettir, çünkü ruh, temizliğinden ve letâfetinden dolayı Allah’ı biliyordu, ancak maddenin yoğunluğu ve bedenî hazlar peşinde koşmak onu bu marifetten uzaklaştırmış ve marifeti ona unutturmuştur.¹²⁶⁵ Bu yorumuyla da müellifimiz, marifetin insan fitratının en köklü ve esaslı özelliklerinden biri olduğunu vurgulamıştır.

İbn Acîbe, Kur’an-ı Kerim’de geçen kıyâmeti umumiyetle marifet olarak yorumlamaktadır.¹²⁶⁶ Ona göre kıyâmet, hakikaterin tecellî ettiği (تحقق الحقائق) ândır.¹²⁶⁷

Dolayısıyla o, kıyâmet ve sonrasında bir çok sırrın açığa çıkacağı düşüncesinden hareketle olsa gerek kıyâmeti marifetullaha ulaşma ânı olarak yorumlamaktadır.¹²⁶⁸ *el-Bahru’l-Medîd*’de kıyâmet koptuktan sonra insanların yeniden diriltilmeleri de işârî yorum mertebesinde ruhun manen diriltilmesi olarak ele alınmıştır. Mesela İsrâ Suresi’nin 99. âyetinin tefsirinde şöyle denir: “Hak Teâlâ, bedeni, maddî ölümden sonra diriltmeye kâdir olduğu gibi ruhu da manevî ölümden sonra diriltmeye kâdirdir.”¹²⁶⁹ İbn Acîbe’ye göre bahsedilen manevî diriliş marifetullaha erişmek –ki bu da Kur’an’da geçen ‘kıyâmet’ in işârî boyuttaki yorumudur- ile gerçekleşir: Marifet, ebedî hayatla dirilmektir. Müşâhede nurları zuhur edince insan manevî ölümünden dirilir.¹²⁷⁰

İbn Acîbe, Kur’an-ı Kerim’de cennetle alâkalı âyetlerin işârî yorumunu yaparken iki farklı boyutta tecrübe edilen iki farklı cennet hayatının varlığından söz

¹²⁶³ Zâriyât 5156.

¹²⁶⁴ *el-Bahr*, c. V, s. 483.

¹²⁶⁵ *el-Bahr*, c. IV, s. 340.

¹²⁶⁶ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 110; c. III, s. 504; c. II, s. 215; c. III, s. 511; c. III, s. 237; c. II, s. 148; c. III, s. 551; c. III, s. 514.

¹²⁶⁷ *el-Bahr*, c. II, s. 110; c. II, s. 215; c. VI, s. 455. Rûzbihân da *Arâisu’l-Beyân*’da kıyâmet ile alâkalı benzer işârî yorumlarda bulunmaktadır. Mesela bkz. *Arâisu’l-Beyân*, c. II, s. 361 ve c. II, s. 363.

¹²⁶⁸ Bu konuda geniş bilgi için tezimizin ‘meâd’ bölümüne bakınız.

¹²⁶⁹ *el-Bahr*, c. 3, s. 237.

¹²⁷⁰ *el-Bahr*, c. VI, s. 368.

etmektedir. Birinci cennet ‘marifet cenneti (جَنَّةُ الْمَعَارِف)’; ikinci cennet ise ‘süs cennetidir (جَنَّةُ الزَّخَارِف).¹²⁷¹ Marifet cenneti, havâstan olan Müslümanlar, yani ârifler içindir. Süs cenneti ise avâm Müslümanlar içindir.¹²⁷² Şu halde marifet, dünyadaki manevî cennettir. Ancak bu marifet cenneti dünya hayatının son bulmasıyla bitmez, bilakis ahiret hayatında da devam eder. Dolayısıyla marifet, dünya hayatında başlar, ahiret hayatında da devam eder.¹²⁷³

“[...] Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyetî beğendim [...]”¹²⁷⁴ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde İbn Acîbe’nin yaptığı açıklamalara göre insan, kâmil bir marifete nâil olup da arafat marifetinde vakfeye durunca dini kemâle ermiş, durumu istikâmet kazanmış, nurları zuhur etmiş ve sırları da gerçekleşmiş olur.¹²⁷⁵ Müellifimiz bu yorumuyla sözkonusu âyetin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) veda haccı esnasında indiğini bildiren rivâyetleri¹²⁷⁶ ve O’nun Arafat’ta yaptığı veda konuşmasında bu âyete benzer cümleler kullandığını dikkate alarak Arafat dağı ile marifet kavramı arasında -muhtemelen her iki kelimenin de aynı kökten gelmesinden esinlenerek- irtibat kurmuş ve tıpkı İslâmiyet’in kemâle erdiğinin bildirilmesinin, Arafat dağında yapılan konuşmayla aynı zamana denk gelmesi gibi, marifete ulaşan kimsenin de dini gelişiminin kemâle erdiğini söylemek istemiştir.

İbn Acîbe, Kur’an’da olumlu delâletlere sahip bazı kelimelerle marifet arasında çeşitli yönlerden irtibatlar kurmuş ve onların marifete işâret ettiklerini söylemiştir. Mesela ona göre Araf Suresi’nin 32. âyetindeki ‘zinet’ marifet elbisesidir¹²⁷⁷; Hud Suresi’nin 17. âyetinde geçen ‘beyyine’ marifettir; Taha Suresi’nin 124. âyetinde geçen ahirette âmâ olarak diriltilmek, dünyadayken marifete ulaşamayanların ahirette de marifete ulaşamamasıdır¹²⁷⁸; Necm Suresi’nin 31. âyetinde geçen ‘hüsnâ’ (en güzel

¹²⁷¹ “Allah’ın iki cenneti vardır: mârifet cenneti ve süs ceneti.” *el-Bahr*, c. II, s. 169.

¹²⁷² *el-Bahr*, c. VI, s. 375.

¹²⁷³ Bu konuda detaylı bilgi için tezimizin “meâd” bölümüne bakınız.

¹²⁷⁴ Mâide 5/ 3.

¹²⁷⁵ *el-Bahr*, c. II, s. 8.

¹²⁷⁶ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. II, s. 14.

¹²⁷⁷ *el-Bahr*, c. II, s. 212.

¹²⁷⁸ *el-Bahr*, c. III, s. 432.

karşılık) marifettir.¹²⁷⁹ Ayrıca müfessirimiz, Cuma Suresi'nin 2. âyetinde geçen 'ümmî'leri Allah'ı apaçık bir marifetle bilmeyenler olarak;¹²⁸⁰ Hadîd Suresi'nin 12. âyetinde geçen 'nûr' u da iman ve irfân nuru olarak yorumlamıştır.¹²⁸¹

İbn Acîbe'nin bilgi anlayışının kısa bir değerlendirmesini yaptığımızda şunları söyleyebilir:

Muhammed Hamidullah'ın da belirttiği gibi tamamen şahsi menfaat ve hırslardan sıyrılmış ve kendini başkalarının iyilik ve selâmetine sunmuş bazı kimselerin kalbine Allah bazı şeyler ilhâm edebilir. Her devirdeki veliler, böylesine bir imtiyaza sahip olabilmişlerdir. Bir insan, tamamen kendini Allah'a verir, katıksız O'na yönelir de maddî varlığından sıyrılmaya gayret ederse, öyle anlar yaşar ki bir şimşeğin çakışı gibi kısa süreli bir parıltı kendisini Huzur-i İlâhî'ye çeker alır ve o, hiçbir gayret ve çalışmanın kendisine anlatıp bildiremeyeceği şeyi emeksiz “anlar ve bilir” hale gelir. Böylece insan ruhu, “aydınlanmış” olur ve o şahıs bir “yakîn” (tam kanaat), bir “gönül hoşnutluğu” ve kendi kendisinden çıkıp “fenâ”ya ulaşma duygusuna sahip olur. Artık ona yol gösteren, düşüncelerinde olduğu kadar fiil ve eylemlerinde de onu gözetiminde bulunduran, gözetken hep Allah olur.¹²⁸²

Ancak ilhâm, son derece subjektif bir bilgi türü olduğu için onun doğruluğunun mutlaka Kitap ve Sünnet ile kontrol edilmesi gerekir. Nitekim bu konuya büyük bir ihtimam gösteren Hucvirî şöyle der:

İlham ehli olanlardan biri 'Allah Teâlâ'nın mekanı olmadığı bana ilhâm edildi' diyor. Diğer biri 'Allah'ın mekanı vardır, diye bana ilhâm geldi' diyor. Şimdi yekdiğerine zıt olan bu iki iddiadan sadece bir tarafta hakkın bulunması zaruridir. Başka çare yoktur. Bunlardan her biri ilhâm iddiasında

¹²⁷⁹ *el-Bahr*, c. V, s. 512.

¹²⁸⁰ *el-Bahr*, c. VI, s. 148.

¹²⁸¹ *el-Bahr*, c. VI, s. 61. Fahrettin Râzî'nin benzer yorumu için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. X, s. 455.

¹²⁸² Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1993, c. II, s. 721. Bununla birlikte yine yukarıdaki görüşlerin sahibi olan Hamidullah'ın dikkat çektiği şu noktanın da altını çizmekte fayda mülâhaza ediyoruz: “Maalesef böylesine bir *İlhâm*'a nâil olup ona ulaşan insanogl'u, bu seçkinliğı yanlış yorumlayabilir. Tasavvufî düşünce ve yaşayış içindeki ehl-i hâl kimseler, en zâhid ve en sofu insanların bile içlerindeki gizli “ben” (ar:ene, fr: ego) yüzünden, Allah'ın kendilerini sınamayı dilediğı *Şeytan* aracılığıyla gelen kötü ilhâm ve telkinlerle bazan şaşırıp sapıtabileceklerini ısrarla belirtir, bu tehlikeye dikkat çekerler.” Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, a.y.

bulunmaktadır. Bu durumda bu iki iddiada doğru ile yanlış ayırt etmek için mutlaka mümeyyiz bir delilin mevcut olması lazım gelmektedir. Bu takdirde de iddia konusu olan husus delille bilinmiş olur. O zaman da ilhâmın hükmü bâtil olur [...] İlham iddia eden on kişi, bir hükümde yekdiğeri ile çelişen on ayrı görüşün doğruluğunu iddia etmektedir. O halde bu iddiaların tümü bâtildir, bunlardan hiçbirisi hak üzerine değildir. Bunlardan biri çıkar da şeriata aykırı olan bir söz söylerse, bu söz ilhâm olmaz. Biz ona deriz ki: ‘Kendi esasına göre sen hatadasın, galat üzeresin. Sen şeriatı kendi ilhâmınla kıyas ediyor ve ölçüyorsun. Halbuki bu ilhâm, onunla sabit olmuştur.’¹²⁸³

İmam Rabbânî’nin (Ahmed es-Sirhindî) de belirttiği gibi keşfte/ilhâmda yanılmak, ictihadda yanılmak gibidir. Keşfinde yanılan (veli) kınanmaz, aksine ictihadda yanılan gibi bir sevap alır. Yalnız arada şu fark vardır ki, yanılmış olan müctehidi taklid edenlere de sevap verilir, ama keşfinde yanılanı taklid edenler, mazur sayılmazlar. Zira keşf ve ilhâm ancak sahibi için hüccettir.¹²⁸⁴

Hucvirî’nin de ifâde ettiği gibi ne sırf zâhirî ne de sırf bâtinî olmak doğru yol değildir. Zâhire bağlı kalarak bâtına inmek ve bâtında derinleşirken zâhirle olan bağları zayıflatmamak esas olmalıdır. Dînî gerçek ve ilâhî hakikat, geniş bir perspektif içinde lafızla manayı, bedenle ruhu, zâhirle bâtını birleştiren incelemeler ve araştırmalar neticesinde idrak edilir. Sûfî olmak için zâhir ehlini ve onların ilimlerini reddetmek şart olmamalıdır. Ehl-i zâhirden olmak için de tasavvufu ve onların irfânını reddetmek zaruri değildir. Sûfileri, anlayış ve müsâmaha ile karşılamak, görüşlerine değer vermek zâhir ehli için daha iyi ve daha verimli bir hareket tarzıdır.¹²⁸⁵

İbn Acîbe’nin bilgi anlayışı, bilginin zâhir ve bâtin olmak üzere düalistik bir yapıya sahip olduğu esasına dayanır. Esasen Kehf Suresi’nde anlatılan Musa-Hızır kıssası dikkate alındığında bu yaklaşım, Kur’an’a aykırı değildir. Ancak bilgiyi zâhirî ve bâtinî olarak ikiye ayırırken şu üç hususa dikkat etmek gerektiği kanaatindeyiz:

1. İsmâilî Şîası/Bâtıniyye’de olduğu gibi¹²⁸⁶ bu iki bilgi türü, birbirinin rakibi veya alternatif gibi algılanmamalı, bilakis aralarında içsellik-dışsallık, derinlik-yüzeysellik veya nesnellik-öznellik ilişkisi bulunan ve birbirlerini tamamlayan iki bilgi

¹²⁸³ Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 403.

¹²⁸⁴ Bkz. İmam Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, s. 40-44, Delhi 1290.

¹²⁸⁵ Bkz. Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 39-40.

¹²⁸⁶ İsmâilî Şîası/Bâtıniyye’nin konuyla alakalı görüşleri için bkz. Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 193-296.

türü olarak algılanmalıdır ki örneklerini verdiğimiz gibi İbn Acîbe'nin bu konudaki teorik yaklaşımı da bu şekildedir.

2. İbn Acîbe, kaynağının doğrudan Allah olması hasebiyle bâtinî bilginin zâhirî bilgidен daha değerli olduğunu düşünmektedir. Ancak bize göre bu bilgi türlerinden biri diğerinden mutlak olarak daha üstün ve değerli değildir. Kişisel faydası ve etkisi itibariyle bâtinî bilgi; toplumsal faydası ve etkisi itibariyle de zâhirî bilgi daha değerlidir. Zira herhangi bir ilhâm, o ilhâmın kendisine geldiği kişiye özeldir ve onun için doğrudan yaşanmış bir tecrübe olduğu için çok kıymetlidir, ancak onun dışındaki hiçbir kimseyi bağlamaz, hatta o ilhâmı onun geldiği kişiden başkası belki tam olarak anlayamaz. Şu halde bâtinî bilgiye dayanarak toplumu idare ve ıslah edecek bir düzen tesis etmek mümkün değildir. Mesela Kur'an'dan ve hadislerden anlaşıldığı kadarıyla¹²⁸⁷ rüyalar da bir çeşit bâtinî/ledünnî bilgi yoludur. Ancak rüyanın ne demek istediği ve yorumu tamamen rüyayı gören kişiye bağlıdır. Öyle ki, aynı rüyayı gören iki kişi için o rüyadan çıkarılması gereken mesaj çok farklı, hatta birbirlerine zıt olabilir. Dolayısıyla rüyalara dayanarak bir toplumsal düzen oluşturmak veya din anlayışı tesis etmek mümkün olmadığı gibi bâtinî bilgiyi aşırı bir şekilde kutsayarak onun üzerine bina edilmiş bir din tasavvuru oluşturmak da doğru olmayacaktır.

3. Kişiyе özel olması ve sadece o bilgiyi alan kişiyе verilmesi sebebiyle bâtinî/mistik bilginin doğruluğunu tespit etmek imkansızdır. Bu yönüyle de bâtinî/mistik bilgi, suistimale oldukça açıktır. Bu sebeple de herkese açık objektif bir bilgi olan ve herkes tarafından eşit şekilde anlaşılmaya müsait olan zâhirî bilginin (Kur'an ve Sünnet'in), bâtinî bilginin doğruluğunu test etmede bir ölçü konumunda olması gerekir ki İbn Acîbe de çok isabetli bir şekilde bu konunun altını çizmiştir.

d. Nefs

Sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, heva ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi manalara gelen¹²⁸⁸ nefis kelimesi Kur'an-ı Kerim'de ‘ruh’ anlamında kullanıldığı gibi ‘zat ve öz varlık’

¹²⁸⁷ Bkz. Yusuf 12/36-37; Yusuf 12/46-49; Yusuf 12/99-100; Buhârî, “Ta’bîr”, 5, 47; İbn Mâce, “Ta’bîr”, 1; “Ezân”, 1; Tirmizî, “Rüyâ”, 2-3; Ebû Dâvûd, “İmân”, 10, Dârimî, “Rüyâ”, 13.

¹²⁸⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 818; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 233-236.

manasında da kullanılmıştır.¹²⁸⁹ İslâm literatüründe nefsin mâhiyeti, ruh ile aynı şey olup olmadığı, cisim mi cevher mi olduğu, mahluk mu kadîm olduğu konusunda oldukça geniş çaplı tartışmalar ve çeşitli görüşlere rastlamak mümkündür.¹²⁹⁰ Sûfiler ise genellikle saydığımız konulardan çok nefsin zaafları, hileleri, kötülükleri, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yollarıyla kötülüklerinden korunmanın çareleri ve nefis terbiyesi gibi konular üzerinde durmuşlardır.¹²⁹¹ Kur'an'ı tasavvufî-işârî açıdan yorumlayan sûfiler de yazdıkları tefsirlerde nefis hakkında çeşitli açıklamalar yapmışlardır.¹²⁹² Bir sûfî müfessir olarak İbn Acîbe de tefsirinde nefis hakkında çok çeşitli yorum ve açıklamalar yapmıştır. Bu yorumlar ya içinde doğrudan nefis kelimesinin geçtiği âyetler, ya da cihad ve ölüm gibi müfessirimizin nefisle irtibatlı olarak açıkladığı kelimelerin zikredildiği âyetlerin tefsirinde yoğunlaşmıştır. Bazen de o, Kur'an'da zikredilen bir takım şahıslar, hayvanlar ve tabiat varlıkları ile nefsin özellikleri arasında paralellikler bularak bunların işârî boyutta nefsi simgelediklerini ifâde etmeye çalışmıştır. İbn Acîbe'nin *el-Bahrü'l-Medîd*'de nefis hakkındaki yorumlarını şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

(1). Nefsin Mahiyeti ve Özellikleri

İbn Acîbe'ye göre nefis, tıpkı İsrâiloğulları'nın değerli olan 'men ve selvâ' yı bırakıp sarımsak, soğan istemesi gibi manevî hazlardan yüz çevirip âdî olan maddî haz ve şehvetlerin peşinden koşar.¹²⁹³ Nefsânî arzuların en büyüğü ve tehlikelisi makam

¹²⁸⁹ Nefs kelimesinin Kur'an'daki kullanımı hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 24-37.

¹²⁹⁰ Bu tartışmalar için bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Hellmut Ritter, Bibliotheca Islamica, Wiesbaden 1980, s. 333-337; Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 65-105; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. VII, s. 391-405; Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz Yay., İstanbul 2004, s. 145-249.

¹²⁹¹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 16, 20, 36, 55, 70, 312, 332, 410, 486; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 17, 28, 30, 179, 204, 207, 213; Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, 40, 45, 97, 122, 151; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 77, 82, 106, 202, 309, 415; Azizüddin Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 21, 72-73, 179.

¹²⁹² Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Ateş, *Sülemi ve Tefsiri*, s.146-152; Okuyan, *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 207-216; Abdülhakim Yüce, *Razi'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Ahmet Çelik, *Tasavvufî Tefsir Alusi Örneği*, s. 134-136; Kabakçılı, *Yöntem ve İçerik Açısından Kuşeyrî'nin Letâifu'l-İşârât*'ı, s. 132-135.

¹²⁹³ *el-Bahr*, c. I, s. 114.

sevgisidir, diğerleri onun şubesidir.¹²⁹⁴ Buna mukabil nefse en ağır gelen şey ise ihlâstır.¹²⁹⁵

Müfessirimize göre insanın manevî gelişimini tamamlaması nefsinin sultanından kurtulmasına bağlıdır. Bunun için de kişi nefsiyle devamlı mücadele etmeli ve onu peyderpey zayıflatarak sonunda öldürmelidir. Nefs tamamen öldürülünce ruh marifet ve dâimî müşâhede ile dirilir. Artık bundan sonra da o ruh hiç ölmez.¹²⁹⁶ Nefsi en hızlı bir şekilde öldüren kılıç ise zül ve fakrdır.¹²⁹⁷ Nefsin ölümü de hevânın ölmesi, yani insanın, nefsinin hevâsına esir olmaktan kurtulmasıdır.¹²⁹⁸ Şu halde ona göre aslında ölen nefis değil, nefsin kötülüğü emreden kutbu olan “hevâ”dır.

“Hevâya tabi olma!”¹²⁹⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre hevâ, nefsin arzuladığı ve meylettiği fânî hazlardır. Bu haz, makam ve mal sevgisi ya da hüküm verirken haktan ayrılmak gibi kalbî olabileceği gibi yiyecek-içecek ve cinsellikte hoş olan şeylerin peşinde olma gibi nefsânî de olabilir. Hevâya tâbi olmak, onu istemek ve onu elde etmeye çalışmaktır. Eğer hevâ, haram bir şeyse iman; mübah bir şeyse ihsan makamının nurunu zedeler. Eğer talep etmeden ve peşinde koşmadan elde edilir ve şeriata da uygun bir şey olursa şükrünü ifa etmek suretiyle ondan yetecek kadarını almak câizdir.¹³⁰⁰

Müfessirimizin nefis anlayışı ile bilgi anlayışı arasında da yakın bir ilişki vardır. Zira ona göre hakikatın bilgisini elde edebilmek, nefsin öldürülmesine bağlıdır. Nefs ölmeden hakikat ilmine ulaşılamaz.¹³⁰¹

İbn Acîbe’ye göre aslında her nefis onunla mücadele edip onu öldürmek isteyen herkes tarafından öldürülmeye müsaittir. Şehvet ateşinden kurtularak onu muhalefet

¹²⁹⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 102; a.g.e., c. I, s. 108; a.g.e., c. I, s. 210.

¹²⁹⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 581.

¹²⁹⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 120.

¹²⁹⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 120. İbn Acîbe, fakr terimini şöyle açıklamaktadır: “Fakr, dünyadan el çekmek ve kalbi, şikâyetini açığa çıkarmaktan korumaktır” (İbn Acîbe, *Miracu’t-Teşevvüf*, s. 23).

¹²⁹⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 264.

¹²⁹⁹ Sâd 38/26.

¹³⁰⁰ *el-Bahr*, c. V, s. 22.

¹³⁰¹ *el-Bahr*, c. I, s. 264.

kılıçlarıyla öldürmek suretiyle ilâhî huzûr cennetine (جَنَّةُ الْحَضْرَات) girenler gerçek kurtuluşa erenlerdir.¹³⁰²

İbn Acîbe, Bakara Suresi'nin 273. âyetinde geçen 'infak' kelimesini 'nefsi infak etmek' şeklinde yorumlamakta ve şöyle demektedir: "Manevî huzur ve kurtuluşa ermek için nefsi cömertçe harcamalı. Nefsi cömertçe harcamaktan maksat ise bir şeyhe teslim olup o ne derse onu yapmaktır."¹³⁰³ Nefsi bu şekilde Allah yolunda infak etmenin mükâfâtı da mukaddes huzura (حَضْرَةُ الْقُدُّس) girmektir.¹³⁰⁴

Müfessirimiz, "Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin"¹³⁰⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde fuhuş yapan kadını nefis; dört şahidi de hafaza melekleri olarak yorumlamıştır. Buna göre şâyet insanın nefsi azar ve günah işlemeye meylerse, günahlarını kontrol eden hafaza meleklerini kendisine şâhit tutmalıdır. Eğer nefis, bundan da utanmazsa o zaman ondaki bu şehvetler ölünceye kadar onu açlık, halvet ve susma hapsine tabi tutmalıdır.¹³⁰⁶

İbn Acîbe, "Kendilerini temize çıkaranlara ne dersin!"¹³⁰⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde sûfilerin "Allah'ın kemâlâtı kadar nefsin de noksanları vardır" şeklindeki bir sözünü naklettikten sonra nefsin ne kadar temizlemiş olursa olsun insanın nefsini asla tezkiye etmemesi ve ne kadar çok salih amel işlerse işlesin ondan razı olmaması gerektiğini ifâde eder ve *el-Hikemu'l-Atâiyye*'den şu hikmeti alıntılar¹³⁰⁸: "Her türlü

¹³⁰² *el-Bahr*, c. I, s. 447. İbn Acîbe, bu yorumu "Her can (*nefs*) ölümü tadacaktır. Kim ateşten uzaklaştırılıp cennete konursa o gerçekten kurtuluşa ermiştir" meâlindeki Al-i İmrân Suresi'nin 185. âyetinin işârî tefsirini verirken yapmaktadır. Ancak âyette "her canın ölümü tatması" gerçeği "ateşten uzaklaştırılıp cennete giren kurtulur" gerçeğinin sonucu değildir. İşârî yorumda ise nefsin öldürülmesi, şehvet ateşinden kurtulmanın sonucu olarak zikredilmiştir.

¹³⁰³ *el-Bahr*, c. I, s. 307.

¹³⁰⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 308.

¹³⁰⁵ Nisa 4/15.

¹³⁰⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 479.

¹³⁰⁷ Nisâ 4/50.

¹³⁰⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 512.

günah, gaflet ve şehvetin temel ve kaynağı nefsten razı olmaktır. Her türlü itaat, yakaza ve iffetin kaynağı ise ondan razı olmamandır.”¹³⁰⁹

İbn Acîbe, Kur'an-ı Kerim'de geçen “*adîv* (düşman)” kelimesini genelde nefis olarak açıklar. Ona göre nefis, insanın en büyük düşmanıdır. Bu düşmana karşı da en etkili silahlardan birisi kalpleri canlı olan âriflerle “sohbet”tir. Mesela “Ey iman edenler tedbirinizi alın; bölük bölük savaşa çıkın, yahut (gerektiğinde) topyekün savaşın.”¹³¹⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde nefsin hilelerine karşı tedbirli olmak gerektiğini ve ona karşı yapılacak cihadı cemaat halinde yapmanın daha doğru olduğunu, zira Allah'ın yardımının cemaatin üzerinde olduğunu söyler. Tasavvufta sohbetin olmazsa olmaz bir şart olduğunu belirttikten sonra da bunun sebebini şöyle açıklar: “Çünkü canlı bir nefis canlılar arasında olursa ölmez, ölümler arasında olursa ölür. Tıpkı diğer balıklardan uzaklaştırılan bir balığın yalnızlıktan ölmesi gibi.”¹³¹¹

Müfessirimiz, “Eğer bir kadın kocasının geçimsizliğinden yahut kendisinden yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir sulh yapmalarında onlara bir günah yoktur”¹³¹² meâlindeki âyetin işârî tefsirinde nefsi kadına benzetir ve şöyle der: “Nasıl ki bir kadın kocasının ciddi ve kararlı birisi olduğunu anlayınca ona itaat eder, fakat onun ciddiyetsiz ve yumuşak birisi olduğunu anlayınca ona itaat etmez ve ondan çekinmezse nefis de aynen böyledir. Müridin bidâyette ciddi olduğunu anlarsa ona itaat eder, ciddiyetsiz olduğunu farkederse ona itaat etmez.”¹³¹³

İbn Acîbe'ye göre özü itibariyle nefis, kötü değildir ve onun kötülükten yaratıldığını düşünmek de yanlıştır. Zira nefis nurdan yaratılmıştır. Mesela “İşte bu yüzdendir ki İsrailoğulları'na şöyle yazmıştık: Kim bir cana ya da yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün

¹³⁰⁹ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, s. 25-26. İbn Acîbe'nin bu hikmeti şerhi için bkz. *İkâzu'l-Himem*, s. 87-88.

¹³¹⁰ Nisâ 4/71.

¹³¹¹ *el-Bahr*, c. I, s. 527.

¹³¹² Nisâ 4/128.

¹³¹³ *el-Bahr*, c. I, s. 569.

insanları öldürmüş gibi olur.”¹³¹⁴ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde Rûzbihân-ı Baklî’nin nefsin kötülükten yaratıldığına dair görüşünü¹³¹⁵ tenkit eder ve şöyle der:

“Nefs, muhakkikler nezdinde ruhtur. Şâyet tîniyyet [toprakta gelme] onda ağır basar ve haz ile hevâyâ yönelirse o zaman nefis diye isimlendirilir. Eğer haz ve hevâyâ tamamen dalmışsa ‘emmâre’ denilir. Ancak tökezlemesi hafifler ve Allah korkusu onda ağır basarsa ‘levvâme’ denilir. Kendisinden hicap kalkar, Rabbi’ni tanır ve mücâhede yorgunluğundan kurtulursa ‘ruh’ diye isimlendirilir. Duyu (*his*) karanlığından tamamen temizlenince de ‘sır’ diye isimlendirilir. Asıl mahiyeti ise Rabbânî bir nur ve lâhûtî bir sırdır. Bu sebeple Kur’an’da “De ki ruh Rabbimin emrindendir”¹³¹⁶ buyurulmuştur. Kötülük ona sonradan bulaşmış olup ârizîdir, zâtî değildir. Mukaddes nurdan başka bir şeyden yaratılmamıştır.”¹³¹⁷

“İsrailoğullarını denizden geçirdik, orada kendilerine mahsus bir takım putlara tapan insanlara rastladılar. Bunun üzerine: ‘Ey Musa! Onların tanrıları olduğu gibi sen de bizim için tanrı yap’ dediler”¹³¹⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirindeki açıklamalara göre nefis, mutlaka bir şeyleri sevmenin peşindedir, boş durmaz. Bu sebeple onu mutlaka tevhid denizine daldırıp oradaki mana tecellîlerinin akıntısına bırakmak lazımdır. Aksi takdirde nefis, maddî hazlara ilgi duyup onların peşinde sürüklenir. Muhakkikler nezdinde de Allah’tan başka herhangi bir şeye meyletmek şirktir.¹³¹⁹

İbn Acîbe’ye göre nefsin tahtı dünyadır. Nefs, onun üzerine oturur, eğer dünya sevgisi kalpten atılırsa nefis de kendine oturacak bir taht bulamaz. “(Sonra Süleyman müşâvirlerine) dedi ki: ‘Ey ulular! Onlar teslimiyet gösterip bana gelmeden önce hanginiz o melikenin tahtını bana getirebilir?’” meâlindeki Neml Suresi’nin 38. âyetinin işârî tefsirinde şöyle der: “Nefsin üzerine oturup kurulduğu taht, dünyadır. Dolayısıyla her kim dünyayı sever ve ehline meylederse nefsin tahtına oturmuş, o tahta nefsin malik ve orada istediğini yapmaya yetkili kılınmış olur. Fakat her kim dünyayı sevmez ve dünya ehlinden uzak durursa nefsin tahtını yıkmış ve nefsin kendisine hizmetçi

¹³¹⁴ Mâide 5/32.

¹³¹⁵ Ruzbihân’ın görüşüne benzer bir görüş Necmüddin Dâye’de de mevcuttur. Bkz. Dâye, *Menârâtü’s-Sâirîn*, vr. 64a (Mehmet Okuyan, *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 207’den naklen).

¹³¹⁶ İsrâ 17/85.

¹³¹⁷ *el-Bahr*, c. II, s. 34.

¹³¹⁸ A’râf 7/138.

¹³¹⁹ *el-Bahr*, c. II, s. 254.

edinerek ona hakim olup onu dilediği şekilde yönlendirme yetkisine sahip olmuş olur.”¹³²⁰

Müfessirimize göre bütün ruhlar izzet ve kibriyâ, bir başka deyişle ceberût âleminden gelir. Böyle bir özden neşet eden ruh, maddî âleme inip rubûbiyete ubûdiyet etmek ve tevâzu göstermek ile yükümlü kılınca bu ona zor gelir ve tevâzudan kaçarak aslına, yani izzet âlemine dönmek ister. Allah Teâlâ da ruha, mutluluğun nerede olduğunu göstermek üzere çeşitli peygamber ve veliler gönderir. Nefsin öyle bir özelliği vardır ki bu sadece “Ben sizin en büyük rabbinizim!”¹³²¹ diyen Firavun’da zuhur etmiştir. Bu özellik, nefsin asıl kaynağından dolayı böyledir. Zira o ceberût âleminden gelir. Nitekim Allah “Ona ruhumdan üfledim”¹³²² buyurur. Ancak nefsin ubûdiyet, tevâzu ve fakrdan başka bir kurtuluş kapısı yoktur.¹³²³ Nefs, sürekli cemâl tecellîlerine muhatap olursa firavunlaşıp “Ben sizin en büyük rabbinizim!” der. Şu halde celâl tecellîleri, ubûdiyetin farkındalığına varmak açısından çok mühim bir rahmettir.¹³²⁴

İbn Acîbe, “Kendinizi temize çıkarmayın!”¹³²⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirini yaparken Kuşeyrî’nin, “Kişinin nefsini tezkiye etmesi, perdelenmiş (*mahcûb*) olduğunun delilidir” sözünü naklettikten sonra bu sözü şöyle tashih eder: “Bu durum, insan seyr u sülûkte devam ettiği sürece böyledir. Ancak vuslat hasıl olunca artık insanın nefsi de kalmaz ve bu durumdaki kişi, nefsini tezkiye ettiği zaman aslında Rabbini tezkiye eder.”¹³²⁶

¹³²⁰ *el-Bahr*, c. IV, s. 199.

¹³²¹ Nâziât 79/24.

¹³²² Hicr 15/29 ve Sâd 38/72.

¹³²³ *el-Bahr*, c. IV, s. 253. Benzer bir yorum için bkz. a.g.e., c. I, s. 291.

¹³²⁴ *el-Bahr*, c. V, s. 134-135.

¹³²⁵ Necm 53/32.

¹³²⁶ *el-Bahr*, c. V, s. 512. İbn Acîbe’nin ifâdesi şöyledir: قَالَ الْقَشِيرِي : تَزْيِة الْمَرْءِ نَفْسَهُ عِلَامَةٌ كَوْنُهُ مَحْجُوبًا ؛ لِأَنَّ هـ. قُلْتُ : هَذَا مَا دَامَ فِي السَّيْرِ ، وَأَمَّا إِنْ حَصَلَ لَهُ الْوَصُولُ ؛ فَلَا الْمَحْذُوبُ عَنْ بَقَائِهِ ، الْمُسْتَغْرَقُ فِي شَهْوَدِ رَبِّهِ ، لَا يُزَكِّي نَفْسَهُ. هـ. قُلْتُ : هَذَا مَا دَامَ فِي السَّيْرِ ، وَأَمَّا إِنْ حَصَلَ لَهُ الْوَصُولُ ؛ فَلَا نَفْسَ لَهُ ، وَإِنَّمَا يُزَكِّي رَبَّهُ إِذَا زَكَّاهَا ، هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اتَّقَى مَا سِوَاهُ.

“Vuslata eren kişi, nefsini tezkiye ettiği zaman aslında Rabbini tezkiye eder” sözü, İbn Acîbe’nin şathiyelerinden biri olarak kabul edilmelidir. Onun bu ifâdesi, vahdet-i vücûd anlayışının etkisiyle söylenmiştir. Nitekim benzer sözlere İbn Arabî’de de rastlanmaktadır. Mesela *Fusûsu’l-Hikem*’in Adem Fassı’nda “Ne zaman O’nu görürsek, kendimizi görmüş oluruz. Ne zaman da kendimizi görürsek O kendi nefsini görür” demektedir. (Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, 176). İbn Acîbe, yukarıdaki sözüyle muhtemelen “marifete ulaşan kimseler, şâyet nefslerini metheden bir söz

Şu halde İbn Acîbe için âyetlerin bir vâsıllara bir de sâliklere bakan yönü vardır. Mesela “Nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder; Rabbim acıyıp korumuş başka”¹³²⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirini sadece sâirlere bakan yönü itibariyle yaparak nefsin asla tezkiye edilmemesi gerektiğini söyler: “Âyetten çıkan ikinci mesaj da nefsin asla tezkiye edilmemesi, nefis tasfiyesinde hangi mertebeye ulaşılsa ulaşılsın onu ithama devam edilmesi gerekliliğidir.”¹³²⁸

(2). Nefsin Mertebeleri

İbn Acîbe’nin, “Kıyâmet gününe yemin ederim. Kendini kınayan nefse yemin ederim”¹³²⁹ meâlindeki âyetlerin işârî tefsirinde, nefsin mertebeleri yaptığı açıklamalara göre Allah Teâlâ, her ikisinin de önemi ve büyüklüğünden dolayı *nefs-i levvâmeye* yaptığı yemini kıyâmet gününe yaptığı yemine bitştirmiştir. *Nefs-i levvâme*, Allah katında kıyâmet gününden daha da değerlidir. Zira o sahibini kötü şeylerden dolayı kınar. Sonra da sahibine hayır ve ledünnî ilimleri ilhâm eden *lehhâmeye* dönüşür. Sonra da sahibi, Hakk’ın müşâhedesine vasıtasız erişmekle tatmin olunca *mutmainneye* dönüşür. Hatta bu son mertebede başka varlıklara Allah ile delil getirecek duruma gelir de O’ndan başkasını görmez. İşte o zaman aslına döner ve eşyanın tamamını da aslına döndürür ki o da kîdem ve ebeddir. O takdirde de hâdis olan kaybolur, Kadîm olan - eskiden de tek olduğu gibi- tek başına bâkî kalır. Şu halde ona göre nefis dört çeşittir: emmâre, levvâme, lehhâme ve mutmainne.¹³³⁰ Ancak aslında nefis tektir, kötülüklerden arınma (تخلية) ve iyiliklerle süslenmeye (تحلية); terakkî ve teraddîye göre halden hale

söylerlerse aslında bu sözleriyle onlar kendi nefislerini değil, Allah’ın onlar üzerindeki nimet ve fazlını methederler” demek istemiştir. Ancak marifete ulaşan bir kimsenin, niçin nefsinin tezkiye etme ihtiyacı hissedeceği sorusu bir tarafa, zâhirî anlamıyla kabul edildiği takdirde nefis ile Allah’ı özdeşleştiren, dolayısıyla nefsi Allahlaştıran veya Allah’ı nefisleştiren böyle bir cümle kurmak, bu cümleyi okuyan veya duyan insanlarda yanlış anlamalara sebebiyet verebileceği için oldukça muhâtaralı bir tutumdur.

¹³²⁷ Yusuf 12/53.

¹³²⁸ *el-Bahr*, c. II, s. 606.

¹³²⁹ Kıyâmet 75/1-2.

¹³³⁰ İbn Acîbe, Yusuf Suresi’ndeki bir işârî tefsirinde ise aslında nefsin, emmâre, levvâme ve mutmainneden oluşan 3 mertebesinin olduğunu, ancak bazılarının bunlara bir de lehhâmeyi eklediğini söyler. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 606.

yükselir ve geçer. Nefsin aslı ruhtur, ancak ruh kararınca nefs-i emmâre, levvâme, lehâmme ve mutmainne adlarını alır.¹³³¹

İbn Acîbe, “Ey tatmine ermiş nefs!”¹³³² meâlindeki âyette geçen ‘nefs-i mutmainne’ yi Hakk’ın müşâhedeyle tatmin bulmuş; fenâ ve bekâsı Allah ile devam etmiş nefs olarak açıkladıktan sonra itminânın alâmetini de şöyle açıklamaktadır: “İtminânın alâmeti, kişinin şiddetli bela ve musibetler karşısında yıkılmamasıdır. Zira bir kralın elini sıkıca tutan birisi kendisini korkutan ve tehdid edenleri umursamaz.”¹³³³

“Andolsun ki kadın ona meyletti. Eğer Rabbinin işaret ve ikazını görmemiş olsaydı o da kadına meyletmişti”¹³³⁴ meâlindeki âyetin zâhirî tefsirini yaparken Hz. Yusuf gibi bir peygamberin, dolayısıyla da nefs-i mutmainne sahibi bir insanın nasıl böyle bir günaha meyledebileceği meselesini izah sadedinde İbn Acîbe şöyle der: “Bu âyette geçen “هَمَّ” kelimesini meyille tefsir etmek nefs-i mutmainneye yakışmaz. Ancak ‘hâtır’ ile tefsir edilmesi diğer nefsler gibi nefs-i mutmainne için de tasavvur edilebilir. Bu âyette Allah, “hâtır”ı Hz. Yusuf hakkında “hemm” kelimesi ile ifâde etmiştir. Zira makamlarının yüksekliği ve hazrete yakınlıları sebebiyle peygamberlerden daha fazla edep beklenir. Dolayısıyla onların hâtırı başkalarının hemmi mesabesindedir.”¹³³⁵

Müellifimize göre nefs-i mutmainne sahibi insanların hesap günündeki durumları, nefs-i emmâre ve levvâme sahibi insanlardan çok farklı olacaktır. Mesela “O gün herkes (*nefs*) gelip kendi canını (*nefs*) kurtarmak için uğraşır ve herkese yaptığıının karşılığı eksiksiz ödenir, onlara asla zulmedilmez” meâlindeki Nahl Suresi’nin 111. âyetinin işârî tefsirinde şöyle der:

“[Âyetteki] kendisini kurtarmak için uğraşan ve yaptıklarının karşılığı kendisine eksiksiz ödenen nefs, nefs-i emmâre veya levvâmedir. Allah ile tatmine erip O’nun zâtının müşâhedeinde fânî olmuş nefs ise Allah’tan başka bir varoluş (*vücûd*) görmediğinden hiçbir azarlamaya muhatap olmaz ve hesaba çekilmez. Zira onun kendine ait hiçbir fiili yoktur ki ondan dolayı hesaba çekilsin. Eğer varolduğu takdir edilse bile o zaman da Allah tarafından hesaba çekilmeden

¹³³¹ *el-Bahr*, c. VI, s. 320.

¹³³² Fecr 89/27.

¹³³³ *el-Bahr*, c. VI, s. 456.

¹³³⁴ Yusuf 12/24.

¹³³⁵ *el-Bahr*, c. II, s. 588.

önce nefsini kendisi zaten [dünyadayken] hesaba çekmiştir [...] Yahut da şöyle diyebilirsin: Nefs-i mutmainne Allah’a Allah ile kavuşanlardandır. Zira ona göre Allah’tan başka bir şey yoktur. Dolayısıyla da nefslerin kendilerini kurtarma mücadelesi vereceği günde onun delili Allah olacaktır.”¹³³⁶

İbn Acîbe’nin bu ifâdeleri, zâhirî açıdan bakıldığında oldukça problematik görünmektedir. Zira Kur’an, nefs-i mutmainne sahipleri bir tarafa, bütün peygamberlerin bile yapıp ettiklerinden dolayı âhirette hesaba çekileceklerini bildirmektedir: “Muhakkak ki biz kendilerine elçi gönderilenleri de gönderilen o elçileri de hesaba çekeceğiz.”¹³³⁷

Müfessirimize göre nefse ağır gelen her amel mizanda da ağır; ona hafif gelen her amel mizanda da hafiftir. Yalnız bu, nefs-i mutmainne için geçerli değildir. Zira ona hiçbir şey ağır gelmez. Belki riyâzetinin kemalinden dolayı ona bâtil ağır; hak hafif gelir.¹³³⁸

(3). Nefsle Mücâhede

Sûfilere göre hikmet ve hakikata ulaşmanın yolu, nefsi tezkiye etmekten geçer. Nitekim bu hususu Kılıç şöyle ifâde eder:

“Sûfilere göre “hikmet” delâlet-i nebevî ile elde edilen bir ilm-i huzûr olduğundan onu elde etmek için ilk atılacak adım, tıpkı bütün nebilerin yaptığı gibi riyâzet ve halvetler neticesinde o hâzır-oluşu gerçekleştirmektir. Zira “Kime hikmet verilmişse [...]”¹³³⁹ âyetinde de belirtildiği üzere “Hikmet”in, bu verilen ve tûmdengelen yapısının muhatabı olmak, ancak sûfî şâirin “Padişah konmaz saraya hâne mamur olmadan” deyişinin işâret ettiği temizliği yapmakla gerçekleşecektir. Sûfiler bunu Kur’an’da geçen “*Kad eflaha men tezekkâ*”¹³⁴⁰ (Şüphesiz temizlenen kimse kurtuluşa ermiştir) ibâresinden istidlâl ederler. Yani onlara göre kirli nefslar pâk olanı bulamazalar.”¹³⁴¹

İbn Acîbe’ye göre insanları Allah’a ulaşmaktan alıkoymaya çalışan düşmanlar dört tanedir: nefis, şeytan, dünya ve insanlar. Nefsle mücâhede onun hevâsına muhâlefet

¹³³⁶ *el-Bahr*, c. III, s. 168-169.

¹³³⁷ A’râf 7/6.

¹³³⁸ *el-Bahr*, c. II, s. 200.

¹³³⁹ Bakara 2/269.

¹³⁴⁰ A’lâ 87/14.

¹³⁴¹ Mahmut Erol Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl*, Cilt. 1, Sayı. 1, (2004), s. 105.

etmekle olur.¹³⁴² Bu düşmanlar içinde en büyüğü nefstir.¹³⁴³ Nefsini öldürmeyen Allah’a ulaşamaz ve onun ruhu canlanamaz.¹³⁴⁴ Müşâhede makamına ulaşabilmek için mutlaka nefsle mücâhede edip onu öldürmek gerekir.¹³⁴⁵ Nefsle mücâhede ise onun hevâsına muhâlefet etmekle olur.¹³⁴⁶ Nefs ölünce artık kötülüğü emredemez ve günaha sevkedemez. Böylece kişinin hayra koştaktan başka bir himmeti olmaz.¹³⁴⁷ Müellifimiz, Kuşeyrî’nin “İman, kalbin hayatıdır. Kalp de ancak nefs kurban edildikten sonra dirilir. Nefs ölmez ancak kaybolur” şeklindeki görüşünü aktardıktan sonra şu ilaveyi yapar: “Nefsi öldürmekten maksat onun, nurun tecellisinde kaybolmasıdır. Dolayısıyla Hakk’ın müşâhedesinde fenâ hasıl olunca artık mücâhedeye gerek kalmaz. [Çünkü nefis ortadan kaybolmuştur]”¹³⁴⁸

Müfessirimize göre nefsle mücâdele etmek, tarikatın ilke ve kurallarını yerine getirmekle olur¹³⁴⁹ ve bu mücadeleden mutlaka manevî bir rehberin yardımına ihtiyaç vardır. Zira şeyhsiz mücâhede fayda vermez.¹³⁵⁰ Mücâhede, seyr esnasında yapılır. Vuslata erdikten sonra ise müşâhede makamına geçildiğinden artık mücâhedeye gerek kalmaz.¹³⁵¹ Bu nefis mücâhedesinin asıl amacı, mâsivâyâ meyletme şirki başta olmak üzere şirkin her türlüşünden kurtulmaktır.¹³⁵² Zira mâsivâyı gören nefis, müşriktir.¹³⁵³

İbn Acîbe’ye göre nefsin alışkanlıklarını terkedemeyen kimseler, “ilâhî huzûra (حُضْرَةُ الْقُدُّسِ)” e giremez.¹³⁵⁴ İyilerden (*ebrâr*) olabilmek için nefsi cimrilik, pintilik, sahtekarlık, hiyanet, yalancılık, korkaklık ve kaygı gibi kötü ahlâkî vasıflardan

¹³⁴² *el-Bahr*, c. I, s. 223.

¹³⁴³ *el-Bahr*, c. VI, s. 125.

¹³⁴⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 108; a.g.e., c. I, s. 120. Kur’an-ı Kerim’de geçen “ölüm” kelimesinin “nefsin öldürülmesi” olarak yorumlanması hakkında tezimizin meâd bölümüne bakınız.

¹³⁴⁵ *el-Bahr*, c. II, s. 309.

¹³⁴⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 223.

¹³⁴⁷ *el-Bahr*, c. II, s. 291.

¹³⁴⁸ *el-Bahr*, c. V, s. 439.

¹³⁴⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 165.

¹³⁵⁰ *el-Bahr*, c. III, s. 538.

¹³⁵¹ *el-Bahr*, c. V, s. 339-340.

¹³⁵² *el-Bahr*, c. II, s. 152.

¹³⁵³ *el-Bahr*, c. I, s. 251.

¹³⁵⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 176.

temizleyip cömertlik, ahde vefa, güvenilirlik, sabır, cesaret, iffet ve kanaat gibi güzel ahlâkî özelliklerle süslemek gerekir.¹³⁵⁵

İbn Acîbe'ye göre cihad, iki çeşittir. Birincisi küçük cihaddır ki kılıçla yapılır. İkincisi de büyük cihaddır ki bu da nefse karşı yapılır. İnsan büyük cihad esnasında önce emredilenlerin tamamını yerine getirmek ve yasaklananların tamamını terketmekle, sonra alışkanlık ve şehvetleri terk edip ruhsat ve te'vîllerden de uzak durmakla, en sonunda da tedbir ve ihtiyârı terkedip Hakk'ın kendisi için tercih ettiğinden başkasını tercih etmeyip kendisine verdiklerinden başkasını istemeyecek kıvama gelinceye kadar kaderin akışına kendini bırakıp teslim olmak suretiyle nefesine karşı mücadele eder. Nefsle mücâhede neticesinde temizlenip kemâle eren kişide Hak'tan başka bir şey tecellî etmez. Bu tecellî de cihad-ı ekberin meyvesidir.¹³⁵⁶

Müfessirimiz, nefse karşı mücâhede aşırıya kaçılmasına karşı çıkmakta¹³⁵⁷ ve bu görüşünü de şeriatın kolaylık üzerine bina edilmesiyle gerekçelendirmektedir.¹³⁵⁸ Ona göre kul, ömrünü sürekli nefse karşı düşmanlıkla geçirmemelidir. Zira insandan asıl istenen şey, nefesine düşmanlıkla meşgul olması değil, Habîb'in muhabbetiyle meşgul olmasıdır. Mücâhede belli bir vakte kadardır. Mücâhede safhası bittikten sonra insan nefsinin sevmeli ve onunla barışık olmalıdır.¹³⁵⁹ Çünkü nefsten perde (*hicâb*) kalkıp nefis Rabbini tanıyınca artık mücâhede yorgunluğundan kurtulmuş olur.¹³⁶⁰ Nitekim "Eğer kâfirler sizinle savaşsalar, arkalarına dönüp kaçarlardı. Sonra bir dost ve yardımcı da bulamazlardı"¹³⁶¹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: "Mücâhede ile müşâhede birarada olmaz. Müşâhede gerçekleşince artık mücâhede kalmaz."¹³⁶²

¹³⁵⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 207.

¹³⁵⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 243. Benzer bir yorum için bkz. *a.g.e.*, c. II, s. 347.

¹³⁵⁷ Bu konu hakkındaki çeşitli yorumları için bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 85.

¹³⁵⁸ *el-Bahr*, c. III, s. 559.

¹³⁵⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 249. Benzer bir yorum için bkz. *a.g.e.*, c. IV, s. 519. İbn Acîbe, bu meyanda Ali Cemal'in şu sözünü nakletmektedir: "Düşmana gerçek manada düşmanlık etmek, Sevgili'nin muhabbetiyle meşgul olmakla olur." *a.g.e.*, c. III, s. 80.

¹³⁶⁰ *el-Bahr*, c. II, s. 34.

¹³⁶¹ Fetih 48/22.

¹³⁶² *el-Bahr*, c. V, s. 401.

İbn Acîbe, nefsin üzerine aşırı derecede gidilmesinin, çok ağır riyâzetlerle ona yüklenilmesinin doğru bir eğitim modeli olmadığını çeşitli âyetlerden çıkardığı işâretlerle de delillendirmeye çalışmaktadır. Sözelimi “Ey iman edenler! Kadınlara zorla vâris olmanız size helal değildir”¹³⁶³ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde kadınlara zorla vâris olmayı nefse karşı çok ağır mücâhedeler yaparak manevî ilme vâris olmayı ummaya benzetir ve bu yanılgıyı şöyle eleştirir:

“Müride, nefsini harab edecek şekilde ona karşı acımasız davranması helal olmaz. Nefs aynen bir hayvan gibidir. Ona yemini ver ve ondan sonra da onu istediğin gibi kullan. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Hiç biriniz, bineğini aşırı yorup da hiçbir mesafe katedemeyen ve binecek hiçbir hayvan sırtı da bulamayan kişi gibi olmasın”¹³⁶⁴ Bazı insanlar nefesine acımasız davranan kimsenin manevî ilimlere vâris olacağını duyar ve o ilimlere zorla vâris olmak için nefesine karşı açık bir acımasızlık yapar [...] Bütün bu mücâhedeler, ancak insan sahih bir akitle bir kâmil şeyhe bağlandığında faydalı olabilir. Aksi takdirde zahmetten öte bir anlamı olmaz.”¹³⁶⁵

Müfessirimizin, nefsin üzerine aşırı şekilde gidilmemesi gerektiğine dair işâret bulduğu bir diğer âyet de şudur: “Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun, onları sıkıştırıp kendilerine zarar vermeye kalkışmayın.”¹³⁶⁶ Bu âyetin işârî tefsirini şu şekilde yapar:

“Nefslerinizi, manevî yönelmeye (*teveccüh*) başlamadan önce oturttuğunuz yere oturtun. Mürid, fitratından tamamen uzaklaştıracak kadar nefsin üzerine gitmeden Hakk’ın müşâhadesinde kaybolacak şekilde nefesine kademeli bir siyaset uygulamalıdır. Zira aşırı yüklenilirse nefis yorulur ve körelir. Bu sebeple Allah “Onları sıkıştırıp kendilerine zarar vermeye kalkışmayın” buyurmuştur. [...] Evet kendini gösterme, makam ve dünya sevgisi konusunda nefsin doğasına muhalefet etmek kesinlikle vaciptir, bunda asla ruhsat olmaz. Şeyhlerimizin yolu da buydu. Onlar açlık, susuzluk, çok sıkı riyâzet yaptırma gibi zorluklarla müridi sıkıştırma yoluna gitmemişler,¹³⁶⁷ bilakis dünyaya karşı isteksiz olma, dış görünüşünü kötüleştirme, tam bir zühd ve kâmil bir verayı

¹³⁶³ Nisâ 4/19.

¹³⁶⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, hadis no: 4931; Ali el-Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, hadis no: 5351; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 284, hadis no: 2339.

¹³⁶⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 482.

¹³⁶⁶ Talak 65/6.

¹³⁶⁷ İbn Acîbe burada açlık ve benzeri şeylerle riyâzet yapmayı diğer Şâzelî şeyhleri gibi kendisinin de pek uygun görmediğini söylemektedir. Ancak tefsirinin başka yerlerinde de manevî gelişim için açlığın çok önemli olduğunu vurgulamaktadır. Mesela bir yerde şöyle der: “Ruhu aslına döndürmek için uykusuzluk ve açlıktan daha faydalı bir şey yoktur. Açlıkta maddî-manevî birçok sır vardır. Açlık sebebiyledir ki Allah Hz. Yusuf’u kardeşleri ve ana-babasıyla buluşturmuştur. Yine açlık sebebiyle Allah Hz. Yusuf’a çeşitli imkanlar vermiş, Mısır ehline hakim kılmıştır [...] Nitekim İmam Gazalî *İhyâ*’da açlığın sırlarına dair kırk özellik saymıştır.” Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 602.

emretmişlerdir [...] Nitekim Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî şöyle demiştir: “Biz açlık veya toklukla değil Allah ile birlikteyiz.” Bu sözüyle o, Allah’ın zikri ve müşâhedesine daldıkları için açlık ve tokluk hissinden uzakta (*gâib*) olduklarını anlatmıştır.”¹³⁶⁸

Müfessirimiz, “Olur ki Allah sizinle düşmanlarınız arasında bir sevgi yaratır”¹³⁶⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde âyette geçen düşmanı “nefs” olarak yorumlar ve mücâhede bittikten sonra insanla nefsi arasında bir muhabbet kurulabileceğini şöyle izah eder:

“Olur ki Allah mücâhede ile riyâzet ettiğiniz, manevî terbiye altında olduğunuz dönemde kendisine düşmanlık ve muhâlefet ettiğiniz nefslerinizi aranızda bir sevgi yaratır. İşte o zaman yapılması icab eden şey nefisle iyi geçinmek ve ona iyi davranmaktır. Çünkü o artık ruhânîleşmiştir ve kendisiyle ledünnî ilim ve Rabbânî marifetler devşirilir hale gelmiştir [...] Dolayısıyla âyet, vâsıllar için değil sâliklerden mücâhede ehli için bir teselli ve umutlandırmayı ifâde eder. Zira mücâhede sadece müşâhedededen önce olur.”¹³⁷⁰

İbn Acîbe’ye göre insanın nefsi üzerinde hakları olduğu gibi nefsin de insan üzerinde bir takım hakları vardır. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Muhakkak nefsinin senin üzerinde hakkı var, eşinin senin üzerinde hakkı var ve Rabbinin senin üzerinde hakkı var. Öyleyse her hak sahibine hakkını ver.”¹³⁷¹ Dolayısıyla nefs, sırrın kepçesidir. Eğer nefs yorulur, zayıf kalırsa sır ondan düşer. İnsan nefsi işte böyledir. Aşırı yoruluncaya kadar kişi, ona yüklenir ve ızdırap çektirirse başta tefekkür olmak üzere birçok ibâdeti yapmaktan mazur olur. Öyleyse mutlaka beşeriyeti korumak lazımdır. Nefsin öldürülmesi, onun sıhhatine zarar vermeyecek konulardadır. Mutlaka muhtaç olduğu konularda kişinin nefsini koruması gerektiği gibi, nefsin de insanın ona emrettiği şeyleri yerine getirmesi gerekir.¹³⁷²

Müfessirimiz, “Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali beklerler.”¹³⁷³ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde boşanmayı, nefsten boşanmak olarak

¹³⁶⁸ *el-Bahr*, c. VI, s. 187.

¹³⁶⁹ Mümtehin 60/7.

¹³⁷⁰ *el-Bahr*, c. VI, s. 28.

¹³⁷¹ Buhârî, “Teheccüd”, 11.

¹³⁷² *el-Bahr*, c. I, s. 257.

¹³⁷³ Bakara 2/ 228.

yorumlar¹³⁷⁴ ve boşanan kadının üç ay halinden temizlenmeyi beklemesi gibi nefsinden boşanan kişinin de şu üç temizliği gerçekleştirmesi gerektiğini söyler: 1. Günah ve muhâlefetlerde ısrar etmek 2. Eksiklikler ve gaflet 3. Alışkanlıklara meyletmek ve eşyanın maddî boyutuna (المحسوسات) takılıp kalmak.¹³⁷⁵

Müfessirimize göre insan nefsinden asla râzı olmamalıdır. Zira nefsinden râzı olan kişinin onu değiştirmek, geliştirmek gibi bir kaygı ve amacı olmaz. Bu görüşünü bir Kur'an âyetiyle temellendirmek üzere "İnkâr edenler, iman edenler hakkında dediler ki: Bu iş bir hayır olsaydı onlar bizi geçemezlerdi" meâlindeki Ahkâf Suresi'nin 11. âyetinin işârî tefsirinde şöyle der.

"İbn Atâullah *el-Hikem*'de şöyle der: "Her türlü günah, gaflet ve şehvetin temel kaynağı nefsten razı olmaktır. Her türlü itâat, yakaza ve iffetin kaynağı ise ondan razı olmamandır. Nefsinden razı olmayan bir cahille arkadaşlık yapman nefsinden razı olan bir âlimle arkadaşlık yapmandan daha hayırlıdır. Nefsinden razı olan âlimin hangi ilminden sözedilebilir! Nefsinden razı olmayan câhilin hangi cehâletinden sözedilebilir?"¹³⁷⁶ Nefsten razı olmanın alâmeti, onun kötülüklerini örtüp iyiliklerini izhâr etmektir [...] Şâyet birisi onun kusurunu ortaya çıkarırsa hemen o kişiden intikam alır ve öfkelenir. Şâyet birisi onu methederse sevinir ve hoşlanır. Kendisini her hayır için ehil görür ve diğer insanlardan da üstün olduğunu düşünür. Dolayısıyla birinin hayırlı bir şeyi elde ettiğini veya bir makama geldiğini görürse kâfirlerin dediği gibi "Bu iş bir hayır olsaydı onlar bizi geçemezlerdi" der. Nefsten razı olmamanın alâmeti ise kötülüklerini izhar edip her halde onu itham etmektir."¹³⁷⁷

Kul, nefs ve gafletiyle mücadelesinde Allah'ın yardımından asla ümit kesilmemelidir. Zira herşeye kâdir olan Allah kulunu gafletten çıkarmaya da kâdirdir. Kim Allah'ın kendisini şehvetlerinden kurtaracağını ve gafletten çıkaracağını garipserse ilâhî kudreti âciz görmüş olur.¹³⁷⁸

Tasavvufî anlayıştaki önemine binâen *el-Bahru'l-Medîd*'de nefsin üzerinde sıklıkla durulmuş ve bir çok âyetten nefisle alâkalı bir takım çıkarımlarda bulunulmuş ve

¹³⁷⁴ İbn Acîbe, Kur'an-ı Kerim'de geçen 'boşanma' yı bir çok yerde nefsten boşanma olarak yorumlamaktadır. Meselâ Bakara Suresi'nin 241. âyetinin tefsirinde şöyle der: "Nefsini boşayıp hevâsına muhalefet eden Rabbiyle muâmelenin tadını çıkarır." (*el-Bahr*, c. I, s. 268).

¹³⁷⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 256.

¹³⁷⁶ el-İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, çev. Mustafa Kara s.25-26; krş. *Hikem-i Atâiyye*, çev. Abdülaziz Hatip s. 65; İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 87.

¹³⁷⁷ *el-Bahr*, c. V, s. 331.

¹³⁷⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 85.

Kur'an'da zâhiren çok farklı bağlamlarda geçen ve genelde olumsuz bir medlûle sahip olan şahıs, hayvan ve tabiat varlıkları nefis olarak yorumlanmıştır. Sözelimi Bakara/228'deki boşanmış kadın,¹³⁷⁹ Nisa/15'teki fuhuş yapan kadın,¹³⁸⁰ Hüdhüd kuşu¹³⁸¹ ve Hz. Musa kıssasındaki buzağı nefsi simgeler.¹³⁸² Hz. Meryem, Allah'a adanmış nefis;¹³⁸³ Firavun, bir yerde nefis,¹³⁸⁴ başka bir yerde nefsin bir sıfatı,¹³⁸⁵ Belkıs, nefis-i emâre;¹³⁸⁶ köle âzâd etmek, nefsi âzâd etmek;¹³⁸⁷ hayızdan kesilmiş kadın ise kötülüklerden ve dünyaya meyilden alâkasını kesmiş nefis¹³⁸⁸ olarak yorumlanmıştır. Bazen de İsrailoğulları'nın Kur'an'da geçen bir takım karakteristik özellikleri nefsin bazı karakteristik özelliklerine benzetilmiştir.¹³⁸⁹

e. Ruh

Sözlükte “gitmek, geçmek; (hava) rüzgarlı olmak; (bir şey) geniş ve ferahlık verici olmak” manalarındaki *revh* kökünden isim olan *rûh* kelimesi terim olarak genellikle “canlılarda hayatı sağlayan unsur” şeklinde tanımlanmaktadır. Ruh, bir anlamda kendisinin bir cüz'ünü teşkil eden ve devamlılığını sağlayan ‘nefes’ manasına da gelir.¹³⁹⁰ Farklı tarifleri yapılmakla birlikte, âlimlerin çoğunluğunun anlayışı çerçevesinde, ruhun “Ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenene ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikatî” şeklinde tarif edilmesi mümkündür.¹³⁹¹

Kur'an-ı Kerim'de “ruh” kelimesi yirmi bir yerde geçmektedir. Bunların dördü “الروح” şeklinde yalın olarak kullanılmış, on ikisi çeşitli terkiplerle Allah'a izafe edilmiş,

¹³⁷⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 256. Kuşeyrî de tefsirinde kadını bazen “nefis” olarak açıklamaktadır. Bkz. Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. III, s. 329 (Beyrut baskısı).

¹³⁸⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 479.

¹³⁸¹ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 190.

¹³⁸² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 105-112.

¹³⁸³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 348.

¹³⁸⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 479.

¹³⁸⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 132.

¹³⁸⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 193.

¹³⁸⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 461.

¹³⁸⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 184.

¹³⁸⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 114.

¹³⁹⁰ Bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 369-371; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. V, s. 355-364.

¹³⁹¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *DİA*, c. XXXV, s. 187.

dördü “روح القدس”, biri “الروح الأمين” şeklinde yer almıştır.¹³⁹² İbnu'l-Cevzî, ‘ruh’ kelimesinin Kur’an’da sekiz değişik anlamda kullanıldığını ifade eder: Canlıların hayatini sağlayan ruh, Cebrail, büyük bir melek, vahiy, rahmet, emir, üflemele meydana gelen bir tür yel ve hayat.¹³⁹³ Müfessirlerin ekseriyeti Kur’an’da geçen nefis kelimesinin bazı yerlerde ruh anlamında kullanıldığını söylemektedirler. Mesela “Allah ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını (الأنفس) alır”¹³⁹⁴ meâlindeki âyette geçen “nefsler (الأنفس)” kelimesi müfessirlerin çoğunluğuna göre “ruhlar” olarak yorumlanmıştır.¹³⁹⁵ Nitekim Uludağ da “Kur’an’da ve hadislerde ruhtan çoğu zaman nefis diye sözedilir” demektedir.¹³⁹⁶

İlk zâhid ve sûfiler, insanın mâhiyetini açıklarken ruhtan çok, olumlu ve olumsuz yönleriyle nefis ve kalp üzerinde durmuşlardır. “Ruh” kelimesinin Kur’an ve hadislerde geçmesi, kelamcılarının ve İslâm filozoflarının ruh hakkındaki tartışmaları, sûfilerin ruhun mahiyetine dair görüş bildirmelerine yol açmış, bu görüşlere dayanarak daha sonraki dönemlerde ruh kavramı, ruhun mahluk olup olmadığı, ruh türleri, ruh-beden ilişkisi ve rûhânîler, tasavvufun temel meseleleri haline gelmiştir.¹³⁹⁷

el-Bahru’-l-Medîd’te yer aldığı şekliyle İbn Acîbe’nin ruh hakkındaki görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

¹³⁹² Bkz. Muhammed Fuad Abdulbâkî, *el-Mu’cemu’l-Mufehres*, s. 413-414.

¹³⁹³ Bkz. Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yün*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, s. 322-24.

¹³⁹⁴ Zümer 39/42.

¹³⁹⁵ Bkz. Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Tefsîru'n-Nesâî*, thk. Sabrî b. Abdulhâlik eş-Şâfiî-Seyyid b. Abbas el-Celîmî, Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1990, c. II, s. 233-234; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XIII, s. 8-9; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. IV, s. 56-57; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begâvî, *Meâlimu't-Tenzîl*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, c. IV, s. 91; Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mansûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, c. VII, s. 198-199; el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, c. XXIV; s. 7-9; Elmalılı, *Hak Dini*; c. VI, s. 4127-4128.

¹³⁹⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 441.

¹³⁹⁷ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Ruh”, *DİA*, c. XXXV, s. 192-193.

İbn Acîbe'ye göre insandaki mevcut ruh, suretlerde kâim manalardan ibâret olan ruh-i azamdan¹³⁹⁸ bir parçadır. Ruh-i azam, en büyük âdem ve en eski atadır. Allah tarafından halife kılınan da bu ruh-i azamdır.¹³⁹⁹ Bu âdem-i kebîr [veya ekber] de ceberût âleminden alınan kabza-i nûrâniyyenin manasıdır.¹⁴⁰⁰ Ruhlar ceberût âleminden gelir. Ceberût âleminden ayrıldıklarında henüz aslî temizlikleri bozulmamıştı. Ancak ubûdiyet toprağına indirildikten sonra aslî temizlikleri bozulmuştur.¹⁴⁰¹

İbn Acîbe'ye göre aslında nefis, ruh ve sır, tek bir müsemmâya ait isimlerdir. O müsemmâ da lâhûtî ve bedene sirâyet eden bir latîfedir. Bu latîfe, Allah'a muhâlefete ve hevâya meylettği sürece “nefs” diye isimlendirilir. Kâmil bir takva ile temizlendiğinde ise “ruh” diye isimlendirilir. Tamamen tezkiye edilip Zât'ın sırları tarafından aydınlatılınca da “sır” diye isimlendirilir.¹⁴⁰²

Müfessirimiz, “Biz: Ey âdem! Sen ve eşin beraberce cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yeyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de kötülük eden zâlimlerden olursunuz dedik.”¹⁴⁰³ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der:

“Hak Teâlâ manevî eğitimi kemâle erip terbiyesi tamama erince ruha şöyle seslenir: “Sen ve evlendiğin beşeriyet – Allah Teâlâ şöyle buyurdu “nefsler çiftleştirildiğinde”¹⁴⁰⁴ – edeple süslendiğiniz müddetçe marifet cennetinde oturun ve onun zevk meyvelerinden ve ilim pınarlarından doyaya yeyin için ve oradaki sarayları mesken edinin. Yalnız günah ve edepsizlik ağacına sakın yaklaşmayın, yoksa zâlimlerden olursunuz.” Ruh ebediyet cennetine yerleşip de ebedî olmaya özenince Allah onu hürriyetin devamına hırslanmaktan ibâret olan

¹³⁹⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf* te 'akl-ı ekber', 'rûh-i azam' ve 'kabza-i Muhammediye' kavramlarının aynı şey, yani Allah'ın varlık âleminde ilk izhâr ettiği nur olduğunu söyler. (İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 28). Süleyman Uludağ da 'rûh-i azam'ı şöyle açıklar: “İnsanda maddî ruh, nebâtî ruh, hayvânî ruh vardır, buna ilaveten insânî ruh da vardır. İnsanı insan yapan 'rûh-i menfûh' (Allah tarafından üfürülen ruh), rûh-i izâfî (Hakk'ın kendisine nispet ettiği ruh), adı da verilen beşerî ruhtur. Bunun bir adı da 'rûh-i azam'dır. Rûh-i azam, zât-ı ilâhî'nin mazharıdır. Burada sözü edilen yüce ruha 'akl-ı evvel' de denir.” (Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 440).

¹³⁹⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 95.

¹⁴⁰⁰ *el-Bahr*, c. II, s. 280.

¹⁴⁰¹ *el-Bahr*, c. I, s. 110.

¹⁴⁰² *el-Bahr*, c. VI, s. 392. İbn Acîbe'nin bu görüşü, Gazzâlî'nin bu konudaki görüşüyle paralellik arz etmektedir. Zira Gazzâlî de kalp, ruh, akıl ve nefsin farklı anlamları olduğunu, fakat aynı zamanda bu terimlerin rabbânî latîfe denilen bir kavrama müştereken delâlet ettiğini, insanın hakikatının de bundan ibaret olduğunu belirtir. (Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 3-7).

¹⁴⁰³ Bakara 2/35.

¹⁴⁰⁴ Tekvîr 81/7.

o günahı işlemesi sebebiyle hilafeti hak etmesi ve rubûbiyetin haklarını yerine getirmesi için ubûdiyet toprağına indirdi. Miras olarak hilafeti bırakan günah ne kadar değerlidir!”¹⁴⁰⁵

Görüldüğü gibi müfessirimiz, bu âyetten çıkardığı işârette, Hz. Adem’i “ruh”, Hz. Havva’yı “beşeriyet”, cenneti “marifet”, cennetteki yasaklanmış ağacı da “günah ve edepte kusur” olarak sembolik bir yoruma tabi tutmuş ve devamında da Hz. Adem ve Hz. Havva’nın yasak ağacın meyvelerinden yemek suretiyle cennetten çıkarılmalarının, insanın yeryüzüne indirilip halife olmasına sebep olduğu için günah olmasına rağmen iyi bir sonuç doğurduğunu söylemiştir. Ancak bu son cümle, müfessirimizin sembolik yorumuyla birlikte değerlendirildiğinde pek anlamlı olmamaktadır. Zira bu ifâde sembolik yorumla birlikte değerlendirildiğinde, ruha hilâfet verilebilmesi için günah işleyip edepte kusur etmesi gerektiği gibi bir netice çıkmaktadır.

İbn Acîbe, ruhunu kemâle erdiren kişinin Allah’ın âyetlerinden biri haline geleceğini düşünmektedir.¹⁴⁰⁶ Yine ona göre ruh kemâle erince meleklerin Âdem’e secde ettiği gibi bütün varlıklar da ona secde eder.¹⁴⁰⁷

Müellifimize göre ruh ile nefis aynı anda canlı olamaz. Ruhun dirilebilmesi için nefsin ölmesi gerekir.¹⁴⁰⁸ Ruha hayat bahşeden, onu diriltten şeylerden biri, ârifleri görmektir.¹⁴⁰⁹ Şan-şöhret, makam ve mevki peşindeki bir insanın ruhunun bu âlemden kurtulup melekût âlemine yükselmesi çok zordur.¹⁴¹⁰ Ruhun ölümü ise cehâlet ve fark iledir.¹⁴¹¹

İbn Acîbe’ye göre Kur’an’da geçen “erkek” veya “koca”, ruhu; “kadın” veya “karı” ise nefis veya beşeriyeti simgeler. Mesela “[...] Ölenin çocuğı varsa ana-babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğı yok da ana-babası ona varis olmuş ise anasına üçte bir düşer [...]”¹⁴¹² meâlindeki âyetin işârî tefsirini

¹⁴⁰⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 97.

¹⁴⁰⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 113.

¹⁴⁰⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 96.

¹⁴⁰⁸ *el-Bahr*, I, s. 108 ; c. I, s. 120.

¹⁴⁰⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 120.

¹⁴¹⁰ *el-Bahr*, c. I, s. 405.

¹⁴¹¹ *el-Bahr*, c. I, s. 270. Fark

¹⁴¹² Nisâ 4/11.

yaparken, bu sembolik yorumun bir örneğini sunmaktadır. Buna göre ruh, babaya; beden (*beşeriyet*) de anneye benzer. Şeyh ile sohbet akdi yapmak da çocuk gibidir. Zira bir kişinin bir terbiye şeyhiyle sohbeti varsa, yani ondan vird almışsa onun beden ve ruhunun payları eşittir. Çünkü her ikisi de manevî eğitime tabi tutulmuş, edep ve marifetle nurlanmıştır. Edep beden; marifet ise ruh içindir. Şâyet bir şeyhle sohbet akdi yapılmamışsa çocuğun yokluğunda annenin mirastan alacağı payın artması gibi beden mirası da artar.¹⁴¹³ Aynı âyetin “Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin size fayda bakımından daha yakın olduğunu bilemezsiniz” meâlindeki bölümünün işârî tefsirinde de ruh ve beden birbirlere tamamladıklarını, birbirlerine muhtaç olduklarını, dolayısıyla birisi için diğerini feda etmenin doğru olmadığını şöyle ifâde eder: “İnsanın ruhâniyeti, ancak beşeriyeti sayesinde, beşeriyeti de ancak ruhâniyeti sayesinde gerçekleşir. İnsan bunlardan hangisinin kendisine fayda bakımından daha yakın olduğunu bilemez. Zira beşeriyet, ubûdiyetin, rûhâniyet de rubûbiyetin azametini müşâhede etmenin mahallidir.”¹⁴¹⁴

“Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra eşlerinizin, eğer çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra bıraktığınızın dörtte biri onlarındır”¹⁴¹⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı izaha göre nefis ölür ve ondan geriye bir şey kalmazsa ruh ona ait aklî ve naklî bütün kesbî ilimlere vâris olur ve bu ilimlere kendisinin sahip olduğu vehbî ilimleri de ekler. Böylece bütün bu ilimler vehbî ilimlere dönüşür. Şâyet nefsten bazı şeyler geriye kalırsa, bu kalan şey miktarınca ruhun nefsten alacağı miras azalır. Bu, furûu olması durumunda eşin mirasının azalmasına benzer.”¹⁴¹⁶

Yukarıdaki üç örnekte de görüldüğü üzere müfessirimiz, Kur’an’daki miras hukukuyla alâkalı bazı âyetleri nefis/-ruh veya beşeriyet/ruh ilişkisi bağlamında sembolik bir yoruma tabi tuttuğu gibi karı-koca ilişkisi ile de nefis-ruh ilişkisi arasında bir benzerlik kurmaktadır. Bu ilginç simgesel yorumlara şu örnekleri vermek

¹⁴¹³ *el-Bahr*, c. I, s. 473.

¹⁴¹⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 474.

¹⁴¹⁵ Nisâ 4/11.

¹⁴¹⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 476.

mümkündür: “Eğer (eşler) birbirlerinden ayrılırlarsa Allah bol nimetinden her birini zenginleştirir”¹⁴¹⁷ meâlindeki âyetin işârî yorumunda İbn Acîbe’nin yaptığı açıklamalara göre ruh, beşeriyetin hakimiyeti altında mahpus kaldığı ve rubûbiyetin manalarını müşâhede etmekten perdelendiği sürece fakir, aç ve susuzdur. Kâinâta âşık ve muhtaçtır. Fakat beşeriyeti terkedip heykel hapisanesinden kurtulup (انطلقتُ من سجن) tefekkürünün boyutları kâinât zindanını aşınca Allah onu zâtınının müşâhedesıyla zengin kılar. Beşeriyet de böyledir. Ruh beden hapsinden kurtulunca Allah onu ibâdet yorgunluğundan müstağni kılar ve o da böylece marifetin gölgesinde istirahat eder. İşte ruh ve beden birbirlerinden manen ayrılınca Allah onların herbirini cömertliğinin bolluğuyla müstağni kılar.”¹⁴¹⁸ Görüldüğü gibi müfessirimiz, âyette bahsedilen karı-kocanın birbirinden ayrılmasının, işârî boyutta ruhun bedenden ayrılmasını sembolize ettiğini düşünmektedir.

İbn Acîbe’ye göre bedenler topraktan, ruhlar ise âlemlerin Rabbi’nin nurundan yaratılmıştır. Toprakta gelen boyutunu (الطينية) temizleyen kişide rubûbiyetin sırları ve ledünnî ilimler zuhur eder. Böylece melekût âleminin nurları ve ceberût âleminin sırları ona açılır. Toprakla alâkalı boyutu kaybolur ve nûrânî ruh o bedene hakim olur. Ancak toprakla alâkalı boyutunu günah ve şehvetlerle kirleten kişinin nurları perdelendir, ortaya çıkamaz ve böylece karanlık nurânîliğe galebe çalar. Bu durumdaki kişi de ledünnî ilim ve kudsî sırlardan mahrum kalır.¹⁴¹⁹

Müellifimiz, Kur’an’da geçen hem hakîkî anlamıyla hem de mecâzî anlamıyla ”dirilme”nin işârî yorum düzleminde ruhun dirilmesini simgelediğini düşünmektedir. Mesela “Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak kimse gibi olur mu!”¹⁴²⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre ruh, başlangıçta rubûbiyeti bilmek ve ikrar etmekten ibâret olan Allah’ın kendisini yarattığı fitrat üzerinedir. Ancak kişi ergenliğe ulaşınca ruhu bazı ölümleri tadabilir. Daha sonra da

¹⁴¹⁷ Nisâ 4/130.

¹⁴¹⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 570-571.

¹⁴¹⁹ *el-Bahr*, c. II, s. 97.

¹⁴²⁰ En’âm 6/122.

Allah'ın meşietine bağlı olarak bu ölümlerden birer birer kurtulur. Ruh, bazen küfürle ölür, sonra imanla dirilir. Bazen günahlarla ölür, sonra tevbeyle dirilir. Bazen haz ve şehvetlerle ölür, ardından zühd, vera ve riyâzetle dirilir. Bazen gaflet ve tembellikle ölür, sonra yakaza ve tevbeyle dirilir. Bazen maddeyi görmek, kâinât ve heykel zindanında mahpus kalmakla ölür, sonra da manaları görmek ve tefekkürün müşâhede ve iyân fezasına çıkmasıyla dirilir. Artık bu noktadan sonra da ebediyete kadar hiçbir ölüm yoktur.¹⁴²¹

İbn Acîbe'ye göre ruh özü itibariyle âşıktır. Mutlaka bir şeylere âşık olur. Eğer hazretin cemâline âşık olmazsa maddenin cemâline âşık olur.¹⁴²² Muhakkikler nezdinde de Allah'tan başka herhangi bir şeye meyletmek şirktir.¹⁴²³ Ruhun âşık olduğu şey dünyevî ise buna “hırs”, Hakk'ın yanındaki bir şey ise buna da “muhabbet” denir.¹⁴²⁴

Ruh ile nefis insanın iç âleminde sürekli bir çatışma içindedirler. Nefse karşı mücadele ederken ruhun ordusu vâridât-ı ilâhîyyedir.¹⁴²⁵

Ruh, aslında bilen ve idrak eden bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla kendisini bu özelliklerinden perdeleyen engeller ortadan kalkınca olayları meydana gelmeden önce de bilebilir. İnsan şâyet kâfir ise o zaman da uyku veya akıl bozukluğu yoluyla bu engelleri kaldırabilir. Tevhid ile onu şirk bataklığından kurtaran, kendisini ibâdete veip tecrîd etmek suretiyle dünyevî meşgalelerden onu uzak tutan kişinin ruhu aslına döner. Aslına dönünce de bu bedene girmeden önce kendisinde mevcut olan ilim ve keşifleri tekrar elde eder.¹⁴²⁶

¹⁴²¹ el-Bahr, c. II, s. 165.

¹⁴²² İbn Acîbe burada ruhun Allah dışında dünyevî şeylere de meyledip âşık olabileceğini söylemektedir. Ancak bir başka yerde bu görüşün aksine ruhun zât-ı aliyenin sırlarından başka bir şeye meyletmesinin tasavvur edilemeyeceğini, zira ruhun Hakk'a karşı gösterdiği muhabbetin, onun mâsivâdan herhangi bir şeye meyletmesine engel olduğunu söylemektedir. (Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 333). Bu farklı ifâdelerinden de, kavramların kullanımı konusunda bir çok mutasavvıf gibi onun da çok titiz olmadığı, yani aynı kavrama farklı anlamlar yüklediği anlaşılmaktadır.

¹⁴²³ *el-Bahr*, c. II, s. 254.

¹⁴²⁴ *el-Bahr*, c. IV, s. 457.

¹⁴²⁵ *el-Bahr*, c. II, s.335.

¹⁴²⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 602.

İbn Acîbe, “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.”¹⁴²⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde ruhun mahiyeti ve özellikleri hakkında çeşitli bilgiler verir. Ancak bu bilgiler kendi görüşleri olmayıp başka sûfilerden iktibas şeklindedir. Ruhla alâkalı çeşitli sûfilerden yaptığı bu uzun iktibaslardan sonra müfessirimiz “Allah, Adem’i, suretinde yarattı”¹⁴²⁸ hadisini gündeme getirerek bu hadisi şöyle yorumlar: “Bu hadisin anlamı şudur: ilk tecellide ruhun ceberût denizinden zuhur etmesi Âdem’in sureti şeklinde olmuştur. Sonra da Âdem, ruh-i azam suretinde yaratılmıştır. Bu da mana denizinden ilk tecellidir. Böylece ilk tecelliler Rahman’ın zâtından olmuştur. Nitekim bir hadis-i şerifte şöyle buyrulur: “Allah, Âdem’i Rahman’ın suretinde yarattı.” Doğrusunu Allah bilir.” Bu görüşünü serdettikten sonra İbn Acîbe, ruh ile güzel ses arasındaki ilişkiye de şöyle temas eder:

“Denilir ki güzel ses, rûhânîdir. Ruhla içiçe olduğu için güzel ses, onu işiten kişi zevk-i selîm sahibi ise ve güzel ve değerli bir varlıktan işitiyorsa ruhu harekete geçirir ve onu aslına dönmeye teşvik eder. Nitekim Bâyezîd bir gün bir nağme işitti ve şöyle dedi: “Bu nağmeler, kulağıma Hak Teâlâ’dan bir nidâ gibi geliyor.” Yine denilir ki ruh, Âdem’in bedenine ancak semâ¹⁴²⁹ ile girdi ve bu beden hapsinden de ancak semâ ile çıkabilir.”¹⁴³⁰

İbn Acîbe’ye göre dikkatlice düşünüldüğünde ruh ile beden arasında çeşitli konularda bir takım benzerlikler vardır. Dolayısıyla o, Kur’an’da insan bedeniyle, yani onun beşerî yönüyle alâkalı âyetlerden ruhun özelliklerine dair bazı işâretler çıkarmaktadır. Bu kabil yorumlara iki örnek vermek istiyoruz.

1. Müfessirimize göre bedenin bir takım gıda ve nimetlerden faydalanması gibi ruh da bir takım gıda ve nimetlerden faydalanır. Mesela “Ey insanlar! Yeryüzünde

¹⁴²⁷ İsrâ 17/85.

¹⁴²⁸ Buhârî, “İsti’zân”, 1; Aclünî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. I, s. 455 (hadis no: 1215). Bu hadisin, muhaddisler tarafından nasıl anlaşıldığını görmek için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, c. XI, s. 6. Bu hadisin, İbn Arabî tarafından nasıl anlaşıldığını görmek için bkz. Ertuğru, *Vahdet-i Vücûd*, s. 230; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 264, 272.

¹⁴²⁹ Sözlük anlamı “dinleme, işitme, kulak verme” olan semâ, tasavvufta “ilâhîleri dinleme, dînî musıkîyi dinleme; makam ve nağme ile okunan dînî metinleri dinleme; raksetme, devran etme, dinlenen dînî musıkînin tesiriyle coşup dönme” anlamlarında kullanılır. (bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 461).

¹⁴³⁰ *el-Bahr*, c. III, s. 230.

bulunanların helal ve temiz olanlarından yeyin!”¹⁴³¹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre nefsin gıdaları ve nimetleri olduğu gibi ruhun da gıda ve nimetleri vardır. Ruhun gıdaları; yakîn, ilimler ve nurlardır. Nimetleri ise; müşâhede, istibsâr, marifet ve sırlarda terakkidir. Nefsin yeryüzündeki temiz yiyecekleri yemesi gibi ruh da yeryüzündeki temiz şeyleri yer. Ancak nefsin yedikleri maddî; ruhun yedikleri manevîdir ki onlar da tefekkür, itibar, müşâhede ve istibsârdır.”¹⁴³²

2. Ona göre ruhun gelişim evreleriyle insan vücudunun gelişim evreleri arasında paralellik vardır. Mesela “Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargahta nutfe haline getirdik. Sonra nutfeyi alâka (aşılanmış yumurta) yaptık. Peşinden alâkayı bir parçacık et haline soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere çevirdik; bu kemikleri de etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratılışla insan haline getirdik.”¹⁴³³ meâlindeki âyetlerin işârî tefsirinde yaptığı izaha göre beden gibi ruhun da bir takım gelişme ve olgunlaşma merhaleleri vardır. Bu merhaleler, *yakîn*in ve Allah’ı bilip O’nu müşâhede etmenin kuvvetine göre değişir. Ruhun, önce bilgisi az; yakîni de zayıf olur, sonra da kalplerin azığı ve ruhların gıdasıyla gelişir. Kalplerin azığı zâhirî ameller; ruhların azığı ise bâtinî amellerdir. Ruh, zâhirî amellerle kademe kademe gelişip bu merhalenin kemâline erince kalbî zikir, tefekkür, itibâr, kalbin sürekli Hak Teâlâ’nın huzurunda bulunması gibi bâtinî ameller merhalesine geçer. Bu merhalede gaybın sahaları kendisine açılır, müşâhede fezâsı genişler ve böylece onun azığı Sevgili’nin görülmesi olur ki asıl gaye de budur. Bu manevî gelişim de ancak mâhir bir tabibin yardımıyla mümkün olabilir.¹⁴³⁴ İbn Acîbe’nin, ruhun gelişim evreleriyle insan vücudunun gelişim evreleri arasında kurduğu paralellığe işâret ettiğini düşündüğü bir diğer âyet de şudur: “Oysa sizi türlü türlü merhalelerden geçirerek O yaratmıştır”¹⁴³⁵ Bu âyetin işârî tefsirinde şöyle der: “Allah beşeriyetinizi farklı merhalelerden geçirdi ki bunlar da yedi tanedir: çamur, aşılanmış yumurta, et parçası, cenin, çocukluk, olgunluk ve yaşlılık. Ruh da beşeriyete benzer

¹⁴³¹ Bakara 2/168.

¹⁴³² *el-Bahr*, c. I, s. 199.

¹⁴³³ Müminûn 23/12-14.

¹⁴³⁴ *el-Bahr*, c. III, s. 566.

¹⁴³⁵ Nuh 71/14.

şekilde yedi merhaleden geçer. Bunlar; tevbe, vera, zühd, tevekkül, rıza ve teslimiyet, murâkabe ve müşâhededir.”¹⁴³⁶

İbn Acîbe, Kur’an’daki “rızık” kavramını da ruh ve kalp bağlamında oldukça kapsamlı bir sahaya delâlet edecek şekilde yorumlamaktadır. Mesela “(Onlar mı hayırlı) yoksa ilk baştan yaratan, sonra yaratmayı tekrar eden ve sizi hem gökten hem de yerden rızıklandıran mı?”¹⁴³⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde, Allah’ın verdiği rızıkları beden, kalbin ve ruhun rızıkları olmak üzere üçe ayırmakta ve ruhun rızıklarının, müşâhede ve mükâleme olduğunu söylemektedir.¹⁴³⁸

Müfessirimiz, “Kaynaşmanız için size kendi (cinsinizden) eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peyda etmesi de O’nun varlığının delillerindendir.” meâlindeki Rum Suresi’nin 21. âyetinin işârî tefsirini yaparken beşerî aşkın, ruha zarar verip vermediğini tartışır ve netice olarak kendi görüşünü şöyle sunar: “Eğer kadını sevmek şehvet yoluyla değil de şefkat ve merhamet yoluyla olursa ruha zarar vermez. Şefkat yoluyla sevmenin alâmeti ise sevilen şeyin yokluğunda sevginin değişmemesi ve onun yokluğuna üzülmemektir.”¹⁴³⁹

İbn Acîbe, “Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a şikâyetinde bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir”¹⁴⁴⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirini yaparken, kocasından şikâyet eden kadını ruh, kendisinden şikâyet edilen kocayı kalp ve şikâyetin kendisine arz edildiği Hz. Peygamber’i (s.a.v.) de ilhâm olarak yorumlamıştır. Bu yoruma göre zaman zaman ruh, ilhâma fâsid kalpten şikâyetinde bulunur. Çünkü ruhun barındığı yer kalptir ve kalp bozulursa bütün uzuvlar da bozulur.¹⁴⁴¹ Görüldüğü gibi bu âyette müfessirimiz, şikâyetçi kadının ruhu simgelediğini düşünmektedir. Halbuki örneklerini verdiğimiz gibi işârî yorumlarının çoğunda kadın nefsi; erkek de ruhu simgelemektedir. Bu durum da, müfessirimizin, Kur’ânî kavramların işârî tefsir boyutundaki simgesel delâletleri konusunda kalıpcı değil esnek bir yaklaşım

¹⁴³⁶ *el-Bahr*, c. VI, s. 269.

¹⁴³⁷ Neml 27/64.

¹⁴³⁸ *el-Bahr*, c. IV, s. 212.

¹⁴³⁹ *el-Bahr*, c. IV, s. 333.

¹⁴⁴⁰ Mücâdele 58/1.

¹⁴⁴¹ *el-Bahr*, c. VI, s. 82.

sergileyerek aynı kavramların farklı bağlamlarda farklı simgesel anlamlarının olduğunu düşündüğünü göstermektedir.

f. Kalp

Sözlükte “bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek”¹⁴⁴² gibi anlamlara gelen kalp kelimesi vücutta kan dolaşımını sağlayan organın adıdır. Kalp, dînî ve tasavvufî bağlamda bilgi ve düşüncenin kaynağı veya aracıdır. Bir et parçasından ibâret olan kalple bir ilişkisi olmamakla birlikte ondan ayrı olan bu anlamdaki kalbe ‘rabbânî latîfe’ ve ‘ilâhî cevher’ denir. Sûfilerin ilgi alanı kalp ve kalbin tasfîyesi olduğundan tasavvufa ‘ilmu’l-kulûb’, ‘marifetü’l-kulûb’; sûfilere de ‘ehlü’l-kulûb’, ‘ashâbu’l-kulûb’, ‘erbâbu’l-kulûb’ ve ‘ehl-i dil’ gibi isimler verilmiştir.¹⁴⁴³

İbn Acîbe’ye göre kalp, hem rahmânî hem de şeytânî kuvvetlerin mücâdele alanıdır. Kalp, Mevlâ’sına teveccüh edince onun karşısına iki ordu çıkar. Birincisi, kalbin nurları olan envâr ordusu, ikincisi ise nefsin ordusu olan ağyâr ordusu. Böylece bu iki ordu arasında savaş başlar. Bu mücadelede envâr ordusu, ruhu aslî vatanı olan sırlar makamına (حضرة الأسرار) yükselmek ister. Ağyâr ordusu ise nefsi haz ve şehvet toprağına indirip kâinât zindanında hapsedmek ister. Eğer Allah, kulunun saadetini dilerse onun için envâr ordusunu güçlendirir ve ağyâr ordusunu zayıflatır. Böylece onun ağyâr ordusu hezimete uğrar ve kalbine envâr ordusu hakim olur. Artık muvâcehe nurları onun üzerine doğup sırlar makamına (حضرة الأسرار) - ki o da müşâhede makamıdır (حضرة الشهود) - girinceye kadar nurlar o kalbin üzerine yağar. Eğer Allah kulun saâdetini dilemezse onun envâr mededini keser ve ağyâr ordusunu güçlendirir. Böylece nefsin karanlığı kalbin nurunu istilâ eder ve kalbi kâinât zindanına hapsedip insan heykelinin karanlığında tutsaklaştırır.¹⁴⁴⁴

¹⁴⁴² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. XI, s. 269-270.

¹⁴⁴³ Uludağ, “Kalb”, *DİA*, c. XXIV, s. 230-231.

¹⁴⁴⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 327. Bir hadiste kalpteki bu mücadele şöyle ifade edilmiştir: “Kalpte iki dürtü vardır. Biri melekten, diğeri şeytandandır.” (Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 2/35; Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 36).

“Hatırlayın ki (Bedir savaşında) siz vadinin yakın kenarında (Medine tarafında) idiniz, onlar da uzak kenarında (Mekke tarafında) idiler. Kervan da sizden daha aşağıda (deniz sahilinde) idi. Eğer (savaş için) sözleşmiş olsaydınız, sözleştiğiniz vakit hususunda ihtilafa düşerdiniz. Fakat Allah gerekli olan emri yerine getirmesi, helak olanın açık bir delille helak olması, yaşayanın da açık bir delille yaşaması için böyle yaptı. Çünkü Allah hakkıyla işitendir, bilendir.”¹⁴⁴⁵ meâlindeki âyetin işârî boyuttaki açılımını yaparken İbn Acîbe, sözü insanın iç dünyasında cereyân eden savaşa getirerek âyette bahsedilen savaş meydanı, savaşan taraflar ve savaş sonucunda elde edilmek istenen şey ile nefs-ruh mücadelesi arasında yakın bir benzerlik görür. Buna göre ruhlar ve sırlar, hakikat denizine yakın bir yeredir. Nefs ve diğer engeller de hakikat denizine uzak bir yeredir. Ele geçirilmeye çalışılan kervan gibi olan kalp ise o ikisi arasındadır. Ruhtan aşağı, nefsten yukarı bir makamdadır. Ruh, ilâhî huzûra (الحضرة) yerleşmesi için kalbi kendisine çekmeye çalışır. Nefs ve orduları ise kendisiyle birlikte gaflet vatanına yerleşmesi için onu kendine meylettirmeye çalışır. Bu mücâdelede bazen ruh bazen de nefis galip gelir. Bazen kalbe ansızın ruhun ordusu olan vâridât gelir ve kalbi ”hazret“e yönlendirir. Bazen de ona ”havâtır“ ve ”hevâcis“ gelir ve onu ansızın haz toprağına indirir.”¹⁴⁴⁶

Müellifimiz, “Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah’tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir.” meâlindeki Mâide Suresi’nin 38. âyetinin işârî tefsirinde Allah’ın mal hırsızlarının ellerini kesmeyi emrettiği gibi şeytan ve onun ordusu konumundaki bayağı düşüncelerden ibâret olan kalp hırsızlarını kesmeyi de emrettiğini söyler ve bu benzetmeyi şöyle gerekçelendirir:

“Çünkü kalp, içinde rubûbiyet sırrına dair hazineleri barındıran bir evdir. Kalp, Rabb’in evi; basîret de onun bekçisidir. Şeytan, ordusuyla birlikte kalbe girmek istediğinde basîret onu kovar ve zikrinin nurlarıyla onu yakar. Eğer şeytan, basîreti uykudayken yakalarsa ve basîret de hafif bir uykudaysa şeytan ona sinsice yaklaşır; fakat basîret de hemen şeytanın farkına varır. Şâyet basîret,

¹⁴⁴⁵ Enfâl 8/42.

¹⁴⁴⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 335. Nefs ve ruh arasındaki bu mücâdelenin başka bir tasviri için bkz. *a.g.e.*, c. V, s. 424.

gafletin etkisiyle ağır bir uykudaysa onun haberi bile olmadan şeytan eve girip orayı darmadağın eder ve ordusuyla birlikte oraya yerleşir.”¹⁴⁴⁷

Müfessirimize göre Bakara Suresi’nin 74. âyetinde ifâde edildiği üzere bazı taşlardan pınarların fışkırdığı gibi katı iken tevbe ile yumuşayıp alışkanlıklarından vazgeçen kalplerden de ilim pınarları ve hikmet sırları fışkırır.¹⁴⁴⁸

İnsanın Allah’a yakınlaşmasının nasıl gerçekleşebileceği konusu, her müslümanın, özellikle de mutasavvıfların ilgilendiği bir konudur. İbn Acîbe’ye göre, insanın Allah’a yakınlığı, kalbini örten hicâbın kalkmasıyla doğru orantılıdır. Hicâb kalpten ne kadar kalkarsa kişi Allah’a o kadar yakınlaşır.¹⁴⁴⁹ Ona göre kalpten bu örtülerin kaldırılıp tedavisinde Kur’an’ın çok önemli bir işlevi vardır. Mesela “[...] Kitapta ayrılığa düşenler, elbette derin bir anlaşmazlığın içine düşmüşlerdir”¹⁴⁵⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der:

“Kalbin ayrılığı ve huzura girememesinin sebebi dünya sevgisidir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kimin gayesi dünya olursa Allah onun işlerini ayırır ve fakirliği gözlerinin önüne koyar. Böylece dünyadan kendisine ayrılmış olandan başka bir şey ona verilmez. Kimin niyeti de âhiret [i kazanmak] olursa Allah onun işlerini toparlar ve zenginliği kalbine koyar. Böylece o kişi istemese bile dünya onun ayağına gelir.”¹⁴⁵¹ Kitab’ın anlaşılmasında ayrılığa düşen ve derin bir anlaşmazlıkla ondan ayrılan kalp, hazretten çok uzaktır. Zira kalbin sıhhatinin reçetesi, onu sadece Allah’ın kelâmında yoğunlaştırmak (الجمع), onun hitâbını düşünmek ve onu dinlemekten haz almaktır.”¹⁴⁵²

Kalbin ve sırrın bayağı düşüncelerden (الخواطر الردية) korunup manevî alana yönelmesi ise murâkabe sayesinde gerçekleşir. Murâkabe aracılığıyla bu bayağı düşüncelerden temizlenen kalp, artık müşâhede kapısına yönelir.¹⁴⁵³

¹⁴⁴⁷ *el-Bahr*, c. II, s. 39. Benzer bir anlatım için bkz. *a.g.e.*, c. II, s. 298.

¹⁴⁴⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 122.

¹⁴⁴⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 174.

¹⁴⁵⁰ Bakara 2/176.

¹⁴⁵¹ Tirmizî, “Sıfatu’l-Kıyâme ve’r-Rakâik ve’l-Vara”, 4; İbn Mâce, “Zühhd”, 2; Dârimî, “Mukaddime”, 45.

¹⁴⁵² *el-Bahr*, c. I, s. 205.

¹⁴⁵³ *el-Bahr*, c. I, s. 221.

Kalbin kahrî hükümlerin¹⁴⁵⁴ inmesine karşı gösterdiği hoşnutsuzluk, ondaki yakîn nurunun zayıflığındandır.¹⁴⁵⁵ Şu halde İbn Acîbe'ye göre kalpteki yakîn ne kadar artarsa insanın kadere teslimiyeti ve Allah'a gösterdiği rızâ da o nispette artar.

İbn Acîbe, “Şüphesiz Allah, tohumu ve çekirdeği çatlatandır”¹⁴⁵⁶ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde Allah'ın çatlattığı tohumu kalbe, çekirdeği de akla benzeterek şöyle der: “Allah bir kulunu severse aşkı ve muhabbetiyle onun kalp tohumunu, kudretinin hârikalarını düşünmekle de akıl çekirdeğini çatlatır. Böylece üzerine irfan güneşi doğuncaya kadar kişinin kalbi O'nun hazretine meyletmeye ve akli da O'nun azametinin hârikalarına dalıp nur saçmaya devam eder.”¹⁴⁵⁷

Müfessirimiz, Kur'an'da geçen “şehir” ve “ülke” kavramlarını işârî tefsirinde kalp olarak yorumlar. Bu tür sembolik yorumlara şu örnekler verilir:

1. Ona göre Hz. İbrahim'in “Ey Rabbim! Burayı güvenli bir şehir yap!”¹⁴⁵⁸ duası kalpleri de kapsar. Zira kalpler, imanın şehirleridir.¹⁴⁵⁹

2. “O şehirde dokuz kişi vardı ki, bunlar yeryüzünde bozgunculuk yapıyorlar, iyilik tarafına hiç yanaşmıyorlardı”¹⁴⁶⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde âyette geçen şehri kalple tefsir edip o şehirde bozgunculuk yapan dokuz kişiyi de şu dokuz şeyle açıklamaktadır: Dünya sevgisi, makam-mevki sevgisi, hased, kibir, kin, kendini beğenme, riyâ, yağcılık ve cimrilik.¹⁴⁶¹

3. “Rabbinin izniyle güzel ülkenin bitkisi (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız bitkiden başka bir şey çıkmaz [...]”¹⁴⁶² meâlindeki âyetin işârî tefsirini yaparken âyette geçen ülkeyi kalbe benzetir ve şöyle der: “Güzel ülke, güzel kalptir. Onun üzerine vâridât rüzgarları eser ve ona nefehât yağmurları yağarsa Rabbi'nin

¹⁴⁵⁴ Müellifimizin burada ‘kahrî hükümler’ den kasdı, insanın başına gelen musîbetlerdir.

¹⁴⁵⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 376.

¹⁴⁵⁶ En'âm 6/95.

¹⁴⁵⁷ *el-Bahr*, c. II, s. 148.

¹⁴⁵⁸ Bakara 2/126.

¹⁴⁵⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 165.

¹⁴⁶⁰ Neml 27/48.

¹⁴⁶¹ *el-Bahr*, c. IV, s. 203.

¹⁴⁶² A'râf 7/58.

izniyle onda ilim ve marifet bitkileri yeşerir. Kötü kalpten de vâridât ve öğütlerden etkilenmediği için sadece faydasız şeyler çıkar.”¹⁴⁶³

İbn Acîbe’ye göre Kur’an’da geçen Kâbe ve “ev (البيت)” kelimeleri de âriflerin kalbini simgelemektedir. Bu tür simgesel yorumlara da şu örnekler verilebilir:

1. “Ey iman edenler! Müşrikler ancak bir pisliktir. Onun için bu yıllarından sonra Mescid-i Haram’ yaklaşmasınlar [...]”¹⁴⁶⁴ meâlindeki âyetin işârî yorumu yaparken kalbi Mescid-i Haram’a benzetmekte ve nasıl ki müşriklerin Mescid-i Haram’a girmeleri yasaksa ona da sebep şirki ve dünya necâsetinin girmemesi gerektiğini ifâde etmektedir.¹⁴⁶⁵

2. “Bir zamanlar İbrahim’e Beyt’in (Kabe) yerini açıklamış (ve ona şöyle emretmiş)tik: ‘Bana hiçbir şeyi ortak koşma ve tavaf edenler, ayakta duranlar, rüku ve secde edenler için evimi temizle.’”¹⁴⁶⁶ meâlindeki âyette geçen ev (البيت) kelimesini kalp; evin temizlenmesini de kalbin ağyârdan ve kederlerden temizlenmesi olarak yorumlamıştır. Temizlenen eve gelip tavaf edenler, kalbe gelen vâridât ve nurlar; ibâdete kapananlar (العاكفين)¹⁴⁶⁷ müşâhede ve sırlar; rüku ve secde edenler ise tazim ve tevâzu ile Allah’a yönelen kalpler olarak te’vîl edilmiştir. Zira müellifimize göre ârifin kalbi, vâridât ve sırların Kabe’si; sâlihler ve iyilerin (الأبرار) kalplerinin hac mahalleridir.¹⁴⁶⁸

¹⁴⁶³ *el-Bahr*, c. II, s. 227.

¹⁴⁶⁴ Tevbe 9/28.

¹⁴⁶⁵ *el-Bahr*, c. II, s. 372.

¹⁴⁶⁶ Hac 22/26.

¹⁴⁶⁷ Bu âyetin tefsirinde İbn Acîbe’nin hafızasının, lafız olarak bu âyete çok benzeyen Bakara Suresi’nin 125. âyetine gittiği anlaşılmaktadır. Zira bu âyette عاكفين (ibâdete kapananlar) değil قائمين (ayakta duranlar) kelimesi kullanılmıştır. عاكفين (ibâdete kapananlar) kelimesi ise Bakara Suresi’nin 125. âyetinde geçmektedir.

¹⁴⁶⁸ *el-Bahr*, c. III, s. 528.

3. “(Bu kandil) bir takım evlerdedir ki, Allah o evlerin yücelmesine ve içlerinde isminin anılmasına izin vermiştir. Orada sabah akşam O’nu tesbih ederler.”¹⁴⁶⁹ meâlindeki âyette geçen evler (بيوت), sırlar ve nur kandillerinin madeni olan kalplerdir. O evlerin yücelmesi ise, içinde Allah’ın ismi çokça zikredilsin diye kalplerin ağıyârdan korunup keder pisliğinden temizlenmesi, pislik ve şer deposu olan dünya leşinden uzak durmasıdır.¹⁴⁷⁰

İbn Acîbe’ye göre mâsivâdan (الأغيار) tamamen arınmış kalplere inen ilhâm vahyi de tıpkı ahkâm vahyi gibi Allah tarafından korunmuştur. İlham vahyini kalbe indiren, şeytanlar olamaz. Çünkü âriflerin kalplerine şeytanlar giremez.¹⁴⁷¹ Müellifimiz, bu işâretleri “O’nu (Kur’an’ı) şeytanlar indirmedir. Bu, onlara düşmez, zaten buna güçleri de yetmez. Şüphesiz onlar vahyi işitmekten uzak tutulmuşlardır.”¹⁴⁷² meâlindeki âyetlerden çıkarmaktadır.

“Andolsun ki biz, sizin üstünüzde yedi yol yarattık. Biz yaratmaktan habersiz değiliz.”¹⁴⁷³ meâlindeki âyette zikredilen ‘yedi yol’, müellifimize göre kalbi engelleyen yedi perdedir (الحجاب). Kim bu perdeleri birer birer kaldırırsa Allah’ın zâtını ve sıfatlarının nurlarını müşâhede eder. Bu perdeler ise şunlardır: günah perdesi, kusur perdesi, gaflet perdesi, alışkanlık ve şehvet perdesi, dünya işlerinden (*muâmelât*) zevk alıp onlara takılıp kalmak perdesi, kerâmet ve makamlara takılıp kalmak perdesi ve kâinâtı görmek perdesi. Bu perdelerden kurtulmak da sırasıyla tevbe, tezkiye, yakaza, iffet, riyâzet, sadece Allah ile ünsiyet ve mâsivâdan tamamen uzak durmak (العُيُوبَة) ile mümkün olur.¹⁴⁷⁴

¹⁴⁶⁹ Nur 24/36.

¹⁴⁷⁰ *el-Bahr*, c. IV, s. 46.

¹⁴⁷¹ *el-Bahr*, c. IV, s. 166.

¹⁴⁷² Şuarâ 26/210-212.

¹⁴⁷³ Müminûn 23/17.

¹⁴⁷⁴ *el-Bahr*, c. III, s. 568. Bu âyette geçen ‘yedi yolu’ Kuşeyrî de kalbin üstündeki perdeler olarak yorumlamış; ancak bunları tek tek saymamıştır. (*Letâifu'l-İşârât*, c. II, s. 339/Beyrut baskısı). Âlûsî’ye göre ise bu ‘yedi yol’ nefsin yedi mertebesine işâret eder. (*Rûhu'l-Meânî*, c. XVIII, s. 73). Bu yorum farklılığı da işârî tefsirin subjektifliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

“Elini koynuna sok da kusursuz bembeyaz çıksın. Dokuz mucize ile Firavun ve kavmine (git). Çünkü onlar artık yoldan çıkmış bir kavim olmuşlardır.”¹⁴⁷⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde âyette geçen koyun (جَبَّ) kelimesini “kalp” olarak yorumlamakta ve şöyle demektedir: “Tefekkür elini kalp koynuna sok da bembeyaz, çok parlak çıksın. O tefekkürün parıltıları da beşeriyetinin varlığına hakim olsun da manaların nurları altında beşeriyetin yok olsun.”¹⁴⁷⁶

İbn Acîbe’ye göre ameller ikiye ayrılır: Zâhirî ameller (bedenin amelleri) ve bâtînî ameller (kalbin amelleri). Kalbin amelleri bedenin amellerinden daha önemlidir. Zira kalbin amelleri sayesinde kişi Allâmu’l-ğuyûb’un hazretine yaklaşır ve kalbin amellerinden yoksun olması durumunda da O’ndan uzaklaşır.¹⁴⁷⁷ Yine ona göre bedenin günahları olduğu gibi kalbin de günahları vardır ve kalbin günahları bedenin günahlarından daha şiddetlidir. Zira bedenin günahları tevbe ile tâata dönüşür. Kalbin günahı ise gaybın nurlarını söndürdüğü için sahibinin Allah’tan uzaklığını iyice artırır.¹⁴⁷⁸

“(Onlar mı hayırlı) yoksa ilk baştan yaratan, sonra yaratmayı tekrar eden ve sizi hem gökten hem de yerden rızıklandıran mı?”¹⁴⁷⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde müfessirimiz, Allah’ın verdiği rızıkları bedenin, kalbin ve ruhun rızıkları olmak üzere üçe ayırmakta ve kalbin rızıklarının yakîn ve itmi’nân olduğunu söylemektedir.¹⁴⁸⁰

İbn Acîbe’ye göre kalbin en azılı düşmanlarından biri olan şeytan, kalbi hiç rahat bırakmaz. Onun bir açığını yakalamak için sürekli tetikte bekler. Mesela “Gizli konuşmalar şeytandandır. Bu, iman edenleri üzme içindir. Oysa şeytan Allah’ın izni olmadıkça Müminlere hiçbir zarar veremez [...]”¹⁴⁸¹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: “Şeytanın kalbin solunda bir yeri vardır. Kalp, Allah’ı zikredince şeytan

¹⁴⁷⁵ Neml 27/12.

¹⁴⁷⁶ *el-Bahr*, c. IV, s. 179.

¹⁴⁷⁷ *el-Bahr*, c. II, s. 173.

¹⁴⁷⁸ *el-Bahr*, c. IV, s. 206.

¹⁴⁷⁹ Neml 27/12.

¹⁴⁸⁰ *el-Bahr*, c. IV, s. 212.

¹⁴⁸¹ Mücâdele 58/10.

kaybolur. Kalp, gaflete düşünce şeytan dünya işleriyle ona vesveseler verir. Ancak kalpteki iman nuru güçlü ise şeytan ona asla bir zarar veremez.”¹⁴⁸²

Burûc Suresi’nin 22. âyetinde geçen لَوْحٌ مَّحْفُوظٌ, karanlık düşüncelerden korunmuş olan âriflerin kalpleridir. Orada korunan قرآن مجيد ise saf sırlara ve temiz kalplere gelen ilhâmlardır.¹⁴⁸³

Müfessirimiz, “Semâya ve târık’a (sabah yıldızı) yemin ederim!”¹⁴⁸⁴ meâlindeki âyette geçen gökyüzünü (سما), ârifin kalbi ile te’vîl etmektedir. Çünkü kalp, irfân güneşi, iman ayı ve ilim yıldızlarının semâsıdır.¹⁴⁸⁵

İbn Acîbe, Fil Suresi’ni de tamamen kalple alâkalı bir şekilde yorumlamaktadır. Buna göre ârifin kalbi, varlığın kâbesidir ve Rabb’in evidir. Vesvese ve hâtır orduları onu tahrip etmek ister; ancak Allah, evini Ebrehe’den koruduğu gibi kalbi de bu ordulardan korur. Ebâbîl kuşları, ilâhî vâridler; attıkları taşlar ise zikirler ve fikir nurlarıdır.¹⁴⁸⁶

el-Bahrü’l-Medîd’de yukarıda alıntıladıklarımızın dışında bir çok Kur’an âyeti, kalple alâkalı bir şekilde yorumlanmış; Kur’an’da zikredilen bazı şahıslar, tabiat varlıkları ve de özellikle ev, şehir, ülke gibi kelimelerin işârî boyuttaki simgesel anlamları “kalp” olarak verilmiştir. Mesela Tevbe Suresi’nin 40. âyetinde geçen ikinin ikincisi (ثَانِيًا) ¹⁴⁸⁷; Ra’d Suresi’nin 8. âyetinde geçen “rahimler (الرَّاحِمِينَ)”¹⁴⁸⁸; İbrahim Suresi’nin 35. âyetinde geçen “şehir (الْبَلَدِ)”¹⁴⁸⁹ İsrâ Suresi’nin 16. âyetinde,¹⁴⁹⁰ İsrâ

¹⁴⁸² *el-Bahr*, c. VI, s. 91.

¹⁴⁸³ *el-Bahr*, c. VI, s. 428.

¹⁴⁸⁴ Târık 86/1.

¹⁴⁸⁵ *el-Bahr*, c. VI, s. 431.

¹⁴⁸⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 516.

¹⁴⁸⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 383.

¹⁴⁸⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 13.

¹⁴⁸⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 65.

¹⁴⁹⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 189.

Suresi'nin 58. âyetinde,¹⁴⁹¹ Enbiyâ Suresi'nin 11. âyetinde,¹⁴⁹² Neml Suresi'nin 34. âyetinde¹⁴⁹³ ve Kasas Suresi'nin 265. âyetinde¹⁴⁹⁴ geçen “şehir (الْقَرْيَة)” kelimesi; Kasas Suresi'nde Hz. Musa ile Hz. Şuayb'ın kıssası anlatılırken hem Hz. Musa¹⁴⁹⁵ hem de Hz. Şuayb'ın hayâlî bir şekilde yürüyen kızı;¹⁴⁹⁶ Zâriyât Suresi'nin 24. âyetinde geçen “İbrahim”¹⁴⁹⁷; Zâriyât Suresi'nin 38. âyetinde¹⁴⁹⁸ ve Nâziât Suresi'nin 15. âyetinde geçen “Musa”;¹⁴⁹⁹ Haşr Suresi'nin 6. âyetinde geçen “rasul”;¹⁵⁰⁰ Tûr Suresi'nin 4. âyetinde geçen “imâr edilmiş ev (البيت المعمور)”;¹⁵⁰¹ Fecr Suresi'nin 11. âyetinde geçen “ülkeler (البلاد)”¹⁵⁰² kelimeleri “kalp” olarak; Nur Suresi'nin 35. âyetinde geçen kırystal fanus (الزُّجَاجَة) ise “saf kalp”¹⁵⁰³ olarak yorumlanmıştır.

g. Makamlar

Sözlükte “durulan yer, ikâmetkâh, mertebe, mevki” gibi anlamlara gelen “makam” kelimesi, bir tasavvuf terimi olarak sâlikin gösterdiği faaliyetle ulaştığı, sıkıntılara katlanarak azimli bir şekilde gerçekleştirdiği merhaleyi ifâde eder.¹⁵⁰⁴ Bazı araştırmacılar, tasavvuftaki “makamlar” anlayışının, İslâm öncesi gnostik akımlardan esinlenmiş olduğunu düşünmektedirler. Mesela Câbirî'ye göre İslâm mutasavvıflarının hal ve makamlarla ilgili söyledikleri şeylerin kaynağını, bazı Hermetik metinlerdeki ârifin ruhunun yedi kat boyunca katettiği miracında bulmak mümkündür.¹⁵⁰⁵

¹⁴⁹¹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 210.

¹⁴⁹² Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 448.

¹⁴⁹³ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 194.

¹⁴⁹⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 264.

¹⁴⁹⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 243.

¹⁴⁹⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 247.

¹⁴⁹⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 476.

¹⁴⁹⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 479.

¹⁴⁹⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 371.

¹⁵⁰⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 109.

¹⁵⁰¹ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 486.

¹⁵⁰² *el-Bahr*, c. VI, s. 451.

¹⁵⁰³ *el-Bahr*, c. IV, s. 42.

¹⁵⁰⁴ Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 282.

¹⁵⁰⁵ Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 350.

Tasavvufta makam kavramı, III/IX. yüzyıldan itibaren mücâhede ve sülûk kavramına bağlı olarak doğmuştur. Tasavvufî anlayışa göre nefis, günah ve kötülüklerden mücâhede ve riyâzetle arındırılabilir. Günah ve kötülüklerden aşama aşama uzaklaşan sâlikin yaşadığı sevinme ve üzülmeye gibi bir anlık duygusal değişimlere hâl; hâlin sürekli ve kalıcı oluşuna makam adı verilmiştir. Makam, düzenli ve disiplinli bir gayret sayesinde hâlin istikrar ve süreklilik kazanmış şeklidir.¹⁵⁰⁶ Makam ve hâl kavramları arasında genelde böyle bir ayırım yapılmasına rağmen Kara'nın da belirttiği gibi "hal ile makam birbirlerine çok benzedikleri için biri öbürüne karıştırılmış ve yek diğerinden ayırdedilememiştir. Bu sebeple aynı konunun birisi tarafından hâl; bir başkası tarafından makam olarak ele alındığı olmuştur."¹⁵⁰⁷

Makamların adedi ve nelerden ibâret olduğu konusu da sûfiler arasında ihtilâflı bir meseledir.¹⁵⁰⁸ İbn Acîbe'nin de zaman zaman makam ve hâl kelimelerini birbirlerinin yerine kullandığı ve makamların nelerden ibâret olduğu hakkında farklı şeyler söylediği görülmektedir. Mesela tefsirinin üç yerinde makamları "tevbe, havf, recâ, vera, zühd, sabır, şükür, rızâ, teslim, muhabbet, murâkabe ve müşâhede" şeklinde sıralamıştır.¹⁵⁰⁹ Ancak bir başka yerde bu listeden "şükür"ü çıkartmış, onun yerine "tevekkül"ü eklemiştir.¹⁵¹⁰ Ayrıca İbn Acîbe, genelde *el-Bahrü'l-Medîd*'de makam kavramı ile zikrettiği bu on iki makamı kastetmesine rağmen bazen fenâ, bekâ, heybet, bast, idlâl ve mahbûbiyet gibi kavramlardan da makam olarak bahsetmektedir.¹⁵¹¹

İbn Acîbe'ye göre her makam kendisinden bir üstteki makama göre eksiktir. Bu sebeptendir ki Hz. Peygamber (s.a.v.) bir mecliste yetmiş kere istiğfar ederdi.¹⁵¹² Dolayısıyla ona göre insan, bulunduğu makamda kalmamalı, sürekli daha üst bir makama yükselmenin gayreti içinde olmalıdır.

¹⁵⁰⁶ Uludağ, "Makam", *DİA*, c. XXVII, s. 409.

¹⁵⁰⁷ Mustafa Kara, "Tasavvuf Kitabiyatında Makamların Sayılarla Tasnifi ve Usul-i Aşere Geleneği", *Hareket*, (Şubat 1980), s. 10.

¹⁵⁰⁸ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Uludağ, "Makam", *DİA*, c. XXVII, S. 410.

¹⁵⁰⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 452; c. III, s. 20; c. III, s. 83.

¹⁵¹⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 550.

¹⁵¹¹ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 93; c. VI, s. 364; c. III, s. 14.

¹⁵¹² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 166.

Müfessirimize göre bir insanın, henüz tecrübe edemediği bir makam hakkında konuşması veya kendisinin ulaşamadığı bir makama insanları yönlendirmeye kalkışması doğru değildir. Nitekim “İnsanlara iyiliği emrediyorsunuz da kendinizi unutuyor musunuz?”¹⁵¹³ meâlindeki âyette geçen azarlamadan, ulaşmadığı bir makama insanları yönlendirmeye çalışan herkesin nasipleneceğini ifâde etmektedir.¹⁵¹⁴

Müellifimize göre makamların kendileri gaye olmadıkları için makamlara fazla takılıp kalınmamalı asıl gaye olan Hakk’ın müşâhedesine ulaşmanın gayreti içinde olunmalıdır. Bu görüşünü desteklemek için de İbn Meşîş’in, rıza ve teslimiyet gibi makamlar hakkında söylediği “Bunların bana verdiği zevkin, beni Allah’tan uzaklaştırmasından korkarım” sözünü nakletmektedir.¹⁵¹⁵

İbn Acîbe’ye göre vuslat, temkîne¹⁵¹⁶ ulaşmaktır. Marifete ulaşan kişinin dini açıdan gelişimi tamamlanmıştır. Ancak makamlardaki terakkî bittikten sonra insanın manevî terakkîsi sona ermez. Bu sefer sırlarda terakkî dönemi başlar ve bu sonsuza dek devam eder. Müellifimiz bu ‘sonsuzluk’ kaydını, âhiret hayatını da kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Yani insanın manevî gelişimi bu dünya hayatının sona ermesiyle bitmeyecek, sırlardaki terakkî âhiret hayatında da devam edecektir. O, makamlardaki seyri, güneşin yörüngesindeki seyrine benzetmektedir. Güneşin yörüngesindeki hareketleri gibi, insanın manevî yapısı da sürekli bir hareketlilik içindedir ve böylece kişi makamdan makama geçmektedir. Bu geçişler, kudretin hangi unsuruyla tecellî ettiğine bağlıdır. Kudret, bazen korkuyu, bazen ümidi, bazen rıza ve teslimiyeti bazen de tevekkülü gerektirecek şekilde ortaya çıkar. Böylece insan, üzerine yansıyan makama göre renklenir. Kişi, her makamın hakkını vermelidir. Ancak hiçbir makam ve hâle takılıp kalmamalıdır. Zira o, Allah’ın yeryüzündeki halifesidir. Allah da kendisi

¹⁵¹³ Bakara 2/44.

¹⁵¹⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 101.

¹⁵¹⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 553.

¹⁵¹⁶ Temkin; istikâmet üzere karar kılma ve iyice yerleşme makamıdır. (Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 522) Kul, sey ü sülûkte olduğu sürece bir hâlden diğerine geçtiğinden telvîn ehlidir. Hakk’a erince temkîn ehli olur. (Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 41)

için şöyle buyurmuştur: “O, her an bir iştedir”¹⁵¹⁷ Bu da temkînden sonraki telvîn anlamına gelir.¹⁵¹⁸

Müellifimiz, Allah Teâlâ’nın Hz. Musa’ya söylediği “sana verdiğimi al ve şükredenlerden ol”¹⁵¹⁹ sözüyle insana verilen manevî makamlar arasında bir ilişki kurmakta ve şöyle demektedir: “Allah’ın kendisine herhangi bir makam veya hâl verdiği kimseye -bu makam ve hâl ne olursa olsun- şöyle denir: Sana verdiğimi al ve ona kanaât et. Ona şükret; yoksa verdiğimizi senden geri çekeriz.” Dolayısıyla Allah’ın yaptığı taksimata rızâ göstermek vâciptir.¹⁵²⁰

Müfessirimize göre bir makamı tahakkuk ettirmeden başka bir makama geçilmez. Ancak kişi çok kâbiliyetli olduğu takdirde böyle bir geçiş mümkün olabilir. Şâzelî tarikatı, makamları çabuk katettirir ve seyr u sülûke makamların sonundan başlatır. Böylece mürid, -farkında olsun veya olmasın- önce ihsan makamıyla yola başlar. Sonra da sırasıyla fenâ ve bekâ makamlarına geçer.¹⁵²¹

Seyr u sülûkte olan bir kimse şu hususa çok dikkat etmelidir: Her makamın kendine has âdâbı vardır. Bir makamın âdâbını ihlal eden kimsenin o makamdaki nasibi eksilir. Dolayısıyla sâlik, her makamın edebine riâyet etmelidir.¹⁵²²

İbn Acîbe, Kur’an’da geçen “yedi kat gök”ün, tasavvuftaki yedi makama işâret ettiğini düşünmektedir. Mesela Bakara Suresi’nin 29. âyetinde geçen “yedi kat gök”ün şu yedi makama işâret ettiğini söylemektedir: sabır, şükür, tevekkül, rızâ, teslim, muhabbet ve marifet.¹⁵²³ Benzer şekilde “Üstünüzde yedi sağlam (gök) bina ettik”¹⁵²⁴ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde âyetle geçen ‘yedi sağlam şey’i yedi makam olarak yorumlamakta ve bunların, nasuh tevbesi, vera, zühd, nefisle mücâhedeye sabır,

¹⁵¹⁷ Rahman 55/29.

¹⁵¹⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 8.

¹⁵¹⁹ A’râf 7/144.

¹⁵²⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 260.

¹⁵²¹ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 550.

¹⁵²² Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 14.

¹⁵²³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 93.

¹⁵²⁴ Nebe 78/12.

tevekkül, rıza ve teslimiyet makamları olduklarını ifâde etmektedir.¹⁵²⁵ Görüldüğü gibi İbn Acîbe, Kur'an'da geçen 'yedi kat gök' ifâdesini genelde yedi makamla açıklamakla birlikte bu yedi makamın hangi makamlar olduğu noktasında farklı şeyler söylemektedir.

Müfessirimiz, Neml Suresi'nin 12. âyetindeki Hz. Musa'nın Firavun'a gösterdiği dokuz mucizeyi de şu dokuz makamla açıklamaktadır: tevbe, takva, istikamet, ihlas, sıdk, itminan, murâkabe, muhabbet ve müşâhede. Buna göre bu dokuz makamı geçen kimse Hz. Musa'nın gösterdiği mucize gibi Allah'ın yeryüzündeki mucizelerinden biri haline gelir.¹⁵²⁶ Ancak müfessirimizin bu yorumuyla bahsi geçen âyette anlatılan durum arasında şöyle bir uyumsuzluk göze çarpmaktadır: Âyette bu dokuz şeyin bizzat kendileri mucize iken, İbn Acîbe'nin yorumunda bu dokuz makamı geçen kişi, mucize konumundadır.

Şimdi İbn Acîbe'nin üzerinde durduğu makamlar hakkındaki düşüncelerini ve hangi âyetlerle bu makamlar arasında irtibat kurduğunu inceleyeceğiz.

(1). Tevbe

İbn Acîbe'ye göre makamların ilki, tevbedir. Nefs, tevbe edip de hevâsından dönünce Mevlâ'sına doğru yol almaya başlar.¹⁵²⁷ O, İslâm mertebesini ayakta tutmanın tevbe, takva ve istikâmetle mümkün olabileceğini ifâde eder.¹⁵²⁸ “[...] evlere arkalarından girmek iyilik değildir [...]”¹⁵²⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde müridin gireceği üç evden söz eder. Bunlar sırasıyla şeriat, tarikat ve hakikat evleridir. Bu evlerin de her birinin üç kapısı vardır. Şeriat evinin ilk kapısı ise tevbedir.¹⁵³⁰ Şu halde ona göre manevî terakkiye başlamanın ilk adımı tevbe etmektir.

¹⁵²⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 358.

¹⁵²⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 179.

¹⁵²⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 433.

¹⁵²⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 166.

¹⁵²⁹ Bakara 2/189.

¹⁵³⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 221.

Müfessirimiz, Âl-i İmrân Suresi'nin 89. âyetinde¹⁵³¹ geçen tevbenin, bir tarikattan ve hakikat ehlinde ayrılan kişilerin tarikata ve hakikat ehline tekrar dönmelerine işâret ettiğini belirtir.¹⁵³²

İbn Acîbe'ye göre Allah'ın kulunun tevbesini kabul etmesi, kulun Allah'a tevbe etmesinden öncedir.¹⁵³³ Yani tevbe, Allah tarafından kula bahşedilen ve yalnızca O'nun irâdesi gereğince gerçekleştirilebilen bir ibâdetdir. "Andolsun Allah, Peygamberi ve o zor zamanda ona uyan muhâcirlerle ensârın tevbelerini kabul etti. O zaman içlerinden bir kısmının kalpleri kaymaya yüz tutmuşken yine de onların tevbelerini kabul buyurdu [...] Sonra Allah'a tevbe etmeleri için Allah, onların tevbesini kabul etti [...]"¹⁵³⁴ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde Allah'ın tevbesinin, yani kuluna dönmesinin, kulun Allah'a tevbesinden, yani O'na dönmesinden önce gerçekleşmesini daha detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Bu âyetin işârî boyuttaki yorumunda önce Rûzbihân'dan şu alıntıyı yapmaktadır: "Tevbe iki kısımdır. Kulun tevbesi ve Allah'ın tevbesi. Kulun tevbesi; günahlardan itâata dönmektir. Allah'ın tevbesi ise vuslat yoluyla, sığınma kapısını açarak, kulun perdelenmesini ve [aşırı bedenî ibâdetlerle] yorgunluğu talep etmesini ortadan kaldırmasıdır." Bu alıntıdan sonra da âyetle alâkalı şu yorumu yapmaktadır: "Allah'ın, peygamberine ve ashâbına olan lûtfuna bak! Onlar tevbe etmeden önce O, nasıl da onlar için tevbe etti! Onlar O'na dönmeden evvel, onların kendisine dönüşünü kolaylaştırmak için nasıl da onlara döndü! O'nun peygamberine dönmesi, müşâhedeyi ona bahşetmesi; O'nun peygamberin ashâbına dönmesi ise yakınlığı onlara bahşetmesîdir."¹⁵³⁵

İbn Acîbe'ye göre insanların makamına göre tevbe ettikleri şeyler de değişir. Avâmın tevbesi, günahlardan; havâssın tevbesi, kusurlardan (*uyûb*); havâss-ı havâssın tevbesi ise Allâmu'l-ğuyûb'un huzurunda olduklarını hissedememektendir. Sonuncular, bu üç gurup içinde tevbeye en çok ihtiyaç duyanlardır. Zira kalbiyle kâinâtta gezinebilmesi için insanın unutulması ve uyuklaması gerekir [dünyevî işlerini yerine

¹⁵³¹ Türkçe meâli: "Ancak bundan sonra tevbe edip yola gelenler başka [...]"

¹⁵³² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 378.

¹⁵³³ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 52.

¹⁵³⁴ Tevbe 9/117-118.

¹⁵³⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 438.

getirebilmesi için zaman zaman ilâhî huzurdaki ğaybet halinden uzaklaşması gerekebilir]. Böyle olunca da onların bu durumdan dolayı istiğfar etmeleri gerekir. Nitekim bu sebeptendir ki Hz. Peygamber (s.a.v.) de bir mecliste yetmiş kere istiğfar ederdi.¹⁵³⁶

(2). Havf-Recâ

İbn Acîbe'ye göre insanın iki gözü olmalıdır. Bunlardan biri, Allah'ın hikmet ve şeriatına bakıp edepli olmalı; diğeri ise O'nun kudret ve hakikatine bakıp teslim olmalıdır. Böylece kişi, korku ile ümit arasında olmalıdır. Allah'ın azabından asla kendini güvende hissetmemeli; ancak O'nun merhametinden de asla ümidini kesmemelidir.¹⁵³⁷

Müfessirimiz, “[...]Allah daraltır da genişletir de [...]”¹⁵³⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde kabz ve bast kavramları hakkında açıklamalar yaptıktan sonra bunların havf ve recâ makamlarıyla ilişkisi hakkında şöyle der:

“Bil ki, kabz ve bast, havf ve recânın üstündedir. Kabz ve bastın üstünde ise heybet ve üns vardır. Havf ve recâ [avâm] Müminler; kabz ve bast sâirler; heybet ve üns de ârifler içindir. Sonra da mütemekkinler için *vücûdu'l-ayn* mertebesinde mahviyet vardır. Artık onlar için ne heybet ne üns; ne ilim ne de algı (*his*) kalır.”¹⁵³⁹

İbn Acîbe'ye göre Allah Teâlâ'nın rahmetinden ümit kesilmez. O'nun hakkında her zaman hüsn-i zanda bulunmak lâzım gelir. Nitekim “Eğer seni yalanlarırsa de ki: Rabbiniz geniş bir rahmet sahibidir. Bununla beraber O'nun azabı suçlular topluluğundan uzaklaştırılmaz.”¹⁵⁴⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der:

“Geniş rahmetin, şiddetli azaptan önce zikredilmesinden, ümit tarafının korku tarafından daha kuvvetli olduğu anlaşılır. Çünkü Allah hakkında hüsn-i zanda bulunmak, her hâlükârda kuldan istenen bir durumdur. Zira korkunun aksine ümit ve hüsn-i zan, kulun Efendisi'ne muhabbet ve bağlılığını gerektirir. Sûfîlerin anlayışına göre ümidin (korkuya) baskın olması her zaman daha

¹⁵³⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 203. Benzer ifadeler için bkz. a.g.e., c. VI, s. 357; c. III, s. 172.

¹⁵³⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 77.

¹⁵³⁸ Bakara 2/245.

¹⁵³⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 272.

¹⁵⁴⁰ En'âm 6/147.

üstündür. Fakihlerin anlayışına göre ise, sağlık hali günahlardan korunmak için kulun korkusunun baskın olmasını gerektirir. Hastalık hali ise ümitvar olmayı gerektirir. Çünkü hastalık halinde korkunun bir faydası olmaz.”¹⁵⁴¹

“Kullarıma, benim çok bağışlayıcı ve affedici olduğumu haber ver. Benim azabımın elem verici bir azap olduğunu da bildir.”¹⁵⁴² meâlindeki âyetlerin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre havf ve recâ, dönüşümlü olarak insana gelir. Zira insana bazen havf, bazen de recâ baskın gelir. Bu durum, vuslattan önce böyledir. Vuslattan sonra ise baskın olan durum, itidaldır.¹⁵⁴³ Bu açıklamalardan sonra vuslata ermiş olanlar için havf ve recânın da eşit olduğuna dair bazı sûfilerden alıntılar yaptıktan sonra kendisinin bu fikre katılmadığını şöyle ifâde eder: “Bilakis vuslata ermiş olan ârifler için recâ, [havftan] daha çok tercih edilen makamdır. Zira recâ, muhabbetin hâkimiyetinden doğar. Âriflerde de muhabbet her zaman hâkim durumdadır.”¹⁵⁴⁴

(3). Vera-Zühd

İbn Acîbe, bir tasavvuf terimi olarak zühdü şöyle tarif eder: “Zühd; Kalbin, Rab’den başkasına bağlanmaması ya da dünyanın kalbe soğuk gelmesi ve nefsin ondan kaçmasıdır.”¹⁵⁴⁵

İbn Acîbe’ye göre nefsi öldürebilmek için zühd olmazsa olmaz bir şarttır¹⁵⁴⁶ ve dünya sevgisinden de ancak zühd ile kurtulmak mümkündür.¹⁵⁴⁷ Haz ve şehvetlerle ölen nefis, zühd ve vera ile dirilir.¹⁵⁴⁸

Müellifimize göre ilâhî inâyete mazhar olan insanlar, dört guruptur. Birinci gurup, Hak Teâlâ’nın ya delil ve burhan (bunlar nazar ve itibar ehlidir) ya da şühûd ve istibsar (bunlar da şühûd ve istibsar ehlidir) yoluyla imanı artırmak ve ikânî eğitmek için görevlendirdiği kimselerdir. İkinci gurup, Hak Teâlâ’nın tevbe ile nefslerini tasfiye

¹⁵⁴¹ *el-Bahr*, c. II, s. 183.

¹⁵⁴² Hicr 15/49-50.

¹⁵⁴³ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 93.

¹⁵⁴⁴ *el-Bahr*, c. III, s. 93.

¹⁵⁴⁵ İbn Acîbe, *Mi’râc*, s. 13.

¹⁵⁴⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 120.

¹⁵⁴⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 253.

¹⁵⁴⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 165.

ve hallerini tezkiye etmek ve her türlü mezmûm sıfatlardan kurtulmak için görevlendirdiği kimselerdir ki bunlar sâlik ve tâliplerdir. Üçüncü gurup, Hak Teâlâ'nın ya kurallarını uygulamak ya da düşmanlarıyla cihad etmek suretiyle dinin zaferi ve İslâm şeriatının izhârı için görevlendirdiği kimselerdir ki bunlar da âlim ve mücâhitlerdir. Dördüncü gurup ise kendisine hizmet (*ibâdet*) için görevlendirdiği ve kalplerine kendi heybetini doldurduğu kimselerdir ki bunlar da âbid ve zâhidlerdir. Bunlar, şehvetlerden yüz çevirip halvette yalnızca Allah'a ünsiyet eden kişilerdir. Vatanlarını terkedip dostlarından ve kardeşlerinden ayrılmışlardır. Onlar yalnızca Sevgili'nin muhabbetiyle meşguldürler. İşte asıl inâyete (*aynu'l-inâye*) mazhar olan ve en üst derecedeki riâyetle korunanlar bunlardır.¹⁵⁴⁹

Müfessirimize göre zühd, âbidler, zâhidler ve yolun başındaki müridler içindir. Vuslata erenler ise yalnız Allah ile birlikte olduklarından zühdle ilgilenmezler.¹⁵⁵⁰ O, bu konuda bazı sûfilerin görüşlerine katılmadığını da açıkça söylemiştir. Mesela Kasas Suresi'nin 76-77. âyetlerinin işârî tefsirinde bazı sûfilerin dünyadaki zühdün en etkili yolunun âhîret korkusunun kalpte yerleşmesi olduğuna dair bir söz naklettikten sonra şöyle der: “Bu âbid ve zâhidlerin yoludur. Ârifler ise marifet cennetine dünyadayken girmişlerdir. Onlar için ne korku vardır ne de hüzn.”¹⁵⁵¹

Müfessirimize göre bazen kişinin zühd ve ibâdetlerden zevk alması, onun kalbinin mühürlenmesine sebep olabilir.¹⁵⁵²

“Bedevîler, kâfirlik ve münâfıklık bakımından hem daha beter, hem de Allah'ın Resulüne indirdiği kanunları tanımamaya daha yatkındır [...]”¹⁵⁵³ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde İbn Acîbe, zühd ve takva açısından şehirlerde yaşamamanın mı köylerde yaşamamanın mı daha elverişli olduğunu detaylı bir şekilde tartışır. Onun bu konudaki görüşüne göre bazı hadisler, şehirlerde yaşamayı teşvik etmektedir. Zira şehirler, ilim merkezleri ve va'z u nasihatın bol olduğu yerlerdir. Ayrıca şehirleri köylerden üstün kılan bir diğer husus da şehirlerde insanı dine teşvik edecek kimselerin

¹⁵⁴⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 116.

¹⁵⁵⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 212.

¹⁵⁵¹ *el-Bahr*, c. IV, s. 275.

¹⁵⁵² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 77.

¹⁵⁵³ Tevbe 9/97.

olmasıdır. Öte yandan özellikle de âhir zamanda fitneden kaçmak için dağlarda yaşamayı teşvik eden hadisler de vardır. Bu sebeptendir ki Ebû Zer ve Seleme b. Ekva' gibi bazı sahabîler köylerde yaşamayı tercih etmişlerdir. Müfessirimize göre bu meselenin özü şudur: Bu konudaki hüküm, şahıslara ve maksatlara göre değişir. Gayesi şeriatın kurallarını yerine getirmek, zâhirî ilimleri derinlemesine araştırmak ve dînî vazifelerini yerine getirmek isteyip de köylerde bu konuda kendisine yardım edecek kimseyi bulamayan bir kişinin şehirlerde yaşaması daha iyi olur. Ancak gayesi kalbini temizlemek, tarikat ilminin kurallarını yerine getirmek ve kalbini hakikat nurlarının aydınlatmasını isteyen bir kişinin -şâyet bu konularda kendisine yardım edecek birilerini köylerde bulabilirse- köylerde ve dağlarda yaşaması daha uygun olur. Zira şehirlerin meşguliyeti çok daha fazladır. Haz ve hevânın peşinden sürüklenme oralarda daha yaygındır. Dolayısıyla köylerdeki aksine şehirlerdeki insanların çoğu, kendilerini dünyaya ve hevâyâ kaptırmışlardır. Köylerde yaşayanlarda ise bu tür bir durum pek yaygın değildir ve ekseriyeti fitrat üzeredirler.”¹⁵⁵⁴

İlginçtir ki aynı âyetin zâhirî tefsirini yaparken İbn Acîbe, işârî tefsirde söylediklerinin tam tersini söylemekte ve bedevîlerin mezkur âyette ifâde edildiği gibi kâfirlik ve münâfıklık bakımından şehirlilerden daha beter olmalarını, onların kabalıkları, ilim ehline uzak olmaları ve kitaplarda habersiz olmalarına bağlamaktadır.¹⁵⁵⁵ Şu haliyle bu işârî yorum, işârî tefsirin kabul şartlarından biri olan âyetin zâhirine ve zâhirî tefsirine ters düşmeme şartına uymamaktadır.

Erkeklerle nispetle kadınların zühdünün daha az olduğunu düşünen İbn Acîbe¹⁵⁵⁶ Ahzâb Suresi'nin 50. âyetinin işârî tefsirinde çok eşliliğin zühde zarar veren bir durum olup olmadığını tartışmaya açar ve şöyle der:

“Allah Teâlâ, temiz neslin devamı, marifetlerinin artması, güzel ahlâk ve siyasetin öğrenilmesi gibi sebeplerden dolayı seçkin kullarına (havâs) nikah konusunda geniş imkanlar tanımış, onlara bu konuda güç-kuvvet vermiş ve başkalarına vermediği maddî imkanları bahşetmiştir. Bu da göstermektedir ki çok eşlilik ne zühde mânidir ne de marifetin kemâline zarar verir. Bilakis marifeti artırır. Nitekim İmam İbn Mansûr el-Makdisî (ö.?) *Şerhu Menâzili's-Sâirîn* isimli eserinin zühd bölümünde bu konuda şöyle der: “Kul, şu altı

¹⁵⁵⁴ *el-Bahr*, c. II, s. 420.

¹⁵⁵⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 420.

¹⁵⁵⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 177.

şeyde¹⁵⁵⁷ zâhid olmadıkça zühd sahibi sayılmaz: Mal, makam, insanlar, nefis ve Allah dışındaki herşey. Ancak burada gaye, bunlara sahip olmayı reddetmek değildir. Zira Hz. Davud ve Hz. Süleyman da bir çok eşe ve mal-mülke sahip olmalarına rağmen zamanlarının en zâhidleriydiler. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) hiç şüphesiz bütün zamanların en zâhidiydi ve dokuz tane de eşi vardı. Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf, Zübeyr ve Hz. Osman da bir çok mal ve eş sahibi olmalarına rağmen zâhid kimselerdi. Hz. Ali'nin dört eşi ve on yedi câriyesi; Abdurrahman b. Avf ve Hz. Osman'ın da on altışar câriyeleri vardı. Muğîre b. Şu'be doksan dokuz kadınla evlenmişti. Hasan b. Ali de zâhidlerdendi, ancak aynı zamanda bu ümmetin içinde kadınları ve nikahı en çok seven kişiydi. Zühd konusunda söylenen en güzel sözlerden biri Hasan'ın [Hasan-ı Basrî?] şu sözüdür: Zühd, helali haram kılmak veya mal-mülkü heder etmek değildir. Zühd, Allah'ın elinde olana kendi elinde olandan daha çok güvenmek ve bir sevaba nâil olabilmeyi ona nâil olamamaktan daha çok istemektir.”¹⁵⁵⁸

Bu açıklama ve alıntılarından da anlaşıldığı gibi İbn Acîbe zühdü, dünyevî nimetlerden istifâde etmeyi tamamen terk etmek olarak yorumlamamakta ve şeriatın kurallarına uygun bir meşru çerçeve dahilinde dünyevî nimetlerden faydalanmayı zühde aykırı bir tutum olarak değerlendirmemektedir.

(4). Sabır

İbn Acîbe, *Mi'râcu'-Teşevvüf* isimli eserinde bir tasavvuf terimi olarak 'sabır'ı şöyle tarif eder: “Kalbi, Rabb'in verdiği hükme hapsedmektir.”¹⁵⁵⁹ Müellifimiz, aynı tarifi *el-Bahru'l-Medîd*'de de vermektedir.¹⁵⁶⁰

İbn Acîbe, işârî tefsirlerinde Kur'an-ı Kerim'de geçen 'sabır'ı genelde sâlikin tarikat yolunda ilerken önüne çıkan engellere karşı direnç gösterip seyr ü sülûkünde sebat etmesi olarak yorumlamaktadır. Mesela Bakara Suresi'nin 153. âyetinde geçen 'sabır' ı seyr ü sülûkte sabretmek olarak yorumlamaktadır.¹⁵⁶¹ Âl-i İmrân Suresi'nin 17. âyetinde ve Ra'd Suresi'nin 22. âyetinde geçen 'sabredenler' de mücâhedeye devamda sabredenlerdir.¹⁵⁶²

¹⁵⁵⁷ Metinde bu altı şeyin beşi sayılmış, biri zikredilmemiştir.

¹⁵⁵⁸ *el-Bahr*, c. IV, s. 449-450.

¹⁵⁵⁹ İbn Acîbe, *Mi'râc*, s. 13.

¹⁵⁶⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 102.

¹⁵⁶¹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 187.

¹⁵⁶² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 332.

“Sabır ve namazla yardım isteyin.”¹⁵⁶³ meâlindeki âyette geçen ‘sabır ile yardım isteme’ yi şöyle açıklamaktadır:

“Ey makam-mevki sevdasına düşmüş ve peygamberlerin Allah’tan getirdikleri hükümlere boyun etmeyip kibirlenen kişi! Alıştığın şeyleri bırakmak, haz ve şehvetleri terketmek için sabırla nefsinе yardımcı ol. Şehvetlerin başı da lider olma ve makam sevgileridir. Bu ikisini terketme konusunda sabır gösterenler Allah’ın rızasını kazanırlar. Bir hadis-i şerifte şöyle buyrulur: ‘Sevmediğin şeylere sabretmende çok hayır vardır.’¹⁵⁶⁴”¹⁵⁶⁵

“Sabret! Senin sabrın da ancak Allah’ın yardımını iledir.”¹⁵⁶⁶ meâlindeki âyetin işârî tefsirini yaparken sabır hakkında oldukça geniş açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamalara göre sabrın hakikati; kalbi, şikâyet etmeksizin ve endişeye kapılmaksızın Rabb’in verdiği hükme hapsedmektir. Sabır şu dört şeyde olur: ibâdet, günah, nimet ve musibet. İbâdete sabretmek, onu yapmakla; günaha sabretmek, onu terketmekle; nimete sabretmek, ona şükretmekle; musibete sabretmek ise rıza göstermek ve şikâyet etmemekle gerçekleştirilir.

Sabrın çeşitleri ise altı tanedir: Allah’ta (*fillah*) sabır, Allah için (*lillah*) sabır, Allah ile beraber (*maallah*) sabır, Allah ile birlikte (*billah*) sabır, Allah’a karşı (*alallah*) sabır ve Allah’tan (*anillah*) sabır. Allah’ta (*fillah*) sabır; mücâhede ve riyâzetleri eksiksiz yapmak suretiyle Allah’a kavuşmayı istemede sabretmektir ki bu tâlip ve sâliklerin sabrıdır. Allah için (*lillah*) sabır; ibâdetleri yapmanın, günahları terketmenin ve başa gelen musibetlerin zorluğuna sabretmektir. Ancak bu şekildeki sabır, bir mükâfât veya haz beklentisiyle değil yalnızca Allah’ın rızası için yapılmalıdır. Bu çeşit sabır, muhlislerin sabrıdır. Allah ile beraber (*maallah*) sabır, murâkabe veya müşâhede yoluyla devamlı bir şekilde kalbin Allah ile beraber olmaya sabretmesidir. Murâkabe yoluyla gerçekleştirilen sabır, muhiblerin; müşâhede yoluyla gerçekleştirilen sabır ise mahbûbların sabrıdır. Allah ile birlikte (*billah*) sabır, kaderin tecellîsi olarak başına gelen şeylere sabretmektir. Ancak bu şekilde sabreden kişi nefsiyle değil Allah ile birlikte. Bu tür sabır da sâlik ve meczûb olan âriflerin sabrıdır. Allah’a karşı (*alallah*) sabır, rubûbiyetin sırlarını ehil olmayanlardan gizleme konusunda sabretmek

¹⁵⁶³ Bakara 2745.

¹⁵⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. V, s. 19; Hâkim, *el-Müstedrek*, c. III, s. 541.

¹⁵⁶⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 102.

¹⁵⁶⁶ Nahl 16/127.

veya Allah'ı müşâhedeye devam etme konusunda sabretmektir. Allah'tan (*anillah*) sabır ise dostlardan cefa gördüğünde Allah'ın kapısında bekleme konusunda sabretmektir. Şâyet insan, kurbîyet makamında ünsiyetin tadını bulmuş ve manaların sırlarını müşâhede etmişken sonradan bunları kalbinde kaybetmiş ve uzaklık ile kovulmayı hissetmişse sabretmeli ve hiç sarsılmadan ve tembellik etmeden Allah'ın keremi ve lütfu gelinceye kadar O'nun kapısında beklemeye devam etmelidir. Böyle bir sabır da ancak temkin sahibi âriflerin güç yetirebilecekleri bir sabırdır. Zira âriflerin kullukları kemâle erdiğinden her türlü durumda Allah'ın kullarıdır. Allah onları uzaklaştırırsa da yakınlaştırsa da onların bu kullukları değişmez.¹⁵⁶⁷

İbn Acîbe, “[...] Artık tek çarem güzelce sabretmektir [...]”¹⁵⁶⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde bu âyetin sabır makamının üstünlüğüne işâret ettiğini belirttikten sonra bunu şöyle açıklar: “Zira Hz. Yakup, sabr-ı cemil ile harekete edince Allah ona verdiği sevapların yanısıra, onu oğlu Yusuf ile tekrar buluşturdu. Hz. Yusuf da başına gelen musibetlere sabredince Allah ona dâimî bir izzet verdi. Nitekim bir haberde şöyle buyrulur: “Derecelerin en üstünü, sabredenlerin derecesidir”¹⁵⁶⁹ Her amelin sevabı sınırlıdır. Ancak sabredenlerin sevabı sınırsız ve sayısızdır.”¹⁵⁷⁰

Müellifimiz, Hz. Süleyman'ın ölümünün anlatıldığı Sebe Suresi'nin 14. âyetinin işârî tefsirinde şükreden zenginin mi, yoksa sabreden fakirin mi daha üstün olduğunu tartışmaya açar ve sabreden fakirin daha üstün olduğunu söyler. Bu konuda da peygamberler içerisinde cennete en son girecek kişinin Hz. Süleyman; sahâbîler içerisinde en son girecek kişinin ise Abdurrahman b. Avf olacağına dair rivâyetlerin bulunduğu bahseder.¹⁵⁷¹

(5). Şükür

İbn Acîbe, *Mi'râcu'-Teşevvüf* isimli eserinde bir tasavvuf terimi olarak 'şükür'ü şöyle tarif eder: “Şükür; organları Münim [nimeti veren]'e itaatta kullanmak ve

¹⁵⁶⁷ *el-Bahr*, c. III, s. 176.

¹⁵⁶⁸ Yusuf 12/18.

¹⁵⁶⁹ Bu lafızdaki bir hadise, ulaşabildiğimiz kaynaklarda rastlayamadık.

¹⁵⁷⁰ *el-Bahr*, c. II, s. 582.

¹⁵⁷¹ *el-Bahr*, c. IV, s. 484. İbn Acîbe'nin bu görüşünün değerlendirmesi için tezimizin 429. sayfasına bakınız.

Münim’in nimetini mütevâzi bir şekilde itiraf etmek suretiyle bir nimetin elde edilmesinde kalbin ferahlık duymasıdır.”¹⁵⁷²

“Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetlerimi hatırlayın, bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vadettiklerimi vereyim. Yalnızca benden korkun!”¹⁵⁷³ meâlindeki âyette İsrailoğullarına yapılan hitâbı bütün insanlığa yapılmış bir hitap şeklinde yorumlamakta ve şöyle demektedir:

“Bu âyette Cenab-ı hak sanki şöyle demektedir: Ey Ademoğulları! Size verdiğim nimetleri hatırlayın! Bu nimetlerin asıllarını ve fûrularını iyice düşünün! O nimetleri yalnızca bana nispet etmek suretiyle bana şükredin! Zira benden başka bir Mün’im yoktur. Dolayısıyla bana şükreden şükürünü kabul eder; bana nankörlük edenin elinden nimetleri alır ve onu kapımdan kovarım.”¹⁵⁷⁴

İbn Acîbe’ye göre şükürün edâ ediliş keyfiyeti, insanın bulunduğu konuma göre değişebilir. Mesela makam-mevki sahibi bir kişi, insanlara karşı mütevâzi olur, onların sorunlarıyla ilgilenir ve sıkıntılarını elinden geldiğince gidermeye çalışırsa bu, onun için kendisine verilen makam-mevki nimetinin şükürü olmuş olur.¹⁵⁷⁵

“İsrailoğullarını denizden geçirdik, orada kendilerine mahsus bir takım putlara tapan bir kavme rastladılar. Bunun üzerine ‘Ey Musa! Onların tanrıları olduğu gibi sen de bizim için bir tanrı yap!’ dediler.”¹⁵⁷⁶ meâlindeki âyetten şöyle bir işâretin çıkarılabileceğini ifâde eder: “Nimetlerden dolayı Allah’a şükretmek, tevhidin ve yalnızca O’na yönelmenin özetidir. Çünkü İsrailoğulları, Allah kendilerini Firavun’dan kurtarıp denizi de yardıktan sonra, bu nimetlere Allah’a şirk koşmakla karşılık verdiler. Böyle olunca da Allah’ın gözünden düşdüler ve zilletleri kıyâmete kadar devam etti.”¹⁵⁷⁷

Müellifimizin, bir milletin, kendilerinde bulunanı değiştirmedikçe Allah’ın onlara verdiği nimetleri değiştirmeyeceğinden bahseden Enfâl Suresi’nin 53. âyetinin

¹⁵⁷² İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 12.

¹⁵⁷³ Bakara 2740.

¹⁵⁷⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 100.

¹⁵⁷⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 103.

¹⁵⁷⁶ A’râf 7/138.

¹⁵⁷⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 254.

işârî tefsirindeki açıklamalarına göre Allah, bir millete zâhirî ve bâtinî nimetler verir de onlar da bu nimetlere şükretmeyip nankörlük eder ve kendilerine o nimetleri veren Allah’a günah ve isyanlarla karşılık verirlerse Allah, onlardan bu nimetleri almak ister ve o nimetlerin yerine onlara musibetler gönderir. Nimetlere şükreden, kaçmasın diye o nimetleri sıkı sıkıya bağlamış gibidir. Nimetlere şükretmeyen kimse de o nimetlerin elden gitmesine sebep hazırlamış olur. Şu halde şükür, var olanı bağlamak, var olmayanı avlamaktır.¹⁵⁷⁸

“Hatırlayın ki Rabbiniz size: Eğer şükrederseniz elbette (nimetimi) artıracam ve eğer nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir! diye bildirmişti.”¹⁵⁷⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde, şükür makamını sabır makamıyla karşılaştırır ve gerçek şükrün, sıkıntıları mutluluk olarak görmeyi gerektirdiğinden şükür makamının sabır makamından daha üstün olduğunu ifâde eder. Ona göre Hak Teâlâ, bu âyette yakîn makamlarından “sabır ve şükür”ü zikretmiştir. Allah, bu iki makamla ahlâklanan ve bunları yerli yerinde kullanan ve bunları vesile edinerek Rabbi’ne yönelenleri medhetmiştir. Sabır, zaferin adresidir ve sabrın mükâfâtı sonsuzdur. Şükür ise ziyâdeyi garanti altına almaktır. Bazı ârifler şöyle demişlerdir: “Hak Teâlâ, ziyâdeleştirme garantisini sadece şükür makamına has kılmıştır.” Dolayısıyla bu da Allah ile mutlu olmayı içine aldığı ve Allah’ı sevmeyi gerektirdiği için şükrün, makamların en üstünü ve ibâdetlerin en güzeli olduğuna delalet eder. Ona göre Şükür makamının sabır makamından üstün olduğunda şüphe yoktur. Zira şükreden kişi, sıkıntılar içerisinde nimetleri görür ve zorlukları gülerek karşılar. Çünkü insan, hem mutlulukta hem de sıkıntıda şükretmedikçe hakîkî manada şükretmiş olmaz. Sıkıntı anında kendisine gelen kalbî açılımları (*fütûhât-ı kalbiyye*) ve ledünnî mevhibeleri dikkate alarak bu sıkıntıları mutluluk olarak görmedikçe bunlara şükredemez. Dolayısıyla insan yaşadığı sıkıntıları bile mutluluk olarak gördüğünden bu sıkıntılar, o kimse için nimete dönüşür. Halbuki sabır makamı böyle değildir. Zira sabır makamındaki kişi, sadece sabrın acılığını hisseder. Çünkü o, sıkıntı halindeyken o sıkıntıyı vereni görme makamına henüz

¹⁵⁷⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 340-341.

¹⁵⁷⁹ İbrahim 14/7.

ulaşamamıştır. Şâyet O’nu görebilme makamına yükselseydi başına gelen belalardan haz alırdı.”¹⁵⁸⁰

İbn Acîbe, “Ey peygamberler! Temiz olanlardan yeyin ve iyi işler yapın [...]”¹⁵⁸¹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde mübah bir yolla elde edildiği ve karşılığında şükredildiği takdirde temiz şeylerden ve nefsin arzuladığı haz verici şeylerden istifade etmenin eski şeriatlarda olduğu gibi Hz. Muhammaed’in (s.a.v.) şeriatında da mübah olduğunu belirtir. Zira Hak Teâlâ, bütün bu nimetleri, kullarının istifade etmeleri ve karşılığında kendisine şükredip bunlarla sonsuz olan cennet nimetlerini hatırlamaları için yaratmıştır. Ancak bu durum, avam Müslümanlar için geçerlidir. Âbid, zâhid ve seyr ü sülûkte olan müridlerden oluşan havâs için durum farklıdır. Zira onlar, kendilerini ibâdet ve seyr ü sülûkten alıkoymasın diye mübah olsa bile nefsin meylettği ve kalbin bağlandığı her şeyden uzak dururlar. Çünkü kalp, bir şeye yönelince diğer şeylerden yüz çevirir. Dolayısıyla şehvetlerini tatmine yönelince Allah’tan yüz çevirir ve böylece manevî yolculuğu sekteye uğrar.¹⁵⁸²

Müfessirimiz, “O, sizin için kulakları, gözleri ve gönülleri yaratandır. Ne de az şükrediyorsunuz. Ve O, sizi yeryüzünde yaratıp türetendir. Yalnız O’nun huzurunda toplanacaksınız.”¹⁵⁸³ meâlindeki âyetlerin işârî tefsirinde bu âyetlerde beş nimetten bahsedildiğini ve insanın, bu nimetlerin her biri için farklı şekillerde şükretmesi gerektiğini belirtir. Buna göre işitme nimetinin şükürü, faydalı şeyleri işitmek ve faydasız şeylerden kulakları korumak, bir hayır işitildiğinde onu yaymak, bir şer işitildiğinde onu gizlemektir. Görme nimetinin şükürü, onunla göklerin ve yerin melekûtuna bakıp Sâni’in azametini idrak etmek veya orada O’nu müşâhede edip tevhid etmektir. Kalp nimetinin şükürü, onunla Allâmu’l-Ğuyûb’u bilmek ve varlığın yalnızca O’na ait olduğunu kabul etmektir. Yaratma nimetinin şükürü, insanın her halinde Allah’a kulluk etmesidir. Yeniden diriltirme nimetinin şükürü ise insanın her an O’nunla buluşmaya hazırlıklı olmasıdır.¹⁵⁸⁴

¹⁵⁸⁰ *el-Bahr*, c. III, s. 45.

¹⁵⁸¹ Müminûn 23/51.

¹⁵⁸² *el-Bahr*, c. III, s. 581.

¹⁵⁸³ Müminûn 23/78-79.

¹⁵⁸⁴ *el-Bahr*, c. III, s. 593.

İbn Acîbe, “[...] Ey Davud âilesi! Şükredin. Kullarımdan şükredenler azdır.”¹⁵⁸⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şükürün üç çeşitinden bahseder. Bunlar kalple, dille ve diğer organlarla yapılan şükürdür. Kalple yapılan şükür, bütün nimetlerin Allah’tan geldiğine inanmaktır. Dille yapılan şükür, Allah’a hamdetmek ve O’nu bolca medhetmektir. Diğer organlarla yapılan şükür ise bunlarla amel-i sâlih işlemektir.¹⁵⁸⁶

Müfessirimizin, “Gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikşer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah’a hamdolsun [...]”¹⁵⁸⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde Kur’an’da *hamd* kelimesinin kullanımına dair verdiği bilgilere göre *hamd* kelimesi, Kur’an’da dört şekilde zikredilmiştir: Birincisi; mutlak hamddir. Bu, hiçbir şeyin karşılığında olmaksızın sırf Allah’ın zâtının azametini vurgulamak üzere zikredilen hamddir. “De ki: hamdolsun Allah’a! Selâm olsun seçkin kıldığı kullarına”,¹⁵⁸⁸ “[...] Hamd Allah’a mahsustur. Fakat onların çoğu bilmezler.”¹⁵⁸⁹ meâlindeki âyetlerde hamd, bu şekilde kullanılmıştır: İkincisi; zâtını noksanlıklardan tenzîh etme karşılığında yapılan hamddir. “‘Çocuk edinmeyen, hâkimiyette ortağı olmayan, âcizlikten ötürü bir dosta da ihtiyacı olmayan Allah’a hamdederim’ de.”¹⁵⁹⁰ meâlindeki âyetteki kullanımı buna örnektir. Üçüncüsü; yaratma nimetinin karşılığında yapılan hamddir. “Gökleri ve yeri yaratan Allah’a hamdolsun!”¹⁵⁹¹ meâlindeki âyetteki kullanımı buna örnektir. Dördüncüsü; hissî (maddî) yardım nimeti karşılığında yapılan hamddir. “Âlemlerin Rabbi olan Allah’a hamdolsun!”¹⁵⁹² “Hamd, göklerin Rabbi, yerin Rabbi ve bütün âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur.” meâlindeki âyetlerdeki kullanımı da buna örnektir.¹⁵⁹³ Zira terbiye, Mürebbî’ye ulaşmak için l’azım gelen şeyleri elde etmeyi ya da manevî bir yardımı gerektirir ki bu da [Mürebbî’nin] hidâyetle kalplere ve ruhlara yardım etmesidir. Mürebbî’nin bu şekilde hidâyetle kalplere ve ruhlara yardım etmesine mukâbil yapılan

¹⁵⁸⁵ Sebe 34/13.

¹⁵⁸⁶ *el-Bahr*, c. IV, s. 481.

¹⁵⁸⁷ Fâtır 35/1.

¹⁵⁸⁸ Neml 27/59.

¹⁵⁸⁹ Nahl 16/75.

¹⁵⁹⁰ İsrâ 17/111.

¹⁵⁹¹ En’âm 6/1.

¹⁵⁹² Fâtiha 1/1.

¹⁵⁹³ Câsiye 45/6.

hamde şu âyetler misal teşkil etmektedir¹⁵⁹⁴: “Kuluna o Kitab’ı indiren Allah’a hamdolsun! [...]”¹⁵⁹⁵, “ [...] Hidâyetiyle bizi (bu nimete) kavuşturan Allah’a hamdolsun!”¹⁵⁹⁶

İbn Acîbe, “O gün nimetlerden hesaba çekileceksiniz” meâlindeki Tekâsür Suresi’nin son âyetinin işârî açıdan tefsirini yaparken nimetler için şükretmenin, o nimetlerde Mün’im’i görmek anlamına geldiğini ifâde ettikten sonra şükürle alâkalı olarak gördüğü bir rüyayı şöyle anlatır: “Uyku âleminde iki büyük şeyh gördüm. Onlara “şükürün hakikati nedir?” diye sordum. Birisi “Verdiği nimetlere karşılık Allah’a isyan etmemektir” dedi. Ben de dedim ki: “Bu avâmın şükrüdür. Havâssın şükrü nasıldır?” Bunun üzerine her ikisi de sustular. Dedim ki: “Havâssın şükrü, Mün’im’i müşâhede etmede istiğraktır.” Bu durum böyledir. Zira âbid ve zâhidler gibi ebrârdan olan kişiler de nimetlere karşılık isyan etmezler. Ancak müşâhededeki istiğrak hali sadece irfan ehline has bir durumdur.”¹⁵⁹⁷ Görüldüğü gibi müfessirimiz, âyetlerin işârî tefsirini yaparken bazen gördüğü rüyaları da nakletmektedir.

(6). Rızâ ve Teslîmiyet

İbn Acîbe, bir tasavvuf terimi olarak rızâyı şöyle tarif eder: “Allah’ın hükümranlığını güleryüzle karşılamak veya kaza anında kalbin duyduğu huzur veya Allah’ın yaptıkları hakkında ihtiyarı terketmek ya da Allah’tan gelenler hakkında kalbin huzur bulup onları kabullenmesidir.”¹⁵⁹⁸ Yine o, bir tasavvuf terimi olarak “teslim”i ise şöyle tarif eder: “Kendini kaderin akışına bırakarak tedbir ve ihtiyarı terketmektir. Bu haliyle rızânın son tarifiyle aynı şeydir. İlk iki tarifi itibariyle de rızâ teslimden daha geneldir.”¹⁵⁹⁹

İbn Acîbe, “Dinlerine uymadıkça Yahudiler ve Hıristiyanlar asla senden râzı olmayacaklardır [...]”¹⁶⁰⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde bu âyeti hükmünü

¹⁵⁹⁴ *el-Bahr*, c. IV, s. 514.

¹⁵⁹⁵ Kehf 18/1.

¹⁵⁹⁶ A’râf 7/43.

¹⁵⁹⁷ *el-Bahr*, c. VI, s. 508.

¹⁵⁹⁸ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 13.

¹⁵⁹⁹ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 13.

¹⁶⁰⁰ Bakara 27120.

genelleştirerek rızâ ile alâkalı şöyle bir mana çıkarır: “İnsanların rızâsının peşinde koşmak, tükenişin alâmetidir. Hevâlarına uymadıkça insanlar senden râzı olmazlar. Onların yaptıklarını yapıp hevâlarına uyarsan zâlimlerden olursun. Dolayısıyla her kim, insanların rızâsına tâlip olursa Allah’ın gazabına uğrar ve her kim de Allah’ın rızâsına tâlip olursa insanlardan ümidini keser.”¹⁶⁰¹

Müfessirimiz, Bakara Suresi’nin 130. âyetinde geçen “millet-i İbrahim”i, işârî tefsirinde tedbir ve ihtiyarı terkedip Allah’ın kaderin tecellisi olarak takdir ettiği şeylere teslim olmak şeklinde açıklar.¹⁶⁰²

İbn Acîbe, “Biz senin yüzünün göğsü doğru çevrilmekte olduğunu görüyoruz. İşte şimdi seni râzı olacağın bir kibleye döndürüyoruz [...]”¹⁶⁰³ meâlindeki âyetin işârî tefsirini yaparken bu âyetin, insanın Allah’tan istediklerini açıkça söylememesinin, edebin kemâlinden olduğuna işâret ettiğini söyler ve şöyle der:

“Bir şeyi temenni ettiğin zaman Peygamberinin yaptığını yap ve Allah sana râzı olduğun şeyi verinceye ya da râzı olduğun şeyin yerine rızâ makamını verinceye kadar sabırlı ve edepli ol. Gerçi bu meselede [Allah’tan bir isteği olan kişinin dua etmesinin mi sükût etmesinin mi hayırlı olduğu meselesinde] ihtilaf yok değildir. Doğrusu şudur: İnsan o anda kalbine doğan şeye bakmalıdır. Eğer kalbine dua etmek doğuyorsa dua etmeli; dua etmemek doğuyorsa dua etmemelidir.”¹⁶⁰⁴

Müfessirimize göre sabır makamının üstünde “teslim makamı” vardır ki bu zâhirde itiraz ve öfkeyi terketmek; bâtında ise kerih görmeyi terketmektir. Teslim makamının üstünde de rızâ makamı vardır ki bu, kazaya rızâ göstermektir. Bu da Allah’ın bütün fiillerinden hoşnut olmaktır. Bu hoşnutluğun kaynağı ise muhabbettir. Sevgili’nin yaptığı her şey de sevgilidir. Dolayısıyla rızâ ve teslimiyetin kaynağı muhabbettir.¹⁶⁰⁵ Aynı zamanda rızâ ve teslimiyet, kadere iman gereğidir. Zira kadere lâyıkiyle inanan bir kişi O’ndan gelen her şeye râzı ve teslim olur.¹⁶⁰⁶ İbn Acîbe, bu ifâdesinde rızâ makamını teslim makamının üstünde görmektedir. Ancak bir başka

¹⁶⁰¹ *el-Bahr*, c. I, s. 160.

¹⁶⁰² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 168.

¹⁶⁰³ Bakara 2/144.

¹⁶⁰⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 177.

¹⁶⁰⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 187.

¹⁶⁰⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 335.

ifâdesinde teslim makamını rızâ makamının üstünde görmektedir: “[Bela ve musibetler karşısında nasıl davranılacağıyla alâkalı] makamlar üç tanedir: Bela gelmeden önce tefvîz, bela geldikten sonra mücâhede ederek rızâ ve mücâhedesiz teslim.”¹⁶⁰⁷

İbn Acîbe, “Allah’ın rızâsını gözetenle Allah’ın gazabına uğrayan bir olur mu?”¹⁶⁰⁸ meâlindeki. âyetin işârî tefsirinde Allah’ın rızâsını gözetmenin, evliyâ ve ulemâyı tazim etmekle; Allah’ın gazabına uğramanın ise Allah’ın tazim edilmelerini, yüceltilmelerini istediği kişilere saygısızlık etmekle gerçekleşeceğini ifâde eder¹⁶⁰⁹.

Müfessirimiz, Hz. Eyyub’un başına gelen sıkıntıların anlatıldığı Sâd Suresi’nin 41.-44. âyetlerinin işârî tefsirinde sûflerin bazılarının âfiyet ve huzuru belalara; bazılarının da belaları âfiyet ve huzura tercih ettiklerini söyledikten sonra Hz. Ali’nin şu sözünü nakleder: “Bana nimet verilip de şükretmem, bela verilip de sabretmemden daha sevimlidir.” İbn Acîbe’ye göre bu sözün sebebi, âfiyet ve şükürün daha emniyetli bir yol olması ve bu konuda rivâyet edilen hadislerdir. Ancak kula en yakışanı, Efendisi’nin kendisi hakkında yapacağı şeylere dair hiçbir tercihte bulunmaması, sadece O’na teslim olması ve O’ndan gelen herşeyi güzellikle karşılamasıdır.¹⁶¹⁰ Ancak onun bu yorumu, kendisinin naklettiği şekliyle Hz. Ali’nin bu konudaki tutumuna pek uygun düşmemektedir. Zira Hz. Ali mezkur sözünde âfiyet ve şükürün, bela ve sabırdan daha sevimli olduğunu söylemekle bir tercihte bulunmuştur.

(7). Muhabbet

İbn Acîbe, bir tasavvuf terimi olarak muhabbeti şöyle tarif eder: “Kendinden geçmiş bir kalple dâimî bir meyildir.”¹⁶¹¹ Ona göre muhib-âşık, dünya hayatının, Sevgilisi ile arasında bir perde ve istediği şeyle arasında bir engel olduğunu bilir ve O’na kavuşma arzusuyla yanar tutuşur. Ölümden kaçan, muhabbet iddiasında

¹⁶⁰⁷ *el-Bahr*, c. V, s. 139.

¹⁶⁰⁸ Âl-i İmrân 3/162

¹⁶⁰⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 431.

¹⁶¹⁰ *el-Bahr*, c. VI, s. 33.

¹⁶¹¹ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 14. Aynı tarif *el-Bahr’ul-Medîd*’de de yer almaktadır. Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 194.

yalancıdır.¹⁶¹² İnsanların Allah’a kurbiyetleri, O’na kavuşma muhabbeti ölçüsündedir. Dolayısıyla kurbiyetin ölçüsünü belirleyen şey muhabbettir.¹⁶¹³

Müellifimiz, “Kim, Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail’e ve Mikail’e düşman olursa bilsin ki Allah da inkârcı kâfirlerin düşmanıdır.”¹⁶¹⁴ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde âyetin mefhûm-u muhâlifinden şöyle bir işâret çıkarır:

“Melekleri ve peygamberleri sevmek, Allah’ı sevmek demektir. Aynı şekilde Allah’ın dostlarını ve kullarını sevmek de Allah’ı sevmek; onlara düşmalık yapmak ise Allah’a düşmanlık yapmaktır. “Mahlûkât, Allah’ın ailesidir. Mahlûkâtın en hayırlısı da Allah’ın ailesine en faydalı olanıdır.”¹⁶¹⁵ Allah’ı sevdiğini iddia ettiği halde kalbinde bir müslümana karşı düşmanlık olan kişi yalancıdır [...] Dolayısıyla kula vâcip olan şey, bütün kulları sevmesidir. İtâatkar bir mümini sevmenin izaha ihtiyacı yoktur. Âsî bir Mümini sevmek, onun tevbe etmesini sevmekle; bir kâfiri sevmek de onun hidâyete erip müslüman olmasını istemekle olur. İnsan, bir kulun kendisinden değil fiillerinden nefret etmelidir.”¹⁶¹⁶

Müfessirimize göre kulun Mevlâ’sını sevmesinin iki sebebi vardır: Birincisi, insanın Allah’ın kendisine verdiği nimetlere ve yaptığı iyiliklere bakıp bu nimetlerden ve iyiliklerden dolayı O’nu sevmesidir. İkincisi ise, perdelerin açılıp kalbin önündeki engeller kaldırıldıktan sonra Hakk’ın cemâl ve kemâlinin müşâhede edilmesidir. Zaten insan, güzelliğe doğuştan meftundur.¹⁶¹⁷

“Ey rabbimiz! Gücümüzün yetmeyeceği şeyleri bize yükleme! [...]”¹⁶¹⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde güç yetirilemeyecek kadarının yüklenmemesi istenilen şeyin muhabbetullah olduğuna dair bir görüş nakleder ve şöyle der:

“Kul, Mevlâ’sından ancak gücünün yetebileceği kadar bir muhabbet istemelidir. Hz. Musa’dan, Allah’tan kendisini muhabbetiyle rızıklandırmasını niyaz etmesini isteyen kişinin menkıbesini iyi düşün. Hz. Musa, Rabbinden o adamı muhabbetiyle rızıklandırmasını isteyince adam, kendinden geçti, elbiselerini yırttı, eklemleri paramparça oldu ve öldü. Hz. Musa da Rabbine bu adamın niçin böyle olduğunu sordu. Allah da buyurdu ki: “Ey Musa! Şu ana kadar

¹⁶¹² *el-Bahr*, c. I, s. 138.

¹⁶¹³ *el-Bahr*, c. I, s. 139.

¹⁶¹⁴ Bakara 2/98.

¹⁶¹⁵ Aclûnî’nin naklettiği üzere İbn Hacer, bu hadisin bütün tariklerinin zayıf olduğunu söylemektedir. Hadisin çeşitli tarikleri ve değerlendirmesi için bkz. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. I, s. 457-458.

¹⁶¹⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 140.

¹⁶¹⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 196.

¹⁶¹⁸ Bakara 2/286.

benden bin kişi bu adamın istediğini istedi. Ben de muhabbetimin bir kısmını onların arasında taksim ettim ve muhabbetimin az bir kısmı bile onları bu hale getirdi.”¹⁶¹⁹

İsrâiliyyat kokan bu rivâyete dayanan görüşüyle müfessirimiz, tek başına veya aşırı Allah sevgisinin, Allah’ın istemediği ve kulların da güç yetiremediği bir şey olduğunu vurgulamaktadır. Ancak muhabbette aşırıya kaçmanın niçin yanlış bir şey olduğu ve insanı helâke götüreceği sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Bu âyetin, hemen her tefsir kitabında olduğu gibi *el-Bahrü’l-Medîd*’in zâhirî tefsir kısmında da işlendiği üzere anlamı şudur: İnsan âciz bir varlık olduğu için gücünün yetmeyeceği yükümlülük ve imtihanların kendisine yüklenilmemesini istemelidir.¹⁶²⁰

Müfessirimiz, “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı sever. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı ise güçlüdürler. Allah yolunda cihad ederler ve hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar [...]”¹⁶²¹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde, âyette Allah’ın kullarını sevmesinin, kulların Allah’ı sevmesinden önce zikredildiğine dayanarak bir insanın Allah’ı sevebilmesi için önce Allah’ın onu sevmesi gerektiğini ifâde eder. Bu görüşünü desteklemek için Bâyezîd-i Bestâmî’nin şu sözünü nakleder:

“Seyr ü sülûkun başındayken şu dört şeyde hata etmişim: Ben O’nu zikrettiğimi, O’nu bildiğimi, O’nu sevdiğimi ve O’na tâlip olduğumu sanmışım. Halbuki seyr ü sülûkümü bitirince anladım ki O’nun beni zikri benim O’nu zikrimden; O’nun beni bilmesi benim O’nu bilmemden; O’nun beni sevmesi benim O’nu sevmemden ve O’nun beni talep etmesi benim O’nu talep etmemden önceymiş.”¹⁶²²

İbn Acîbe’ye göre Allah’ın kulunu sevmesi; onu koruması, gözetmesi, kendisine yakınlaştırması ve huzûruna (*hazret*) girenler arasına onu da seçmesi

¹⁶¹⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 320.

¹⁶²⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 319. İbn Acîbe’nin naklettiği bu görüşü, Beğavî de tefsirinde İbrahim (b. Edhem ?)’e isnad ederek zikretmektedir. Bkz. Beğavî, *Meâlimu’t-Tenzîl*, c. I, s. 404. Diğer müfessirlerin bu âyet hakkındaki yorumları için bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. III, s. 158; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, c. III, s. 124; Ebüssuûd, *İrşâdu Akli’s-Selîm*, c. I, s. 277; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, c. III, s. 70-72; Elmalılı, *Hak Dini*, c. II, s. 1006-1007.

¹⁶²¹ Mâide 5/54.

¹⁶²² *el-Bahr*, c. II, s. 52.

demektir.¹⁶²³ Müellifimiz, şeyhi el-Bûzîdî’den, muhabbetin mertebeleriyle alâkalı şu görüşü nakletmektedir:

“Muhabbetin üç mertebesi vardır: Başlangıç, orta ve son. Başlangıcı âbidler, zâhidler, sâlihler ve müctehid âlimler gibi hizmet [ibâdet] ehli içindir. Ortası, Allah’a olan iştiyâkı coşup da bazen zâhir ehlinin yadırgayacağı şekilde kendilerinden çeşitli şatahât, rakslar ve garip haller zuhur eden hâl ehli içindir [...] Sonu da irfân ehli içindir ki onlar muhabbet şarabını vâsıtaların¹⁶²⁴ elinden içerek sarhoş olup sonradan da ayılmış olan şühûd ve iyân ehlidir.”¹⁶²⁵

İbn Acîbe’ye göre muhabbetin bazı alâmet ve meyveleri vardır ki meâlini verdiğimiz Mâide Suresi’nin 54. âyetinde Allah Teâlâ bunlardan bazısını zikretmiştir: Onlar müminlere karşı alçak gönüllüdürler: Müslümanlara karşı mütevâzî ve şefkatlidirler. Kâfirlere karşı ise güçlüdürler: Allah ile arasında engel teşkil eden şeylere karşı güçlü durur ve onları yenerler. Allah yolunda cihad ederler: Nefsleri ve hevâlarıyla mücâdele ederler. Hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar: Zira Sevgili’den başkası onları ilgilendirmez.¹⁶²⁶

Müfessirimize göre Allah’a ilk kulluk eden, O’na yönelen, dolayısıyla O’nu ilk seven insan, Hz. Muhammed (s.a.v.)’dir. Bunu “[...] Bana müslümanların ilki olmam emredildi [...]” meâlindeki En’âm Suresi’nin 14. âyeti ile “De ki: Eğer Rahman’ın çocuğu olsaydı O’na kulluk edenlerin ilki ben olurdum.” meâlindeki Zuhuf Suresi’nin 81. âyetinden çıkarmaktadır.¹⁶²⁷

İbn Acîbe’ye göre, muhabbet ile tevhid arasında çok yakın bir ilişki vardır. Zira Allah’tan başka herhangi bir şeyi sevmek ve onunla huzur bulmak, şirktir. İnsanın, Allah dışında kendisiyle huzur bulduğu ve kendisine aşk ve muhabbetle yöneldiği her şey, o insanın putudur. Şâyet kalbinden o şeyin muhabbetini ve onunla huzur bulmayı söküp atmazsa o şey, tevhidin sırlarını müşâhede etmesine engel teşkil eden bir hicâb olur. Nitekim *el-Hikem*’de şöyle denilmiştir: “Sevdiğin hiçbir şey yoktur ki onun kulu

¹⁶²³ Benzer ifadeler için bkz. İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, s. 339.

¹⁶²⁴ İbn Acîbe, İbn Meşîş’in muhabbetle alâkalı bir sözünü izah ederken bu vâsıtaları, “peygamber için melekler; diğer insanlar için de Allah’ı bilen âlimler ve mukarreblerin büyükleri” olarak açıklamaktadır. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 53

¹⁶²⁵ *el-Bahr*, c. II, s. 53. Muhabbetin mertebeleriyle alâkalı İbn Acîbe’nin kendi görüşü için bkz. İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, s. 338.

¹⁶²⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 54.

¹⁶²⁷ *el-Bahr*, c. II, s. 104; *a.g.e*, c. V, s. 274.

olmayasın. Halbuki O, başka bir şeye kul olmanı asla istemez.”¹⁶²⁸ Bir hadiste de şöyle buyrulur: “Dinar, dirhem ve kadifeye kul olan kişi bedbahttır.”¹⁶²⁹ Hak Teâlâ, insanın kalbinin bir başkasına meyilli olduğunu görünce kudsî nurlarını o kişiden perdeler.¹⁶³⁰

İbn Acîbe, “Rabbinizden size indirilene uyun. Ondan başka dostların peşinden gitmeyin [...]”¹⁶³¹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre Sevgili’nin emir ve yasaklarına uymak, muhabbet iddiasının kemâlîne; O’nun emir ve yasaklarına muhâlefet etmek ise muhabbet iddiasının bâtıllığına delâlet eder. Muhabbeti tek bir sevgilide toplamak (*cem*) muhabbetin kemâlini; muhabbetin birden fazla sevgiliye dağılması (*fark*) ise zayıflığını gösterir. Muhabbetin bir Sevgili’de toplanması da ancak Sevgili’nin tanınmasından (*marifet*) ve O’nun cemâlinin nurlarıyla kemâlinin sırlarını müşâhede ettikten sonra geçekleşebilir.

İbn Acîbe, çok ilginç bir şekilde Kur’an’da geçen ‘dalâlet’¹⁶³² kelimesini, işârî tefsirlerinde bazen ‘aşk ve sevgiye dalıp kaybolmak, aşktan şaşkına dönmek’ anlamında yorumlamaktadır. Mesela “Doğrusu biz o kadını apaçık bir sapkınlık/şaşkınlık (*dalâl*) içinde görüyoruz”¹⁶³³ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der:

“Muhabbet, dış kalp zarını delemeyip kalbin sadece zâhirinde kalırsa kul, dünya ile âhîret; zikir ile gaflet arasında gelir gider. Ancak muhabbet, kalbin dış zarını delip en derinliklerine nüfuz ederse kul, dünyayı da unuttur âhireti de; nefsinden de uzaklaşır hevâsından da. Böylece Mevlâsının muhabbetinde kaybolur (*dalle*). Bu sebeptendir ki Hz. Yusuf’a âşık olan kadın için “Doğrusu biz o kadını apaçık bir sapkınlık/şaşkınlık (*dalâl*) içinde görüyoruz” denilmiştir. Bunun anlamı şudur: “O kadın, tamamen aşka daldığı için sevgilisinin dışındaki her şey onun gözünden kaybolmuştur (*dalle*).” “Seni, yolunu şaşırmış bulup hidâyete erdirmedim mi”¹⁶³⁴ âyeti de bu manadadır. Âyetin manası şudur: “Seni

¹⁶²⁸ İbn Acîbe’nin, bu hikmet üzerine yaptığı açıklama için bkz. İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, s. 337-339.

¹⁶²⁹ Buhârî, “Rikâk”, 10; İbn Mâce, “Zühâd”, 8.

¹⁶³⁰ *el-Bahr*, c. II, s. 135.

¹⁶³¹ A’râf 7/3.

¹⁶³² ‘Dalle’; doğru yoldan sapmak, yolunu şaşıarak kaybolmak, azmak anlamlarına gelir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. VIII, s. 78-81. Dalâlet, hidâyet ve irşâdın zıddı olup bilerek veya bilmeyerek doğru yoldan az ya da çok ayrılmaya denir. (İsfehânî, *Müfredât*, s. 509). Elmalılı Hamdi Efendi de ‘dalâlet’ kelimesi hakkında şu bilgileri verir: “Dalâl ve dalâlet, doğru yoldan amden veya hataen sapmaktır ki hüdânın mukâbilidir. Lisânımızda sapmak, sapıklık, sapkınlık dahi denilir. Dalâl, bazen gafletten, şaşkınlıktan neş’et eder. Ve ekseriya da şaşkınlık onu takip eder sonra yitmeğe ve daha sonra telef olmaya münser olur. Bu münasebetlerle dalâl, gaflet, hayret, gaybûbet, helâk manalarında da kullanılır.” (Elmalılı, *Hak Dini*, c. I, s. 135).

¹⁶³³ Yusuf 12/30.

¹⁶³⁴ Duhâ 93/7.

muhabbetiyle şaşkına dönmüş bulup müşâhedesinin hazretine ve kurbiyet makamına ilettiler.” Böylece “Onunla arasındaki mesafe iki yay kadar, yahut daha azdı”¹⁶³⁵ Muhabbetin kalbin derinliklerine nüfuz ettiğinin dört tane alâmeti vardır: İnsanlardan kaçma, Allah ile ünsiyet, her nefeste Sevgili’yi anmak, vesvese ve hâtırlarda bile O’nunla birlikte olmak.”¹⁶³⁶

İbn Acîbe’nin, ilâhî aşkın, insan üzerindeki tesiri dolayısıyla insanın Allah’tan başka hiçbir şeyi düşünemeyecek konuma geleceğini söylemesi, pek yadırganacak bir düşünce değildir. Ancak Kur’an’da geçen *dalâlet* kelimesine yüklediği anlam da Kur’an’ın iç bütünlüğü açısından değerlendirildiğinde pek kabul edilebilecek bir anlam değildir. Zira İsfehânî’nin de belirttiği gibi bu kelime, Kur’an’daki bütün kullanımlarında küçük veya büyük bir hataya delâlet etmektedir.¹⁶³⁷ Ayrıca mecâzen de olsa Arap Dili’nde “aşktan şaşkına dönmek” anlamında kullanıldığına dair bir bilgiye lügatlarda rastlanılmamaktadır.¹⁶³⁸

İbn Acîbe, “(Peygamber’in eşi hakkında) o yalanı uyduranlar, muhakkak içinizden küçük bir guruptur. Bunu kendiniz için kötülük sanmayın. O sizin için hayırlı olmuştur [...]”¹⁶³⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde, Hz. Aişe’ye atılan iftirada olduğu gibi Allah dostlarının başlarına gelen musibetlerde aslında bir takım hikmetler olduğunu ve bu musibetin onlar için hayra vesile olduğunu şöyle ifâde eder:

“Hak Teâlâ, seçtiği kullarının (*asfiyâ*) kalplerini çok kıskanır ve o kalplerin kendisi dışında herhangi bir şeye meyletmesini asla istemez. Tıpkı oğlunu kurban etmesi emredildiğinde Hz. İbrahim’in ve oğlu kaybolduğunda Hz. Yakub’un durumları gibi. İşte Hz. Aişe’yi de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sevgisi kaplamıştı da neredeyse vâsıta [Hz. Peygamber], maksuda [Allah’a] perde oluyordu. Böyle olunca Allah Teâlâ, onu sınamak, arındırmak ve seçkinleştirmek için ona gönderdiği [iftira belasıyla] onu kendisine yönlendirmiştir. Böylece o, yalnızca Allah’ı görebilecek bir duruma gelmiş ve şöyle demiştir: “Allah’a hamdolsun! Ahmed’e değil!”¹⁶⁴⁰ Cenâb-ı Hakk’ın,

¹⁶³⁵ Necm 53/9.

¹⁶³⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 594.

¹⁶³⁷ Bkz. İsfehânî, *Müfredât*, s. 510.

¹⁶³⁸ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. VIII, s. 78-81; Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, yy. 1304 , c. III, s. 268. Ayrıca bkz. Ramazan Altıntaş, *Kur’an’da Hidâyet ve Dalâlet*, İstanbul, 1995, s. 271-303.

¹⁶³⁹ Nur 24/11.

¹⁶⁴⁰ Hz. Aişe’nin bu sözü için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. III, s. 261.

dostlarıyla ilişkisi işte böyledir. Başkalarının olmasınlar diye onlara bir takım musibetler göndererek, onları kendisine çeker.”¹⁶⁴¹

İbn Acîbe’ye göre muhabbetin başı cünûn (delilik), ortası fûnûn (çeşitlilik), sonu da sükûndur (sakinlik).¹⁶⁴²

(8). Murâkabe

İbn Acîbe, bir tasavvuf terimi olarak murâkabeyi şöyle tarif eder: “Rabb Teâlâ’nın herşeye muttali olduğuna dair kulun bilgisinin sürekliliğidir veya insanın, gizli ve açıktan vehimlerden uzak, son derece saygılı bir şekilde Allah’ın haklarını ifâ etmesidir.”¹⁶⁴³

Hakikat evinin üç kapısından ilki murâkabedir (diğer iki kapı, müşâhade ve marifettir). Murâkabe, kalbi ve sırrı alçak hâtırlardan muhâfaza etmektir. Kalp, bu tür hâtırlardan kurtulunca müşâhade kapısına yönelmiş olur.¹⁶⁴⁴

İbn Acîbe, Bakara Suresi’nin 264. âyetinin işârî tefsirinde amellerin temizliğinin, kalbin temizliği; kalbin temizliğinin murâkabe; murâkabenin marifet; marifetin müşâhade; müşâhadenin de mucâhade oranında olduğunu söylemektedir.¹⁶⁴⁵ Onun bu ifâdesinde murâkabe, marifetin üstünde bir makam olarak görülmektedir. Ancak bu yorum, İbn Acîbe’nin, makamların hiyerarşisi konusunda *el-Bahru’l-Medîd*’deki genel görüşüne pek uymamaktadır. Zira İbn Acîbe’nin makamlar hiyerarşisinin zirvesinde marifet olduğu gibi onun tasavvuf felsefesinin en prestijli kavramı da yine marifettir. Nitekim *Mi’râcu’t-Teşevvuf*’te makamlar hiyerarşisi hakkındaki genel görüşüne uygun olarak (murâkabenin üstünde müşâhade makamı vardır) müşâhadenin murâkabe oranında olacağını söylemiştir.¹⁶⁴⁶

¹⁶⁴¹ *el-Bahr*, c. IV, s. 17. *el-Bahru’l-Medîd*’in tahkikli neşrini hazırlayan ve genelde İbn Acîbe’nin işârî yorumlarına eleştirel bir açıdan bakan Ahmed el-Kureşî, bu yoruma şu dipnotu düşmüştür: “Bu, hakikaten kalp sayfalarına reyhan sularıyla yazılmalı bir işârettir”.

¹⁶⁴² *el-Bahr*, c. V, s. 457.

¹⁶⁴³ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 14.

¹⁶⁴⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 221.

¹⁶⁴⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 298.

¹⁶⁴⁶ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 14.

“Andolsun ki insanı biz yarattık; nefsinin ona ne vesevese verdiğini de biliriz. Çünkü biz ona şahdamarından daha yakınız.”¹⁶⁴⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde İbn Acîbe’nin yaptığı açıklamalara göre bu ve benzeri âyetler, kalbî murâkabe makamının esasını teşkil eder. Dolayısıyla mürid, açıkça söylemek veya yapmaktan haya edeceği bir şeyi içinden geçirmekten de haya etmelidir. Burada ‘içinden geçirmek’ten maksat, ona serbestlik tanımak ve kendisini etkilemesine engel olmamaktır. Yoksa insana, irâdesi dışında hariçten gelen hâtırların defedilmesi mümkün değildir.”¹⁶⁴⁸

(9). Müşâhede

İbn Acîbe, bir tasavvuf terimi olarak müşâhede’yi şöyle tarif eder: “kesîf tecellîlerinin mazharlarında latîf Zât’ı görmektir.”¹⁶⁴⁹

İbn Acîbe, ancak terbiye şeyhine intisap ederek.¹⁶⁵⁰ sağlam bir mücâhede merhalesinden sonra elde edilebileceğini söylediği¹⁶⁵¹ müşâhede için bazen ‘rubûbiyyetin azametini müşâhede etmek’¹⁶⁵² bazen de ‘tevhîd-i hâs ilmi’¹⁶⁵³ ifâdesini kullanmaktadır.

Müellifimize göre müşâhede, hakikat evinin ikinci kapısıdır ve müşâhede, Hay ve Kayyûm olan Allah’ın müşâhedesinde şekil ve maddenin (*rûsûm*) yok olması ya da manaların zuhuru esnasında maddenin latifleşmesidir.¹⁶⁵⁴

“[...] Siz de İbrahim’in makamından bir namaz yeri edinin [...]”¹⁶⁵⁵ meâlindeki âyette geçen ‘makam-ı İbrahim’, müellifimize göre müşâhede denizinde boğulmaktır ki âriflerin kalp namazlarında yöneldikleri kâbe ve seyr ü sülûkteki gayelerinin zirvesi budur.¹⁶⁵⁶

¹⁶⁴⁷ Kâf 50/16.

¹⁶⁴⁸ *el-Bahr*, c. V, s. 451.

¹⁶⁴⁹ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 15.

¹⁶⁵⁰ *el-Bahr*, c. I, s. 586.

¹⁶⁵¹ *el-Bahr*, c. I, s. 225; c. I, s. 343.

¹⁶⁵² *el-Bahr*, c. I, s. 169.

¹⁶⁵³ *el-Bahr*, c. II, s. 283.

¹⁶⁵⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 221.

¹⁶⁵⁵ Bakara 2/125.

¹⁶⁵⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 164.

Müfessirimiz, “Yahut altı üstüne gelmiş bir kasabaya uğrayan kimse hakkında haberin yok mu? ‘Allah, burasını ölümünden sonra nasıl diriltecek?’ dedi. Bunun üzerine Allah, onu öldürüp üzerinden yüz yıl geçtikten sonra diriltti. ‘ne kadar kaldın?’ diye sordu. ‘Bir gün veya bir günden daha az kaldım’ diye cevap verdi. Allah ‘Hayır yüz yıl kaldın. Yiyeceğine, içeceğine bir bak, bozulmamış; bir de eşeğine bak. Seni insanlar için ibret kılalım diye böyle yaptık; kemiklere bir bak, onları nasıl birleştirip sonra onlara et giydiriyoruz!’ dedi. Bu durum ona apaçık belli olunca ‘Artık Allah’ın her şeye kâdir olduğunu apaçık biliyorum’ dedi.”¹⁶⁵⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde, müşâhede makamı hakkında detaylı bilgiler vermektedir. Buna göre insanın hem bu dünyada hem de âhirette Cenâb-ı Hakk’ın kudretine bakıp zâtını ve sıfatlarının nurlarını müşâhede edebilmesi için mutlaka alışkanlıklarını terketmesi gerekir. Bu da ilme’l-yakînden ayne’l-yakîne geçmektir. Bu şekilde müşâhede makamına yükselip Allah’ı ayne’l-yakîn bilen insanlarda Allah hakkında hiçbir şek ve şüphe kalmaz. Özetle naklettiğimiz bu bilgileri verdikten sonra İbn Acîbe, bu âyetten hareketle müridlere şöyle seslenir:

“Üzeyir’i iyi düşün! Onu, öldürüp diriltmek suretiyle alışkanlıklarından vazgeçirmedikçe Hak Teâlâ, kudretini iyânen ona göstermedi. İşte ey mürid sen de haz ve hevâlarını öldürüp ruhunu ve sırrını diriltmedikçe sakın Hakk’ın kudretini ve zâtını iyânen müşâhede etme tamahkârlığı yapma! Ancak bunları gerçekleştirebilersen Rabbinin sırlarını müşâhede edebilirsin ve ancak o zaman kalp gözünün önündeki perdeler kalkabilir.”¹⁶⁵⁸

İbn Acîbe’nin tasavvuf anlayışında müşâhede ile vahdet-i vücud arasında çok yakın bir ilişki vardır. Allah’ın zâtını müşâhede edebilmek için O’nunla birlik şuuruna erebilmek gerekir. Mesela işârî tefsirinde Bakara Suresi’nin 284. âyetinde geçen ‘Allah’ın azabı’nı; Allah’ın kulunu mâsivâ karanlığında bırakması ve keder denizine atması olarak yorumlamaktadır. Zira ona göre kalbi, nurların müşâhedesinden alıkoyan tek şey, kalbin, mâsivânın karanlığıyla meşgul olmasıdır.¹⁶⁵⁹ Bu yorumdan da anlaşılıyor ki müellifimiz, Allah’ı görmekten bahsedince O’nu göz ile değil kalp ile görmeyi kastetmektedir. Esasen İbn Acîbe, bu yorumunda olduğu gibi bir çok

¹⁶⁵⁷ Bakara 2/259.

¹⁶⁵⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 293.

¹⁶⁵⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 317.

yorumunda Allah'ı müşâhede etmenin kalpte ve bâtında¹⁶⁶⁰ gerçekleştiğini, dolayısıyla O'nu görmenin gözle gerçekleşen normal bir görme olmadığını ifâde etmektedir. Ancak aşağıda ele alacağımız Nisâ Suresi'nin 153. âyetinin işârî tefsirinde bunun tersine yorumlanabilecek ifâdeler kullandığı görülmektedir.

Müfessirimize göre şartları yerine getirildiği takdirde Allah'ı görmek, dünyada da mümkündür. Nitekim “(Rasulüm!) Kitap ehli, senin kendilerine gökten bir kitap indirmeni isterler. Bundan daha büyüğünü Musa'dan istemişler ve “Bize Allah'ı apaçık göster!” demişlerdi. Zulümlerinden ötürü onları yıldırım çarpmıştı [...]”¹⁶⁶¹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der:

“Bil ki [Allah'ı] görmeyi istemek, dünyada imkansız değildir. Evet Allah bu âyette bildirdiği üzere İsrailoğullarını kendisini görmek istemelerinden dolayı cezalandırmıştır. Ancak bu cezanın sebebi, onların henüz vakti gelmeden ve görmenin şartları oluşmadan böyle bir talepte bulunmalarıdır. O'nu görebilmek için gerçekleştirilmesi gereken şartlar ise, madde pisliğinden tamamen temizlenip manevî eğitimi mükemmel bir şekilde bitirmektir. Dolayısıyla manevî eğitimi kemâle eren ve manevî arınmayı gerçekleştiren kişi, Hakk'ı müşâhede edebilir. Hatta [bu noktaya geldikten sonra] başka şeyleri görmeye zorlansa bile göremez. Bu da basîret, basara hakim olunca gerçekleşir ve böylece basar, basîretin gördüğünü görür hale gelir. Bu da basîretin açıklığının kemâle ermesiyle mümkündür.”¹⁶⁶²

Müellifimizin, şartlar yerine getirildiği takdirde Allah'ın bu dünyada da görülebileceği, mezkur âyette geçen İsrailoğullarının Allah'ı görememelerinin, onların manevî eğitimlerinin ve arınmalarının noksanlığından kaynaklandığı şeklindeki bu görüşünü -hem bu âyette anlatılan durum hem de Kur'an'ın bütünlüğü açısından değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda- tasvip etmek pek mümkün görünmemektedir. Zira tefsir kitaplarında da detaylı bir şekilde izah edildiği üzere¹⁶⁶³ bu âyette bahsi geçen İsrailoğulları, Hz. Musa ve onun getirdiği din ile dalga geçmek ve ‘Gözlerimizle göremediğimiz bir varlığa nasıl inanabiliriz ki!’ demek istemişlerdir. Dolayısıyla manevî eğitim eksikliği şöyle dursun onların imanlarında eksiklik sözkonusudur. Ayrıca onlar, Allah'ı çok sevdiklerinden dolayı O'nu görebilmeyi arzu etmiş değildirler. Hz.

¹⁶⁶⁰ Mesela bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 314.

¹⁶⁶¹ Nisâ 4/153.

¹⁶⁶² *el-Bahr*, c. I, s. 586.

¹⁶⁶³ Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. IV, s. 256; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, c. VI, s. 6; Kâsımî, *Mehâsinu't-Tevîl*, c. II, s. 532; Elmalılı, *Hak Dini*, c. III, s. 1513-1514.

İbn Acîbe, sûfilerin Allah'ı her iki âlemde görmenin mümkün olduğunu düşündüklerini söylemektedir. Ancak bunu, havâss-ı havâstan başkası gerçekleştiremez ve bu da ancak fenâ ve fenâu'l-fenâ makamlarına ulaştıktan sonra tecrübe edilebilir.¹⁶⁶⁹ Ona göre bu işin özeti şudur: "Hak Teâlâ'yı görmek (ru'yet), basardan önce basîretle olur. Zira manaları idrâk eden basar değil basîrettir. Basar, sadece maddî şeyleri algılayabilir. Basîret açılınca, onun nuru basarı istîlâ eder ve böylece basar, basîretin gördüğünden başkasını göremez."¹⁶⁷⁰ Netice itibariyle o, Allah'ı bu dünyada da görmek câizdir derken, beden gözüyle değil basîretle görmeyi kasetmektedir.

Şu hususun altını çizmek gerekir ki zât-ı ulûhiyyetin bu dünyada görülemeyeceği Kur'an-ı Kerim'de tartışmaya mahal bırakmayacak kadar açık ve net bir şekilde anlatılmıştır. Sözelimi En'âm Suresi'nin 103. âyetinde şöyle buyulur: "Gözler O'nu idrak edemez. Ama O, gözleri idrak eder." Ayrıca Kur'an'da anlatıldığı üzere Allah'ı dünyada görmek, değil sıradan bir müslüman, Hz. Musa gibi bir peygamber için bile mümkün olmamış, hatta Hz. Musa da Allah'ı görmek istemesinden

لتلاشت الأكوان واطمحت ، ولعل هذا المعنى هو الذي طلب سيدنا موسى عليه السلام ، فلذلك قال له : {لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه} عند تجلي هذه الأسرار له

¹⁶⁶⁹ رؤية الحق جائزة واقعة عند الصوفية في الدارين ، ولكن لا : el-Bahr, c. II, s. 257. İbn Acîbe'nin ifâdesi şöyledir: ينالها في هذه الدار إلا خواص الخواص ، ويُعبّرون عنها بالشهود والعيان ، ولا يكون ذلك إلا بعد الفناء ، وفناء الفناء بعد موت النفس وقتلها ، ثم الغيبة عن حسها ورسمها ، تكون بعد التهذيب والتدريب والتربية على يد شيخ كامل ، لا يزال يسير به ويقطع به في المقامات ، ويغيبه عن نفسه ورؤية وجوده ، حتى يقول له : ها أنت وربك ، وذلك أن الحق جل جلاله تجلّى لعباده بأسرار المعاني خلف رداء الأواني ، وهو حس الأكوان ، فأسرار المعاني لا يمكن ظهورها إلا بواسطة الأواني ، أو تقول : أسرار الذات لا تظهر إلا في أنوار الصفات ، فلو ظهرت أسرار الذات بلا واسطة لاطمحت الأشياء واحترقت ، كما في الحديث : " حِجَابُهُ النُّورُ ، لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَتَتْهُ إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ ". فالمراد بالنور نور الصفات ، وهو الأواني الحاملة للمعاني ، لو كشف ذلك النور حتى تظهر أسرار الذات لأحترقت كل شيء أدركه بصره. والواسطة عند المحققين هي عين عین الموسوط ، فلا يزال المرید يفنى عن عين الواسطة في شهود الموسوط حتى يغيب عن الواسطة بالكلية ، أو تقول : لا يزال يغيب عن الأواني بشهود المعاني حتى تشرق شمس العرفان ، فتغيب الأواني في ظهور المعاني ، فيقع العيان على فقد الأعيان ، " كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما عليه كان " ، " ما حجبتك عن الحق وجود موجود معه ، إذ لا شيء معه ، وإنما حجبتك توهم موجود معه " .

¹⁶⁷⁰ والحاصل : أن الحق تعالى تكون رؤيته أولاً بالبصيرة دون : el-Bahr, c. II, s. 257. İbn Acîbe'nin ifâdesi şöyledir: البصر ، لأن البصيرة تدرك المعاني ، والبصر يدرك الحسيات ، فإذا انفتحت البصيرة استولى نورها على نور البصر ، فلا يرى البصر حينئذٍ إلا ما تراه البصيرة. قال بعض العارفين : هذه المزية العظمى — وهي رؤية الحق تعالى — في الدنيا على هذا الوجه : خاص بخواص الأمة المحمدية — دون سائر الأمم — وراثته عن نبيهم صلى الله عليه وسلم ، فإنه خص بالرؤية دون غيره من الأنبياء.

ötürü hata ettiğini anlamış ve Allah’a tevbe etmiştir.¹⁶⁷¹ Bir müslümanın manevî makam ve derecesinin -bu makam ne kadar yüksek olursa olsun- herhangi bir peygamberin manevî derecesinden daha düşük olacağı da sûfîlerin hemen hepsi¹⁶⁷² dâhil olmak üzere bütün müslümanlarca kabul edilmiş müsellemlerdir. Dolayısıyla Hz. Musa’ya dahi müsâade edilmeyen bir şeyin diğer müslümanlara müsâade edilebileceğini düşünmek mümkün değildir. İbn Acîbe’nin alıntılıadığımız bazı ifâdeleri de dahil olmak üzere bazı sûfîlerin bu konuda zaman zaman dikkatsiz bir üslup kullandıkları veya görüşlerini yanlış anlaşılmağa müsait kısa ve muğlak cümlelerle ifâde ettikleri görülmektedir. Kanaatimizce zât-ı ulûhiyyet hakkındaki yorumlar, son derece hassas bir ifâde kalıbıyla ve delâleti net cümlelerle yapılmalıdır.¹⁶⁷³

¹⁶⁷¹ A’raf 7/143.

¹⁶⁷² ‘Hatm-i velâyet’ konusundaki görüşleri itibarıyla Hakîm et-Tirmizî ile İbn Arabî’nin bu konuda diğer sûfîlerden farklı düşündükleri anlaşılmaktadır. Bu iki sûfînin konuyla alakalı görüşleri için Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu’l-Evliyâ*, s. 345-346; İbn Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, c. I, s. 62. Bu görüşlerin tenkidi için bkz. Serrâc, *Lüma’*, s. 537; İbn Teymiyye, *Mezhebu’l-İttihâdiyyîn*, s. 115-123; Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 531-541. Tasavvufî literatürde biraz dikkatsizce zikredilen bazı menkıbelerden de -müelliflerin kasdı öyle olmasa bile- velinin, peygamberden üstün olabileceği neticesini çıkarmak mümkündür. Mesela Gazzâlî’nin anlattığı bir rüya buna örnek verilebilir. Bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan, İstanbul, 2004, c. II, s. 505.

¹⁶⁷³ Kendisi de bir sûfî olduğu halde Kur’an ve Sünneti esas alarak zaman zaman bazı sûfîleri eleştirmekten çekinmeyen Serrâc, Allah’ı dünyada gördüklerini söyleyen bazı sûfîleri hicivli bir şekilde şöyle eleştirir: “Bazı kimseler, yemeyi içmeyi terk ederek halvete çekilmiş, yaptıklarını da beğenmiş, şeytan kendilerini avlamış ve Allah’ı bir taht üzerinde oturuyor, nurlar etrafı parlatıyor gibi göstermiş, onlar da gerçekten Allah’ı gördüklerini sanmışlardır. Bu hali şeyhlerine sorduklarında şeyhleri onlara gerçeği göstermiştir. Bir gün müritlerinden biri Sehl b. Abdullah’a demiş ki: “Üstadım, ben her gece Allah’ı bu baş gözümle görüyorum. Sehl bunun düşman [şeytan] tuzağı olduğunu anlamış ve demiş ki: “Sevgili oğlum! Bu gece onu görürsen yüzüne tükür.” Hakikaten adam, gece aynı şeyi görünce bu sefer onun yüzüne tükürmüş. Bir de ne görsün! Tahtı uçmuş, nurları kararmış. Böylece adam, o halden kurtulmuş.” Allah’ı dünyada gördüğünü söyleyenlerin büyük bir yanılsama içinde olduklarını gösteren bu ve benzeri kıssaları naklettikten sonra Serrâc şöyle der. “Kul bilmelidir ki, dünyada gözlerin gördüğü bütün nurlar yaratılmıştır. Allah ile onlar arasında bir benzerlik olmadığı gibi onlar Allah’ın sıfatları da olamaz. Kalple Allah’ı görmek; yakîn ve tasdik manasındadır. Yani Allah’a, sanki O’nu görür gibi inanmaktır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) “Allah’a, sanki O’nu görüyormuşsun gibi kulluk et” [Buhârî, İman/37; Müslim, İman/1,5,7; Nesâî, İman/5, 6] buyurmuştur.” (Serrâc, *el-Lüma’*, s. 545). Aslında İbn Acîbe de Serrâc’ın ‘dünyadaki müşâhedenin aslında iman ve tasdik derinliği’ olduğu yönündeki bu sözüne benzer ifâdeler kullanmaktadır. Mesela velilerin müşâhedelerinden bahsederken şöyle der: “Âhirette gayp perdesi açıldığında onların gaybı iyânen (apaçık) müşâhedeleri, dünyadayken elde ettikleri tasdik anlamındaki müşâhedelerini artırmayacaktır. (*el-Bahr*, c. VI, s. 401.) Nitekim İbn Arabî de Allah’ın bu dünyada görülemeyeceğini şu sözlerle ifâde etmektedir: “Yüce Allah’ın zâtı bilinmez, görülmez, düşünülemez, idrak edilemez. Zira görenin gözünde kâinâtın izi vardır. Ne zaman insan yok olur da bâkî olan kendi kendine bâkî kalırsa o zaman görülür ki o takdirde de gören, yine O olur. Bu sebeple Kitab ve Sünnet, Allah’ı görmenin âhirette olacağını belirtmiştir.” [Bkz. İbn Arabî, *Kitâbu’l-Celâle*, vr. 57a; *Kitâbu’l-Fenâ fi’l-Müşâhede*, vr. 15b Esad Efendi Ktph. No: 1655 (Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 537’den naklen)]. İbn Acîbe de böyle bir görmede aslında görenle görülenin aynı varlık olduğuna dair Rûzbihân’dan şu alıntıyı yapmaktadır: “Gören O’dur, görünen de O.

İbn Acîbe'ye göre müşâhedeye erişildikten sonra artık mücâhedeye gerek kalmaz. Bu durumu şu sözlerle ifâde eder: “Zevk ehline göre zâhirdeki mücâhede ile bâtındaki müşâhede bir arada olmaz.”¹⁶⁷⁴

Müfessirimiz, “Onların çoğu zandan başka bir şeye tabi olmazlar. Zan ise gerçek adına hiçbir şey ifâde etmez [...]”¹⁶⁷⁵ meâlindeki âyette geçen zannı; Allah’a, O’nu müşâhede edemeden, yalnızca aklî deliller vasıtasıyla inanmak olarak yorumlamakta ve şöyle demektedir:

“İnsanlar, iki kısımdır: Tasdik ve iman ehli ile müşâhede ve iyân ehli. Tasdik ve iman ehli, ehl-i yeminin avâmıdır ki bunlar da âlimler ve sâlihlerden oluşan müslümanların çoğunluğudur. Bunlar, Allah’ı bilebilmek için delil ve burhâna dayanırlar. Bazen delilleri kuvvetli olur, o zaman zanna tabi olmaktan kurtulup kesinlik mertebesine yükselirler. Bazen de delilleri zayıf olur, o zaman da tekrar zanna tabi olmaya dönerler. Müşâhede ve iyân ehli ise, Mükevvîn’in müşâhede ettiklerinden dolayı kâinât gözlerinden kaybolduğu için [varlıklarla Allah’ın varlığına delil getirmez] başka şeylerin varlığına Allah ile delil getirirler. Hatta bazıları şöyle demiştir: “Şâyet O’ndan başkasını görmeye zorlansam bile göremem. Zira O’ndan başka bir şey yok ki onu göreyim.” Dolayısıyla O’nu müşâhede ediyorsan O’nunla birlikte başka bir şeyi müşâhede etmen mümkün değildir.”¹⁶⁷⁶

“Onlar mı, yoksa önce yaratan, sonra da yaratmayı tekrar edecek olan; gökten ve yerden yarattığı nimetlerle sizi rızıklandıran mı daha hayırlıdır?”¹⁶⁷⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde müellifimiz, Allah’ın verdiği rızıkları; beden, kalbin ve ruhun rızıkları olmak üzere üçe ayırmakta ve ruhun rızıkının müşâhede ve mükâleme olduğunu söylemektedir.¹⁶⁷⁸

İbn Acîbe, sürekli müşâhede halinin aynı zamanda beşerî yönü de olan insana uygun olmayacağını, tecellînin sürekliliğinin beşeriyeti ortadan kaldıracağını,

Nefsiyle nefsinin görür. Yani O’nu hakîkî manasıyla O’ndan başka kimse göremez.” (*el-Bahr*, c. VI, s. 425) İbn Arabî ekolünün temsilcilerinden Sadreddin Konevî de “bir topluluk sapıklığa düşüp Allah’ı gördüklerini sanmışlardır. Oysa Allah’ın belirli bir sureti yoktur. Allah bütün suretlerden münezzehtir” demiştir. (Nihat Keklik, *Allah, Kâinât ve İnsan*, İstanbul 1967, s. 132). Netice itibarıyla tasavvuf ekolünün en önde gelen temsilcilerinin de ifade ettikleri gibi Allah Teâlâ’yı bu dünyada maddî göz ile görmek mümkün değildir. İbn Acîbe’nin konuyla alakalı diğer ifâdeleri dikkate alındığında onun da Allah Teâlâ’yı bu dünyada maddî göz ile görmeyi mümkün olmadığına inandığını söylemek mümkündür.

¹⁶⁷⁴ *el-Bahr*, c. II, s. 314.

¹⁶⁷⁵ Yunus 10/36.

¹⁶⁷⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 471.

¹⁶⁷⁷ Neml 27/ 64.

¹⁶⁷⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 212.

dolayısıyla zaman zaman insanın, müşâhede halinin dışına çıkması gerektiğini söylemekte ve bu hususu “Uykunuzu bir dinlenme vesilesi kıldık” meâlindeki Nebe Suresi’nin 9. âyetinin bir işâreti olarak değerlendirmektedir.¹⁶⁷⁹ Ancak *el-Bahrü’l-Medîd*’de çok kere “kesintisiz müşâhede” ifâdesini kullandığı, dünyada başlayan âriflerin müşâhedelerinin âhirette de sonsuza dek kesintisiz bir şekilde devam ettiklerini söylemektedir.

Müfessirimiz, “O gün hüküm yalnızca Allah’ındır”¹⁶⁸⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde, bu âyetin umûma hitap ettiğini söyler. Zira onlar, ancak âhirette gaybı müşâhede ettiklerinde hükmün yalnızca Allah’a ait olduğuna kesin bir şekilde inanacaklardır. Halbuki veliler, o gün gelmeden evvel bugün de hükmün yalnızca Allah’a ait olduğunu müşâhede ederler, dolayısıyla âhirette gayp perdesi açıldığında onların gaybı iyânen (apaçık) müşâhedeleri, dünyadayken elde ettikleri tasdik anlamındaki müşâhedelerini artırmayacaktır.¹⁶⁸¹

“Hayır! Onlar o gün, Rablerinden mahrum kalacaklardır”¹⁶⁸² meâlindeki âyetin işârî tefsirinde İbn Acîbe’nin yaptığı açıklamalara göre Allah’ı dünyada müşâhede edemeyen müslümanlar, âhirette O’nu çok az görebilecekler, ancak dünyadayken O’nu müşâhede eden ârifler, O’nu âhirette her an görebileceklerdir.¹⁶⁸³

İbn Acîbe, “Şâhitlik edene ve edilene yemin olsun ki!”¹⁶⁸⁴ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde âyette geçen *şâhid* ve *meşhûd* kelimelerini, şahitlik eden ve edilen değil gören ve görülen manasında ele alarak göreni, Hakk’ın zâtını apaçık (iyân) gören; görüleni de zât-ı aliyenin azameti, sırları ve nurları olarak yorumlamakta ve böyle bir görmede aslında görenle görünenin aynı varlık olduğuna dair Rûzbihân’dan şu alıntıyı yapmaktadır: “Gören O’dur, görünen de O. Nefsiyle nefsinı görür. Yani O’nu hakîkî manasıyla O’ndan başka kimse göremez.”¹⁶⁸⁵

¹⁶⁷⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 355. Benzer bir yorum için bkz. *a.g.e.*, c. VI, s. 203.

¹⁶⁸⁰ İnfitâr 82/19.

¹⁶⁸¹ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 401.

¹⁶⁸² Mutaaffîfîn 83/15.

¹⁶⁸³ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 407.

¹⁶⁸⁴ Bürûc 85/3.

¹⁶⁸⁵ *el-Bahr*, c. VI, s. 425.

“İman edip iyi işler yapanlara gelince onlar için ardı arkası kesilmeyecek bir mükâfât vardır”¹⁶⁸⁶ meâlindeki âyette geçen “ardı arkası kesilmeyecek bir mükâfât”, Hak Teâlâ’yı kesintisiz bir şekilde müşâhede etmektir.¹⁶⁸⁷ “Eğer emre itâat ederseniz Allah size güzel bir mükâfât verecek”¹⁶⁸⁸ meâlindeki âyette geçen Allah’ın vereceği güzel mükâfât, müellifimize göre Allah’ı müşâhede etmenin ve O’nu görmenin (*ru’yet*) tadıdır.¹⁶⁸⁹ “Mümin erkekleri ve kadınları, defterleri sağdan verilmiş ve nurları önlerinde giderken görürsün.[...]”¹⁶⁹⁰ meâlindeki âyette geçen ‘nur’, müşâhede nurudur.¹⁶⁹¹ Ayrıca Nebe Suresi’nin başında zikredilen bir takım insanların hakkında soru sordukları ‘muazzam hâdise’ de müellifimize göre Hakk’ın zuhûru ve O’nun müşâhedesidir.¹⁶⁹² “Doğrusu hüküm gününün vakti elbette tespit edilmiştir” meâlindeki Nebe Suresi’nin 17. âyetinde geçen ‘hüküm günü’ nünden çıkardığı işâretlerden biri de bu günün, kişinin kâinâtı görmekten Mükevvin’i görmeye (şühûd) geçtiği gün olduğudur.¹⁶⁹³ Aynı surenin “Şüphesiz, takva sahipleri için bir kurtuluş vardır” meâlindeki 31. âyetinde geçen ‘kurtuluş’ ise kâinâtı görmekten kurtulup yalnızca Allah’ı görme makamına ulaşmaktır.¹⁶⁹⁴

Bu konuda, kendisi de bir sûfî olan Kelâbâzî’nin şu sözlerini, hatırlamak faydalı olacaktır:

“Sûfilerin ittifak ettikleri diğer bir mesele de şudur: Allah dünyada ne gözle ne de kalple görülür. O’nu îkân ve yakîn cihetiyle görmek bu hükmüm istisnasını teşkil eder. Allah dünyada görülemez. Çünkü rû’yet, lütufkârlığın son haddi ve nimetlerin en üstünüdür. Mekanların en üstünü olan cennetten başka bir yerde böyle bir ihsana nâil olmak mümkün değildir. Eğer nimetlerin en üstünü dünyada verilse o zaman fânî dünya ile bâkî cennet arasında bir fark kalmazdı. Allah Teâlâ, kelîmullah olan Hz. Musa’yı bu lütfâ mazhar kılmayınca onun derecesinde olmayanları da bu saâdete mazhar kılmayacağı âşikârdır. Dünyada rüyetin imkansız oluşunun bir delili de şudur: Dünya fânîdir. Bâkî olan bir varlığın, fânî bir âlemde görülmesi mümkün değildir [...] Hülâsa, Allah Teâlâ

¹⁶⁸⁶ Fussilet 41/8.

¹⁶⁸⁷ *el-Bahr*, c. V, s. 161.

¹⁶⁸⁸ Fetih 48/14.

¹⁶⁸⁹ *el-Bahr*, c. V, s. 394.

¹⁶⁹⁰ Hadîd 57/12.

¹⁶⁹¹ *el-Bahr*, c. VI, s. 62.

¹⁶⁹² *el-Bahr*, c. VI, s. 355.

¹⁶⁹³ *el-Bahr*, c. VI, s. 360.

¹⁶⁹⁴ *el-Bahr*, c. VI, s. 364.

rü'yetin âhirette olacağını bildirmiş, dünyada olacağını haber vermemiştir. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın verdiği haberle yetinmek vâcib olmuştur.”¹⁶⁹⁵

Netice itibariyle müfessirimiz, on ikili manevî makam anlayışını benimsemiştir. Ona göre tevbe ile başlayan manevî yolculuğun (seyr u sülûk) son durağı ve zirvesi müşâhededir. Bu makama ulaşan kişi, Hakk'ın marifetine ulaşmıştır. Zira O'nunla arasındaki perdeler ortadan kalkmıştır.

h. Kerâmet

Sözlükte “iyi, ahlâklı ve cömert olmak” anlamına gelen ‘kerâmet’ kelimesi, *kerem* gibi masdar olup “iyilik, cömertlik” manasında da kullanılır. Terim olarak ise “Allah'ın sâlih, takva sahibi, veli kullarında zuhur eden olağanüstü hal” diye tanımlanır.¹⁶⁹⁶

Kerâmet, olağanüstü/sıradışı halleri ifâde eden bir terim olarak Kur'an'da ve hadislerde geçmez. İlk zamanlarda genellikle ‘âyet’ terimiyle ifâde edilen¹⁶⁹⁷ bu tür olaylar için II. (VIII.) yüzyıldan itibaren kerâmet kelimesi kullanılmaya başlanmıştır.¹⁶⁹⁸ Ancak kerâmet teriminin sonraki dönemlerde ortaya çıkmasından, bu hallerin Kur'an'da ve hadis kaynaklarında yer almadığı anlaşılmamalıdır. Meselâ Kur'an'da adı belirtilmeyen bir şahsın, Sebe kraliçesinin tahtını bir anda Hz. Süleyman'ın yanına getirmesi,¹⁶⁹⁹ Hz. Meryem'e Allah katından yiyecekler gelmesi,¹⁷⁰⁰ Ashâb-ı Kehf'in, köpekleriyle beraber bir mağarada uzun süre uyuyup kalmaları,¹⁷⁰¹ Hz. Musa bebek iken annesine süt emmesi için geri verilmesi,¹⁷⁰² ayrıca Hızır ve Zülkarneyn kıssaları da Kur'an'da zikredilen kerâmet örnekleri olarak değerlendirilebilir. Zira bu âyetlerde belirtilen kişiler peygamber olmamalarına rağmen kendilerinden olağanüstü haller zuhur etmiştir.

¹⁶⁹⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 71.

¹⁶⁹⁶ Uludağ, “Kerâmet”, *DİA*, c. XXV, s. 265. Cürcânî'nin kerâmet tanımı ise şöyledir: “Peygamberlik iddiasında bulunmaksızın bir kişide zuhur eden olağanüstü bir olaydır.” (Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 234).

¹⁶⁹⁷ Meselâ bkz. Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine, 1405, s. 63.

¹⁶⁹⁸ Uludağ, “Kerâmet”, *DİA*, c. XXV, s. 265.

¹⁶⁹⁹ Neml 27/38.

¹⁷⁰⁰ Âl-i İmrân 3/37.

¹⁷⁰¹ Kehf 18/16-26.

¹⁷⁰² Kasas 28/7-13.

Sahih hadislerde de Cüreyc isminde bir velinin beşikteki bir bebeği konuşturması,¹⁷⁰³ mağarada mahsur kalan üç kişinin olağanüstü bir şekilde bu durumdan kurtulmaları¹⁷⁰⁴ gibi bazı kerâmet örnekleri nakledilir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken bazı sahâbîlerde görülen kerâmetler de hadis literatüründe yer almaktadır. Hz. Ebûbekir'in üç kişi için hazırladığı yemeğin bereketlenmesi, birçok kişinin bu yemekten yemesi ve yine de yemeğin artması,¹⁷⁰⁵ Useyd b. Hudayr'ın bir gece Kur'an okurken meleklerin kendisini dinlemeye geldiklerini görmesi¹⁷⁰⁶ gibi hâdiseler sahâbîlerde görülen kerâmet örnekleri olarak değerlendirilebilir.

Verdiğimiz örneklerden de anlaşıldığı gibi kerâmet, nasslarla sâbit bir gerçekliktir. Bunun yanısıra kerâmetin varlığını kabul eden âlimlere göre kerâmet, aklen de imkansız değildir. Zira Allah, bir olayı tabiat kanunlarına (sünnetullah) uygun bir şekilde yaratabileceği gibi bunu aşan bir tarzda da yaratabilir. Ayrıca kerâmet, sâlih kulların doğru bir çizgide bulunduğunu kanıtlaması ve müminlerin itminana ermesini sağlaması açısından gerekli de sayılabilir. İlâhî kudretin tecellilerini kerâmet yoluyla müşâhede eden müminlerin imanı kökleşir, peşin hükümlü olmayan inkârcılar da hidâyete erer.¹⁷⁰⁷

Mutezile mezhebine mensup âlimler, kerâmeti kabul etmemektedir.¹⁷⁰⁸ Selef ve Ehl-i Sünnet âlimleri ise Mutezile mezhebinin bu konudaki itirazlarını reddederek hem akli hem de nakli delillerle kerâmetin İslâm'daki yerini vurgulamaya çalışmışlar ve sâlih müminlerde zuhur eden kerâmetlere inanmayı bir itikad meselesi olarak

¹⁷⁰³ Bkz. Buhârî, “Enbiyâ”, 48; Müslim, “Birr”, 8.

¹⁷⁰⁴ Bkz. Müsned, II, 116; Buhârî, “İcâre”, 12.

¹⁷⁰⁵ Bkz. Buhârî, “Edeb”, 88, “Menâkıb”, 25, “Mevâkîf”, 41; Muslim, “Eşribe”, 176.

¹⁷⁰⁶ Bkz. Buhârî, “Menâkıb”, 25, Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 242.

¹⁷⁰⁷ Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Kahire ts, s. 98; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 320-321, 332.

¹⁷⁰⁸ Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, nşr. Tâhâ Hüseyin-İbrahim Medkûr, Kahire, ts, c. XV, s. 217-218, 241.

görmüşlerdir.¹⁷⁰⁹ Bu sebeptendir ki Abdulkâhir el-Bağdâdî gibi mezhep tarihçileri kerâmete inanmayı Ehl-i Sünnet'in bir özelliği olarak göstermişlerdir.¹⁷¹⁰

“Allah'ın sâlih, takva sahibi, veli kullarında zuhur eden olağanüstü hal” anlamıyla kerâmet, aklen mümkün, naklen sâbit bir realitedir. Ancak şa'beze (gözbağcılık), sihir, falcılık, kâhinlik ve müneccimlik gibi şeylerin kerâmetle karıştırılması, özellikle bazı tasavvufî çevreler başta olmak üzere bazı müslüman toplumlarda tabiat kanunlarına ilgi ve güveni sarsmıştır. Bu durum da birçok bâtil inancın, hurâfenin, hayal ürünü hususların yayılmasına ve İslâm toplumunu olumsuz yönde etkilemesine sebep olmuştur. Kerâmet konusu, zaman zaman art niyetli kişiler tarafından istismar edilmiş, aslında uçmayan şeyhler, zamanla -iyi veya kötü niyetli-müridleri tarafından uçurulmuş, evliyâ menkıbeleri masalları; veliler de masal kahramanlarını andırır hale gelmiştir. Câhil halk kitlesinin, özellikle de kıssacı vâizler ve halk arasında sık okunan kitaplar yoluyla bu tür menkıbeleri öğrenmeleri, buna mukâbil yeterli derecede Kur'an ve Sünnet bilgisine sahip olmamaları, onların İslâm telakkilerinin, menkıbe kültürünün gölgesi altında şekillenmesine ve böylece realiteden kopuk, masalların gizemli dünyasını andıran bir din anlayışına sahip olmalarına müncer olmuştur. Kerâmet konusuna ilim ehlinin ihtiyatlı yaklaşmasının sebebi de aslında budur. Nitekim İbnu'l-Cevzî, kerâmet olarak gösterilen bazı şeylerin şeytanın oyunu olduğunu, bunların bir kısmının saf kişilerin olağan hadiseleri olağanüstü olarak algılamalarından kaynaklandığını, bazen de tesadüfen meydana gelen olayların kerâmet şeklinde anlaşıldığını, bazı kurnaz kişilerin bir takım sahtekarlıklarla bu tür olayları kerâmet olarak takdim edip halkı sömürdüklerini anlatır.¹⁷¹¹

¹⁷⁰⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 63; İbn Teymiye, *el-Furkân Beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi's-Şeytân*, Kahire 1387, s. 77. TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki “kerâmet” maddesinin kelâm bölümünü yazan Yavuz, nasslarda belirtilen inançlar arasında kerâmete inanmanın gerekli olduğuna yer verilmediğini, bu kavramın özellikle III. (IX.) yüzyıldan sonra oluşan menâkıbın da etkisiyle zaman içinde bir itikâdî ilke haline geldiğini söylemektedir. (Y. Şevki Yavuz, “Kerâmet”, *DİA*, c. XV, s. 269) Ancak biz bu görüşe katılmıyoruz. Zira bir meseleğin itikâdî olabilmesi için mutlaka inanç esasları arasında sayılması gerekmez. Meselâ Kur'an, 'cin' adında bir gurup varlıktan bahsetmekte, ancak bunlara inanmayı bir itikât meselesi olarak gündeme getirmemektedir. Buradan hareketle cinlerin varlığına inanmanın bir itikât meselesi olmadığını söyleyemeyiz. Çünkü Kur'an'ın varlığından bahsettiği bir şeyin varlığına inanmak elbette bir itikât meselesidir.

¹⁷¹⁰ Bkz. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire, ts, s. 344.

¹⁷¹¹ Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 364-373.

Müellifimiz İbn Acîbe de tefsirinde zaman zaman kerâmet konusuna değinmiştir. Tefsirinin “işâret” bölümünde ele alındığı şekliyle onun bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemek ve örneklendirmek mümkündür:

Hakikat ehline göre kerâmet; marifete ulaşarak Allah’ı zevk ve vicdân yoluyla bilmek, zâhir ve bâtında istikâmet üzere olmak, güzel ahlak sahibi olmak ve insanların hidâyetine vesile olabilmektir.¹⁷¹²

İbn Acîbe’ye göre her velinin kerâmet göstermesi şart değildir. Mesela “Yoksa siz de Peygamberinizden, daha önce Musa’dan istendiği gibi bir takım isteklerde mi bulunmak istiyorsunuz! [...]”¹⁷¹³ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: “Velinin, kerâmet göstermesi şart değildir. Velâyette şart olan, kemâl-i istikâmettir.”¹⁷¹⁴

Ona göre, âriflerin kerâmete ihtiyaçları yoktur. Ancak sâlih-âbid ve zâhidler ona muhtaçtırlar.¹⁷¹⁵ Ancak her ne kadar veliler kerâmete muhtaç değilse de, velilerde kerâmetlerin zuhur etmesine, diğer insanların ihtiyacı vardır. Kerâmet, bir velinin velâyetine inanmayanların şüphelerinin ortadan kalkmasına sebep olur. Nitekim o, şöyle der: “Peygamberlerin gösterdikleri mucizelerle kâfirlerin hileleri yok olduğu gibi siddîklerin nuruyla da şüphecilerin iddiaları zâil olur.”¹⁷¹⁶

İbn Acîbe, “Bilmeyenler, “Allah bizimle konuşsa veya bize bir mucize gelse ya!” diyorlar. Onlardan öncekiler de onların söyledikleri gibi söylemişlerdi. Kalpleri birbirine ne kadar da benziyor! [...]”¹⁷¹⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: “Mucize ve kerâmet istemek, hidâyet ve irşâda tâlip olanların değil, cahil ve inatçıların fitratındandır.”¹⁷¹⁸ Müellifimize göre velilerden kerâmet istemenin, büyük bir cehâlet

¹⁷¹² *el-Bahr*, c. I, s. 534.

¹⁷¹³ Bakara 2/108.

¹⁷¹⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 150. Âlûsî’nin benzer bir görüşü için bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, c. XI, s. 179

¹⁷¹⁵ *el-Bahr*, c. III, s. 235. İbn Teymiye de sahâbe ve tâbiîn arasında mukâyese yaparak benzer bir yorumda bulunur. Ona göre kerâmet, bir ihtiyacı karşılamak üzere zuhur eder. Kerâmete ihtiyacı bulunan veya imanı zayıf olan bir kişiye kerâmet verilmesi, onun ihtiyacını gidermek ve imanını güçlendirmek içindir. Bu durumda kerâmete ihtiyaç hissetmeyen bir müminin velilik derecesi daha yüksektir. Sahâbeden çok tâbiîn arasında kerâmetlerin görülmesinin sebebi de budur. (İbn Teymiye, *el-Furkân Beyne Evliyâi’r-Rahmân ve Evliyâi’ş-Şeytân*, s. 77).

¹⁷¹⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 89.

¹⁷¹⁷ Bakara 2/ 118.

¹⁷¹⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 159.

olmasının sebebi şudur: “Kerâmet, istikâmeti henüz kemâle ermemiş birinden de zuhûr edebilir. Hatta bazen kerâmet, istidrac ve mekr (aldatma) kabilinden de olabilir. Şu halde ledünnî ilimlerden ve nebevî ahlâktan daha muazzam bir kerâmet düşünülemez.”¹⁷¹⁹

İbn Acîbe’ye göre nefslerin çoğunluğu, mucize veya kerâmetini görmediği bir kimsenin husûsiyyetini (Allah tarafından seçilmişliğini) kabul etmez. Bu sebeptendir ki kâfirler, peygamberlerden mucize; avâm müslümanlar da velilerden kerâmet göstermelerini isterler. Halbuki bir velinin zâhirde istikâmet üzere olması, bâtında da yakîne sahip olması yeter. Bu görüşünü desteklemek üzere de Ebû’l-Hasen eş-Şâzelî’nin şu sözlerini nakleder: “İki tane kapsamlı ve kuşatıcı kerâmet vardır: Birincisi; îkân ve iyân ile artırılmış iman; ikincisi ise Sünnet’e uygun amel etme ve ona tâbi olma, iddiaları ve hileleri terketme kerâmetidir. Kendisine bu iki kerâmet verildiği halde başka kerâmetlerin peşine düşen kişi iftiracı ve yalancı veya ilim ve amelde hataya düşmüş biridir.”¹⁷²⁰

Müellifimize göre husûsiyet ehlinde maddî kerâmet isteyen herkeste kendilerine gönderilen peygamberlerden sürekli mucize isteyen İsrâiloğullarına benzer bir özellik vardır.¹⁷²¹ Ayrıca peygamberlerin mucizelerini ancak sıdk ve sadâkat sahibi insanlar görebildikleri ve anladıkları gibi, velilerin kerâmetlerini de ancak sıdk ve sadâkat sahibi insanlar anlayabilirler.¹⁷²²

Mucize göstermek peygamberlerin elinde olmadığı gibi kerâmet göstermek de velilerin elinde değildir. Velilerin kerâmet göstermek gibi bir vazifeleri de yoktur. Onların vazifesi, insanlara nasihatta bulunmak ve onları Allah’a davet etmektir. Kerâmet, onu gösteren kişinin kemâline de delâlet etmez. Bazen seyr ü sülûkun başında kerâmetler zuhur eder, ancak sonunda kerâmetler açığa çıkmaz.¹⁷²³

¹⁷¹⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 586.

¹⁷²⁰ *el-Bahr*, c. I, s. 276.

¹⁷²¹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 276.

¹⁷²² Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 100.

¹⁷²³ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 314.

İbn Acîbe'ye göre en büyük kerâmetler, istikâmet, marifetullah¹⁷²⁴ ve Sevgili ile aradaki hicâbı kaldırmaktır.¹⁷²⁵

Kerâmet hakkındaki dengeli fikirleriyle takdire şâyân bir duruş sergileyen İbn Acîbe'nin bu konudaki fikri ile *el-Bahrü'l-Medîd*'deki uygulaması oldukça tutarlı bir görünüm arz etmektedir. Zira *el-Bahrü'l-Medîd*'de fizikî kerâmet içerikli evliyâ menkıbeleri yok denecek kadar azdır. Ancak müellifimiz, çok nâdir de olsa bazı fizikî kerâmet örnekleri zikretmektedir. Mesela Süleyman b. Umeyr (ö. ?) adında bir zâtın, günde üç hatim indirdiğini ve her hatimden sonra eşiyle cima ettiğini nakletmektedir. Yine doğuda Ebû İsa et-Tilimsânî (ö. ?) adında bir şahsın Kur'an'ı günde on iki bin kere hatmettiğini, bu durum Sebte kadısı huzurunda anlatılınca, kadının "Bırakın on iki bin defa hatmetmeyi, bir günde on iki bin defa 'el-Kur'an' bile diyemez!" demesi üzerine, o mecliste bu bilgiyi aktaran kişinin, doğuya gidip bu bilginin doğruluğunu bir çok kadiya onaylattığını anlatmaktadır. Bu menkıbeleri anlattıktan sonra da bunların olabirliğini teyid maksadıyla şöyle der: "Bunlar sâlihler için mümkün olan olağanüstülüklerdir. Zaman ve mekan onlar için dürüldüğü (*tayy*) gibi kelam da dürülebilir. Nitekim sahih bir rivâyette zikredildiği üzere¹⁷²⁶ Hz. Davud, bineğini eğerlemeye başlayınca Zebûr'u okumaya başlar, eğerlemesi bitmeden Zebûr'u bitirirdi."¹⁷²⁷

İbn Acîbe'nin "kerâmet" hakkındaki görüşlerini şu şekilde değerlendirebiliriz:

İbn Acîbe, özellikle peygamberlere gönderilen mucizeler ve peygamberlerin kendilerine gönderildikleri toplumların bu mucizelere verdiklere tepkilerden bahseden âyetlerin işârî tefsirinde kerâmet konusuna değinmiş, bu konudaki fikirlerini serdetmiştir. Böylece velileri nebilere; kerâmetleri mucizelere; mucizelere inananmamakta direnen veya daha açık mucizeler isteyen inkârcıları da velilerin velâyetine inanmayan ve bu konuda apaçık kerâmetler bekleyen avâm müslümanlara benzetmiştir.

¹⁷²⁴ *el-Bahr*, c. III, s. 12.

¹⁷²⁵ *el-Bahr*, c. III, s. 234.

¹⁷²⁶ Bkz. Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, c. IV, s. 659.

¹⁷²⁷ *el-Bahr*, c. VI, s. 294.

İbn Acîbe, “en büyük kerâmet, istikâmettir” şeklinde özetlenebilecek bir kerâmet anlayışına sahiptir. Dolayısıyla o, az önce eleştirdiğimiz menkıbeci anlayışa pek meyletmemiş, fizikî kerâmetlerden ziyâde manevî kerâmetleri önemsemiş ve bu tür kerâmetler üzerinde durmuştur. Ona göre suda yürümek, havada uçmak gibi fizikî kerâmetler, mümkün olmakla birlikte istikâmet üzere yaşamak, marifetullaha ulaşmak gibi manevî kerâmetler, fizikî kerâmetlerden çok daha üstündür. Bu sebeptendir ki bazı tasavvuf kitaplarında görüldüğünün aksine, bir tefsir kitabı olduğu kadar tasavvufî bir eser olarak da kabul edebileceğimiz *el-Bahru’l-Medîd*’de fizikî kerâmet içerikli evliyâ menkıbelerine çok az rastlanır. Bu da onun kerâmet hakkındaki teorik görüşlerini, pratiğe gâyet tutarlı bir şekilde yansıttığını göstermektedir.

i. Velâyet

Lügatta seven, dost, çok samimi ve sadık, yardım eden¹⁷²⁸, yakın, himaye eden, tâbî, birisinin işini üstlenen, mâlik, mutasarrıf gibi manalara gelen¹⁷²⁹ ‘velî’, tasavvuf erbabı tarafından farklı yönleriyle tanımlanıp ele alınmıştır. Bu tarif ve tanımlardaki ortak nokta, velinin Allah Teâlâ’nın dostluğunu tercih etmiş, bütünüyle O’na yönelmiş, ve O’nun tarafından sevilmiş biri olduğudur. Farklı tanımlar ise velinin sıfat ve kemâlâtıyla ilgilidir.¹⁷³⁰

Hucvirî’nin (ö. 470/1077) de belirttiği gibi tümü ile marifet ve tasavvuf yolunun esası ve aslı, velâyet ve velâyetin kabul edilmesi temeline dayanır.¹⁷³¹ Bazı araştırmacılara göre velâyet teorisinin kökeni bâtinî düşüncedir. Bu düşüncenin temelleri İsmâîlî filozoflar tarafından atılmış; daha sonra da İbn Arabî gibi büyük sûfiler, düşüncelerinin bu temeller üzerine inşa etmişlerdir.¹⁷³²

İbn Acîbe’ye göre insanlar dört sınıftır: veliler/ârifler, âlimler, salihler ve avâm müslümanlar. Veli; Allah’ın kendisine bir terbiye şeyhiyle tanışma imkanı verip fenâ ve

¹⁷²⁸ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. XV, s. 401; Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 310.

¹⁷²⁹ Bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 885; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. XV, s. 401.

¹⁷³⁰ Bkz. Dilaver Selvi, *Kur’an ve Tasavvuf*, s. 70. Sûfiler tarafından yapılan çeşitli velî tanımları için bkz. a.g.e, s. 70-82.

¹⁷³¹ Bkz. Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 326.

¹⁷³² Bkz. Muhammed eş-Şerkâvî, “İbn Arabî: er-Racul ve’l-Mezheb”, *Külliyetu Dâri’l-Ulûm*, Cilt. IX, (1978), s. 152.

bekâ makamlarına girerek kâinat perdesinin kendisinden kalktığı ve böylece Mükevvin’i müşâhede makamına yükselen kimsedir.¹⁷³³

İbn Acîbe, işârî yorumlarında genelde velileri peygamberlerle mukayese etmekte, peygamberlerde bulunan özelliklerin ve peygamberlerin çektiği sıkıntıların benzerlerinin onların vârisleri olan velilerde de bulunduğunu ve peygamberlere yapılan uyarı ve tavsiyelerin velilere de zımnen yapıldığını söylemektedir.¹⁷³⁴

İbn Acîbe, Kur’an’da Ehl-i Kitab’ın kendilerine gönderilen kutsal kitapları değiştirmeleri anlamında kullanılan “tahrîf” kelimesini, işârî tefsirinde, velilere gelen vehbî ilimleri duyan kişilerin bunları tahrif etmesi olarak yorumlamaktadır. Mesela “Hala onların size inanacaklarını umuyor musunuz? Halbuki onlardan bir gurup Allah’ın kelâmını dinleyip iyice anladıktan sonra bile bile onu değiştirirlerdi”¹⁷³⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde “Velâyeti inkâr eden ve velilerin Allah’tan aldıkları vehbî ilimleri tahrif edenlerden ümit kesilir” demektedir.¹⁷³⁶

“[...] Rabbi ‘Ben seni insanlara önder yapacağım’ dedi. İbrahim ‘Soyumdan da yap’ diye dua etti. Allah buyurdu ki ‘Ahdim, zâlimleri kapsamaz’”¹⁷³⁷ meâlindeki âyetten İbn Acîbe, velilerin soyundan gelenler hidâyet üzere oldukları takdirde tıpkı nübüvvet gibi velâyetin de soydan geçebileceği ve insanlara herhangi bir şekilde zulmetmiş olan bir kimsenin, irşad yolunda imâmete asla nâil olamayacağı işâretini çıkarmaktadır.¹⁷³⁸

Müfessirimiz, “Onların durumu, ateş yakmış olan kimsenin durumuna benzer: Ateş, o kimsenin çevresindekileri aydınlatınca Allah hemen aydınlıklarını giderir ve onları karanlıklar içerisinde bırakır da görmezler”¹⁷³⁹ meâlindeki âyetten velilerle alâkalı şöyle bir işâret çıkarmaktadır: “Velilerden, ancak onlardan uzakta olanlar istifâde ederler. Nitekim bir hadiste şöyle buyurulmuştur: ‘Âlimlerden en az istifâde

¹⁷³³ *el-Bahr*, c. VI, s. 93.

¹⁷³⁴ Mesela bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 475; c. VI, s. 478.

¹⁷³⁵ Bakara 2/75.

¹⁷³⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 123.

¹⁷³⁷ Bakara 2/124.

¹⁷³⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 163.

¹⁷³⁹ Bakara 2/17.

edenler, komşularıdır¹⁷⁴⁰ Ayrıca veli, bir nehre benzetilir. Nehrin yatağı ne kadar uzun olursa o kadar faydalı olur. Aynı şekilde hurma ağacına da benzetilir. Zira hurma ağacı ancak uzaktakileri gölgelendirir.”¹⁷⁴¹

İbn Acîbe, velilerin Allah’tan aldıkları bir sözden (*ahd*) bahsetmektedir. Mesela “(Yahudiler): ‘Ateş bize sayılı günlerden fazla dokunmayacaktır’ diyorlar. De ki: ‘Allah’tan teminat mı aldınız? -Aldıysanız Allah sözünden dönmez- Yoksa Allah’a karşı bilmediğiniz bir şeyi mi söylüyorsunuz?!’”¹⁷⁴² meâlindeki âyetin işârî tefsirinde önce bazı müridlerin, şeyhlerinden “Bizi görene ateş değmez” şeklinde sözler naklettiklerini ve şeyhlerini gördüklerinden dolayı kendilerine ateşin dokunmayacağını düşünerek günahlara daldıklarını, ancak bu sözün ve bu tavrın büyük bir hata ve aldanma olduğunu söyler. Zira Hz. Peygamber bile kızı Fâtıma’ya “Ey Muhammed kızı Fâtıma! Ben bile seni Allah’ın azabından kurtaramam. Allah’ın azabından kendini kurtar”¹⁷⁴³ buyurmuştur. Ancak müellifimize göre “Bizi görene ateş değmez” şeklindeki bir söz, eğer mütemekkin bir veliden sâdır olursa haktır. Zira mütemekkin veliler, eteklerine yapışıp şeriata sımsıkı sarılanlara şefaet edeceklerine dair Allah’tan söz almışlardır. Allah da sözünden asla dönmez.¹⁷⁴⁴

Müellifimizin son söylediklerine katılmak biraz zor görünmektedir. Zira şâyet söylenmesi doğru olsaydı, “Bizi görene ateş değmez” sözünü söylemeye en layık kişi Hz. Peygamber (s.a.v.) olurdu. Halbuki ondan asla buna benzer bir söz vârid olmamıştır. Ayrıca kendisine iman edip tabi olanların tamamına şefaet etme sözü peygamberlere bile verilmemişken, böyle bir sözün velilere verildiğini söylemek, şer’î delillerden mahrum bir iddiadır.

Müfessirimize göre Allah, kendilerine gönderilen kitapları tasdik eden bir peygamber geldiğinde ona gönderilen kitabı tasdik edip ona iman edeceklerine dair peygamberlerden söz aldığı gibi âlimler ve avamdan da onlarda var olan şeriati tasdik

¹⁷⁴⁰ Bkz. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. I, s. 128.

¹⁷⁴¹ *el-Bahr*, c. I, s. 84.

¹⁷⁴² Bakara 2/80.

¹⁷⁴³ Buhârî, “Tefsîr”, 26/2; Müslim, “İmân”, 89; Hadisin açıklaması için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, c. VIII, s. 636-639.

¹⁷⁴⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 126.

eden bir hakikat sancağını taşıyan velilere tabi olacaklarına dair söz almıştır.¹⁷⁴⁵ Bu yorumu “Hatırla ki Allah, peygamberlerden ahid almıştı: “Andolsun ki size Kitab, hikmet verdim; sonra sizde olanı tasdik eden bir peygamber gelecek, ona mutlaka inanacaksınız ve ona mutlaka yardım edeceksiniz, ikrar edip bunun üzerine ahdimi kabul ettiniz mi?” demişti. “İkrar ettik!” demişlerdi [...]”¹⁷⁴⁶ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yapmaktadır. Ancak âyette sadece peygamberlerden alınan bir sözden bahsedilmektedir. Dolayısıyla böyle gaybî bir meselede mukayese yaparak aynı şekilde veliler için de böyle bir söz alındığını söylemek Kur’an’ın ifâdesiyle¹⁷⁴⁷ gayba taş atmaktan öte bir anlam ifâde etmeyecektir.

İbn Acîbe’ye göre insanların çoğu, önceki dönemlerde yaşamış velilere inanır, ancak kendi dönemindeki velilere inanmaz. Bu durum, yahudilerin Bakara Suresi’nin 89. âyetinde¹⁷⁴⁸ anlatılan tutumuna benzemektedir.¹⁷⁴⁹

İbn Acîbe’ye göre Allah Teâlâ, umumî olarak bütün peygamberlere iman etmeyi vacip kıldığı gibi husûsî olarak da velâyeti sabit olan bütün velilere iman etmeyi vacip kılmıştır. Dolayısıyla onların arasında ayrım yaparak bazısına inanıp bazısına inanmayanlar, onların yolunu inkâr etmiş olur. Onların yollarını inkâr edenler, onların kapısından kovulur. Onların kapılarından kovulanlar da Allah’ın kapısından kovulmuş demektir. Zira bir veliyi, velâyet makamından aşağıda görmek, ona eziyet etmektir. Bir veliye eziyet edene de Allah harp ilan eder.¹⁷⁵⁰

Müellifimiz, bu yorumunda Allah Teâlâ’nın, velâyeti sabit olan bütün velilere iman etmeyi vacip kıldığını söylemektedir. Halbuki imanla alâkalı olan bir hususun vâcib olabilmesi için hem sübutu hem de delâleti katî olan bir nassa ihtiyaç vardır.¹⁷⁵¹

¹⁷⁴⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 375.

¹⁷⁴⁶ Âl-i İmran 3/81.

¹⁷⁴⁷ Kehf 18/22.

¹⁷⁴⁸ Türkçe meâli: “Allah katından onlara, ellerindeki Tevrat’ı tasdik eden bir Kitab gelince -ki daha önce müşriklere karşı böyle bir zafer kapısının açılmasını istiyorlardı- işte o bildikleri Kitab kendilerine gelince onu inkar ettiler [...]”.

¹⁷⁴⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 133.

¹⁷⁵⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 171.

¹⁷⁵¹ Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul 1996, s. 66.

Oysaki, velilerin velâyetine iman etmenin vücubuna delâlet edecek sübutu ve delâleti katî olan hiçbir nass mevcut değildir.

Müminlerin özelliklerinden biri olarak peygamberlerin tamamına iman etmeyi sayan Nisâ Suresi’nin 152. âyetinin işârî tefsirinde müellifimiz, bu müminlerin aynı zamanda velilerin de tamamını tasdik ve tazim ettiklerini söylemektedir.¹⁷⁵²

“Biz, her peygamberi Allah’ın izniyle yalnızca kendisine itaat edilsin diye gönderdik [...]”¹⁷⁵³ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde itaat edilmeleri bakımından velileri peygamberlere teşbih ederek şöyle der:

“Allah, hayattayken peygamberine itaat edilmesini emrettiği gibi vefatından sonra da onun vârisleri olan hüküm vermede âdil hâkimler ve ilhâm vahyi ile hüküm veren ârif velilere itaat etmeyi de emretmiştir [...] Velilerin verdikleri hükümlere razı olmayanlar, onların dairesinden çıkar. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) ve onun vârislerinin verdiği hüküm, aslında Allah’ın verdiği hükümdür. Allah’ın verdiği hükme râzı olmayan da iman dairesinden çıkar”¹⁷⁵⁴

İbn Acîbe’ye göre nübüvvette olduğu gibi velâyette de *tafdîl* (birini diğerine üstün kılma) vardır. Ancak velâyette kimin kimden üstün olduğunu bilemeyiz, dolayısıyla bu konuda konuşmak da doğru değildir. “İşte o peygamberlerin kimini kimine üstün kıldık. Onlardan bazılarıyla Allah konuştu, bazılarını da bir çok derecelere yükseltti [...]” meâlindeki Bakara Suresi’nin 253. âyetinin işârî tefsirinde şöyle demektedir:

“Allah Teâlâ, peygamberlerin bazılarını bazılarından üstün kıldığı gibi velileri de bazılarını bazılarından üstün kılmıştır. Bu üstünlük de yakının kemâli, tevhit-i hâs ilminde zevk ve keşf yoluyla ilerlemek, marifet ve sırlarda yükselmekle olur. Bu da *ricâle* hizmet etmek, kemal ehliyle sohbet, kendini tamamen Allah’a verip nefis, para ve cinsellikte tam bir zühd sayesinde gerçekleşir. Bazı veliler hem müşâhede hem de mükâleme, bazıları yalnızca müşâhede sahibi olur. Bazılarına apaçık kerâmetler verilir, bazıları da marifet kerâmetiyle yetinip fizikî kerâmetleri istemezler. Peygamberlerin hangilerinin hangilerinden üstün olduğunu konuşmak doğru olmadığı gibi velilerin hangilerinin hangilerinden üstün olduğunu konuşmak da doğru değildir. Yoksa çok çirkin bir gıybet yapılmış olur. Evliyânın eti ise zehirlidir.”¹⁷⁵⁵ Dolayısıyla

¹⁷⁵² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 584.

¹⁷⁵³ Nisâ 4/64.

¹⁷⁵⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 523.

¹⁷⁵⁵ İbn Acîbe, bu sözüyle gıybet hakkında “Sizden biri, ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı!” meâlindeki Hucurât Suresi’nin 14. âyetine telmihte bulunmaktadır.

hepsinin kemâl ehli olduğu düşünölmeli ve kimin kimden üstün olduğu hakkında yorum yapılmamalıdır.”¹⁷⁵⁶

Müfessirimiz, Kur’an’da geçen *tafdîl* kelimesini, bu kelimenin geçtiğı âyetin bağlamını dikkate alma ihtiyacı duymaksızın genelde veliler arasındaki tafdl manasında yorumlamaktadır.¹⁷⁵⁷ Bu kelimenin geçtiğı her yer, ona veliler arasında üstünlük olup olmadığı meselesini hatırlatmaktadır. Mesela meyvelerin tadındaki *tafdîl*den bahseden “Yeryüzünde birbirine komşu toprak parçaları, üzüm bağları, ekinler ve dallı dalsız hurma ağaçları vardır ki hepsi de aynı su ile sulanır. Biz tad ve lezzette bunların bir kısmını diğerine üstün kılarız” meâlindeki Ra’d Suresi’nin 4. âyetinin işârî tefsirinde konuyu evliyâ arasındaki *tafdîle* getirerek şöyle der: “Biz onların bir kısmını diğer bir kısmına zevk ve vicdanda üstün kılarız. Dolayısıyla âriflerin bazılarının hallerde, bazılarının da makamlarda kutup olduklarını görürsün. Mesela Cüneyd, ilimde kutuptu. Şâzelî, Geylânî ve Gazâlî de öyleydiler. Ebû Yezîd hallerde, Sehl et-Tüsterî de makamlarda kutuptu. Veliler bu taksimin dışına çıkmazlar. Her birinde bu üç durumdan biri hakimdir, ama diğer ikisi de yine mevcuttur.”¹⁷⁵⁸

Müellifimize göre insanların, velilerin velâyeti hakkında ihtilafa düşmeleri çok eski bir gelenektir. Dolayısıyla insanların velâyetinde ittifak edip herkesin saygı gösterdiği kişi ya eksiktir ya da Allah’ı bilmeyen biridir. Çünkü Allah’ın huzuruna giren kişi, insanlar tarafından hoş karşılanmaz. İnsanların arasında olan kişi ise hoş karşılanır. Bu durum genellikle böyledir. İstisnalar olsa da hüküm nadire göre verilmez. Şâyet insanların ittifakları iyi bir şey olsaydı peygamberler hakkında ittifak etmeleri evlâ olurdu. Dolayısıyla enbiyâ için bile ittifak gerçekleşmediğı gibi evliyâ için de gerçekleşmez. Çünkü onlar, peygamberlerin vârisleridir.¹⁷⁵⁹

İbn Acîbe’nin bu yorumu tenkide açıktır. Zira insanlar tarafından ittifakla kabul edilip edilmemeleri açısından nebilerle veliler arasında yaptığı bu mukayeseye şöyle bir itiraz getirilebilir: Nebilerin nübüvvetini inkâr edenler, müslüman değildirler.

¹⁷⁵⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 283.

¹⁷⁵⁷ Mesela bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 147.

¹⁷⁵⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 8.

¹⁷⁵⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 284. Cüneyd-i Bağdâdî’den de bu konuda şöyle bir söz nakledilir: “Bir kimsenin zındık olduğuna bin sıddık şehadet etmedikçe o kimse hakikata ulaşamaz.” (Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 58).

Ancak müellifimizin bahsettiği şekliyle velilerin velâyetini inkâr edenler müslümandırlar. Ayrıca bir velinin velâyetinin sahih olabilmesi için, müslümanların çoğunluğu tarafından velâyetinin kabul edilmemesi gerektiği görüşü, “Allah, bir kulunu severse, semâ ehlinin arasında Cibrîl’e ‘Allah, filancayı sever, onu siz de sevin’ diye seslenir. Böylece bütün semâ ehli, onu sever. Daha sonra da yeryüzündekiler arasında da sevilir.”¹⁷⁶⁰ meâlindeki hadisi şerife muhâlif görünmektedir.

İbn Acîbe, tefsirinin bir çok yerinde velileri inkâr eden avam müslümanları peygamberleri inkâr eden kâfirlere benzetmektedir.¹⁷⁶¹

Müellifimiz “Kim peygambere itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur”¹⁷⁶² meâlindeki âyetin işârî tefsirinde velilerin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vârisleri olduğundan hareketle şöyle der: “Velilere itaat eden Allah’a itaat etmiş olur. Onlardan yüz çeviren de Allah’tan yüz çevirmiş olur. Onları seven Allah’ı sevmiş; onları kızdıran da Allah’ı kızdırmış demektir. Çünkü onlar Allah’ın nurlarından bir nur; gözlerinden bir gözdür. Zira onlarda Allah’tan başkasının kalıntısı yoktur.”¹⁷⁶³

İbn Acîbe, Kur’an’da geçen ‘âyet’ kelimesini, işârî yorumlarında genellikle ‘veli’ olarak tefsir etmektedir.¹⁷⁶⁴ Mesela “Allah size Kitab’ta şunu indirmiştir: ‘Allah’ın âyetlerinin inkâr edildiğini ve alaya alındığını işittiğinizde, onlar başka bir söze geçinceye kadar onlarla bir arada oturmayın, yoksa siz de onlar gibi olursunuz.”¹⁷⁶⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre Allah’ın velileri Allah’ın âyetlerindendir. Dolayısıyla kim onlarla alay ederse Allah’ın gazabına dûçâr olmayı hak eder. Velilerin inkâr edildiği ve mertebelerinin düşürülmeye çalışıldığı her yerden kaçmak lazımdır. Çünkü orası gazap ve helak yeri olmuştur.¹⁷⁶⁶

¹⁷⁶⁰ Buhârî, “el-Edeb”, 40. Hadisin açıklaması için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, c. X, s. 567-568.

¹⁷⁶¹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 376.

¹⁷⁶² Nisâ 4/81.

¹⁷⁶³ *el-Bahr*, c. I, s. 534. Müellifimiz bu yorumunda şu hadise telmihte bulunmaktadır: “Kim, benim bir dostuma (velî) düşmanlık ederse, ona savaş açarım!...” (Buhârî, “Rikâk”, 38; Nevevî, *Riyâzu’s-Sâlihîn*, hadis no: 386; Hadisin açıklaması için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, c. XI, s. 414-422).

¹⁷⁶⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 116; c. V, s. 111; c. V, s. 153.

¹⁷⁶⁵ Nisâ 4/140.

¹⁷⁶⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 577.

Ona göre kevnî âyetler, Allah'ın vücûduna delâlet ettiği gibi veliler de Allah'ın şühûduna delâlet eder.¹⁷⁶⁷ Yani kevnî âyetlere bakan, Allah'ın var olması gerektiği sonucuna ulaştığı gibi velileri gören de Allah'ın müşâhede edilebileceği neticesini çıkarır.

“Hükümünü yürürlükten kaldırdığımız veya unutturduğumuz herhangi bir âyetin yerine ya daha iyisini yahut benzerini getiririz”¹⁷⁶⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde de âyetten geçen ‘âyet’ kelimesini, müellifimiz “veli” olarak yorumlar. Buna göre de bu âyetten şu işâreti çıkarır: Bir veli vefat ettiğinde onun yerine başka bir veli geçer. Bu durum kıyamete kadar böyle devam eder. Yeryüzünden veliler hiç eksik olmaz. Velilerden önce gelenlerin mi sonra gelenlerin mi hayırlı olduğunu ise bilemeyiz. Onu ancak Allah bilir. Nitekim bir hadis-i şerifte şöyle buyurulmuştur¹⁷⁶⁹: “Ümmetim tıpkı yağmur gibidir. Onun öncekilerinin mi yoksa sonrakilerinin mi hayırlı olacağı bilinmez”¹⁷⁷⁰

İbn Acîbe, Kur'an'da geçen ‘küfür’ kavramını işârî tefsirlerinde genelde velâyet ve evliyâyı inkâr etmek olarak yorumlamaktadır. Mesela “İnkâr edenler ve Allah yolundan çevirenler, şüphesiz derin bir sapıklığa düşmüşlerdir.”¹⁷⁷¹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle demektedir: “Velâyeti (*husûsiyet*) ve velâyet ehlini inkâr edenler, insanların o yola yönelmelerini ve o topluluğa girmelerini engelleyenler vuslat yolundan tamamen sapmışlardır. Zira evliyânın elini tutmadan Allah'a ulaşmak mümkün değildir. Zira onlar hazretin kapısıdır. Dolayısıyla onlara karşı edepli olmalı ve onlara boyun eğmelidir.”¹⁷⁷²

Kur'an'da geçen ‘burhân’ kavramını da müellifimiz işârî tefsirinde bazen Allah'ın veli kulları olarak yorumlamaktadır. Mesela “Ey insanlar! Rabbinizden size açık bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik”¹⁷⁷³ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde

¹⁷⁶⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 321.

¹⁷⁶⁸ Bakara 2/106.

¹⁷⁶⁹ el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, hadis no: 16707; es-Schâvî, *el-Mekâsidu'l-Hasene*, c. I, s. 592; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 258, hadis no: 2266.

¹⁷⁷⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 149.

¹⁷⁷¹ Nisâ 4/167.

¹⁷⁷² *el-Bahr*, c. I, s. 594.

¹⁷⁷³ Nisâ 4/174.

şöyle demektedir: “Size, Allah’ı tanıtacak ve sizi O’na götürececek kimseler gelmiştir ki onlar Allah’ın veli kullarıdır.”¹⁷⁷⁴ Benzer şekilde ona göre “[...] İşte size Rabbinizden apaçık bir delil, hidâyet ve rahmet geldi [...]”¹⁷⁷⁵ meâlindeki âyette geçen delil (*beyyine*), ârif velilere işâret etmektedir.¹⁷⁷⁶

İbn Acîbe’ye göre Allah Teâlâ, önceki ümmetlere nasip etmediği bir şeyi bu ümmete nasip etmiştir. O da önceki ümmetlere gönderilen peygamberlerin herhangi birinin özelliklerine sahip olan ayrı ayrı velileri aynı zamanda göndermesidir. Velilerden kimi güç-kuvvette Hz. Nuh’a, kimi yufka yüreklilik ve şefkatte Hz. İbrahim’e, kimi zühd ve uzlette Hz. İsa’ya benzer. Kimi de başka peygamberlerin ayrı ayrı sahip oldukları meziyetlerin tamamına sahip olan Hz. Muhammed’e (s.a.v.) benzer.¹⁷⁷⁷

Bazı tasavvuf kitaplarında velâyetin nübüvvet makamından üstün olup olmadığı tartışılmakta ve bazı değişik bakış açılarıyla velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu söyleyen sûfilere rastlanmaktadır.¹⁷⁷⁸ İbn Acîbe’nin bu konudaki bakış açısı

¹⁷⁷⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 599.

¹⁷⁷⁵ En’âm 6/157.

¹⁷⁷⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 189.

¹⁷⁷⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 46.

¹⁷⁷⁸ Bu tartışmalar, özellikle ‘hatm-i velâyet’ veya ‘hâtemu’l-evliyâ’ kavramları ekseninde yapılmıştır. Bazı sûfiler, velilerin de hâtemi olacağını ileri sürmüşlerdir. Bu iddiayı ortaya ilk atan Hakîm-i Tirmizî (ö. 255/868) olmuştur. Bu iddianın temsilcisi olan sûfilere göre velâyet, nübüvvetin bâtınıdır. Nübüvvetin zâhiri dinî hükümleri, şeriatı haber vermek, bâtını ise o hükümleri yaparak nefislerde tasarruf etmektir. Haber verme (inbâ) bakımından nübüvvet bitmişse de velâyet ve tasarruf devam etmektedir. Çünkü Hz. Muhammed’den sonra gelen veliler, onun tasarrufunu taşımaktadırlar. Hz. Muhammed (s.a.v.) onlar vasıtasıyla halk içinde tasarruf etmektedir. Nasıl nübüvvet, hariçte peygamberlerden müteşekkil bir daire meydana getiriyor ve bu daire Hz. Muhammed (s.a.v.) noktasıyla tamamlanıyorsa velâyet de hariçte velilerden meydana gelen bir daire teşkil eder ve bu daire son veli ile tamamlanır. Hâtemu’l-evliyâ, hakikatte hâtemu’l-enbiyâdan başka bir şey değildir. Yani hâtemu’l-enbiyâ, velâyet suretiyle çeşitli vücutlar aracılığı ile tasarrufuna devam etmiş ve onun nübüvveti, nasıl Hz. Muhammed (s.a.v.) suretinde tamamlanmışsa velâyeti de son velide tamamlanacaktır. Hakîm-i Tirmizî’den sonra bu iddianın en büyük temsilcisi İbn Arabî olmuştur. Hakîm’in attığı adımları fersah fersah geçen ve kendini hâtemu’l-evliyâ olarak gören İbn Arabî, hâtemu’l-evliyânın hâtemu’l-enbiyâdan üstün olduğunu, bütün peygamberlerin dahi hâtemu’l-evliyâ mişkâtından ilim ve ışık aldıklarını ileri sürmüştür. (Bkz. Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 528-535). Muhyiddin İbn Arabî, ‘hatmu’l-evliyâ’ ile ilgili görüşlerini kendi zevk ve zaviyesinden ele alarak çok ileri boyutlara götürmüş, meseleyi kolayca anlaşılır bir durumdan, şârihlerinin şerhte, sevenlerinin idrakte âciz kalacakları bir konuma getirmiş, belki de kendisinden başkasının çözemeyeceği bir muamma olarak bırakıp girmiştir. (Selvi, *Kur’an ve Tasavvuf*, s. 78). Ebû Zeyd’e göre İbn Arabî, hatm-i velâyet nazariyyesinin formülasyonunda tamamen Şiadan etkilenmiştir. (Bkz. Ebû Zeyd, *Felsefetu’t-Te’vîl*, s. 272). İbn Arabî’nin hatm-i velâyet görüşünün müdâfaası için bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 177-186.

ise çok nettir. Ona göre veliler bütün velâyet makamlarını geçip kemâle erdiklerinde bile ancak peygamberlerin ayak ucunda olurlar. Yani velâyetin bittiği yer, nübüvvetin başladığı yerdir.¹⁷⁷⁹ Ayrıca o, Hakîm-i Tirmizî (ö. 255/868) ve İbn Arabî gibi sûflerin benimsedikleri ‘hatm-i velâyet’ veya ‘hâtemu’l-evliyâ’ anlayışını benimsememiş ve bu kavramları da hiç kullanmamıştır.

İbn Acîbe’ye göre velâyet, ancak ciddi bir nefis mücâhedesinden sonra elde edilir. Bazı insanlar, nefisle mücâdele edip onu öldürmeden velâyet makamına yükselmeyi umarlar, ancak ârif bir şeyhin yardımıyla çeşitli riyâzetlerle nefsi terbiye edip onu öldürmeden velâyet makamına yükselmek genellikle mümkün değildir.¹⁷⁸⁰

“İyi bilin ki, Allah’ın dostlarına korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir. Onlar o kimselerdir ki Allah’a iman etmişler ve takvaya ermişlerdir.”¹⁷⁸¹ meâlindeki âyetlerin işârî tefsirinde müellifimizin yaptığı açıklamalara göre velâyet iki çeşittir: Velâyet-i âmme ve velâyet-i örfiyye-i hâssa. Velâyet-i âmme; Allah Teâlâ’nın bu âyette zikrettiği velâyettir. Dolayısıyla iman ve takva sahibi olan herkesin bu velâyetten nasibi vardır. Velâyet-i hâssa ise hakikat ve şeriatî, cezbe ve süluku cem etmiş olan, tam bir zühd ve kâmil bir muhabbet sahibi fenâ ve bekâ ehline mahsustur.¹⁷⁸²

İbn Acîbe, şefaât konusunda velilere çok geniş yetkiler tanıdığı kanaatindedir. O, şefaât yetkisinin genişliğinin, kişinin marifetine göre değiştiğini söylemektedir.¹⁷⁸³ Yine ona göre salihlere, sadece akrabalarına ve yakınlarına şefaât etme yetkisi verilmişken âriflere kendi zamanlarında yaşayan herkese şefaât etme yetkisi

¹⁷⁷⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 100. İbn Acîbe, bu görüşünü diğer eserlerinde de aynen tekrarlamaktadır. Mesela bkz. *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 514.

¹⁷⁸⁰ *el-Bahr*, c. II, s. 309.

¹⁷⁸¹ Yunus 10/62-63.

¹⁷⁸² *el-Bahr*, c. II, s. 484-485.

¹⁷⁸³ *el-Bahr*, c. V, s. 85; c. V, s. 509.

verilmiştir.¹⁷⁸⁴ Bu görüş tenkide açıktır. Zira Kur'an, Allah'ın izin verdiklerinin dışında kimsenin şefaati yetkisinin bulunmadığını açıkça ifade etmiştir.¹⁷⁸⁵

Velâyet maddî-fizikî kerâmet izhârının şart olmadığını düşünen¹⁷⁸⁶ İbn Acîbe'ye göre peygamberlerin, peygamber olabilmeleri için belli bir manevî olgunluğa ve kıvama ulaşmış olmaları gerektiği gibi velilerin de kendilerine velâyet verilmeden evvel belli bir manevî kıvama gelmiş olmaları gerekir. Nitekim "Sonra da (Musa) yetişip olgunluk çağına erişince biz ona hikmet ve ilim verdik" meâlindeki Kasas Suresi'nin 14. âyetinin işârî tefsirinde şöyle der:

"Velâyet de nübüvvet gibidir. Genellikle olgunluk çağına ulaşmadan, akıl kuvveti kemâle ermeden ve istivâ gerçekleşmeden kimseye velâyet verilmez. Burada istivâdan maksat; o kişi için övülme ve yerilmenin, izzet ve zülün, verme ve almanın, fakirlik ve zenginliğin bir ve eşit olması, ayrıca kabz ve bastta, gadap ve rızada halinin değişmeyip aynı kalmasıdır. Eğer kişi, bu şekildeki bir istivâyâ sahip olursa Allah ona hikmet ve ilim verir."¹⁷⁸⁷

Müellifimize göre bir dönemde iki nebi veya veli bir araya gelirse sertlik ve yumuşaklıkta ya da sekr¹⁷⁸⁸ ve sahvda¹⁷⁸⁹ aralarında mutlaka farklılık olur. Mesela Hz. Musa son derece sert bir insandı, buna mukabil Hz. Harun ise son derece yumuşak bir insandı. Yine risâletinin ilk dönemlerine Hz. Musa da cezbe hali hakim iken Hz. Harun'da sahv hali hakimdi.¹⁷⁹⁰

İbn Acîbe'ye göre veliler her dönemde vardır. Sayıları azalmaz, ancak zuhurları gizlenir. Bu da onların içinde yaşadıkları toplumun, o velilerin ortaya çıkmalarını hak etmediklerinden kaynaklanır.¹⁷⁹¹ Ancak o, bir velinin, velâyetinin nasıl

¹⁷⁸⁴ *el-Bahr*, c. III, s. 224. Müellifimiz, Nebe Suresi'nin 38. âyetinin işârî tefsirini yaparken de bir velinin, ölmek üzereyken zamanındaki bütün insanlara şefaati olmak istemesi ve Allah'ın da onun bu isteğini kabul etmesinden bahsetmektedir. Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 364.

¹⁷⁸⁵ Mesela bkz. Bakara 2/48, 255, En'âm 6/94, Yunus 10/3, Tâhâ 20/109, Enbiyâ 21/28, Sebe 34/23, Zümer 39/44. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Yaşar Düzenli, *Üslup ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaati*, Pınar Yay., İstanbul 2006.

¹⁷⁸⁶ *el-Bahr*, c. III, s. 234.

¹⁷⁸⁷ *el-Bahr*, c. IV, s. 238.

¹⁷⁸⁸ Sekr, sâlikin kendisine gelen vâridin etkisiyle yaşadığı manevî sarhoşluk anlamında bir tasavvuf terimidir. (Bkz. Abdullah Kartal, "Sokr", *DİA*, c. XXXVI, s. 334.)

¹⁷⁸⁹ Sahv, hislerini yitiren ve kendinden geçen ârifin, hissine dönmesi, kendine gelmesi anlamında bir tasavvuf terimidir. (Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 450).

¹⁷⁹⁰ *el-Bahr*, c. IV, s. 251.

¹⁷⁹¹ *el-Bahr*, c. IV, s. 347.

zuhur edeceğini, insanların bir kişinin veli olduğunu nasıl anlayabileceklerini açıklamamaktadır.

İbn Acîbe'ye göre peygamberlerin ismeti olduğu gibi velilerin de *hıfzı* vardır. Peygamberler masum olduğu gibi veliler de *mahfûz*dur: “Velilere göre, Hz. Süleyman’a yapılan “İşte bu bizim ihsanımızdır. Artık dilediğine hesapsız ver, dilediğine verme”¹⁷⁹² hitabı, sadece ona mahsus değildir. Temekkûn sahibi olan herkesin durumu kendisine bırakılır ve ona “Artık dilediğini yap!” denir. Bunun delili Bedir ehliyle alâkalı hadistir.¹⁷⁹³ Şeyh Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî şöyle demiştir: ‘Veli bir makama ulaşır da artık ona ‘Selâmeti sana yoldaş ettik ve kınamayı senden kaldırdık. Artık dilediğini yap!’ denir.’ Daha sonra da Şâzelî, Hz. Süleyman’a yapılan bu hitapla bu görüşünü delillendirmiştir. Bu, peygamberler için ismet yoluyla olduğu gibi veliler için de hıfz sıfatıyla olur.”¹⁷⁹⁴

İbn Acîbe, benzer bir yorumu Ahzâb Suresi’nin 51. âyetinin işârî tefsirini verirken de yapmaktadır: “Kul, fenâ makamına geçip de velâyeti kemâle erdikten sonra işleri ona bırakılır. Artık dilediğini yapar, dilediğini de terk eder. Onun için bir yasaklama kalmamıştır ve o hiçbir şekilde kınanmaya da maruz bırakılmaz. Zira efendisi tarafından noksansız bir muhabbete mazhar olan bir köle için özgürlük akdi yapılır. Bunun delili ‘Allah bir kulunu sevince artık ona hiçbir günahı zarar vermez.’¹⁷⁹⁵ hadisidir.”

İbn Acîbe, “Gökleri, yeri ve onlarda yaydığı canlıları yaratması da O’nun delillerindendir. O, dilediği zaman onların hepsini toplamaya kadirdir”¹⁷⁹⁶ meâlindeki

¹⁷⁹² Sâd 38/39.

¹⁷⁹³ Müfessirimiz, burada “Umulur ki Allah Bedir ehlinin durumuna muttali olmuş ve ‘Artık dilediğinizi yapın. Zira sizi bağışladım’ demiştir” meâlindeki hadisi kasdediyor olmalıdır. Bu hadis için bkz. Buhârî, “Cihad”, 141; Müslim, “Fezâilu’s-Sahâbe, 36. Bu hadisin açıklaması için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, c. VI, s. 173-174.

¹⁷⁹⁴ *el-Bahr*, c. V, s. 31.

¹⁷⁹⁵ Bkz. Alâuddin Ali el-Müttakî el-Hindî, *Kenzu’l-Ummâl*, nşr. Bekr Hayyânî-Safvet Safâ, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1989, c. IV, s. 208; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. I, s. 351; Gazzâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 431. Gazzâlî, bu hadisi naklettikten sonra şu açıklamayı yapmaktadır: “Bu hadisin manası şudur: Eğer Allah bir kulunu severse, o kul ölmeden evvel ona tevbe ettirir ve tevbesini kabul eder. Böylece ne kadar çok olsa da geçmiş günahları o kişiye zarar vermez. Bu tıpkı geçmişteki küfrün, İslâm’dan sonrasına zarar vermemesine benzerdir.”

¹⁷⁹⁶ Şûrâ 42/29.

âyetin işârî tefsirinde bu âyetten, velilerin aynı yerde bulunmayıp yeryüzünde dağınık bir şekilde yaşadıklarına dair bir işâret çıkarmakta ve şöyle demektedir:

“Allah Teâlâ’nın velileri hakkındaki kurallarından biri de şudur: Onlardan iki kişi, aynı yerde bulunursa biri diğerinin yerine geçer ve böylece ikisinin de düzeni bozulur. Dolayısıyla kuvvetli nur sahibi kimselerin -birinin nuru diğerinin nurunu söndürmesin diye- birbirinden uzak yerlerde yaşadıklarını görürsün. Ancak nadiren de olsa belli zamanlarda biraraya gelebilirler ki o anlar da nefehât anlarıdır.”¹⁷⁹⁷

Müellifimize göre velilerin hayatları çeşitli çilelerle doludur. Hiçbir veli yoktur ki ona eziyet eden, cefa çektiren insanlar olmasın. Bu tür çileler, aslında veliler için bir ödül ve imkandır. Zira bu çilelere sabretmek suretiyle Allah’a daha da yakınlaşırlar. Hatta bazı sûfiler şöyle der: “Kendisine eziyet eden bir karısı olmayan veli çok azdır.”¹⁷⁹⁸

İbn Acîbe’nin velâyet hakkındaki görüşlerini şu şekilde değerlendirmek mümkündür: Müfessirimiz, velâyetle alâkalı işârî yorumlarında “Âlimler, peygamberlerin vârisleridir”¹⁷⁹⁹ hadisini merkeze alarak genelde velileri peygamberlerle mukayese etmekte, peygamberlerde bulunan özelliklerin ve peygamberlerin çektiği sıkıntıların benzerlerinin onların vârisleri olan velilerde de bulunduğunu ve peygamberlere yapılan uyarı ve tavsiyelerin velilere de zımnen yapıldığını söylemektedir. Benzer şekilde kâfirlerin peygamberler hakkındaki tutumlarının aynısının avâm müslümanlar tarafından velilere karşı gösterildiğini düşünmekte ve ilgili Kur’an âyetlerini bu doğrultuda yorumlamaktadır. Ancak nebilerle veliler arasında bu mukayeseyi yaparken iki müesseseyi birbirine karıştırmamaya çok hassas bir şekilde özen göstermektedir. Ona göre veliler bütün velâyet makamlarını geçip kemâle erdiklerinde bile ancak peygamberlerin ayak ucunda olurlar. Yani velâyetin bittiği yer, nübüvvetin başladığı yerdir. Ayrıca ona göre âyet, *burhan* gibi delil anlamına gelen Kur’anî kavramlar, velilere işâret etmektedir. Zira veliler, insanlar arasında Allah’ın delilleridir. İbn Acîbe’nin bu Kur’anî kavramlarda velilere işâret görmesi veya bu

¹⁷⁹⁷ *el-Bahr*, c. V, s. 219.

¹⁷⁹⁸ *el-Bahr*, c. VI, s. 417. İbn Acîbe, *el-Fehrese*’de, bu sözü Şa’rânî’ye nispet etmektedir. (Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 83). Ayrıca kendi eşlerinin de kendisine yaptıkları eziyetlere dair örnekler vermektedir. Bkz. a.y.

¹⁷⁹⁹ Bkz. Ebû Dâvûd, “İlim”, 1; Tirmizî, “İlim”, 19; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. II, s. 84.

kavramların geçtiği yerlerde velâyet ve veliler hakkında yorumlar yapması “Allah’ın velileri (veya bazı tarîklerde “ümmetimin en hayırlıları”) görüldüklerinde Allah’ı hatırlatan kimselerdir”¹⁸⁰⁰ meâlindeki hadîs-i şerife mutâbık görünmektedir.

İbn Acîbe’nin, nebi-veli mukayesesinde nübüvvetin, velâyetin bittiği yerde başladığı şeklinde özetlenebilecek görüşü ve hatm-i velâyet konusunda Hakîm-i Tirmizî ve İbn Arabî gibi mutasavvıfların anlaşılması güç açıklamalarına hiç yer vermemesi ve bu kavramlardan hiç bahsetmemiş olması kanaatimizce takdire şayandır. Ancak bir velinin velâyetine inanmanın vâcib olduğu, velilere inanacaklarına dair Allah’ın insanlardan söz aldığı, velilere kendi zamanlarında yaşayan herkese şefaet etme yetkisinin verildiği, velilerden bazılarının “Bizi görene cehennem ateşi dokunmaz” sözününün doğru olabileceği, bir insanın veli olabilmesi için müslümanların çoğu tarafından velâyetinin kabul edilmemesi gerektiği şeklindeki görüşlerini tasvip etmek pek mümkün değildir.

j. Zikir

Kur’ân-ı Kerim’in üzerinde durduğu önemli kavramlardan birisi de “zikir”dir.¹⁸⁰¹ Sözlükte “anmak, hatırlamak, yâd etmek” anlamlarına gelen¹⁸⁰² “zikir” kavramı, tasavvufî literatürde Allah’ı anmak ve hatırlamak, O’nu unutmamak ve gaflet halinde olmamak anlamında kullanılır.¹⁸⁰³

İbn Acîbe’ye göre zikir beş çeşittir: 1. Sadece dil ile yapılan zikir: Bu, avam müslümanların zikridir. 2. Dil ve kalp ile yapılan zikir: Salihlerin havâssı ve müteveccihlerin yaptığı zikirdir. 3. Sadece kalp ile yapılan zikir: Seyr u sülûktekilerin güçlülerinin (*akviyâ*) yaptığı zikirdir. 4. Ruhun zikri: Muvahhidlerden ehl-i fenânın havâssının zikridir. 5. Sırrın zikri: Bu da mütemekkinlerden şühûd ve iyân ehlinin zikridir. Zikrin saydığımız bu çeşitleri, aynı zamanda seyr u sülûkun makamlarına işâret

¹⁸⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, c. VI, s. 459; Ali el-Müttakî el-Hindî, *Kenzu’l-Ummâl*, c. IV, s. 208; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. I, s. 475.

¹⁸⁰¹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 328-329; İsmail Karagöz, *Kur’an’da Zikir Kavramı ve Allah’ı Zikir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2002.

¹⁸⁰² Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. V, s. 48-49.

¹⁸⁰³ Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 588.

eder. Daha üst makama ulaşan kişi için bir alt seviyedeki zikir, gaflet sayılır. Mesela sırrın zikrine ulaşan kimse için lisanın zikri gaflet addedilir.¹⁸⁰⁴

İbn Acîbe'ye göre şeytana karşı yapılan cihad, ona karşı gelmek ve onu bırakıp Allah ile meşgul olmakla gerçekleşir. Zira şeytan, Allah'ın zikriyle kaybolur gider.¹⁸⁰⁵

Müfessirimiz, “Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken, Allah'ı zikrederler. Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler [...]”¹⁸⁰⁶ meâlindeki âyette zikrin tefekkürden önce geçmiş olmasından şöyle bir işâret çıkarmaktadır:

“Hak Teâlâ, bu âyette seyr u sülûkteki düzene göre zikri tefekkürden önceye almıştır. Zira müride, kalb mertebesine geçinceye kadar önce lisan zikri telkin edilir.. Daha sonra da zikir kalbe, ve ruha intikal eder. Ruhun zikri ise tefekkürdür. Sonra da sırâ intikal eder ki bu da müşâhede ve iyândır. İşte bu noktada dil susar ve insan da iyân nurlarında kaybolur.”¹⁸⁰⁷

İbn Acîbe kalbi, şeytana karşı muhafaza etmenin nasıl gerçekleştirileceğini anlatırken “Sizden biriniz bir kötülük gördüğünde onu eliyle düzeltsin, buna gücü yetmezse diliyle, buna da gücü yetmezse kalbiyle düzeltsin ki bu iman en zayıf seviyesidir.”¹⁸⁰⁸ hadisini hatırlatırcasına şöyle der: “Kalbi muhafaza etmek, Allah'ı kalben devamlı zikretmekle olur. Buna gücü yetmeyen lisanla zikretmelidir. Buna da gücü yetmeyen en azından salih niyet sahibi olmalıdır.”¹⁸⁰⁹

Müellifimiz zikirle alâkalı olarak Vâsıtî'nin (ö. 711/1311) şu sözünü nakletmektedir: “Zikir anında gâfil olan kişi, zikirden gâfil olan kişiden daha kötüdür.” Devamında da Gazzâlî'den şu alıntıyı yapmaktadır: “[Sadece] dille yapılan zikir günahları çoğaltır.”¹⁸¹⁰ Ancak müellifimizin tasvip ederek naklettiği bu görüşlerden, “Zikir anında gâfil olma tehlikesine düşme korkusuyla zikir yapmaktan kaçınmak gerekir” şeklinde bir netice çıkarmamak gerekir. Zira böyle bir yaklaşım, onun *el-*

¹⁸⁰⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 301. Zikir hakkında benzer açıklamaları için bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 295; c. III, s. 163; c. IV, s. 308.

¹⁸⁰⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 223.

¹⁸⁰⁶ Âl-i İmran 3/191.

¹⁸⁰⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 451.

¹⁸⁰⁸ Müslim, “İmân”, 20; İbn Mâce, “Fiten”, 20.

¹⁸⁰⁹ *el-Bahr*, c. II, s. 39.

¹⁸¹⁰ *el-Bahr*, c. II, s. 301.

Bahru'l-Medîd'de kendisinden sık sık alıntılar yaptığı ve hatta müderrislikten sûfilîğe geçmesinde çok önemli rolü olan İbn Atâullah el-İskenderî'nin *el-Hikem*'inde geçen şu hikmete tamamen aykırı olur: "Allah ile huzur haline ulaşamadın diye zikri terketme! Zikrin peşini bırakma! Çünkü bizzat zikirden gâfil olmak, zikir yaparken gâfil ve dalgın olmaktan daha beterdir. Olabilir ki Hak Teâlâ, seni gafletle yapılan zikirden yakaza ve uyanık halindeki zikre, yakaza halindeki zikirden huzur halindeki zikre, huzur halindeki zikirden mezkûrun dışındaki herşeyden (uzak kalarak) gaybet halindeki zikre yükseltir. 'Bu, aziz olan Allah için zor değildir.'¹⁸¹¹,¹⁸¹² Nitekim *el-Hikem* üzerine yazdığı şerhte bu hikmeti açıklarken şöyle der:

"Mürîd, her halükarda zikre sarılmalı, kalbi zikir anında huzur haline ulaşamadı diye zikri tamamen terketmemelidir. Kalbiyle gâfil olsa bile diliyle zikretmeye devam etmelidir. Zira bizzat zikirden gâfil olmak, zikir yaparken gâfil ve dalgın olmaktan daha kötüdür. Çünkü O'nun zikrinden gâfil olman, O'ndan tamamen yüz çevirmektir. Halbuki O'nu gâfil olarak zikretmekte bile bir şekilde O'na yönelme vardır. Ayrıca dili Allah'ın zikriyle meşgul etmekte bir organı Allah'a itaatla süsleme sözkonusudur. Halbuki dili Allah'ın zikriyle meşgul etmeme durumunda ise onu günah işlemeye müsait duruma getirme sözkonusudur."¹⁸¹³

Bu açıklamayı yaptıktan sonra Vâsitî'nin yukarıda zikrettiğimiz sözünü aynen alıntılar ve bu sözü şöyle açıklar: "Yani Allah'ı kalben zikredenlerin, zikirlerini dil ile yapmaları, onlar hakkında zikri terkedenlerin gafletinden daha büyük bir gaflettir. Zira dil ile zikretmek nefsin varlığını gerektirir ki bu da şirktir. Şirk ise gafletten daha büyüktür. Çünkü dil ile yapılan zikirde zâkirin müstakil varlığının olması gerekir. Halbuki iân makamındaki bir zâkirin, yok olması (*mahv*) gerekir."¹⁸¹⁴ Netice itibariyle Vâsitî'den tasvip ederek alıntıladdığı o söz, herkes için değil müşâhede makamındaki zâkirler, yani zikri sır ile yapmaları gereken insanlar için geçerlidir.

¹⁸¹¹ İbrahim 14/20.

¹⁸¹² Bu hikmetin şerhini yaparken Abdülaziz Hatip şöyle demektedir: "Hiç Allah'ı anmamaktansa gâfilce de olsa anmak daha iyidir. Belki bu zikrimiz, zamanla kalbimizi uyandırır, dikkatimizi toplar ve manen uyanık bir şekilde zikretme seviyesine yükseltir. Zikre devam ettikçe bu dereceyi de aşarak, bizi ihsân mertebesine çıkarıp her an kendimizi O'nun huzurundaymışız gibi hissettirebilecek bir manevî hal kazandırabilir. Zikre devam ettiğimiz takdirde bu halden de ileri giderek O'ndan ve O'nun namına olan şeylerden başka hiçbir şey görmeme ve önemsememe mertebesine, O'nun irâdesinde fânî olma (fenâ fillâh) derecesine ulaşabiliriz." (İbn Atâullah el-İskenderî, *Hikem-i Atâiyye*, çev. ve şerh. Abdülaziz Hatip, s. 85).

¹⁸¹³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s.104.

¹⁸¹⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s.105.

“(Rasulüm!) Sana vahyedilen kitabı oku ve namazı kıl. Kuşkusuz namaz, edepsizlikten ve kötülükten alıkoyar. Allah’ı anmak, elbette en büyük ibâdetidir. Allah ne yaptığınızı bilir.”¹⁸¹⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde İbn Acîbe, zikirle alâkalı şu açıklamaları yapmaktadır:

“Namaz, insanı zâhirî organlarla alâkalı edepsizlik ve kötülüklerden alıkoyar. Zikir ise bâtinî âlemlerle alâkalı edepsizlik ve kötülüklerden alıkoyar ki bunlar da kulu gayb âleminden (حضرة الغيوب) perdeler. Kul, Allah’ın huzurunda olduğunun bilincinde olarak ve dünyevî meşgalelerden kendisini tamamen arındırarak Allah’ı çokça zikrederse kalbi nurlanır, sırrı ve *lûbbü*¹⁸¹⁶ temizlenir. Böylece kemâl sıfatlarıyla muttasıf olur ve her türlü manevî hastalıklar kendisinden gider. Bu sebeptendir ki sûfiler, zikri amellerinin dayanağı yapmış ve her dem ve her nefeste ona sarılmışlardır. Onun azına veya çoğuna kanaat etmemişler, ciddiyetle ve var güçleriyle zikirle meşgul olmaya çalışmışlardır. Sûfiler, önce dilleri ve kalpleriyle zikrederler, sonra sadece kalpleriyle, sonra da ruhları ve sırlarıyla zikrederler. Böylece varlıklarını ve zikirlerini mezkûrun müşâhedesinde yok ederler. İşte bu makamda dil ile yapılan zikir son bulur ve kul kendi varlığını iyânın varlığında yok eder. Böylece ibâdetinin tamamı fikir, ibret, müşâhede ve bakma (*nazra*) haline gelir. Bu, ihsan menzilineki iyân makamıdır. Onlar [Bu makamdakiler] için dilin zikri, tembellik kabul edilir.”¹⁸¹⁷

el-Bahru ’l-Medîd’in kısmen tahkikli neşrini hazırlamış olan Ahmed el-Kureşî, müellifimizin “Onlar [Bu makamdakiler] için dilin zikri, tembellik kabul edilir.” sözüne şu dipnotu düşmüştür: “Dilin zikri, tembellik değildir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: ‘Dilin sürekli Allah’ın zikriyle yaş kalsın [meşgul olsun]’¹⁸¹⁸ Ayrıca Allah Teâlâ da [bir hadis-i kudsîde] şöyle buyurur: ‘Mümin bir kulum, beni zikrettiği ve dudakları benim adımla hareket ettiği sürece onunla beraberim’.¹⁸¹⁹ Dolayısıyla bu, nasıl olur da tembellik olur!”¹⁸²⁰ Ancak el-Kureşî burada müellifimizi yanlış anlamıştır. Zira yukarıda İbn Acîbe’nin kendi eseri olan *Îkâzu ’l-Himem*’den yaptığımız alıntıdan da anlaşılacağı üzere onun tembellik veya gaflet olarak kabul ettiği şey, avâmın dil ile yaptığı zikir değil, tasavvufta belli makamları aşarak kalp, ruh veya sır ile zikretme seviyesine gelmiş kişilerin dil ile yaptığı zikirdir. Nitekim buradaki ifâdesindeki ‘onlar’ dan maksat, köşeli parantez içinde verdiğimiz gibi belli bir makama ulaşmış kişilerdir.

¹⁸¹⁵ Ankebût 29/45.

¹⁸¹⁶ Bir tasavvuf ıstılahı olarak “lûb”, vehim ve hayal kabuğundan arındırılmış ve kudsiyet nuru ile aydınlatılmış akıl anlamına gelir. (Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 338).

¹⁸¹⁷ *el-Bahr*, c. IV, s. 308.

¹⁸¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, c. IV, s. 190.

¹⁸¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, c. II, s. 540.

¹⁸²⁰ *el-Bahr*, c. IV, s. 308.

Nasıl ki hâfız olan bir kişinin Kur'an'ı ezberden değil de yüzünden okuması tembellik sayılırsa, diğer sûfler gibi müellifimiz de tasavvuftaki bazı makamları aşarak kalp, ruh veya sır ile zikretme seviyesine gelmiş kişilerin dil ile yaptığı zikri tembellik olarak kabul etmektedir.

Müfessirimiz, “Kim Rahman’ı zikretmekten yüz çevirirse biz ona bir şeytanı musallat kılınız da o, onun ayrılmaz arkadaşı olur”¹⁸²¹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şeytanla mücadelede zikrin önemi ve hangi zikir çeşidinin bu mücadelede etkili olduğuna dair şu açıklamaları yapar:

“Allah’ın zikrinden gâfil olan herkesin kalbine şeytan vesvese ve bayağı düşüncelerle musallat olur. Nitekim bir hadiste şöyle buyurulmuştur: ‘Âdemoğlunun kalbi, melekle şeytan arasındadır. Allah’ı zikrettiği zaman melek ona yaklaşır, şeytan da sıvışıp gider’¹⁸²² Zikirden gâfil olunca da şeytan ona yaklaşır ve Allah’tan gâfil oluncaya kadar ona vesvese ve kuruntular vermeye devam eder. Şeytanı, kalpten uzaklaştıran zikir, hiç şüphesiz dilin değil kalbin zikridir. Diliyle zikrettiği halde kalbi hevasıyla meşgul olan nice insan vardır. Dilin zikrinin neticesi ecir, kalbin zikrinin neticesi ise Allah’ın huzuruna girme ve perdelerin kalkmasıdır. Gayesi huri ve köşk olan kişiyle gayesi Allah’ın huzuruna girme ve perdelerin kalkması olan kişi arasında ne büyük bir fark vardır!”¹⁸²³

İbn Acîbe, velâyetin diplomasının (*menşûru’l-velâye*) zikir olduğunu söylemekte, ancak bu diplomayı almakla işin bitmediğini, yolun başında da sonunda da mutlaka zikirle meşgul olunması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁸²⁴

Müfessirimize göre “Yahut onların durumu, gökten boşanan yağmura tutulmuş kimsenin durumuna benzer. Yağmurda karanlıklar, gök gürültüsü ve şimşek vardır [...]”¹⁸²⁵ meâlindeki âyette geçen ‘ra’d (gök gürültüsü)’, zikir meclisleri ve halkalarında sesli (*cehrî*) yapılan zikirlerle işâret eder.¹⁸²⁶ “Allah’ın mescitlerinden O’nun adının

¹⁸²¹ Zuhruf 43/36.

¹⁸²² Müfessirimizin hadis olarak naklettiği ibâre şöyledir: “إِنَّ قَلْبَ ابْنِ آدَمَ بَيْنَ مَلِكٍ وَ شَيْطَانٍ، فَإِذَا ذَكَرَ اللَّهَ قَرَّبَ” Bu lafızla bir hadise rastlayamadık. Ancak benzer bir lafızla şöyle bir hadis vârid olmuştur: “إِنَّ الشَّيْطَانَ وَاضِعَ خَطْمَهُ عَلَى قَلْبِ ابْنِ آدَمَ فَإِنْ ذَكَرَ اللَّهَ حَنَسَ وَ إِنْ نَسِيَ التَّقَمَّ قَلْبُهُ فَذَلِكَ الْوَسْوَاسُ” bkz. Ebû Ya‘lâ , *el-Müsned*, hadis no. 4301.

¹⁸²³ *el-Bahr*, c. V, s. 251.

¹⁸²⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 153, 163.

¹⁸²⁵ Bakara 2/19.

¹⁸²⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 85.

anılmasını engelleyen ve onların harap olmasına çalışandan daha zâlim kim olabilir! [...]”¹⁸²⁷ meâlindeki âyet, her ne kadar kâfirler hakkında inmişse de insanları mescitlerde oturarak veya ayakta; münferid veya cemaat halinde yapılan zikirlerden men eden herkes için geçerlidir.¹⁸²⁸

Müfessirimiz, “Kalplerini (sabır ve metanetle) bağla(yıp kuvvetlendir)miştik. (Kralın önünde) kalkıp şöyle demişlerdi: ‘Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir, O’nu bırakıp başkasına ilah demeyiz. Yoksa saçma bir söz söylemiş oluruz’”¹⁸²⁹ meâlindeki âyetin tefsirinde Ashâb-ı Kehf’in ayağa kalkmasından bahseden ‘kâmû’ fiilinden, sûfilerin ayakta yaptıkları (kıyâmî) zikre delil çıkaran Rîzbihân’dan nakiller yaptıktan sonra şöyle der: “İşin özeti şudur: [Âyette geçen] kıyâmî, maddî kıyâm olarak yorumlarsak bu kıyâm, bidâyet ehlinin [seyr u sülûkun başında olanların] zikir ve semâda kıyâm etmelerine delil olur. Ancak bunu, manevî kıyâm olarak yorumlarsak bu kıyâm, nihâyet ehlinin [seyr u sülûkun sonunda olanların] kıyâmına delil olur ki onların kıyâmî, bir şeyde ilerleme ve istikâmet sahibi olma anlamındadır. O zaman da nihâyet ehlinin, sakinlik ve hareketsizliklerine delâlet etmiş olur.”¹⁸³⁰ Aslında müellifimize göre kıyâmî zikre daha kesin bir şekilde delil olacak âyet vardır ki o da “Onlar Allah’ı ayaktayken, otururken ve yatarken zikrederler [...]”¹⁸³¹ meâlindeki âyettir.¹⁸³² İbn Acîbe’nin de durumun farkına vararak kıyâmî zikre delil olarak Kehf/14 âyetinden ziyâde Âl-i İmrân/151 âyetinin daha sarîh olduğunu belirtmesinden de anlaşılacağı üzere bu âyette geçen ve Ashâb-ı Kehf’in kralın huzurunda ayağa kalkmasından bahseden ‘قاموا’ fiilinden, kıyâmî zikre delil getirmek uzak bir ihtimaldir. Aksi takdirde bir başkası da içinde ‘oturma’ fiilinin geçtiği bir Kur’an âyetinden hareketle oturarak yapılan zikre delil getirebilir.

¹⁸²⁷ Bakara 2/114.

¹⁸²⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 154.

¹⁸²⁹ Kehf 18/14.

¹⁸³⁰ *el-Bahr*, c. III, s. 254.

¹⁸³¹ Âl-i İmrân 3/151.

¹⁸³² *el-Bahr*, c. III, s. 254.

İbn Acîbe, tasavvufta halvet ve inzivalar için kırk günlük zaman diliminin kullanılması geleneğinin, Hz. Musa'nın Tur dağında kırk gün kalmasına¹⁸³³ dayandığını düşünmektedir. Ona göre sûfler, Hz. Musa'yı takliden, kırk gün dünyadan uzaklaşır, yalnızca Mevlâlarıyla başbaşa kalır ve O'nunla ünsiyet kurup O'na münâcât ederler. Nitekim İbnu'l-Fârız bu duruma şu beyitleriyle işâret etmiştir:

Bir kısmım, tamamım haline dönüştüğü andan beri / Zamanımın Musası oldum
(و صرتُ موسى زماي / مُدُّ صار بعضي كَلِي) Mütecellî'nin heybetinden / Dağlarım
paramparça oldu. (صارتُ جبالي دَكًّا / من هيبة المتجلي)¹⁸³⁴

İbn Acîbe'ye göre “Sabah-akşam, yalvararak ve korkarak, sesini fazla yükseltmeden Rabbini an ve gâfillerden olma!”¹⁸³⁵ meâlindeki âyet, cehrî zikri kabul etmeyenler için bir delil teşkil etmez. Zira bu âyet, Mekke'de küfür yayginken nâzil olmuştur. Mekke'de müşrikler, zikredene de zikredilene de sövüyorlardı. Hz. Peygamber (s.a.v), Medine'ye hicret ettikten sonra ise sahâbîler, tekbir ve zikirleri sesli olarak yapmaya başladılar. Dolayısıyla bu âyet mensuhtur.¹⁸³⁶ Ancak İbn Acîbe'nin bu yorumu, işârî tefsirinde esas aldığı iki ilkeye ters düşmektedir. Birincisi; âyetlerin sebab-i nüzullerini ve indiği dönemin şartlarını hiç dikkate almadan onları herkes için genel-geçer hükümler şeklinde yorumlamasıdır.¹⁸³⁷ İkincisi ise; birinci ilkeyle de bağlantılı olmak üzere işârî tefsirinde Kur'an'da neshi kabul etmemesi, her âyetin hükmünün uygulanabileceği şahıslar ve durumlar olduğunu söylemesidir.¹⁸³⁸

İbn Acîbe'ye göre sessiz zikir, sesli zikirden evlâdır. Nitekim Hz. Zekeriya'nın duasından bahseden “Hani o, Rabbine gizli bir sesle niyazda bulunmuştu”¹⁸³⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: “Sûflere göre duada, zikirde ve diğer

¹⁸³³ Bkz. Bakara 2/51.

¹⁸³⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 106.

¹⁸³⁵ A'râf 7/205.

¹⁸³⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 300.

¹⁸³⁷ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 161; *el-Bahr*, c. I, s. 37; *el-Bahr*, c. I, s. 154; *el-Bahr*, c. III, s. 281; *el-Bahr*, c. III, s. 303; *el-Bahr*, c. III, s. 414.

¹⁸³⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 388.

¹⁸³⁹ Meryem 19/3.

amellerde sessiz olmak evlâdır. Ancak kendilerine tâbi olunan (*ehlu'l-iktidâ*) kâmillerin bunun istisnasıdır. Zira onlar, içinde bulundukları vakte göre davranırlar.”¹⁸⁴⁰

Sûfilerin zikir meclisleriyle alâkalı olarak tartışılan konulardan biri de musıkînin hükmüdür. Bu konuda musıkîyi tamamen haram kabul edenler olduğu gibi mübahlık kapsamını oldukça geniş tutanlara da rastlanmaktadır.¹⁸⁴¹ İbn Acîbe'nin bu konudaki görüşü Gazzâlî'nin görüşüne¹⁸⁴² paraleldir. “İnsanlardan öylesi de var ki hiçbir ilmî delile dayanmadan Allah yolundan saptırmak ve sonra da onu alaya almak için eğlence türü sözleri satın alır. İşte bunlara aşağılayıcı bir azap vardır”¹⁸⁴³ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde konuyla alâkalı tafsilatlı açıklamalar ve nakiller yapmıştır. Ona göre âyette geçen “هو الحديث” (eğlence türü sözler), Allah'tan ayıran ve insanı O'nun huzuruna girmekten alıkoyan herşeydir. Bu, nağmeli bir ses (*ğınâ*) olabileceği gibi başka bir şey de olabilir. Eğer bir *ğınâ*, insanı Allah'ı zikretmeye teşvik eder ve ruhu Allah'ın huzuruna girmeye yönlendirirse hak olur. Şâyet insanı, nefsânî hevaya yönlendirirse batıl olur. Netice itibarıyla sûfilere göre semâ, şu üç şart yerine getirildiği takdirde tarikatın rükunlarından biridir: zaman, mekan ve ihvan. Müellifimiz, *ğınânın* mutlak manada haram kabul edilmediğine dair sahâbe ve tâbiûn nesli ile çeşitli mutasavvıflardan nakiller yapmaktadır. Örnek olarak İbn Liyûn et-Tucibî'den yaptığı şu alıntıyı verebiliriz:

“İbn Liyûn et-Tucibî¹⁸⁴⁴ (ö. 750/1349) *el-İnâle*¹⁸⁴⁵, de der ki: “Musab b. Zübeyr'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: ‘Ben İmam Mâlik'in meclisindeyken Ebû Mus'ab kendisine semâ hakkındaki kanaatini sordu. Mâlik de şöyle dedi:

¹⁸⁴⁰ *el-Bahr*, c. III, s. 320.

¹⁸⁴¹ Musıkî, semâ, raks, cehrî ve kıyâmî zikir hakkında detaylı bilgi için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülkerim el-Atâ, Mektebetü Ebî Hanîfe, Dimaşk 2000, s. 502-520; Abdülkadir İsa, *Hakâik anî't-Tasavvuf*, Halep 2001, s. 125-192; Yusuf Hattâr Muhammed, *el-Mevsûatu'l-Yûsûfiyye fî Beyâni Edilleti's-Sûfiyye*, Dimaşk, 2002, s. 175-193; Muhammed Adnân el-Ğaşîm, *Fetâvâ Hadîsiyye*, yy., ts., s. 209-216; Abdulhay el-Kettânî, *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul 1991, c. II, s. 341-363; Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 570, 573; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 144-147; Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, Bursa 1992.

¹⁸⁴² Gazzâlî'nin musiki hakkındaki görüşleri için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. II, s. 364-412.

¹⁸⁴³ Lokman 31/6.

¹⁸⁴⁴ Hayatı ve eserlei hakkında detaylı bilgi için bkz. Süleyman Tülücü, “İbn Liyûn”, *DİA*, c. XX, s. 159.

¹⁸⁴⁵ Tam adı *el-İnâletü'l-İlmiyye* olan bu eser, Ali b. Abdullah eş-Şuşterî'nin (ö. 668/1269) tasavvufa ve sûfilerin menkıbelerine dair *er-Risâletü'l-İlmiyye fî Tarîki'l-Fukarâi'l-Mütecerridîn* adlı kitabının muhtasarıdır.

‘Kesin hükmünü bilemiyorum. Ancak bildiğim bir şey var ki şehrimizdeki ilim ehli onu reddetmiyorlar ve onun olduğu yerlerden kalkıp gitmiyorlar. Onu cahil bir aptal veya kaba tabiatlı Iraklı bir nâsikten (çok ibâdet eden) başkası reddetmiyor.’ Tucibî devamında şöyle der: ‘Enes b. Mâlik’ten şöyle rivâyet edilir: ‘Hz. Peygamber’in (s.a.v) yanındaydık. Cebrâil ona geldi ve şöyle dedi: ‘Ya Rasulallah! Ümmetinin fakirleri, cennete zenginlerden beş yüz sene önce girecekler ki bu da yarım gün eder. Bu sözü duyunca Hz. Peygamber (s.a.v) çok sevindi ve ‘İçinizde bize bir şeyler okuyacak kimse yok mu?’ dedi. Bir bedevî ‘Ben okurum ya Rasulallah!’ deyince Hz. Peygamber (s.a.v): ‘Oku bakalım’ dedi. Bedevî, şiirini okuyunca Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahâbîler vecde geldiler. Hatta Hz. Peygamber’in (s.a.v) elbisesi [sallanmaktan] omuzlarından düştü. Daha sonra herkes dağılıp evlerine gidince Muâviye, Hz. Peygamber (s.a.v)’e şöyle dedi: ‘Eğlenceniz ne güzeldi ya Rasulallah!’. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle dedi: ‘Ey Muâviye! Sevgili zikredildiğinde hareket edip sallanmayan değerli bir insan değildir.’ Sonra da sırtından düşen elbisesini orada bulunan dört yüz kişi arasında paylaştırdı.’¹⁸⁴⁶

k. Şeyh/Mürşid

‘Şeyh’ kelimesi lügatta yaşlı, önder, kabile başkanı anlamına gelir.¹⁸⁴⁷

Tasavvufta ise tâliplere rehberlik etmek ve onları irşad etmek ehliyetine ve liyâkatına sahip olan insân-ı kâmil, rehber anlamında kullanılır. Üç türlü şeyh vardır: a) Şeyh-i tâlim: öğretene, hoca, tasavvufî konularda bilgi verip çevresindekileri aydınlatan sûfî b) Şeyh-i sohbet: Herkesin sohbetine katıldığı, sözlerini dinlediği, hal ve hareketlerini örnek aldığı sûfî. Şeyh-i tâlim, bilgi verir; şeyh-i sohbet hem bilgi verir hem de haliyle çevresindekileri etkiler, onlara örnek olur c) Şeyh-i tarikat, şeyh-i terbiye, şeyh-i irşad, şeyh-i teslîk: Mürîd ve müntesiplerini, bir annenin bebeğini terbiye etmesi ve

¹⁸⁴⁶ *el-Bahr*, c. IV, s. 362-363. Bu rivâyet hakkında Suyûtî şöyle der: “Bu hadis, ehl-i hadisin ittifakıyla mevzû ve bâtıldır.” (Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut ts., c. I, s. 336). Metinde ele aldığımız Lokman Suresi’nin 6. âyetinin tefsirinde Âlûsî, bu rivâyeti aktardıktan sonra şöyle der: “Hayatıma yemin olsun ki bu rivâyet, ehl-i sünnet muhaddislerinin icmâıyla aslı olmayan, apaçık bir yalan ve çirkin bir iftiradır.” Devamında da sûfîlerin ayakta, dönerek ve el çırparak yaptıkları zikirlerin ne Kur’an’a ne de Sünnet’e uygun olduğunu söyler. Ayrıca zikir meclislerinde içinde şaraba ve meyhaneye övgüler içeren ilâhîlerin okunduğunu, bunların Kur’an ve Sünnet’e aykırı olduğunu, zira Allah’ın yasakladığı bir şeyin mecaz yoluyla da olsa ilâhî aşkın ve marifetin simgesi olarak kullanılamayacağını ifade eder. Hatta camilerde temcid okumak için maaşlı bazı münşidler tayin edildiğinden ve bunların da minarelerden, içinde şarap ve meyhaneden övgüyle bahseden temcidler okuduklarından esefle bahseder. Âlûsî’nin konuyla alakalı detaylı açıklamaları için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, c. XXI, s. 72-79. Âlûsî’nin, cehrî ve kıyâmî zikir hakkındaki bu katı tutumuna karşın Suyûtî ve Leknevî (ö. 1303/1886) gibi meşhur muhaddisler, cehrî ve kıyâmî zikri, Kur’an’dan ve Sünnet’ten getirdikleri delillerle müdâfaa etmek üzere müstakil bir eser telif etmişlerdir. (Bkz. Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *Sibâhatu'l-Fikr fi'l-Cehri bi'z-Zikr*, haz. Abdulfettah Ebû Ğudde, yy., ts; Suyûtî, *Netîcetü'l-Fikri fi'l-Cehri bi'z-Zikr*, Kahire ts.).

¹⁸⁴⁷ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. VII, s. 254.

yetiştirmesi gibi terbiye edip yetiştiren şeyh. Tarikat şeyhleri böyledir.¹⁸⁴⁸ ‘Mürşid’ kelimesi ise “رشد” fiilinden türetilmiş ve öğüt veren, doğru yolu gösteren, kılavuz anlamına gelen if’âl vezninde bir ism-i fâildir.¹⁸⁴⁹ Bir tasavvuf terimi olarak ise sâlike Hak yolunda rehberlik yapan kimse¹⁸⁵⁰, sırât-ı mstakîmi gösteren, dalâletten önce hak yola ileten¹⁸⁵¹, şeyh, veli, eren, pir¹⁸⁵² anlamına gelir.

(1). şeyhe İntisap Etmenin Gerekliliği

Hemen hemen bütün sûfiler, çeşitli makamları aşıp marifetullaha erişmek isteyen bir kişinin, kendisi de daha önceden bu manevî tecrübeleri yaşamış olan, dolayısıyla bu yolun zorluklarını, engellerini iyi bilen, elinden tutup kendisine yol gösterecek bir mürşide bağlanmayı ve manevî yolculuğunu (seyr u sülûk) onun gözetimi altında yapmayı bir zorunluluk olarak grrlr.¹⁸⁵³ Aslında hakikate ulaşmak için bir mürşide intisap etmenin zorunlu olup olmadığı meselesi ötedenberi İşlâm âlimleri tarafından tarşılagelmiştir. Mesela İbn Haldun (. 808/1406), bir başkasına yazılmış ve mürid için bir şeyhe intisap etmenin gerekli olup olmadığını soran bir mektubu görmesi üzerine *şifâu’s-Sâil* isimli meşhur eserini kaleme almıştır. Bu eserinde bir mürşide/şeyhe bağlanmanın gerekli olup olmadığını, gerekli ise hangi seviyeden sonra bu gerekliliğin ortaya çıkacağını detaylı bir şekilde açıklamıştır.¹⁸⁵⁴

İbn Acîbe’ye göre mürşid-i kâmilsiz seyr u sülûk olmaz. Peygamberlerin tevhidinden sonraki en yüksek tevhid olan tevhid-i hâs makamına ulaşmak için mutlaka yolun inceliklerine vakıf olan, makamları zevk ve keşf yoluyla geçen, fenâ ve bekâ makamlarını, cezb ve sülûku cemedan bir mürşid-i kâmile ihtiyaç vardır. Zira bu yol, etin bir yoldur, bu yolu geçenler azdır, yolda engel çıkaranlar çoktur. Bu yolun şeytanı

¹⁸⁴⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 496-497.

¹⁸⁴⁹ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. V, s. 219-220.

¹⁸⁵⁰ Uludağ, “Mürşid”, *DİA*, c. XXXII, s. 58.

¹⁸⁵¹ Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 262.

¹⁸⁵² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 388.

¹⁸⁵³ Bkz. Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, c. III, s. 112 (Kahire baskısı); c. III, s. 393; a. mlf., *Risâle*, s. 572-575; Gazzâlî, *Hak Yolcusuna ğtler* (haz. A. Cüneyd Köksal), İstanbul 2004, s. 29; Necmüddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, s. 87-88; Ahmed Zerrûk, *Kavâidu’t-Tasavvuf*, s. 75; Ali Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, İstanbul 2001, s. 267-271.

¹⁸⁵⁴ Bkz. İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti* (*şifâu’s-Sâil*), haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1977.

da yolun makam ve menzillerini gâyet iyi bilir. Bu sebeple bu yolda yürürken mutlaka bir rehber ihtiyaç vardır. Yoksa yolcunun yoldan sapma tehlikesi oldukça yüksektir¹⁸⁵⁵. Tevhid denizine irfan sahibi bir reis olmadan giren ve şariat gemisine sığınmayan kimse boğulur.¹⁸⁵⁶ Müellifimize göre “Yüzükoyun sürünen mi daha hayırlıdır? Yoksa dosdoğru yolda dimdik yürüyen mi?”¹⁸⁵⁷ âyetinde yüzükoyun sürünen kişi, kendisine rehberlik edecek ârif bir şeyhi olmadan seyr u sülûk yapmaya kalkışan kişiye işâret etmektedir. Dosdoğru yolda dimdik yürüyen kişi ise seyr u sülûkunu, kendisine rehberlik edecek ârif bir şeyhin gözetiminde yapan kişiye işâret etmektedir.¹⁸⁵⁸ “[...] Soysuzlukla damgalı kimselere de itaat etme [...]”¹⁸⁵⁹ meâlindeki âyette geçen ‘soysuzlukla damgalanmış kişi’ şeyhi olmayan kişiye işâret etmektedir. Buna göre veled-i zinaya namazda iktida edilemeyeceği gibi şeyhi olmayan bir kişi de manevî babası olmayan kişi olduğundan ona da dinî meselelerde iktida edilmez.¹⁸⁶⁰

Müfessirimize göre Kur’an’da geçen “yetim” kavramı, manevî babası, yani şeyhi olmayan kişileri simgeler. Mesela o, “[...] Bir de sana yetimler hakkında soru soruyorlar [...]”¹⁸⁶¹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: “Sûfilerin yolundan giden herhangi bir şeyhe intisap etmeyen herkes babası olmayan yetimdir. Böyle bir kişi hususiyet iddiasında bulunursa sûfilere göre babasından başkasına ait olan kişi gibidir.”¹⁸⁶²

İbn Acîbe, “Melekler ve Cebrail, miktarı elli bin yıl olan bir günde O’na yükselirler” meâlindeki âyetten de bir şeyhe bağlı olan kişi ile bağlı olmayan kişinin manevî âlemde alacağı mesafe açısından şöyle bir işâret çıkarmaktadır: “Herhangi bir şeyhe intisap etmeyen kişi, bir günlük mesafeyi elli bin senede ancak alır”¹⁸⁶³

¹⁸⁵⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 66.

¹⁸⁵⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 98.

¹⁸⁵⁷ Mülk 67/22.

¹⁸⁵⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 218.

¹⁸⁵⁹ Kalem 68/13.

¹⁸⁶⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 228.

¹⁸⁶¹ Bakara 2/220.

¹⁸⁶² *el-Bahr*, c. I, s. 250.

¹⁸⁶³ *el-Bahr*, c. VI, s. 258.

“[...] Onlar, Allah’ın bağlanmasını emrettiği şeyi keserler [...]” meâlindeki Bakara Suresi’nin 27. âyetinde geçen Allah’ın bağlanılmasını istediği şey, müellifimize göre Allah’ın terbiye ve manevî yükselmeye ehil kıldığı irfan sahibi şeyhlerdir ki bunlar, Muhammed ümmeti devam ettiği sürece varolacaklardır.¹⁸⁶⁴ Ona göre bir terbiye şeyhine bağlanmadan ölen kimse, kebâirde ısrar etmiş olarak ölür. Burada kebâirden maksat, kalbin kebâiridir.¹⁸⁶⁵

İbn Acîbe’ye göre kalp hastalıklarını ancak kâmil mürşid tedavi eder ve manevî hastalığının farkına varıp o hastalığı tedavi edecek bir mürşid arayan kimse, mutlaka manevî tabibini bulur.¹⁸⁶⁶

Nebevî terbiyenin temsilcileri olan ârif şeyhler, Allah’ın âyetlerindendir. Dolayısıyla onları yalanlayan marifet cennetine giremez.¹⁸⁶⁷ Terbiye şeyhine intisap etmeden dünyada müşâhedeye ulaşamayacağı gibi¹⁸⁶⁸ dünyada velileri yalanlayanları, Allah ahirette de müşâhedesinden mahrum bırakacaktır.¹⁸⁶⁹

Mücâhede-i nefis, şeyhsiz yapılırsa insana fayda vermez.¹⁸⁷⁰ Ancak kişinin şeyhi de birden fazla olmamalıdır. Zira birden fazla şeyhe intisap eden kişinin manevî eğitimi fâsid olur, ona bir fayda vermez.¹⁸⁷¹

(2). Şeyhin Özellikleri ve Görevleri

İbn Acîbe, Kur’an’da geçen ve söz verme anlamına gelen ‘ahd’ ve ‘mîsâk’ kavramlarını işârî tefsirinde genelde şeyhe yapılan biat ve ona verilen söz anlamında yorumlamaktadır.¹⁸⁷² Mesela Allah’ın İsrailoğullarından aldığı sözden bahseden “Hatırlayın ki sizden söz almıştık [...]”¹⁸⁷³ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: “Bil ki müridler, bir şeyhin eline tutunur ve ondan bir söz (*ahd*) alırlarsa şeyh, onları

¹⁸⁶⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 91.

¹⁸⁶⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 173.

¹⁸⁶⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 136.

¹⁸⁶⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 216.

¹⁸⁶⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 586.

¹⁸⁶⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 222.

¹⁸⁷⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 538.

¹⁸⁷¹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 454; c. III, s. 595.

¹⁸⁷² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 142; c. I, s. 225.

¹⁸⁷³ Bakara 2/ 63.

teklif yükünden kurtararak nefsi kurban etmek, boyun eğmek ve malı cömertçe sarfetmek gibi nefslerini öldürüp ruhlarını diriltecek şeylere yönlendirir.” Daha sonra da sözü şeyhin müridi üzerindeki himmetine getirerek müridin, bahsedilen hususlarda kusur göstermesi durumunda şeyhin himmet dağınının onu gölgelendirip hıfz ve riâyet elinin onu yöneteceğini söyler. Bu görüşünü de Ebû'l-Hasen eş-Şâzelî'nin şu sözüyle destekler: “Vallahi fakîri [mürid] nereye giderse eli de onunla gitmeyen şeyh, gerçek şeyh olamaz.” Müellifimize göre buradaki ‘el’den maksat şeyhin müridi üzerindeki himmet ve hıfzıdır.¹⁸⁷⁴

Müfessirimize göre şeyhlerin ismet sıfatı yoktur. Dolayısıyla zaman zaman küçük veya büyük günah işleyebilirler. Ancak şeyhlerin işlediği bu günahlar, onları müridlerin gözünden düşürmemelidir. Bu görüşünü desteklemek üzere de günah işleyen şeyhlerden bahseden bazı kıssalar nakletmektedir.¹⁸⁷⁵

Şeyhin, keramet izharı ve herkesi hidâyete erdirmesi şart değildir. Asıl kerâmet, ahlâk ve ameldir.¹⁸⁷⁶ Şeyhten maddî kerâmet gösterisi beklemek, zaten hidâyet peşinde olanların değil cahillerin işidir.¹⁸⁷⁷

Terbiye şeyhleri, hiçbir zaman yeryüzünden eksik olmaz. Onlar, kıyamete kadar varolacaktır. Müellifimiz bu işâreti, “Hükmünü yürürlükten kaldırdığımız veya

¹⁸⁷⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 117.

¹⁸⁷⁵ Mesela bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 143. İbn Acîbe, şeyhlerin de hata edebileceğini şöyle ifâde etmektedir: وقال محيي الدين بن العربي : ويجب على المريد أن يعتقد في شيخه أنه عالم بالله ، ناصح لخلق الله ، ولا ينبغي له أن يعتقد في شيخه العصمة . وقد قيل للجنيد : أيزني العارف ؟ فقال : { وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا } [الأحزاب : 38] . وصحب تلميذ شيخاً ، فرآه يوماً قد زنا بامرأة ، فلم يتغير من خدمته ، ولا أحلّ في شيء من مرسومات شيخه ، ولا ظهر منه نقص في احترامه . وقد عرف الشيخ أنه رآه ، فقال له يوماً : يا بني قد عَرَفْتُ أَنَّكَ رَأَيْتَنِي حِينَ فَسَقْتُ بِتِلْكَ الْمَرْأَةِ ، وَكَنتَ أَنْتَظِرُ فِرَاقَكَ عَنِّي مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ : فقال له التلميذ : يا سيدي الإنسان معرض لمخاري أقدار الله عليه ، وإني من الوقت الذي دخلت فيه إلى خدمتك ما خدمتك على أنك معصوم ، وإنما خدمتك على أنك عارف بطريق الله تعالى ، عارف بكيفية السلوك عليه الذي هو طلي ، وكونك تعصي أو لا تعصي شيء بينك وبين الله عزّ وجلّ ، لا يرجع من ذلك شيء عليّ ، فما وقع منك يا سيدي شيء لا يوجب نفاري وزوالي عنك ، وهذا هو عقدي ، فقال له الشيخ : وفقت وسعدت هكذا وإلا فلا... فريح ذلك التلميذ ، وجاء منه ما تَقَرَّرَ بِهِ الْعَيْنُ مِنْ حَسَنِ الْحَالِ وَعُلُوِّ الْمَقَامِ .

¹⁸⁷⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 150.

¹⁸⁷⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 159.

unutturduğumuz herhangi bir âyetin yerine ya daha iyisini yahut benzerini getiririz.”¹⁸⁷⁸
meâlindeki âyetten çıkarmaktadır.¹⁸⁷⁹

İbn Acîbe, “Anneler, çocuklarını, emzirme süresini tamamlamak isteyenler için tam iki yıl emzirirler. Annelerin yiyecek ve giyecekleri, örfe uygun olarak çocuğun babasına aittir [...]”¹⁸⁸⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde âyette geçen anne ve babayı şeyhe benzeterek şöyle der:

“Bil ki bir velinin müridin kalbini yetiştirmesi, küçük bir çocuğun yetiştirilmesine benzer. Velâyet terbiyesi, şeyh ile sohbet akdi yapıldığı anda müridin kalbinde yeşerir ve sonra da büyümeye devam eder. Ya da şeyh, süt emme süresi tamamlanıncaya kadar müridi imdad (manevî yardım) sütüyle emzirir. Böylece şeyh, ihsan ülkesine girinceye ve tefekkürü aydınlanıncaya kadar müridin ruhunu büyütüp besler, bu mürid için iki yılın tamamlanması demek olur ki bu iki yıl da isteyenler için hakikat ve şeriatın kemâle erme süresidir. Bu aşamadan sonra artık ruh, herşeyi yiyebilir, herşeyi içebilir ve herşeyden yardım alabilir. Sonra şeyh, rüşdünü ispatlayana kadar ruh ile ilgilenmeye devam eder. Reşid olduktan sonra ise ruhu kendi haline bırakır. O ruh, artık diğer ruhları terbiye edecek kıvama gelmiştir. Ayrıca şeyhin, kendileri hakkında daha önceden takdir edilmiş olan günahların dışındaki günahlara düşmelerinden müridleri korumak için onları kalp azığı ve elbisesiyle rızıklandırması gerekir.”¹⁸⁸¹

Müellifimiz, “[...] Sizin affetmeniz, takvaya daha yakındır [...]”¹⁸⁸² meâlindeki âyetin işârî tefsirinde, bu âyetin özellikle şeyhlere hitap ettiğini düşünerek şöyle yorumlar: “Ey şeyhler! Maddî ibâdetleri müridlerden affedip onlara manevî ibâdetleri emretmeniz kâmil takvaya daha yakındır ki bu takva, *sivâ* (Allah dışındaki herşey) takvasıdır.”¹⁸⁸³ Ona göre terbiye şeyhine bağlanan şühûd ve iyân gibi kalbî ibâdetlerin tadını alır. Terbiye şeyhine bağlanmayan ise maddî ibâdetlerin tadını alır.¹⁸⁸⁴

¹⁸⁷⁸ Bakara 2/106.

¹⁸⁷⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 149.

¹⁸⁸⁰ Bakara 2/233.

¹⁸⁸¹ *el-Bahr*, c. I, s. 262.

¹⁸⁸² Bakara 2/ 237.

¹⁸⁸³ *el-Bahr*, c. I, s. 262.

¹⁸⁸⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 265.

“Onları doğru yola iletmek, senin vazifen değildir; fakat Allah dilediğini doğru yola iletir. [...]”¹⁸⁸⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yöneltilen bu hitabın müşşidlere de yöneltildiğini düşünen İbn Acîbe şöyle der:

“Hz. Peygamber (s.a.v) için söylenenler O’nun vârisleri konumunda olan irşad ehli için de geçerlidir. Dolayısıyla hidâyet onların elinde değildir. Onların vazifesi, irşad etmek ve yolun esaslarını açıklamaktır. Bu sebeple Allah davetçilerinin görevi, halkı hidâyetle ulaştırmaya çalışmak değil Hakk’ı açıklamaktır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur¹⁸⁸⁶: ‘Onların hidâyetle ulaşmaları için ne kadar çalışsan da Allah dalâlete düşüreceğini doğru yola iletmez.’”¹⁸⁸⁷

İbn Acîbe, bazı müşşidlerin göz ile terbiye edebileceğini düşünmektedir. Mesela “Eğer (borçlu) darlık içindeyse eli genişleyinceye kadar ona süre verin”¹⁸⁸⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der: “Eğer kişi, yakîn nuru ve marifet konusunda darlık içindeyse Allah ile zenginleşmiş kişilere baksın. Onlarla sohbet etsin ve onların eteğine yapışsın. Onlar âriflerdir. Zira onlar, o kişiyi bakışlarıyla [manen] zenginleştirirler.”¹⁸⁸⁹ “Doğrusu bu dönüşe bir tek çılgık yetecektir”¹⁸⁹⁰ meâlindeki âyetten de müşşidlerin bakışlarının etkisi hakkında şöyle bir işâret çıkarır: “Bir insan, kâmil bir müşşidin nazarıyla bir anda hazret-i kudse girebilir.” Bu görüşünü desteklemek üzere el-Mürsî’nin şu sözünü nakleder: “Vallahi benimle bir insan arasında sadece ona bakmam vardır [ona bakmam yeterlidir]. Bakışım la onu müstağni kılarım.” Bu sözü naklettikten sonra İbn Acîbe kendi zamanındaki şeyhlerin nazarının tesiri hakkında şöyle der: “Vallahi bugün nazar ile müstağni kılma hususunda el-Mürsî’yi geçen insanlar vardır.”¹⁸⁹¹

Tasavvufî anlayışta iki türlü babalıktan bahsedilir. Birincisi; cismânî/bedenî babalıktır. Bu, soy ve nesep babalığıdır. Bu anlamdaki baba, insanı bedenlen geliştirir. İkincisi ise ruhânî/manevî babalıktır. Bu anlamdaki baba insanı ruhen ve manen

¹⁸⁸⁵ Bakara 2/272.

¹⁸⁸⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 306. Benzer bir açıklama için bkz. *a.g.e.*, c. I, s. 405.

¹⁸⁸⁷ Nahl 16/37.

¹⁸⁸⁸ Bakara 2/280.

¹⁸⁸⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 312.

¹⁸⁹⁰ Nâziât 79/13.

¹⁸⁹¹ *el-Bahr*, c. VI, s. 368.

geliştirir. Dolayısıyla şeyh, müridin hakikî babasıdır.¹⁸⁹² İbn Acîbe de tasavvuftaki bu anlayışın etkisiyle Kur'an'da çeşitli bağlamlarda bahsedilen 'baba' figürünü, işârî tefsirinde genelde "ruhânî baba", yani şeyh olarak yorumlamaktadır.¹⁸⁹³ Ona göre Allah'ın beşerî baba için söylediği herşey, ruhânî baba için de geçerlidir.¹⁸⁹⁴ Ancak müellifimize göre bunlar, şer'î açıdan değil edep açısından değerlendirilmelidir. Mesela "Babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Ancak geçen geçmiştir. Şüphesiz bu, çirkin ve iğrenç bir yoldur. Ne kötü yoldur" meâlindeki Nisâ Suresi'nin 22. âyetinin işârî tefsirinde şöyle der: "Şeyhinin boşadığı veya vefat edip dul bıraktığı karısıyla evlenmek müride yakışmaz. Zira bu, edep sahibi insanlara göre çirkin bir davranıştır."¹⁸⁹⁵ Ayrıca Kur'an'da zikredilen baba ile alâkalı şerî hükümler, edep açısından şeyhler için geçerli olduğu gibi kardeşlerle alâkalı şerî hükümler de edep açısından aynı şeyhe intisaplı olan müridler için geçerlidir.¹⁸⁹⁶

İbn Acîbe, "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan idarecilere de itaat edin. [...]" meâlindeki Nisâ Suresi'nin 59. âyetinin işârî tefsirinde âyette geçen 'ûlu'l-emri (idareciler) "şeyhler" olarak yorumlar ve şöyle der: "Sûfilere göre *ûlu'l-emr*, Allah'ı bilen terbiye şeyhleridir. Dolayısıyla müridlerin hoşlarına gitsin veya gitmesin her konuda onlara itaat etmeleri ve onlının her emrine boyun eğmeleri gerekir. Şeyhine muhalefet eden veya 'niçin?' diyen asla iflah olmaz."¹⁸⁹⁷ Bu âyetten hemen sonra gelen "Sana indirilen Kur'an'a ve senden önce indirilen kitaplara inandıklarını iddia edenleri görmüyormusun? Onlar tâğûtun önünde yargılanmak istiyorlar. Oysa onlara onu tanınamaları emredildi. Şeytan ise onları derin bir sapıklığa düşürmek istemektedir."¹⁸⁹⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde de bu âyetten şeyh-mürid ilişkisine dair şöyle bir işaret çıkarır: "Bir terbiye şeyhine bağlanan kimse, bütün hukukî işlerini de ona danışmalı ve onun verdiği karara razı olmalıdır. Bazılarının, bir şeyhin

¹⁸⁹² Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 80; a. mlf., "Baba", *DİA*, c. IV, s. 365-366.

¹⁸⁹³ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 128; c. I, s. 350-351; c. II, s. 187.

¹⁸⁹⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 194.

¹⁸⁹⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 485.

¹⁸⁹⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 477.

¹⁸⁹⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 520. İbn Acîbe, "şeyhine 'niçin?' diyen asla iflah olmaz" ifadesini tefsirinde sıkça kullanmaktadır. Mesela bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 14; c. II, s. 82.

¹⁸⁹⁸ Nisâ 4/60.

terbiyesine girdiklerini iddia ettikleri halde dünya işlerinde zorba hakimlere ve zamanın kadılarına başvurduklarını görürsün. İşte bunlar, büyük bir sapıklık içindedirler.”¹⁸⁹⁹

İbn Acîbe, “[...] Sizden herbirinize bir şariat ve yol verdik [...]”¹⁹⁰⁰ meâlindeki âyetten şeyhlerin manevî eğitim metodlarının çeşitliliğine dair şöyle bir işâret çıkarmaktadır:

“Allah Teâlâ, hikmete binâen, her ümmet için ayrı bir şariat ve yol belirlediği gibi her asra uygun düşecek özel bir manevî eğitim belirlemiştir. Dolayısıyla müridlerine tek bir manevî eğitim uygulayan ve onları eskilerin seyr u sülûku üzerine yürütmeye çalışan şeyh, tarikatı bilmeyen cahilin tekidir. Şâyet seyr u sülûk bir tek şekilde olsaydı Allah zamana göre peygamberlerini yenilemezdi. Allah, her nebi ve veliyi, zamanındaki kötü alışkanlıkları ortadan kaldırmak için gönderir. Bu alışkanlıklar da çok farklıdır. Bazı insanlar arasında hased ve buğz yaygın olur, Allah da aralarını düzeltmek ve aralarında sevgi ve yakınlık oluşturmak için bir veli gönderir. Bazen de insanlarda riyâset, makam ve mevki sevgisi yaygın olur. O zaman da Allah, onları makam sevgisini kalplerinden atıp alçakgönüllü olmaya yönelik olarak eğitecek bir veli gönderir. Bazen de insanlarda dünya sevgisi hakim olur. O zaman da mürşid, bu insanları zühd ve kendini sadece Allah’a vermekle eğitir.”¹⁹⁰¹

Müellifimizin tasavvufî eğitimin, standardize edilmiş, kalıplaştırılmış tek bir eğitim yöntemi olmadığı, zamanın ve kişinin şartları ve ihtiyaçları doğrultusunda değişik yöntemlerin uygulanması gerektiğini söylemesi dikkat çekicidir.¹⁹⁰² O, bu sözleriyle zamana göre kendini yenilemesini bilen bir seyr u sülûk/manevî eğitim yöntemini benimsemiştir. Bu da mürşidin içinde yaşadığı asrın şartlarını ve o asırda yaşayan insanların manevî açıdan ihtiyaç ve eksikliklerini iyi bilmesini, özetle çağını iyi tahlil etmiş olmasını gerektirir.

“Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve Ona yaklaşmaya vesile arayın [...]”¹⁹⁰³ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde âyette geçen ‘vesile’ yi açıklarken Allah’a ulaştıran en güçlü vesilenin kâmil bir mürşid olduğunu, şeyhsiz Allah’a ulaşmanın imkansız olduğu

¹⁸⁹⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 521.

¹⁹⁰⁰ Mâide 5/48.

¹⁹⁰¹ *el-Bahr*, c. II, s. 47.

¹⁹⁰² Gazzâlî de bu konuda benzer bir düşünceye sahiptir. Mesela *İhyâ*’da ideal irşad yöntemi hakkında şöyle der: “Nasıl ki bir hekim, her çeşit hastalığı, tek bir ilaç ile tedaviye kalkıştığında bir çok insanın kâtili olursa şeyh de bütün müridlerine aynı terbiye yöntemini uygularsa çoğunu mahveder ve kalplerini söndürür. Şu halde mürşid, müridin hastalığına, durumuna, yaşına, mizacına, vereceği vazifeleri tatbik etmeye ne kadar gücü yeteceğine dikkat etmelidir.” (Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 81).

¹⁹⁰³ Mâide 5/35.

görüşünü çeşitli sûflilerden yaptığı alıntılarla da desteklemeye çalışmaktadır. Şeyhin en büyük vesile oluşunun sebebini ise şöyle izah etmektedir: “Zira seninle aynı türden olan bir varlığa boyun eğmek nefse ağır gelir. Ona, nefs-i mutmainne sahibinden başkası boyun eğmez.”¹⁹⁰⁴

İbn Acîbe, tasavvuftaki makamlarla alâkalı bilgiler verdikten sonra şöyle der: “Bir terbiye şeyhine intisap eden kişi, bu tafsilata hiç ihtiyaç duymaz.”¹⁹⁰⁵ Bu sözüyle o, tasavvufta önemli olanın, teorik bilgi değil uygulama olduğunu ifâde etmektedir.

Mürşidler, onlara olan şefkat ve merhametlerinden dolayı günahkar müslümanlarla daha çok ilgilenirler.¹⁹⁰⁶

Peygamberlerin başına gelen sıkıntılar, şeyhlerin başına da gelir. Mesela peygamberlerin halk üzerindeki nüfuzundan ve dolayısıyla maddî menfaatlerinin zarar göreceğinden korkanlar tarafından, peygamberler sultanlara şikâyet edildikleri gibi şeyhler de benzer sebeplerle sultanlara şikâyet edilirler.¹⁹⁰⁷

İbn Acîbe, bazı âyetlerden şeyhlerin bazı durumlar karşısında nasıl bir önlem alması gerektiğine dair işâretler çıkarır. Mesela Hz. Musa’nın, kavminden ayrılacağı vakit yerine vekil olarak Hz. Harun’u bıraktığından bahseden âyetten¹⁹⁰⁸ şöyle bir işâret çıkarır: “Zâviyesinin bulunduğu yerden başka bir yere seyahat ederse şeyhin yerine zâviyedeki işleri yürütecek bir vekil bırakması gerekir. Zira kendilerine Allah hakkında öğütte bulunan kimsenin olmadığı toplulukta hayır yoktur.”¹⁹⁰⁹

İbn Acîbe’ye göre şeyh, müridini bedenî amellerden kalbî amellere sevk edebilen kişidir. Nitekim Ebû’l-Hasan eş-Şâzelî şöyle demiştir: “Seni yorgunluğa sevk eden kişi şeyh olamaz. Gerçek şeyh, seni yorgunluktan kurtarandır.” Dolayısıyla insanı makamdan makama geçiremeyen ve yorgunluktan kurtaramayan kişi, irşada ehil

¹⁹⁰⁴ *el-Bahr*, c. II, s. 37.

¹⁹⁰⁵ *el-Bahr*, c. II, s. 75.

¹⁹⁰⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 123.

¹⁹⁰⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 249.

¹⁹⁰⁸ A`râf 7/142.

¹⁹⁰⁹ *el-Bahr*, c. II, s. 255.

değildir.¹⁹¹⁰ Şeyh, müridlerini tevhide ulaştırmalıdır. Müridini tevhide ulaştıramayan kişi, şeyh değil deccaldır.¹⁹¹¹

(3). Şeyh-Mürîd İlişkisi

Mürîd, şeyhin emrini tereddütsüz yerine getirmelidir.¹⁹¹² Şeyhine edepte kusur edenin kalbi katılaşıp ve ulaştığı hali elden kaçır. Ancak hatasını anlar ve kaçan halinin kıymetini idrak ederse kalbi tekrar yumuşar ve hali düzelir. Aksi takdirde ayrılık çukuruna düşer ve ondan artık manevî hiçbir fayda gelmez.¹⁹¹³ Şeyhe edepte kusur eden kişi, manevî açıdan şeyhinden istifâdeden mahrum kalır.¹⁹¹⁴

İbn Acîbe'ye göre müridin şeyhiyle olan ilişkisiyle Allah ile olan ilişkisi arasında paralellik vardır. Müridin, bütün dikkatini şeyhinde toplayıp başka insanlara iltifat etmemesi Allah ile beraber olmasına sebeptir. Zira mürid, kendini şeyhine ne kadar vermişse Allah'a da o kadar vermiş olur. Şeyhine karşı ihtiyar ve irâdesini ne kadar terk ederse Allah'a karşı da o kadar terk etmiş olur. Şeyhine verdiği sözde ne kadar vefa gösterirse Allah'ın haklarına karşı da o kadar vefa göstermiş olur. Bu sebepledir ki Şeyh Zerrûk şöyle demiştir: “Şeyhinden başkasına gitme. Şâyet şeyhinden daha üstün birini görürsen her iki şeyhin de bereketinden mahrum olursun.” Bundan dolayı şeyhler, müridlerini başka şeyhlerin sohbetinden, hatta onları ziyaret etmekten bile men etmişlerdir. İbn Acîbe, bu bilgileri verdikten sonra müridin, şeyhinden başka bir şeyhi ziyaret etmesiyle alâkalı görüşünü şöyle özetlemektedir:

“Başka bir şeyhi ziyaret ettiği takdirde kendi şeyhini de ziyaret ettiği şeyhi de eksik bulmayacak kadar şeyhine sadâkati tam olan akıllı bir müridin istediği herkesi ziyaret etmesi câizdir. Ancak başka bir şeyhi ziyaret ettiği takdirde kendi şeyhini de ziyaret ettiği şeyhi de eksik bulmayacak kadar şeyhine sadâkati ve akli tam olmayan bir müridin başka şeyhleri ziyaret etmemesi gerekir.”¹⁹¹⁵

¹⁹¹⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 375.

¹⁹¹¹ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 253.

¹⁹¹² *el-Bahr*, c. I, s. 120.

¹⁹¹³ *el-Bahr*, c. I, s. 121.

¹⁹¹⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 123. Müridin şeyhe karşı edepli olmasıyla alâkalı başka açıklamalar için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 147.

¹⁹¹⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 142.

İbn Acîbe, “Onlar: ‘Yahudiler ve Hristiyanlardan başka kimse cennete girmeyecektir’ diyorlar.”¹⁹¹⁶ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde bazı sûfîlerin şeyhleri hakkındaki taassuplarının onları âyetle bahsedilen ehl-i kitab gibi yanlış düşünmeye sevkettiğini söylemektedir. Bu yanlış düşünce de hakikatin yalnızca kendi şeyhlerine ve şeyhlerine tâbi olanlara verildiğini, yalnızca onların hususiyet ehli olduğunu düşünmeleridir.¹⁹¹⁷ Benzer şekilde “Yahudiler: ‘Hristiyanlar, doğru yolda değildir’ diyorlar. Hristiyanlar da: ‘Yahudiler doğru yolda değildir’ diyorlar. Oysa onlar Kitab’ı okuyorlar[...]¹⁹¹⁸ meâlindeki âyetten de şöyle bir işâret çıkarmaktadır:

“ ‘Filanca şeyh efendinin müridleri, doğru yolda değildir’ veya ‘filanca şeyh efendinin müridlerinin bildikleri hiçbir şey yoktur’ diyen herkesin aslında kendisinin bildiği bir şey yoktur. Maalesef bazı sûfîler, bu şekilde tavır takınmakta ve adeta insanları bir terazide ölçmeye kalkışmaktadırlar. Böylece kimilerini yüceltir, kimilerini de alçaltırlar. Halbuki bu sûfîler, Allah’ın kitabını okumakta ve “Birbirinizin gizli hallerini araştırmayın. Biriniz diğerini arkasından çekirtmesin”¹⁹¹⁹ hitabını işitmektedirler.”¹⁹²⁰

Müfessirimize göre müridin şeyhine hizmet etmesi, manevî terakkîsine vesiledir.¹⁹²¹ Bakara Suresi’nin 215. âyetinin¹⁹²² işârî tefsirini yaparken, mal ile yapılan infakın sarf yerleri olduğu gibi nefis ile yapılan infakın da sarf yerleri olduğunu belirtmekte ve bunların başında da ârif billah olan bir şeyhe hizmetin geldiğini söylemektedir.¹⁹²³

Müridin şeyhine tazimde aşırıya kaçıp şeyhini insanüstü bir varlık gibi görmesi, zaman zaman sûfî çevrelerde rastlanılan bir durumdur. Bu sebeple gerek tasavvuf düşüncesine muhâlif olanlar gerekse bazı sûfîler tarafından bu durum eleştirilmiş ve şeyhi tazimde aşırıya kaçmanın sakıncaları üzerinde durulmuştur. İbn Acîbe de bu konuya dikkat çeken sûfîlerdendir. Ona göre mürid, şeyhini tazimde

¹⁹¹⁶ Bakara 2/111.

¹⁹¹⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 153.

¹⁹¹⁸ Bakara 2/ 113.

¹⁹¹⁹ Hucurât 49/12.

¹⁹²⁰ *el-Bahr*, c. I, s. 153. Benzer bir yorum için bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 169.

¹⁹²¹ *el-Bahr*, c. I, s. 184.

¹⁹²² Türkçe meâli: “Sana Allah yolunda neyi harcayacaklarını soruyorlar. De ki: ‘Hayır olarak ne harcamışsanız öncelikle ana-babanın, akrabasının, yoksulların ve yolcuların hakkıdır. Yaptığımız iyi işlere gelince, Allah onu çok iyi bilir.’”

¹⁹²³ *el-Bahr*, c. I, s. 242.

mübalağa etmelidir, ancak bu, şeyhini beşer üstü bir konumda görmesine ya da diğer şeyhleri küçük görmesine sebep olmamalıdır.¹⁹²⁴

Ona göre bazı şeyhlerin, müridlerinin kendilerini tazimde aşırıya gittiklerini, ayaklarını ve bastıkları yerleri öptüklerini gördükleri halde onlara engel olmamaları, müridlerinin iyiliğini düşündüklerindendir. Zira müridin şeyhine tazim etmesi, manevî açılımına ve şeyhinden daha çok istifade etmesine vesile olur. Mürşidlerin asıl hedefi, vasıtaları görmekten kurtulup Allah'ta fânî oluncaya kadar müridlerini Allah'a yönlendirmektir. Bu sebeptendir ki mürşidlere gösterilen tazim ve hürmet aslında onlara değil Allah'a gösterilmiştir. Bu noktada müellifimiz, şeyhi Bûzîdî'nin şu sözünü nakletmektedir: “Beni, sizin şeyhiniz olduğumdan dolayı ziyaret etmeyin. Fakat bizim aramızda marifete ulaşın ve bizim suretimizi görmeyerek Allah'ta fânî olun ki taziminiz yalnızca Allah için olsun.” Dolayısıyla ona göre şeyhlerin, müridlerini edep ve tazime teşvik etmeleri kendileri için değildir. Zira Allah'ın kendisine hususiyet verdiği kimse kalkıp da insanlara “Allah'ı bırakın da bana kul olun!” diyemez. Fakat onlara şöyle der: “Rabbânî olun, Allah'ı bilin. Böylece taziminiz yalnızca Allah için olsun.” Ayrıca şeyhler, Allah dışındaki şeyleri rab edinecekleri şekilde *farkı*¹⁹²⁵ emretmezler, bilakis mâsivâyı görmeyecekleri bir makama ulaşana kadar onlara *cemi*¹⁹²⁶ emrederler.¹⁹²⁷ Müellifimiz bu açıklamaları “Hiçbir insan için doğru değildir ki Allah kendisine Kitab'ı, hükmü ve peygamberliği versin de sonra o, insanlara ‘Allah'ı bırakıp bana kul olun’ desin. Fakat ‘Kitab'ı öğrettiğinize, okuduğunuza göre Rabb'e kul olun’ demek yakışır”¹⁹²⁸ meâlindeki âyetten çıkardığı işâretler olarak yapmaktadır.

İbn Acîbe'nin şeyhe tazim ederken doğru bulmadığı davranışlardan biri de şeyhe secde etmektir. Bu, kesinlikle yanlış bir şeydir. Zira Allah kendisinden başkasına

¹⁹²⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 377.

¹⁹²⁵ Bir tasavvuf terimi olarak “fark”, Allah ile kul arasına madde perdesinin girmesi veya sâlikin, halkın Hakk'la var olduğunu bilmesi anlamına gelir. (Bkz. Uludağ, “Fark”, *DİA*, c. XII, s. 171).

¹⁹²⁶ Bir tasavvuf terimi olarak “cem”, Hakk'ı, haksız temâşâ etme, halkı değil sadece Hakk'ı seyretme, bütün eşya ve varlıkların Allah sayesinde mevcut olduklarını görme, herşeyi Allah'tan görme anlamına gelir. (Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 116).

¹⁹²⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 374.

¹⁹²⁸ Âl-i İmran 3/79.

secde etmeyi yasaklamıştır. Ancak şeyhin ayağı ve bastığı yerlerin öpülmesinde bir beis yoktur. Zira bu, aslında Allah’a saygıdan kaynaklanır.¹⁹²⁹

İbn Acîbe’ye göre şeyh, bir vasıtadan ibârettir. Asıl maksat Allah Teâlâ’dır. Dolayısıyla mürid, şeyhi dahil her şeyi bir tarafa bırakıp asıl gaye olan Allah’a yönelmelidir. Âl-i İmrân Suresi’nin 144. âyetinde¹⁹³⁰ anlatıldığı üzere Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra sahabeden bazılarının tereddütler yaşaması gibi, şeyhi vefat edince mürid de asla bir tereddüt yaşamamalı ve yolundan dönmemelidir. Bunu gerçekleştirebilmek için de asıl gaye olan Allah’a yönelmiş olması ve nimetleri görmeyi bırakıp onların arkasındaki Mün’im’ i (nimet veren) görmesi gerekir. Hakiki şeyh de yalnızca Allah’a yönlendirmek suretiyle müridi, hem kendisinden hem de bütün insanlardan müstağni kılabilen kişidir.¹⁹³¹ “[...] (Yahudiler) Allah’ı bırakıp hahamlarını, (Hristiyanlar da) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler. Halbuki onlara da ancak bir olan Allah’a kulluk etmeleri emredilmişti [...]” meâlindeki âyetin¹⁹³² işârî tefsirinde şeyhin konumunu ve rolünü abartıp onun sadece bir vâsıta olduğunu unutanlar hakkında şöyle der: “Nebiler ve veliler, insanları Allah’a ulaştıran vâsitalardır. Allah’a ulaşmayı ikinci plana bırakarak bu vâsitalarda takılıp kalan kişi, havas nezdinde onları kendine rab edinmiş sayılır.”¹⁹³³

“Ey ehl-i kitab! Dininizde aşırıya kaçmayın [...]” meâlindeki Nisâ Suresi’nin 171. âyetinin işârî tefsirinde şeyhleri övgüde aşırıya kaçmamayı tenbih sadedinde şöyle der:

“Aşırılığın her türlü mezmunudur. İşlerin en iyisi ortasıdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: ‘Hristiyanların Hz. İsa’yı uçurdıkları gibi beni de uçurmayın. Ancak benim için şöyle deyin: ‘Allah’ın kulu ve elçisidir’¹⁹³⁴ Müride şeyhini övmeye mübalağa etme izni verilmiştir, ancak bu

¹⁹²⁹ *el-Bahr*, c. V, s. 51.

¹⁹³⁰ Türkçe meâli: “Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler geçmişti. Ölür veya öldürülürse gerisin geriye mi döneceksiniz? Kim geri dönerse bilsin ki Allah’a asla bir zarar veremez. Allah şükredenlerin mükafatını verecektir”.

¹⁹³¹ *el-Bahr*, c. V, s. 416.

¹⁹³² Tevbe 9/31.

¹⁹³³ *el-Bahr*, c. II, s. 375.

¹⁹³⁴ Buhârî, “Ehâdîsu’l-Enbiyâ”, 48, “el-Hudûd”, 31.

mübalağa, şeyhi insan üstü bir konumda görececek ya da başka şeyhleri değersiz görececek kadar aşırı olmamalıdır.”¹⁹³⁵

Müfessirimiz, Kehf Suresi’nde anlatılan Musa-Hızır kıssasının işârî tefsirinde mürid-şeyh ilişkisi hakkında şöyle der:

“Sûfiler, müridin şeyhine karşı edebli olmasıyla alâkalı esasları Musa-Hızır kıssasından almışlardır. Onların yolu, susma ve teslim olmadır. Hatta bir mürid şeyhine ‘niçin’ diye sorarsa asla iflah olmaz. Böyle bir soruyu, şeyhinden bir kötülük gördüğü zaman bile sormamalıdır. Zira belki de şeyhi, müridin sadakatini deniyordur veya o işin bâtınına muttali olmuştur da ondan dolayı böyle bir şey yapmıştır. Şeyhlerin hali Hızır halidir. Dolayısıyla sâdık bir mürid, o konudaki şer’î durumu anlasın veya anlamasın şeyhinde gördüğü herşeye teslim olur ve her konuda şeyhini örnek alır. Ancak bu söylediğimiz, bâtın âlemi için geçerlidir. Zâhirî ilimlerde ise aslolan inceleme ve araştırmadır.”¹⁹³⁶

Mürid, şeyhinden şeriata muhâlif bir şey sadır olduğunu görse bile şeyhine teslim olup o işin te’vîlini sormalıdır. Zira şariat geniştir. Zâhiri olduğu gibi bâtını da vardır.¹⁹³⁷

İbn Acîbe, sahâbîlere, Hz. Peygamber’e (s.a.v) karşı nasıl davranmaları gerektiğini öğreten âyetlerden, müridin şeyhine nasıl davranması gerektiğine dair işâretler çıkarır. Mesela Hucurât Suresi’nin ilk üç âyetinin işârî tefsirini yaparken müridin şeyhine karşı edebiyle alâkalı sûfilerin yazdıkları kitapların bunlar ve bunlara benzeyen âyetlere dayandığını, şeyhi Bûzîdî’nin de bu konuda çok faydalı bir kitap telif ettiğini¹⁹³⁸ söyledikten sonra müridin şeyhine karşı edebiyle alâkalı şu işâretleri çıkarır: Mürid, şeyhinin sözünün önüne geçmemelidir. Özellikle de birisi şeyhine soru sorduğu zaman bunu hiç yapmamalıdır. Zira sorulan soruya şeyhinden önce cevap vermesi çok çirkin bir davranıştır. Mürid, şeyhine danışmadan kesin kararlar vermemelidir, yürürken şeyhinin önüne izinsiz geçmemelidir, şeyhinin huzurundayken alçak sesle konuşmalıdır. Hatta şeyhinden müsaade almadan hiç konuşmamalıdır.¹⁹³⁹

¹⁹³⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 597.

¹⁹³⁶ *el-Bahr*, c. III, s. 290.

¹⁹³⁷ *el-Bahr*, c. III, s. 299.

¹⁹³⁸ Bu kitabın adı *el-Âdâbu’l-Mardiyye li Sâliki Tarîki’s-Sûfiyye*dir. Bu eser, Şam’ın meşhur muâsır Şâzelî şeyhlerinden Abdurrahman eş-Şâğûrî’ nin (ö. 2006) takdimi ve Bessam Mahmud Bârûd’un tahkikiyle neşredilmiştir. Bkz. Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî, *el-Âdâbu’l-Mardiyye li Sâliki Tarîki’s-Sûfiyye*, thk. Bessam Mahmud Bârûd, Dâru’l-Feth li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Amman 2001

¹⁹³⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 416.

Mürid, fırsat buldukça mutlaka şeyhini ziyaret etmelidir.¹⁹⁴⁰ Şeyhe itaat, ana-babaya itaata tercih edilmelidir.¹⁹⁴¹ Mürid, şeyhiyle sürekli istişâre içinde olmalıdır.¹⁹⁴² Ancak tarikattaki seviyesine göre istişâre edeceği konular değişebilir. Mesela bidâyetteki müridler önemli-önemsiz herşeyi şeyhlerine sorarlar. Ancak nihâyetteki mürid ise sadece önemli şeyleri danışır.¹⁹⁴³

Şeyhe gösterilen edep, Allah’a gösterilen edeptir. Allah, insanlara bir insanı (mürşidi) nefslere hakim kılmalarını emretmiştir. İnsan, marifetten önce bir insanı nefesine hakim kılsa marifetten sonra da Allah onun nefesine hakim olur.¹⁹⁴⁴

2. Kur’an’daki İnanç Esaslarının İşârî Yorumları

Kur’an’ın, itikâd, ahlâk ve amel olmak üzere üç yönü vardır.¹⁹⁴⁵ Yirmi üç yıl içinde, bu üç yönü kapsayan çeşitli öğretileri muhtevî olarak nâzil olan Kur’an’ın öncelikli hedefi, insanları sahîh inanç esaslarına sahip olmaya yönlendirmek olmuştur. Gazzâlî’nin de ifâde ettiği gibi bu inanç esaslarını, en genel manada ulûhiyyet/tevhid, nübüvvet ve âhirete iman şeklinde özetlemek mümkündür.¹⁹⁴⁶ Dolayısıyla şimdi Kur’an’ın bu üç temel inanç esasının *el-Bahrü’l-Medîd*’de tasavvufî açıdan nasıl yorumlandığı ele alınacaktır.

a. Ulûhiyyet

Ulûhiyyet veya tevhîd, Kur’an’ın en önemli konusudur. Zira Kur’an’ın ana gayesi, insanların Allah hakkında sahih bir tasavvura sahip olmalarıdır. İbn Acîbe’nin, tefsirinin “işâret” bölümünde dile getirdiği bu konudaki düşünce ve yorumlarını beş başlık altında ele almak mümkündür:

¹⁹⁴⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 392.

¹⁹⁴¹ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 369-370.

¹⁹⁴² Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 133.

¹⁹⁴³ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 72.

¹⁹⁴⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 72.

¹⁹⁴⁵ Mevlüt Güngör, *Fıkhi Tefsir Hareketi*, s. 15.

¹⁹⁴⁶ Bkz. Gazzâlî, *Faysalu’t-Tefrika (Mecmûatu’r-Resâil içinde)*, s. 247.

(1). Allah'ın Zâtı ve Sıfatları

Allah Teâlâ hakkında insanların merakını mucip konuların en başlıcalarından birisi, kâinât yaratılmadan önce Allah'ın nerede, ne şekilde, nasıl bir varlığa sahip olduğudur. İbn Acîbe bu konudaki görüşünü, “Arşı su üzerindeyken, hanginiz daha güzel işler yapacaksınız diye sizi denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur [...]”¹⁹⁴⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde ortaya koymaktadır. Bu âyetin işârî tefsirinde önce konuyla alâkalı iki hadis nakleder. Birincisi, *Sahîh-i Buhârî*’de geçtiğini söylediği şu hadistir: “Allah vardı ve O’nunla birlikte hiçbir şey yoktu. O’nun arşı da su üzerindeydi (كان الله و لا شيء معه، و كان عرشه على الماء)”¹⁹⁴⁸ Ona göre bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.v), ezelde Hak Teâlâ ile birlikte başka hiçbir varlık bulunmadığını, eşyayı nurundan, nuruyla ve nuru için yarattığını bildirmiştir. O, ezelde nasılsa şu an da öyledir. İkincisi de Ebû Razîn’den nakledilen şu hadistir: “ ‘Ya Rasulallah! Mahlukâtı yaratmadan önce Rabbimiz neredeydi?’ diye sorduk. O şöyle dedi: ‘Gizlilikteydi. Ne üstünde ne de altında hava vardı. Arşını da su üzerinde yarattı (كان في عماء ما فوقه هواء و ما)’”¹⁹⁴⁹ İbn Acîbe, bu hadisle alâkalı sûfilerden çeşitli yorumlar aktardıktan sonra kendi görüşünü şöyle özetler:

“Hak Teâlâ, ezelde mukaddes, akıllardan gizli, latîf, kemâl sıfatlarıyla muttasıf nûrânî bir zattı. Kendisiyle beraber hiçbir suret ve şekil yoktu. Sonra Hak Teâlâ nurundan maddî ve manevî bir kabza yarattı. Zira, mana ancak madde ile zuhura gelebilir. Allah bu kabzaya “Muhammed ol!” dedi [...] Bütün varlıklar, O’nun isbâtıyla sâbittir ve O’nun zâtının ehadiyyetinde yok olmuştur. Hak Teâlâ ile birlikte başka bir şey ezelde var olmadığı gibi bugün de yoktur. Zira O’nun hakkında değişim muhaldir. Bu sırları da ancak sır ehliyle beraber olanlar anlayabilirler. Onlarla beraber olmayanlar da onlara teslim olmalıdır. Nitekim şair şöyle der: ‘Eğer hilali sen göremiyorsan / Onu gözleriyle görenlere teslim ol’”¹⁹⁵⁰

¹⁹⁴⁷ Hûd 11/7.

¹⁹⁴⁸ Buhârî, “Bed’u’l-Halk”, 1, “Tevhîd”, 22; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, c. IV, s. 431.

¹⁹⁴⁹ Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 12; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13.

¹⁹⁵⁰ el-Bahr, c. II, s. 513. İbn Acîbe’nin kendi ifâdesi şöyledir: والحاصل : أن الحق جل جلاله كان في سابق أزله ذاتاً مقدسة ، لطيفة خفيفة عن العقول ، نورانية متصفة بصفات الكمال ، ليس معها رسوم ولا أشكال ، ثم أظهر الحق تعالى قبضة من نوره حسية معنوية ؛ إذ لا ظهور للمعنى إلا بالחס ، فقال لها : كوني محمداً ، فمن جهة حسها محصورة ، ومن جهة معناها لا نهاية لها ، متصلة ببحر المعاني الأزلي ، الذي برزت منه ، وما نسبتها من ذلك البحر من جهة حسها إلا كخردلة في الهواء...

İbn Acîbe, Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ı tanıtan en önemli âyetlerden biri olan ve *âyetü’l-kürsî* olarak adlandırılan Bakara Suresi’nin 255. âyetinin tefsirinde Allah Teâlâ hakkında şu açıklamaları yapar:

“Bu âyet, ulûhiyetle alâkalı ana meseleleri ihtiva etmektedir. Zira bu âyet, ulûhiyyette Allah Teâlâ’nın mevcut tek varlık olduğuna, zâtî bir hayatla muttasıf olduğuna, lizâtihi vâcibu’l-vücûd olduğuna ve başkalarını îcâd ettiğine delâlet etmektedir. Zira el-Kayyûm, varlığı kendinden olan ve başkalarına varlık veren demektir. Allah, mekandan ve hulûlden münezzehtir, değişim ve durgunlukla vasıflanamayan, maddeye benzemeyen ve ruha musallat olan şeylerin kendisine musallat olamayacağı bir varlıktır. O, mülk ve melekûtun sahibi, asılları ve fûrûları yoktan var eden muazzam bir güç sahibidir. O’nun izin vermediği kimseler, asla şefaât edemez. O, âşikânıyla gizlisiyle; tümüyle ve cüzüyle bütün eşyayı bilir. O’nun mülkü ve kudreti çok geniştir. Hiçbir şey O’na zor gelmez ve hiçbir şey O’nu yapacağı işten alıkoyamaz. Vehimlere sahip olmaktan münezzehtir ve anlayışların (*efhâm*) kavrayamayacağı kadar büyüktür.”¹⁹⁵¹

İbn Acîbe’ye göre Allah, vadinden dönmez. Ancak –muayyen değil genel olmak şartıyla- vaîdinden dönebilir. Böylece affedici özelliği sayesinde vaîdine muhalefet edebilir.¹⁹⁵²

Cenâb-ı Allah’ın miâdından, yani hayır ve lütufla ilgili olarak vadettiklerinden dönmeyeceği kesin ise de vaîdinden, yani kahr ve şerle ilgili olarak verdiği sözlerde durmamasının câiz olduğunu savunanların bulunduğu bilinmektedir. Celâlüddin ed-Devvânî (ö. 908/1502), Eş’arî kelâmcılarından Adudüddîn el-Îcî’nin (ö. 756/1355) *el-Akâidu’l-Adudiyye* isimli eserinde yer alan “... tâatında sevap, günahında ceza yoktur...” metnini şerh ederken, bir kısım âlimlerin ilâhî vaîdlerden dönülebileceğine

فالأكوان ثابتة بإثباته ، محووة بأحدية ذاته ، فالحق تعالى كما كان لا شيء معه ، فهو الآن كما كان. إذ التغير في حقه تعالى مُحال ، ولا يعلم هذه الأسرار إلا من صحب أهل الأسرار ، وحسب من لم يصحبهم التسليم. كما رمزوا وأشاروا إليه : وإن لَمْ تَرَ الْهِلَالَ فَسَلِّمْ لِلْأَنَاسِ رَأْوَهُ بِالْأَبْصَارِ.

¹⁹⁵¹ وهذه الآية مشتملة على أمهات المسائل الإلهية ، فإنها *el-Bahr*, c. I, s. 287. İbn Acîbe’nin kendi ifâdesi şöyledir: دالة على أنه تعالى موجود واحد في الألوهية ، متصف بالحياة الذاتية ، واجب الوجود لذاته ، موجد لغيره ؛ إذ القيوم هو القائم بنفسه المقيم لغيره ، منزّه عن التحيز والحلول ، مُبرّأ عن التغير والفتور ، لا يناسب الأشباح ، ولا يعتريه ما يعتري الأرواح ، مالك الملك والملكوت ، مبدع الأصول والفروع ، ذو البطش الشديد ، الذي لا يشفع عنده إلا من أذن له. عالم بالأشياء كلها : حَلِيَّهَا وَخَفِيَّهَا ، وَكُلِّيَّهَا وَجَزَائِهَا. واسع الملك والقدرة لكل ما يصح أن يملك ويقدر عليه ، لا يشقُّ عليه شاقٌّ ، ولا يشتغلُه شأن عن شأن ، مُتَعَالٍ عن تناول الأوهام ، عظيمٌ لا تحيط به الأفهام.

¹⁹⁵² *el-Bahr*, c. I, s. 325.

inandıklarını, Vâhidî'nin (ö. 468/1075) *el-Vasît* adlı tefsirinde “Kim bir mümini kasden öldürürse onun cezası ebedî olarak cehennemde kalmaktır [...]”¹⁹⁵³ âyetinden bahsederken, burada aslanan Allah'ın va'dinden dönmesi câiz değilse de vaîdinden dönmesinin câiz olduğunu söylediğini, hatta Hz. Peygamber Efendimiz'den (s.a.v.) “Allah Teâlâ, eğer bir kulunun ameline sevap va'dederse onu yerine getirir, eğer azap va'dederse muhayyerdir, dilerse affeder, dilerse azab eder”¹⁹⁵⁴ meâlinde rivâyet edilen hadisi, vaîdden dönmenin Arapların geleneğinde de ikram gibi değerlendirildiğini, yine Amr b. Alâ'nın, Araplarca vadinden dönenin kınandığı, vaîdinden dönenin hareketinin ise bir ikram sayıldığını nakletmiştir.¹⁹⁵⁵

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) de “Hayır, öyle değil! Kim bir kötülük eder de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte o kimseler cehennemliktirler. Onlar orada devamlı kalırlar.”¹⁹⁵⁶ meâlindeki âyetin tefsirinde cehennemin ebedîliği meselesini tartışırken bu konuya da temas etmiştir. Bu konuda yaptığı açıklamalardan onun da Allah Teâlâ'nın va'dinden dönmeyeceği, ancak vaîdinden isterse vazgeçebileceğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Râzî'nin bu konudaki delilleri ise özetle şunlardır: Va'de vefa göstermek, vaîde vefa göstermekten daha büyük cömertliktir. Allah Teâlâ'nın rahmetinin gazabına galip olduğu hadisle sâbittir.¹⁹⁵⁷ Vaîd Allah Teâlâ'nın, va'd ise kulun hakkı olduğu için kul va'di elde etmeye daha lâyıktır. Allah Teâlâ'nın ahiretteki rahmetinin dünyadaki rahmetinden daha çok olduğu hakkında ümmet hemfikirdir. Ayrıca Hak Teâlâ, “İman eden ve iyi işler yapanları, içinde ebedî kalmak üzere zemininden ırmaklar akan cennetlere koyacağız. Allah (bu söylenenleri) gerçekten va'detmiştir. Söz verme ve onu tutma bakımından kim Allah'tan daha doğru olabilir!”¹⁹⁵⁸ âyetinde olduğu gibi va'dlerden bahsederken “Allah gerçekten va'd

¹⁹⁵³ Nisâ 4/93.

¹⁹⁵⁴ . “من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجز له، و من وعده على عمل عقاباً فهو بالخيار، إن شاء عذبه و إن شاء غفر له.” (Ebubekir Ahmed b. Amr el-Basrî el-Bezzâr, *el-Müsned*, Medine 1988, hadis no. 6882; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, hadis no. 3316).

¹⁹⁵⁵ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn-i Arabî*, s. 153.

¹⁹⁵⁶ Bakara 2/81.

¹⁹⁵⁷ Bkz. Buhârî “Tevhîd”, 15; Müslim, “Tevbe”, 14,16.

¹⁹⁵⁸ Nisâ 4/122.

etmiştir” dediği halde “Allah gerçekten vaîdde bulunmuştur” şeklinde bir ifâde kullanmamıştır.¹⁹⁵⁹

Eş’arî kelâmcılarından İbrahim b. Muhammed el-Beycûrî (ö. 1277/1860) de Burhânüddin el-Lekânî’nin (ö. 1041/1631) *Cevheratu’t-Tevhîd* isimli eseri üzerine yazdığı *Tuhfetü’l-Mürîd* adlı şerhinde “Şer’an va’dde dönmek câiz değildir. Ancak vaîdden vazgeçmek caizdir” başlığı altında bu konuyu ele alır. Ona göre Allah Teâlâ, müminlere va’dettiği mükâfatlardan dönmez. Nitekim “Allah va’dinden dönmez”¹⁹⁶⁰ âyetinde va’dedilen şey, cennetteki mükâfatlardır. Zira şâyet Allah, bu va’dettiği mükâfatlardan vazgeçerse bu yalancılık, aldatma ve sözden cayma olur ki Allah Teâlâ bunlardan münezzehtir. Allah’ın va’dinden dönmeyeceği hususu, Eş’arîler ve Mâturîdîler tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Ancak Allah Teâlâ’nın vaîdinden dönebileceği hususu, sadece Eş’arîlere göre câizdir. Zira onlara göre vaîdden dönmek, sözden caymak değil, cömertliktir. Eş’arîlerin bu görüşlerine şu itirazlarda bulunulmuştur: 1. Bu düşünce, Allah’a yalancılık ve aldaticılık isnat etmektir ki Allah bundan münezzehtir. 2. Bu görüş, “Benim huzurunda söz değiştirilmez”¹⁹⁶¹ meâlindeki âyete aykırıdır. 3. Böyle bir düşünce, kâfırların cehennemde ebedî kalmayacaklarını da mümkün görmeyi gerektirir.

Bu itirazları Eş’arî mütekellimler şu şekilde cevaplamışlardır: 1. Cömert bir insan, bir iyilik va’dederse ona yakışan o va’dini yerine getirmesidir. Ancak bir ceza va’dederse, o vaîdinden dönmesi, cömertliğine daha çok yakışır ve bu bir yalancılık ve aldaticılık olarak değerlendirilemez. Hiçbir varlık da Allah’tan daha cömert olamaz. Nitekim bir hadis-i şerifte şöyle buyurulmuştur: “Allah Teâlâ, eğer bir kulunun ameline sevap vadederse onu yerine getirir, eğer azap va’dederse muhayyerdir, dilerse affeder, dilerse azab eder”¹⁹⁶². 2. Bahsedilen âyet, değiştirilmeyeceği söylenen şey, kâfırlara yapılan vaîd veya Allah’ın affetmeyi dilemediği kişiler hakkındaki vaîddir. 3. Allah’ın dönmemesinin mümkün olabileceği vaîd, affedilebilecek günahlar için yapılan vaîdlerdir. Ancak Allah’ın “Allah kendisine şirk koşulmasını asla affetmez. Ancak bunun

¹⁹⁵⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, c. I, s. 568-584.

¹⁹⁶⁰ Ra’d 13/31.

¹⁹⁶¹ Kâf 50/29.

¹⁹⁶² Bu hadisin tahriri için bu tezin 357. sayfasına bkz.

dışındakileri dilediği kimseler için affeder”¹⁹⁶³ meâlindeki âyet gereğince affedilmeyeceğini bildirdiği küfür bunun dışındadır. Mâturîdîler ise Allah’ın affedeceği günahkar müminlerin zaten bu vaîdlerin kapsamı dışında olduklarını, vaîdlerden bahseden âyetlerin, küfür ve müminlerin affedilmeyecek günahları hakkında olduğunu söylerler.¹⁹⁶⁴

Netice itibariyle, İbn Acîbe’nin, “Allah’ın va’dinden dönmeyeceği, ancak vaîdinden dönebileceği” şeklindeki görüşü, sadece kendisine veya sûflere ait olmayıp, Eş’arî mütekellimlerin genel kanaatidir ve bazı Kur’ânî delillere müstenittir.

Müfessirimize göre “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde akıl sahipleri için elbette deliller vardır”¹⁹⁶⁵ meâlindeki âyette bahsedilen dört şeyin (yer-gök, gece-gündüz) izhârı, Allah Teâlâ’nın, kullarına nur-zulmet, kudret-hikmet ve his-mana gibi zıtlıklar arsında tecellî ettiğine delâlet eder. Allah herşeyi çift yaratmıştır ki böylece insanlar, bunların suretlerindeki ikilikten manalarındaki tekliğe yönelsin.¹⁹⁶⁶ Şu halde ona göre, kâinatta her şeyin zıddının olması, Allah’ın plânı dâhilindedir ve teklik, yalnızca Allah’ın sıfatıdır.

İbn Acîbe’nin, “O, göklerde ve yerde Allah’tır [...]”¹⁹⁶⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre Hak Teâlâ, mekandan, cihetten, keyfiyetten, maddeden ve suretten münezzehtir. Ancak bununla birlikte mekan, sayı, keyfiyet, cisim, cevher ve araz da O’ndan hâlî değildir. Çünkü latifliği ile herşeyde akar, nuru ile herşeyde zâhirdir. Mutlaklığı ve herşeyi kuşatıcılığı ile her keyfiyete girer ama o girdiği şeyle sınırlanmaz. Bunu bilmeyen, tatmayan ve göremeyenin basireti kördür ve Hak Teâlâ’yı müşâhede etmekten mahrumdur.¹⁹⁶⁸

Allah Teâlâ’nın hakikatının ve mâhiyetinin insanlar tarafından tam olarak bilinebilmesinin imkanı meselesinde, müfessirimiz hemen bütün sûfler gibi bunun

¹⁹⁶³ Nisâ 4/48.

¹⁹⁶⁴ Bkz. el-Beycûrî, *Tuhfetü'l-Mürîd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 114-115.

¹⁹⁶⁵ Âl-i İmrân 3/190.

¹⁹⁶⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 449. Benzer ifadeler için bkz. *a.g.e.*, c. II, s. 96; c. V, s. 479.

¹⁹⁶⁷ En'âm 6/3.

¹⁹⁶⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 97.

mümkün olmadığını düşünmektedir.¹⁹⁶⁹ Müfessirimizin bu görüşünü, şu yorumuyla örneklendirebiliriz: O, “(Yahudiler): Allah’ı şanına yaraşır bir şekilde tanıyamadılar. Çünkü ‘Allah hiçbir kimseye hiçbir şey indirmedir’ dediler. De ki: ‘Öyleyse Musa’nın insanlara bir nur ve yol gösterici olarak getirdiği -ki siz onu parça parça kağıtlara yazıp (işinize geleni) açıklıyor, çoğunu da gizliyorsunuz- ve ne sizin ne de babalarınızın bilmediği şeylerin size öğretildiği kitabı kim indirdi?’ ‘Allah’ de. Sonra bırak onları, daldıkları bataklıkta oynayadursunlar.”¹⁹⁷⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde, bu âyetten Allah’ın kitaplar gönderdiğine ve gönderdiği bütün peygamberlere inananların Allah’ı şanına yaraşır bir şekilde tanıdıklarının anlaşılabilceğini ifâde etmektedir. Ancak müfessirimize göre insanların zayıflığı, acziyet ve cehaleti nispetinde tam bir tanımadan bahsedilebilir. Yani aslında insanın, Allah’ın hakikat ve mâhiyetini tam olarak bilebilmesi mümkün değildir. O, ancak kendi âciz ve eksik kapasitesinin algılayabileceği şekilde bilir. Zira O’nun lâıykıyla tazîm edilmesi ve lâıykıyla bilinmesi (*marifet*) mümkün değildir. O’nun marifetinin yüzde birine (عُشْرُ الْعُشْرِ) bile ulaşmak imkansızdır.¹⁹⁷¹ Müfessirimizin bu görüşü, Şiblî’nin “marifetin hakikati, marifetten aciz kalmaktır”¹⁹⁷² görüşüne oldukça yakındır.

(2). İsbât-ı Vâcib

Kelâbâzî’ye göre sûfilerin ittifak ettiği noktalardan biri de şudur: Allah için delil, sadece Allah’tır. Onlara göre akıl sahibi delile muhtaç olduğu gibi akıl da bu

¹⁹⁶⁹ İsmail Fenni Ertuğrul (ö. 1946) bu konuda şöyle demektedir: “Cenâb-ı Hakk’ın hakikatını bilebilmenin mümkün olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Bazı sûfilerle kelamcılar bunun mümkün olmadığını söylemişlerdir. İmam Gazzâlî de bunu tercih etmiştir. Bazı kelamcılar ise bunun mümkün olduğu kanaatindeyler. İmam-ı Azam (ö. 150/767) *Fıkh-ı Ekber*’de aynı kanaati benimsemiştir: ‘Biz, Allah’ı Kur’an’da hangi sıfatlarla tavsif etmiş ise O’nu bütün bu sıfatlarla ve hakkıyla tanırız.’” (İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 177) Ancak biz yaptığımız incelemede Cenâb-ı Hakk’ın hakikatını bilebilmenin mümkün olduğunu söyleyen herhangi bir sûfî veya kelamcıya rastlamadık. Bilakis İbn Arabî (bkz. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 152-155), Hucvirî (bkz. *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 409), İbn Sînâ (bkz. “Tefsîru Sûrati’l-İhlâs li’ş-Şeyh Ebî Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Sînâ”, thk. Abdullâh Abdurrahman el-Hatîb, *Mecelletu’ş-Şeria ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye*, 1423/2002, c. XVII, sy. 51, s. 71), Burhâneddin el-Bikâî (bkz. *Nazmu’d-Durer fi Tenâsubi’l-âyi ve’s-Suver*, Dâiretu’l-Maârifî’l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1978, c. XXII, s. 351), Elmalılı Hamdi Yazır (bkz. *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IX, s. 6274) Allah’ı tam manasıyla bilebilmenin mümkün olmadığını net bir dille ifâde etmektedirler.

¹⁹⁷⁰ En’âm 6/91.

¹⁹⁷¹ *el-Bahr*, c. II, s. 144.

¹⁹⁷² Bkz. Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 409.

konuda delile muhtaçtır. Yaratılmış olan bir şey, sadece kendisi gibi yaratılmış olan (maddî) şeyler konusunda delil olur.¹⁹⁷³

İsbât-ı vâcib yöntemiyle Tanrı'nın ispatlanması diye bir şey, sûfilere ters gelmektedir. Muhakkik sûfilere göre ilâhîyât bilgisi veya teolojinin yöntemi ancak tûmdengelimdir ve ancak Tanrı'nın yine kendisini bildirmesiyle olur. Aslında bu konu "bilginin" mahiyeti etrafında dönen epistemolojik tartışmalarla da irtibatlı bir konudur. "Bilgi" alınır bir şey, kazanılır bir şey midir? Mistikler ile rasyonalistleri bilginin mahiyeti açısından birbirinden ayıran en önemli fark burada yatmaktadır. Öncekilere göre esas bilgi, varlık bilgisidir, yani ilâhî bilgidir. İnsan da yaratılışı itibariyle tanrısal emanetlere sahip bir varlık olduğu için bilgi onda mündemiçtir. Bu bilgi zaten sujesinden ayrı olmadığı için bilen ve bilinen birliğinde ortaya çıkacak bir cevherdir. Bilgi, insanda zaten verilmiş konumdadır, fakat kendisinin açığa çıkmasını engelleyen unsurların ortadan kalkmasını beklemektedir.¹⁹⁷⁴ Sûfilere göre hakikat, mantıksal çıkarımlar, diyalektik tartışmalar boyunca devam edecek tez-antitez-sentez sürecinin sonucunda açığa çıkacak bir şey değildir. Zaten bu tür kısır döngülü tartışmalara sûfiler katılmazlar. Çünkü İbn Arabî'nin tabiriyle "Muhakkikler, sû-i edeb sayılacak bir konuşmaya katılmazlar. Zaten onlar susunca bereket de kalktı [...] Keşf ve şuhûd yolu, münâzara, mücâdele ve her ne olursa olsun karşı tarafın delillerini çürütmeye çabalama gibi tarzları kaldırmaz."¹⁹⁷⁵ Şu halde aslında sûfilere göre hakikate "tartışmak"la değil "tatmak"la ulaşılır.

İbn Acîbe'ye göre dikkate alınmaya değmeyen filozoflar hariç bütün milletlerin mensupları, bir yaratıcının varlığı konusunda ittifak etmişlerdir. Şu halde Allah'ı inkâr edenler, ya O'na ortak koşmakla, ya da Allah'a, O'na yakışmayan bir sıfatı izafe etmekle ya da bir peygamberi reddetmek suretiyle inkâr etmiş olurlar. Aklî ve naklî deliller, kudretinin eserlerinin zuhûruna bakıp Hakk'ın varlığına inanmaya delâlet eder. Zira sıfat, mevsuftan ayrı olamaz. Dolayısıyla O'nun eserlerinin varlığı, isimlerinin varlığına; isimlerinin varlığı sıfatlarının varlığına; sıfatlarının varlığı da

¹⁹⁷³ Bkz. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 93.

¹⁹⁷⁴ Bkz. Mahmut Erol Kılıç, "Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir bakış", *Usûl*, Cilt. 1, Sayı. 1, (2004), s. 104.

¹⁹⁷⁵ İbn Arabî, *Kitâbu'l-Fenâ fî'l-Müşâhede*, s. 8 (Kılıç, "Bir Metodun Metodolojisi", s. 104'den naklen).

zâtının varlığına delâlet eder. Seyr ü sülûk ehline, önce O'nun eserlerinin varlığı, sonra isimlerinin, sonra sıfatlarının, sonra da zâtının varlığı keşfolur. Cezb ehline ise önce zâtı, sonra sıfatları, sonra isimleri ve sonra da eserleri keşf olur.¹⁹⁷⁶

Netice itibariyle diğer sûfiler gibi İbn Acîbe de işârî tefsirlerinde aklî delilleri kullanarak isbât-ı vâcib yapmakla uğraşmaz. Ona göre Allah'ın varlığı apaçık olduğu için, O'nun varlığına dair herhangi bir delil göstermeye çalışmak beyhûde bir gayrettir. Kanaatimizce böyle bir durum, kâinatta Allah'tan başka bir şey göremediklerini söyleyen sûfiler için pekâlâ anlamlı olabilir. Ancak ateizm bataklığına saplanmış olan veya inanç sorunları yaşayan milyonlarca insanın varlığı düşünüldüğünde ve mistik tecrübeye herkesin yatkın olmadığı göz önünde bulundurulduğunda Allah'ın varlığı konusunda sûfilerin mistik yöntemi yetersiz kalmaktadır. Zira Allah'ın varlığına aklen ikna olamamış birisinin, Allah'ı her şeyde müşâhede etmesi de imkansızdır. Dolayısıyla bunların önce aklî delillerle belli bir noktaya kadar ikna olmaları/edilmeleri gerekir. Söylediğimiz bu husus, tabiatıyla herkes için geçerli olmayabilir, yani yaşanan büyük bir olayın etkisiyle veya irâdesi dışında yaşadığı mistik bir tecrübeye ateist bir kişi, ani bir değişimle inançlı hale gelebilir. Ancak bu tür hâdiseler, son derece azdır. Dolayısıyla insanlığın tamamı düşünüldüğünde aklî delillerle isbât-ı vâcib yapmak, küçümsenecek beyhûde bir tavır değildir.

(3). Tevhid-Şirk

İbn Acîbe'ye göre iki çeşit tevhid makamı vardır. Birincisi, delîl ve burhân ehlinin tevhid makamıdır ki Bakara Suresi'nin 163. âyetinde¹⁹⁷⁷ bahsedilen tevhid, budur. Âyette bu tevhîdden bahsedilmesinin sebebi, insanların tamamının ancak böyle bir tevhîde güç yetirebilmeleridir. İkincisi ise müşâhede ve iyân ehlinin tevhid makamıdır ki bu tevhid, hayatlarını Allah'ı tâlip olmakla geçiren, canlarını ve mallarını

¹⁹⁷⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 237. Daha önce “marifet” konusunu işlerken de zikrettiğimiz gibi, Allah'ı bilme konusunda insanların iki yolunun olduğunu, bunlardan birincisinin delil ve burhân; ikincisinin ise müşâhede ve iyân olduğunu ifade eden müfessirimiz, ikinci yolun birinci yoldan çok daha üstün olduğunu ve aslında Allah'ı bilmek için herhangi bir aklî veya hâricî delile ihtiyaç olmadığını şöyle izah eder: “Delil ve burhân ehli, müşâhede ve iyân ehli nezdinde avâmdırlar. Zira müşâhede ve iyân ehli, Hak Teâlâ'yı herhangi bir delile muhtaç olmaktan tenzih etmişlerdir. Bilgilerin ancak kendisiyle bilinebileceği o Zât, nasıl olur da o bilgilerle bilinebilir! Varlıklarının, kendisine muhtaç olduğu şeyler, nasıl olur da O'nun varlığına delil olabilir! Ne zaman yok olmuştur ki varlığı için delile ihtiyaç olsun! Ne zaman uzak olmuştur ki deliller O'na yakınlıktır!” (*el-Bahr*, c. I, s. 192).

¹⁹⁷⁷ Türkçe meâlî: “Sizin ilâhınız, bir tek ilâhtır. Ondak başka hiçbir ilâh yoktur [...]”.

Allah yolunda veren kişilere hastır.¹⁹⁷⁸ Bu ârifler, delile muhtaç olmadıkları gibi, onların eline düşenler de delile muhtaç olmazlar.¹⁹⁷⁹ Delil ve burhân ehli ise müşâhede ve iyân ehli nezdinde avâmdır.¹⁹⁸⁰ Müellifimiz, bu tevhid için ‘tevhîd-i hâs’¹⁹⁸¹ ve ‘tevhîd-i ehl-i iyân’¹⁹⁸² ifâdelerini de kullanmaktadır.

Bir başka açıdan da müfessirimiz, tevhidi üçe ayırır: Fiillerin tevhidi (توحيد الأفعال), sıfatların tevhidi (توحيد الصفات) ve zâtın tevhidi (توحيد الذات). Fiillerin tevhidi; Allah’tan başka hiçbir fail görmemek ve O’ndan başka bir failin olmadığına inanmaktır. Bu tevhidin neticesi, yalnızca Allah’a güvenmek, yalnızca O’na dayanmak ve halktan korkmayı kalpten atmaktır. Zira bu tevhide sahip olan kişi, bütün halkı araçlar olarak görür. Onları hareket ettiren ise Allah’ın kudretidir. Onların elinden hiçbir fayda veya zarar gelmez. Kendileri âciz olanların başkalarına ne zararı ne de faydası dokunabilir. Bu tarz tevhid, salihler ve müctehid âlimlerin ulaşabileceği tevhidin zirvesidir. Sıfatların tevhidi; kâdir, mürîd, âlim, hay, semî, basîr ve mütekellim olarak Allah’tan başkasını görmemektir. Hâdis olan varlıkların sıfatları (صفات الحوادث), bu tevhide sahip olan kişinin gözünde kaybolmuştur. Yani o, bu sıfatların tamamını Allah’a nispet eder. Geriye sadece zâtî sıfatlar (صفات القِدَم) kalır. Bu tevhidin neticesi, halktan kaçıp yalnızca Allah ile ünsiyet etmek, ibadet ve niyazlardan haz almaktır. Bu tarz tevhid, âbid, zâhid ve nâsiklerin ulaşabileceği tevhidin zirvesidir. Zâtın tevhidi ise Allah’tan başka hiçbir şeyi gör(e)memektir. Bu boyuttaki tevhid, âriflerden vâsıl olanlar ile seyr u sülûke devam eden müridlerin ulaşabileceği tevhidin zirvesidir.¹⁹⁸³

İbn Acîbe’ye göre Allah’a, gerçek manada ancak Allah hamdeder ve Allah’ı, gerçek manada yine ancak Allah tevhîd eder. Nitekim o, “Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur”¹⁹⁸⁴ âyetini işârî boyutta şöyle yorumlamaktadır:

¹⁹⁷⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 192.

¹⁹⁷⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 301.

¹⁹⁸⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 334.

¹⁹⁸¹ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 283; c. II, s. 510; *el-Bahr*, c. IV, s. 210.

¹⁹⁸² Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 244; c. VI, s. 536.

¹⁹⁸³ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 66.

¹⁹⁸⁴ Fâtiha 1/1.

“Hak Teâlâ, ceberût âleminde melekût âlemine, bir başka ifâdeyle ğayb âleminde şehâdet âlemine tecellî edince kendisine yine kendisiyle hamdetti, kendisine kendisiyle tazîm etti ve kendisini yine kendisiyle tevhîd etti [...] Bu sebeptendir ki kendisine yine kendisiyle tercüman olarak ve kendisini yine kendisiyle tevhîd etmek üzere şöyle dedi: ‘Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur.’ Bu sözüyle O, sanki kitabının başında ve hitâbının sırrında şöyle demiştir: ‘Hamdeden de benim, hamdedilen de. Bütün varlıklara, varlığını veren de benim. Hitabı anlayabilenler için ben, rablerin rabbiyim ve sebeplerin müsebbibiyim. Göklerin ve yerin varlığı benim sayemdedir. Varlığında tek olan ve kullarım için cömertliğim ve varlığım ile tecellî eden yine benim. Âlemlerin tamamı benim isbâtımla sâbittir ve benim zâtımın ehadiyyetiyle yok olurlar.’”¹⁹⁸⁵

Müfessirimize göre Fâtiha Suresi’nin 6. âyetinde¹⁹⁸⁶ geçen “sırât-ı müstakîm”, ilâhî huzûra (*hazret*) ulaştıran yoldur ki bu da Allah’ı, müşâhede ve iyân yoluyla bilmektir. Bu şekildeki bilme de tevhîd ehlinin derecelerinin en yükseği olan tevhîd-i hâs makamıdır. Bu tevhîd-i hâs makamının üstünde sadece peygamberlerin tevhîdi vardır.¹⁹⁸⁷

İbn Acîbe’ye göre mâsivâyı görmek şirktir. Mâsivâyı gören nefis de müşriktir. Nitekim “İman etmedikleri müddetçe Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. İman eden köle bir kadın, Allah’a ortak koşan kadından –bu kadın hoşunuza gitse bile- daha hayırlıdır [...]”¹⁹⁸⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der:

“Fakîr, nefsi, mâsivâyı görmek suretiyle müşrik olmaya devam ettiği sürece nefsiyle sohbet ve meveddet [sevgi] akdi yapmalıdır. [...] Tevhîd ilmini bilen bir nefse sahip olman mâsivâyı görmek suretiyle müşrik olan bir nefsten –bu nefsin itaat ve istikâmeti hoşuna gitse bile- daha iyidir. Zira bu nefis, zâhiren itâat ve ibadete düşkünlük gösterse bile batinında kendisine haz veren şeyleri taşıyor olabilir. Dolayısıyla nefsi bu şekilde müşrik olduğu sürece kişi, onu itham etmeye devam etmelidir. Ancak nefis, iman eder, Allah’ı tevhîd eder ve O’ndan başkasını görmezse onunla nikah akdi yapmada beis yoktur. Zira böyle bir nefis, kişiye ancak müşâhede ve tevhîdini güçlendirecek şeyleri emreder.”¹⁹⁸⁹

Müfessirimiz, “[...] Kim tâġutu reddedip Allah’a iman ederse, kopması imkansız sağlam bir kulpa yapışmıştır [...]”¹⁹⁹⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde

¹⁹⁸⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 58.

¹⁹⁸⁶ Türkçe meâli: “Bizi dosdoğru yola ilet”.

¹⁹⁸⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 66.

¹⁹⁸⁸ Bakara 2/222.

¹⁹⁸⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 251.

¹⁹⁹⁰ Bakara 2/256.

‘tâğut’u, Allah dışındaki her şey olarak yorumlar. Buna göre gerçek tevhîd, Allah dışındaki her şeyi reddedip kalbi yalnızca Allah’a bağlamakla mümkün olur.¹⁹⁹¹

“Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, ancak bundan başkasını dilediği insanlar için bağışlar [...]”¹⁹⁹² meâlindeki âyetin işârî tefsirinde İbn Acîbe, sûfilerin, dolayısıyla da kendisinin tevhîd anlayışını şu şekilde ortaya koymuştur:

“Sûfiler, şirkin affedilmeyeceğini ve ister açık ister gizli olsun onun zerresine dahi müsâmaha gösterilmeyeceğini anlayınca ihlaslarını tahkik edip Rableriyle muâmelelerini gözden geçirdiler ve kalplerinde Mevlâlarının dışında başka bir şeye muhabbet olup olmadığını veya O’ndan başka bir şeyden korkup korkmadıklarını araştırdılar ve kâinattaki her hangi bir varlığa tesir nispet etmekten tevhîdlerini temizleyerek bu gibi şeyleri kendilerinden kaldırmaları için Rablerine yöneldiler.”¹⁹⁹³

İbn Acîbe, sûfilerin tevhîd anlayışını bu şekilde verdikten sonra bu anlayışın bir uygulaması sadedinde şöyle bir kısma nakletmektedir:

“Bir sûfî der ki: ‘Bir keresinde ayran içmiştim. Bu, bende şişkinliğe sebep oldu. Kendi kendime ‘Bu ayran, bana zararlı geldi’ dedim. Bir gün Kur’an okurken bu âyete geldim ve ‘Ey Rabbim! Ben sana hiç bir şeyi ortak koşmam’ dedim. Hâtıftan bir ses ‘ayran içtiğin gün de [ortak koşma]!’ dedi. Ben de hemen [o günkü düşüncemden dolayı] tevbe ettim.”¹⁹⁹⁴

Müfessirimize göre tevhidin sırlarına doğru yapılan miraçta yükselmenin nihâyeti yoktur. İnsanlar, manevî makamlarına göre tevhid basamaklarında yükselirler. Velinin tevhidinin bittiği yerde nebinin tevhidi başlar.¹⁹⁹⁵

İbn Acîbe’ye göre Allah’ı gerçek manada tevhîd edebilmek için kalbi ve himmeti de tevhîd etmek gerekir. Hak Teâlâ, mülkünde tektir. O’nun vahdâniyyetini de ancak kalbini tek bir hedefe odaklayanlar, gayesi ve himmeti tek olanlar tadabilir.¹⁹⁹⁶

¹⁹⁹¹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 289. Kuşeyrî de ‘tâğut’u “kişiyi Rabbinden meşgul eden her şey” olarak yorumlamaktadır. Bkz. *Letâifu’l-İşârât*, c. I, s. 198 (Kahire baskısı). Tüsterî’ye göre ise ‘tâğût’ların başı, kötülük emreden nefistir. Bkz. Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Mısır 1329, s. 18.

¹⁹⁹² Nisâ 4/48.

¹⁹⁹³ *el-Bahr*, c. I, s. 512.

¹⁹⁹⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 512.

¹⁹⁹⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 525.

¹⁹⁹⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 540.

Müellifimize göre Allah'ı varlıkta tevhid eden, yani Allah'ın varlıkla vasıflanabilecek tek varlık olduğuna inanan ve bunu tadan fenâ ehlinde başkası açık veya gizli şirkten tamamen kurtulamaz. Allah'ı varlıkta tevhid edenler O'ndan başka hiçbir şeyi gör(e)mezler. Nitekim bu mertebeye yükselen bir sûfî şöyle demiştir: “Eğer O'ndan başkasını görmeye zorlansam bile göremem. Zira O'ndan başka bir şey yok ki göreyim”¹⁹⁹⁷

İbn Acîbe, işârî tefsirinde Kur'an'da geçen “put (الصَّم ve الوَثْن)” kavramına, klasik anlamından farklı bir anlam yüklemektedir. Ona göre kim Allah'tan başka bir şeyde huzur bulur veya ona sevgi ve aşkla meylederse bu, onun putu olur. Bu kişi, eğer kalbinden bu sevgi ve meyli atamazsa bunlar onun tevhidin sırlarını müşâhede etmesine engel olur.¹⁹⁹⁸ Hakikat ehli muvahhidler nezdinde Allah'tan başka bir şeye meyletmek şirktir.¹⁹⁹⁹

“Ey inananlar! Müşrikler ancak bir pisliktir. Artık bu yıllarından sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar”²⁰⁰⁰ meâlindeki âyetin İbn Acîbe tarafından yapılan işârî tefsirine göre âyette geçen *Mescid-i Harâm*, mukaddes kalpler; *müşrikler* ise sebepler şirki, insanların dostluğuna takılıp kalmak ve Allah'tan başka herhangi bir şeye meyletmektir. Dolayısıyla kalbe bu çeşit şirklerin sokulmaması gerekir.²⁰⁰¹ Ona göre gizli şirklerden olan bu ‘sebepler şirki’ne âlimler ve sâlihler dahil bir çok insan düşer. Özellikle de tabiblerin yazdığı kitaplar gibi felsefe kitaplarını okuyanlar bu şirke çok düşerler. Mesela onların başına bir musibet geldiğinde korkarlar, musibet gidince de “Falanca bizi şifalandırdı, filanca bizim sıkıntımızı giderdi ya da filanca ilaç bana şifa verdi” derler. Allah, onların şirkinden münezzehtir. Dolayısıyla kul, tevhide sıkıca

¹⁹⁹⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 106.

¹⁹⁹⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 135. Benzer yorumlar için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 486; c. IV, s. 330; c. IV, s. 585. İbn Acîbe, İsrailoğullarının ilah edindikleri ‘buzağı’yı da benzer şekilde yorumlamaktadır. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 261. Ayrıca amellere güvenmeyi de en büyük şirk olarak değerlendirmektedir. Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 288.

¹⁹⁹⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 254.

²⁰⁰⁰ Tevbe 9/28.

²⁰⁰¹ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 372.

yapışıp varlıkta, el-Ferd (tek) ve es-Samed (hiçbir şeye muhtaç olmayan) olan ve her dilediğini yapmaya muktedir olan Allah'tan başka hiçbir şey görmemelidir.²⁰⁰²

(4). Vahdet-i Vücûd

Kelime anlamı itibâriyle, “varlığın birliği” demek olan ve “Vücûdun, ilim, irâde ve diğer subûtî sıfatlar ile muttasıf ve taayyun itibariyle mahlûkâtın gayri olan Hakk'ın vücûdundan ibâret olup, mahlûkâtın bu vücûd ile kâim ve onda zâhir olmasıdır”²⁰⁰³ şeklinde tanımlanan “vahdet-i vücûd” düşüncesi, özellikle İbn Arabî'nin etkisiyle ondan sonraki birçok mutasavvıf tarafından benimsenmiştir. Biz, önce bu kavramın, düşünce olarak ne zaman ve ne şekilde ortaya çıktığını, daha sonra da kimler tarafından ve nasıl terimleştirildiğini inceleyeceğiz. Ardından da adı bu düşünceyle özdeşleşen İbn Arabî'nin (638/1240), bu konudaki görüşlerini ve bu görüşlere yöneltile eleştirileri özetledikten sonra İbn Acîbe'nin, bu konuya işâret ettiğini düşündüğü âyetlere getirdiği yorumları ele alacağız.

“Vahdet-i vücûd” terimine, İbn Arabî ekolüne ait eserlerden önce yazılmış herhangi bir eserde rastlamak mümkün olmasa bile, ondan önceki sûflerin bir çok ifâdesi, bu düşünceyi çağrıştıracak şekildedir. Mesela Ma'rûf el-Kerhî'nin (ö. 200/815-816) kelime-i şehâdeti, “Vücûdda Allah'tan başka hiçbir şey yoktur.” tarzında yeniden ifâde eden ilk kişi olduğu söylenir. Hâce Abdullah el-Ensârî (ö. 482/1089) ise Farsça ve Arapça'da, tevhîdin daha sonraki yazarlara ilhâm kaynağı olan birçok formülünü ortaya koymuştur. O, tevhîdin beş düzeyini tanımlarken, üçüncü düzeyden “vücûdu't-tevhîd” olarak söz eder ki bu basamak, “Tüm şâhidleri terk edip Ezelî Şâhid'e girmektir.” Son basamak, yani “tevhîdin tevhîdle sarılması” ise “Hiçbir zaman var olmamış olanın ezeli ve ebedî olarak var olan O varlıkta yok olmasıdır.” Ayrıca tevhîdin ne olduğu sorusuna da şu meşhur cevabı verir: “Yalnızca Allah! Başka bir şey yok! (*Allah bes! Bâkî heves!*)”²⁰⁰⁴ Bu anlayışın izlerini Gazzâlî'de de görmek mümkündür. Mesela o, *Mişkâtü'l-Envâr*'da “Ârifler, mecazın en aşağı noktasından hakikatın zirvesine yükseldikleri ve miraçlarını tamamladıkları zaman vücutta Allah'tan başka bir şey

²⁰⁰² Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 342.

²⁰⁰³ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 87.

²⁰⁰⁴ Bkz. William Chittick, *Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdet-i Vücûd Üzerine Yazılar*, der. ve çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 236-237.

olmadığını aynî müşâhede ile gördüler.”²⁰⁰⁵ derken, İhyâ’da da konuya şöyle temas eder: “Vücûd’da Allah’tan başka bir şey yoktur [...] Vücûd, yalnızca Gerçek Bir’e aittir. (ليس في الوجود إلا الله... وإنما الوجود للواحد الحق)”²⁰⁰⁶

“Vahdet-i vücûd” anlayışının İbn Arabî’den önceki sûfilerde de yer alması dolayısıyla Lory’nin de belirttiği gibi²⁰⁰⁷ İbn Arabî’nin bu konudaki düşüncelerinin, bir inkıta ya da bakış açısındaki değişimden daha çok, bizzat tasavvufta mevcut olan pek çok temel eğilimin bir sonuçlanmasını temsil ettiğini söylemek mümkün görünmektedir. Netice itibariyle aslında vahdet-i vücûd fikrinin özünün, İbn Arabî’den önceki mutasavvıflarda da mevcut olduğu, ancak onun kadar üzerinde durulmayıp felsefî formülasyonlarla sistematize edilmediği anlaşılmaktadır.²⁰⁰⁸

“Vahdet-i vücûd” fikrinin özünün, İbn Arabî’den önceki sûfilerde de mevcut olduğunu tespit ettikten sonra, onun nasıl ve kim(ler) tarafından terimleştirildiğinin tespiti, önem arz etmektedir. Öncelikle şu hususu belirtmek gerekir ki, sanılan aksine “vahdet-i vücûd” tabiri, bir terim olarak İbn Arabî’nin eserlerinde hiç geçmez. Çünkü o, bu manayı bir değil, birçok ibâre, istiâre ve kelimeyle anlatır. Bu tabir, bilinen terim manasına yakın anlamıyla ilk defa Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) ve daha sonra talebesi Saîduddîn Fergânî (ö.699/1300) tarafından kullanılmıştır. Ancak onların bu kavrama yükledikleri anlam, yine de çok esnek ve şeffaftır. Bu sûfiler, üstadlarının tevhîde dair görüşlerini, bazen bu tabirle ifâde etmişlerse de özellikle ve ısrarla bu kavramı tercih etmiş değillerdir.²⁰⁰⁹ Chittick’in tespitine göre “vahdet-i vücûd” tabirinin

²⁰⁰⁵ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, nşr. Ebu’l-Alâ el-Affî, Kahire 1964, s. 56. Gazzâlî’nin bu sözünün değerlendirmesi için bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 18; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 237.

²⁰⁰⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 425.

²⁰⁰⁷ Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’an’ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 21.

²⁰⁰⁸ Süleyman Ateş, vahdet-i vücûd fikrinin Ma’rûf-i Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî, Sülemî ve Kuşeyrî gibi ilk mutasavvıflarda görülmediğini düşünmektedir. Ona göre ilk mutasavvıflardaki fenâ fillah (Allah’ta yok olma) fikri, gelise gelise çeşitli felsefelerin de etkisiyle vahdet-i vücûd şekline dönüşmüştür. (Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 270, 278). Ancak Bâyezîd-i Bestâmî’ye atfedilen “Kendimi tenzîh ederim! Ben ne yüceyim!”, “Bu cübbemin altında Allah’tan başka bir şey yoktur!” gibi sözlerle Hallâc’ın meşhur “Ben, Hakk’ım!” sözü ve benzeri ifâdeler dikkate alındığında, bu düşüncenin özünün, ilk mutasavvıflarda da mevcut olduğunu söylemek daha isâbetli görünmektedir. Nitekim İ. Fenni Ertuğrul da bu kanâati tercih etmekte ve bunu detaylı bir şekilde temellendirmektedir. (Bkz. İ. Fenni Ertuğrul, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1928, s. 292).

²⁰⁰⁹ Bkz. M. Erol Kılıç, “İbnu’l-Arabî”, *DİA*, c. XX, s. 506; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 240.

terimselleşmesinin en muhtemel kaynağı İbn Seb'in'dir (ö. 669/1270).²⁰¹⁰ Ayrıca “vahdet-i vücûd” anlayışına sıkça yönelttiği ağır eleştiriler nedeniyle, bu terimi bir tartışma konusu olarak seçen İbn Teymiyye, bu tabirin yaygınlaşmasının en önemli sebebi olarak görülmektedir.²⁰¹¹

Terimselleşme sürecini özetledikten sonra şimdi de adı “vahdet-i vücûd” düşüncesiyle özdeşleşen, bu düşüncüyü tasavvuf felsefesinin merkezine yerleştiren ve İbn Acîbe dâhil kendisinden sonraki mutasavvıfları da bu konudaki fikirleriyle etkileyen İbn Arabî'nin “vahdet-i vücûd” anlayışını ana hatlarıyla ele almak faydalı olacaktır:

Kanaatimizce vahdet-i vücûd ile ne kastedildiğini doğru anlayabilmek ve sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için öncelikle “vücûd (varlık)” kelimesi ile neyin kastedildiğini iyi tahlil etmek gerekir. Şu halde İbn Arabî'nin, “vücûd” kavramını nasıl anladığına kısaca temas etmek, faydalı olacaktır. Chittick'in de belirttiği gibi İbn Arabî “vücûd” terimini farklı bağlamlarda çeşitli anlamlarda kullanır. Ona göre “vücûd”, birçok farklı düzeyden algılanması mümkün olan bir tek hakîkattir. En yüksek düzeyde “vücûd”, Allah'ın, yani var olmaması imkânsız olan “Zorunlu Varlık”ın (Vâcibu'l-vücûd) mutlak ve sınırsız hakîkatidir. Alt düzeylerde ise vücûd, Allah'tan başka her şeyin (mâsivallah) altında yatan cevherdir. İbn Arabî, bizzat vücûdu tanımlamaya teşebbüs etmez, zira o, bizâtihî tanımlanamaz ve bilinemez bir şeydir. Ama vücûdun mâhiyetini kavramamıza imkân tanıyan bir çok temsiller getirir. Sözelimi ışık başlı başına tek ve görülmez bir şeydir, ama tüm renkler, biçimler ve nesneler onun vasıtasıyla algılanır. Aynı şekilde vücûd da her ne kadar başlı başına görülmez ve ulaşılmaz olarak kalsa da her şeyin, kendisiyle varlık alanına çıktığı ve âlemde bulunduğu bir tek hakîkattir.

Kısaca, İbn Arabî'nin, açık bir şekilde vahdet-i vücûda inandığını söylemek mümkündür. Zira o, vücûdun tek bir gerçeklik olduğunu ve iki vücûd olamayacağını tasdik etmektedir. Kendisinden önceki bazı mutasavvıflar gibi “Allah'tan başka ilâh yoktur” ifâdesini, “Vücûdda Allah'tan başka bir şey yoktur” şeklinde anlar. Mâmâfih bazılarının sandığı gibi onun vücûdun bir olduğunu kabul ve âlemde algıladığımız

²⁰¹⁰ Bkz. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 251.

²⁰¹¹ Bkz. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 257.

çokluğu bir yanılsama olarak gördüğünü düşünmek hata olur. Ona göre çokluk da birlik kadar gerçektir. Ancak çokluğun varlığı ile birliğin varlığı arasında mâhiyet farkı vardır. Işık Analojisine dönecek olursak, her bir rengin bağımsız bir şekilde var olan bir şey olduğunu iddia etmeksizin, renklerin gerçekliğini tasdik edebiliriz. Kırmızı ve yeşil, yalnız ışık aracılığı ile var olur. Buna göre bunlar, ışıklı cevherle olmaları bakımından bir, tekil gerçeklikleri bakımından ise çoktur.²⁰¹² Şu halde İbn Arabî, hiçbir zaman, âlemin gerçekliğini inkâr etmiş değildir. Çünkü her şey vücûdun içerisinde yer aldığı, vücûdun dışında bir şey olmadığı için âlemin inkârı, vücûdun da inkârı demek olur.²⁰¹³

İbn Arabî'ye göre Cenâb-ı Hak, vücûd itibariyle mükevvenâtın aynı ise de taayyün itibariyle gayrıdır. Bu taayyün, bizim akıl ve hissimizdedir. Vücûdun hakikati, bu taayyünden dolayı asla tebeddül edip değişmez. Hakkın vücûdu, mahlûkâtın bâtınıdır. Mahlûkât ise bu vücûdun tecellî ve taayyünüdür. Diğer bir ifade ile Hakk'ın vücûdu, mahlûkâtın zuhûruna aynadır ve mahlûkât onda görülen suretlerdir. Ayna, kendisinde görülen suretler olmadığı gibi suretler de aynanın kendisi değildir. Tecellî ve zuhûr ise hulûl etmek değildir. Bir şeyin, başka bir şey için zuhûr ve tecellî yeri olmasından, onun o şeye mahal olması gerekmez. Çünkü bir aynada görünen şey, onun dışındadır.²⁰¹⁴

Vahdet-i vücûd fikrinin, Allah ile âlemi birbirine karıştırdığı şeklindeki bir tenkide, bu fikri savunanlar şöyle cevap vermektedirler: Allah ile âlem birbirine karışmaz, çünkü iki şeyin birbirine karışması, bunlardan herbirinin ayrı birer vücûdu olmasına bağlıdır. Halbuki âlem, müstakil bir vücûda sahip değildir. O, Cenâb-ı Hak'ın vücûduyla kâim ve zâhirdir. Zuhûr ve taayyun etmiş olan, görülebilen ve duyu organlarıyla hissedilen şeylerin hepsi yaratılmıştır, mahluktur. Bunların hiçbirine "Allah" demek ve ibadet etmek doğru değildir.²⁰¹⁵

Şu hususun altını çizmek gerekir ki *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*'deki bazı ifâdeler, aslında İbn Arabî'nin Allah ile âlemi birbirinden ayırdığını net bir şekilde

²⁰¹² Bkz. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 200; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 260; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 497.

²⁰¹³ Bkz. M. Erol Kılıç, "İbnu'l-Arabî", *DİA*, c. XX, s. 507.

²⁰¹⁴ Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 121, 134, 191.

²⁰¹⁵ Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 54, 80.

göstermektedir. Mesela *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, şu cümleyle başlar: “Eşyayı yoktan var eden Allah’a hamdolsun (الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عَدَم)”²⁰¹⁶ Aynı eserin 3. bâbında “Allah ile O’nun yarattıkları arasında hiçbir münâsebet yoktur. Muhdes ile kadîm arasında ne münâsebet olabilir ki! (لا مناسبة بين الله تعالى و بين خلقه...فأيّ نسبة بين المحدث و)”²⁰¹⁷ der. *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*’nin 205. bâbında şöyle der: “O, zuhûrda (yani vücûd itibâriyle) eşyanın aynıdır, eşyanın zâtı itibâriyle aynı değildir. Allah Teâlâ, bundan münezzehtir. O, O’dur. Yani Allah Allah’tır, eşya da eşyadır.”²⁰¹⁸ *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*’nin 389. bâbında “Allah, eşya olmaları itibâriyle mahlûkâtın aynı değildir, bu mümkün değildir. Çünkü herşey helâk olucu ve fânîdir, Ancak mevcûdât olmak itibariyle, yani onların mukavvimi olan (var olmalarını temin eden) vücûd itibâriyle onların aynıdır.” demektedir.²⁰¹⁹ Dolayısıyla Ertuğrul’un da belirttiği gibi, İbn Arabî’nin, “eşya, her yönden Allah’ın aynıdır” dediğini iddia etmek, onu yanlış anlamaktır.²⁰²⁰

İbn Arabî ve vahdet-i vücûda inanan mutasavvıflara göre Cenâb-ı Allah, âlemin bütünü, mecmûu değildir. Âlem, ayrıca bir vücûda sahip olmayıp Hakk’ın vücûduyla kâim, onda zâhir olduğundan vücûd itibariyle Cenâb-ı Hakk’ın aynı ise de, eşyanın zât, hususiyyet ve taayyünleri itibariyle Cenâb-ı Hakk, eşyanın gayrıdır. Hakk’ın vücûdu vâcib ve kadîmdir. Bu vücûd, mecâzî olarak eşyaya nisbet edilip “eşyanın vücûdu” denildiği zaman, ona mümkün ve hâdis denilir. Çünkü eşya, bu vücûdda sonradan zâhir olmuş ve olmaktadır. Cenâb-ı Hakk, bir an varlık vermeyi kesse, feyizlendirip nur vermese, tecelli etmese, bütün yaratılmışlar o anda yok olur. Çünkü onların aslî halleri, mutlak yokluktur. Cenâb-ı Hak, zâtı itibariyle âlemde müstağnîdir. İlâhî zât demek olan vücûd-ı mutlakın Cenâb-ı Allah’tan başka dışarıda

²⁰¹⁶ İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, c. I, s. 2.

²⁰¹⁷ İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, c. I, s. 93; krş. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 174.

²⁰¹⁸ Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 258.

²⁰¹⁹ Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 199.

²⁰²⁰ Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 191.

fertleri yoktur. Vücûd, büsbütün Cenâb-ı Hakk'ındır, kimsenin onda iştirâki yoktur. Âlemin bundan aldığı nasip, onda taayyün ve tezâhür etmekten ibârettir.²⁰²¹

İbn Arabî'nin, vahdet-i vücûd doktrinini temellendirirken nasslar üzerinde yaptığı ve çeşitli spekülasyonlara yol açan te'villeri, onun İslâm düşünce tarihinde en çok tartışılan, lehinde ve aleyhinde en fazla fetvâ verilen düşünür olmasının başlıca sebebi olmuştur. Nitekim yapılan bir araştırmaya göre yalnız Arapça literatürde onun aleyhinde yazılan eser sayısı otuz dört, savunma amacıyla kaleme alınanların sayısı yirmidir; aleyhinde iki yüz otuz sekiz, lehinde ise otuz üç fetvâ verilmiştir.²⁰²² Bu noktada İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisini eleştirenlere örnek olarak, onu ilk ve en ağır bir şekilde eleştirenlerden İbn Teymiyye'nin görüşlerine yer vermek, isâbetli olacaktır.

İbn Arabî'nin vefatından yirmi üç sene sonra doğan ve ömrünün büyük bir kısmı, İbn Arabî'nin medfûn bulunduğu Şam'da geçen İbn Teymiyye, vahdet-i vücûd düşüncesinin, tevhidi zedelediğini, bu sebeple de *usûlu'd-dîni* ilgilendirdiğini ifâde etmiştir. Vahdet-i vücûd anlayışında kâinâtın varlığının, Allah'ın varlığı şekline dönüştürüldüğünü belirten İbn Teymiyye, Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Tevhîd, muhdesle kadîmi birbirinden ayırmaktır" şeklindeki cümlesini naklederek ilk dönem sûfilerinin vahdet-i vücûdcular gibi düşünmediğini vurgulamıştır.²⁰²³ Bu düşüncesini şu çarpıcı cümleyle ifâde etmektedir: "Yemin ederim ki, onların (son devir sûfileri) yaratılmışın varlığını, yaratıcının varlığına eşitleyen tevhid telakkileri, en büyük sapmalardan biri olup, bunu geçmiş dönemlerdeki hidâyet ehli tasavvuf büyüklerinin kabullenmeleri mümkün değildir."²⁰²⁴

İbn Teymiyye'ye göre vahdet-i vücûd hakkında söylenenleri halk şöyle dursun, bunu savunanlar bile anlamamaktadır. Cehmîyye mensuplarıyla sapık filozoflar ve sekr

²⁰²¹ Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 81, 83.

²⁰²² Bkz. Yahyâ Huveydî, *Târîhu Felsefeti'l-İslâm fi'l-Kârreti'l-İfrîkiyye*, Kahire 1965, s. 320.

²⁰²³ Kara, "İbn Teymiyye (Tasavvufla İlgili Görüşleri)", *DİA*, c. XX, s. 413.

²⁰²⁴ İbn Teymiyye, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", çev. Mustafa Öztürk ve Ali Bolat, *Tasavvuf*, Yıl. 2, Sayı. 6, (Mayıs 2001), s. 278.

haline mağlub olan sûfîlerin sözlerinden kaynaklanan bu düşünce, hulûl ve ittihâd düşüncesiyle de yakından alâkalıdır.²⁰²⁵

İbn Teymiyye, hulûl ve ittihâdın dört çeşidinden bahsetmektedir:

1. Özel hulûl: Allah'ın belli bir şeye hulûl ettiğine inanmaktır. Hristiyanlardan Nastûrîler, Lâhût'un nâsûta, Râfizîler ise Allah'ın Hz. Ali'ye hulûl ettiğini iddia etmektedirler. 2. Özel ittihâd: Hristiyanlardan Yakubîler, Lâhûtla nâsûtun birleştiğine ve kaynaştığına inanmaktadırlar. İslâm toplumlarında da bu tür ittihâda inananlar vardır. 3. Genel hulûl: “Allah, zâtıyla her yerdedir” diyen Cehmiyye'nin hulûlü böyledir. 4. Genel ittihâd: Vahdet-i vücûduların ittihâdıdır. Bunlar Yahudi ve Hristiyanlardan daha çok küfre batmışlardır, çünkü “Kul Rab'dir, Rab kuldur” demektedirler. Halbuki Hristiyanlar, ittihâdı Allah'a yaklaşan azizlere ve gözlerinde yücelttikleri Hz. Mesih'e tahsis etmektedirler. Bunlar ise her şeye yaymaktadırlar.²⁰²⁶ Ona göre vahdet-i vücûdular, Allah'ın, nebilerin ve velilerin kaplarıyla insanlara küfür ve sapıklık şarabı içirmekte, gerçek velilerin ifâdeleri içine münâfık ve kâfirlerin sözlerini yerleştirip müslümanlara sunmaktadırlar.²⁰²⁷

Ayrıca vahdet-i vücûdu sadece zâhir ulemâsı değil, bazı sûfîler de tenkit etmişlerdir. Konuyla ilgili olarak Alâuddevle es-Simnânî (ö. 736/1336) ile Kâşânî (ö. 730/1330) arasındaki mektuplaşmalar meşhurdur. Fakat vahdet-i vücûd için en esaslı tenkitler getiren sûfî, İmam Rabbânî'dir (ö. 1034/1625).²⁰²⁸

²⁰²⁵ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, nşr. M. Reşid Rızâ, Beyrut 1983, c. I, s. 31; Kara, “İbn Teymiyye-Tasavvufla İlgili Görüşleri”, *DİA*, c. XX, s. 413; Uludağ, “Tasavvuf Karşısı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi”, *İslâmiyât*, Cilt. 2, Sayı. 3, (Temmuz-Eylül 1999), s. 61.

²⁰²⁶ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, c. I, s. 29; Uludağ, “Tasavvuf Karşısı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi”, s. 61.

²⁰²⁷ Bkz. Kara, “İbn Teymiyye-Tasavvufla İlgili Görüşleri”, *DİA*, c. XX, s. 413. Vahdet-i vücûd düşüncesinin savunucuları, bu tür itirazlar karşısında, “Yâ Rab! Gerçek varlık sensin, biz ve bütün eşya seninle kâimiz” diyerek varlığı Allah'a, muhtaç olma halini kendisine nisbet eden, bu eşyada olan âdîlik ve pisliklerin sadece his ve akılda mevcut mümkünât-ı ademîye olduğundan Hak Teâlâ'nın şânına asla bir noksanlık meydana getirmeyeceği itikadında olarak ve Cenâb-ı Allah'ı, her türlü şâibe, ayıp ve kusurlardan tenzih ederek, eşyada görülen cüz'î kemâlleri de O'na nispet eden bir mûmine niçin itiraz edildiğini anlayamadıklarını ifade etmektedirler. (Bkz. Ertuğrul, Vahdet-i Vücûd, s. 99).

²⁰²⁸ Bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 345.

İmam Rabbânî adıyla meşhur olan Ahmed es-Sirhindî, tevhîdî, *vücûdî* ve *şuhûdî* olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre *şuhûdî tevhîd*, bir görmek, yani şuhûd ânında sâlikin Allah’tan başkasını görmemesidir. *Vücûdî tevhîd* ise tek mevcûd bilmek ve o vücûdun dışındakileri yok kabul etmektir. *Vücûdî tevhîd* sahibi, Hakk’ın zâtından başka mevcûd bilmez, isim ve sıfatları ilmî bir itibâr zanneder. Onlara göre mümkünün hakikatlerine vücûd kokusu ulaşmamıştır. Onlar “الأعيان ما شئت رائحة الوجود” derler. İmam Rabbânî’ye göre fenâ, ancak şuhûdî tevhîd ile gerçekleşir. Sâlik, *ayne’l-yakîn* ânında sadece Bir’i görür. Bu makamda bir olanı müşâhede, o anda mâsivânın görünmesine imkân vermez. *Vücûdî tevhîd* ise böyle değildir. Diğer bir ifâde ile, zarûrî değildir.²⁰²⁹

Rabbânî, bu görüşünü müşahhas bir misâlle açıklamaktadır. Ona göre mesela bir kimse güneşin varlığına ilmî bir yakınlık peydâ etse, bu yakınlık diğer yıldızların o anda yok kabul edilmesini gerektirmez. Fakat güneşi temâşâ eden bir insan, yıldızları göremez. Çünkü o anda, onda güneşi görme dışında bir arzu yoktur. Buna rağmen bu insan mutlaka bilir ki yıldızlar ma’dûm değildir. Sadece güneşin parlak ışığından dolayı görünmezler. İşte bu esnada bir kimse yıldızların varlığını inkâr ederse hata etmiş olur. O halde böyle bir makamda bulunan sâlik, Allah Teâlâ’nın zâtından başkasını nefyediyorsa, bu hal akla ve şeriata aykırıdır. Fakat şuhûd makamında bir görmekte böyle bir tehlike yoktur. Güneş doğduktan sonra yıldızları yok bilmek başka, o anda görmemek başkadır.²⁰³⁰

Aslında Sirhindî, kendisinin de vahdet-i vücûd makamını tecrübe ettiğini, ancak daha sonra “vahdet-i şuhûd” ve “abdiyyet” makamlarının ondan çok daha üstün makamlar olduğunu keşfettiğini ve hatta bu vahdet-i vücûd makamında bulunmaktan dolayı tevbe ettiğini söylemektedir. Ancak bu, onun bu makamı sahte bir makam olduğunu düşünerek tenkid ettiği anlamına gelmez. Ona göre bütün haller ve makamlar farklı marifet ve keşfler getirir. Bu durum, şer’î hükümlerin birbirini neshetmesinin bir

²⁰²⁹ Bkz. Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 295.

²⁰³⁰ Bkz. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, Karaçi 1973, c. II, s. 266-267. Son şeyhülislâmlardan Mustafa Sabrî Efendi de (ö. 1954) vahdet-i vücûdu sert ve müstehzî bir dille tenkit ederek vahdet-i şuhûdu savunmaktadır. (Bkz. Mustafa Sabrî, *Mevkıfu’l-Akl ve’l-İlm ve’l-Âlem*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1992, c. III, s. 85-316).

tezaad doğurmamasına benzer.²⁰³¹ Başka bir ifâdeyle ona göre vahdet-i vücûd, sûfiler için tecrübî geçerliliğe sahiptir. Ancak bu makam, sûfinin nihâî makam olan “abdiyyet” makamına ermesiyle hükümsüz kalır. Bu sebeple hata, vahdet-i vücûd makamı ile ilgili algılamalardan değil, ondan ileride makamlar olduğunu algılamamaktan kaynaklanır. Dolayısıyla Sirhindî hiçbir zaman İbn Teymiyye gibi İbn Arabî’nin katı muhâlifleri arasında yer almaz. İbn Teymiyye gibi, onu tekfir etmek bir yana onun bu konudaki düşüncelerinin nihâyetinde olsa olsa bir keşf hatası olacağını söylemiş ve İbn Arabî hakkında “Allah’ın evliyâ ve makbul kullarındandır; nasıl olur da o keşiften kaynaklanan bir hatadan dolayı reddedilebilir” demektedir. Onun, “Biz Muhammed-i Arabî sözlerine muhtacız, Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’nin sözlerine değil; biz nassa bakarız fassa [*Fusûsu’l-Hikem*] değil; fütühât-ı Medeniyye bizi *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’den müstağnî kılar”²⁰³² gibi sözleri, İbn Arabî’ye aşırı tutkunluklarından dolayı onun eserlerini yüceltip Kur’an ve Sünnet’e mürâcaatı ihmal edenlere karşı yöneltilmiş bir eleştiri olarak görülebilir.²⁰³³

İbn Arabî’nin görüşleri üzerinde çalışan bazı şarkiyâtçılar, bu görüşlerin kendi kültürleri içerisinde karşılığını bulma yoluna gitmiş ve bunun için “panteizm” kelimesini seçmişlerdir.²⁰³⁴ Halbuki İbn Arabî’nin, hakîkatte “Vücûdda yalnız Hak vardır” esasından kaynaklanan görüşleriyle felsefede tartışılan monizm veya panteizm arasında kıyas kabul etmez farklılıklar vardır. Özetle söylemek gerekirse vahdet-i vücûd mektebi, mâsivallahı Hakk’a tâbi kılmaya çalışırken panteizm Hakk’ı mâsivallaha tâbi kılmaktadır. Panteizm, şehâdet âlemini tanrılaştırarak mâverâyı inkâra ve ilhâda kadar götürmüş bir felsefedir; İbn Arabî’nin görüşleri ise Hakk’ı her mertebede tanıyıp tasdik edebilme yoludur. İbn Arabî, panteist değildir, nerede cem ve nerede fark olduğunun bilincindedir. Sofistlerin eşyanın hakikatleri olmadığı şeklindeki görüşlerine katılmadığını söylemesi,²⁰³⁵ ve “elhamdülillâh” sözünü izah ederken, bunun Hakk’ın

²⁰³¹ Bkz. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, s. 267 (Karaçi baskısı).

²⁰³² Bkz. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, s. 205 (Karaçi baskısı).

²⁰³³ Bkz. Hamid Algar, “İmâm-ı Rabbânî”, *DİA*, c. XXII, s. 196.

²⁰³⁴ Annemarie Schimmel bu konuya şöyle temas eder: “Geleneksel batı görüşüne göre de o, İslâm panteizminin veya monoteizminin temsilcisidir ve bu gibi monistik kuramlarla İslâm’daki canlı ve etkin bir güç olan Allah düşüncesini yıkmış, gerçek İslâm dinsel hayatının çökmesinde büyük etkisi olmuştur.” (Annemarie Schimmel, *Tasavvufün Boyutları*, Adam Yay., yy., 1982, s. 230).

²⁰³⁵ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhât*, c. III, s. 525.

ezelî vücûdunu, hâdis olan vücûdundan gizlediğini, abdin vücûdunun ilâhın vücûdundan ayrılma makamındaki bir söz olduğunu belirtmesi,²⁰³⁶ Hakk'ı “nur”, kevnî “zulmet” olarak adlandırıp bu ikisinin gece ve gündüzde olduğu gibi bir araya gelemeyeceğini, zira bunlardan her birinin diğerinin üzerine hicâb çektiğini söylemesi,²⁰³⁷ İbn Arabî'nin, panteizm konusunda verdiği cevaplardır.²⁰³⁸

Netice itibariyle İbn Arabî ekolüne göre vücûd (varlık), birdir. O da Vâcibu'l-vücûd olan Allah Teâlâ'nın vücûdu ve zâtıdır. Buna “mutlak vücûd, vücûd-ı sırf” isimleri de verilir. Bu vücûd, şekil, suret, hat, kayıt, parçalanma ve noksanlaşmadan münezzeh olmakla birlikte bizim akıl ve algımıza nisbetle birçok suretlerde görünür. İşte mükevvenât, bu suretlerden ibârettir. Vücûd-u sırf asla değişmediği halde bu suretler her an değişir. Mutlak vücûd, bâkî olduğu halde, bunlar fânî ve zâildir. Yani Allah Teâlâ'nın sıfatlarına, mükevvenât ayna olmuştur.²⁰³⁹

Kanaatimizce bazı âlimlerin, bazı mutasavvıfları, vahdet-i vücûdu benimsemelerinden dolayı tekfir etmeleri ve dalâletle suçlamaları, doğru olmadığı gibi bazı mutasavvıfların da zâhir âlimlerini, mahlûkâtın Allah'ın varlığından başka bir varlığa sahip olduklarını kabul etmelerinden dolayı gizli şirke düşmekle suçlamaları da pek doğru değildir. Zira görüldüğü gibi bazı mutasavvıfların vahdet-i vücûd fikrini benimsemeleri, bunu gerçek tevhidin gereği saymalarından kaynaklandığı gibi, bir takım zâhir ulemâsının bu fikri reddetmesi de bu düşünce sisteminde ulûhiyyetin şânına ters ve zıt bazı noksanlık ve şâibeler bulmalarından dolayıdır. Her iki taraf da iyi niyetle ve aslında aynı noktadan hareket etmişler, fakat görünüşte farklı bir sonuca ulaşmışlardır.

Mustafa Sabrî Efendi'nin de ifâde ettiği gibi, vahdet-i vücûd telâkkîsi, “varlığı zorunlu olmayan kâinâtı, varlığı zorunlu olan Allah'a nisbetle yok hükmünde kabul etmek” şeklinde anlaşıldığı takdirde Kur'an'ın zâhiri açısından problem teşkil etmediği için benimsenebilir. Ancak Allah-âlem ve Allah-insan ayırımını ortadan kaldıran

²⁰³⁶ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhât*, c. II, s. 189.

²⁰³⁷ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhât*, c. II, s. 549.

²⁰³⁸ Kılıç, “İbnu'l-Arabî”, *DİA*, c. XX, s. 507.

²⁰³⁹ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s. 243.

anlayışlar ise kişiyi küfre götürür.²⁰⁴⁰ Şu halde Chittick'in de vurguladığı gibi bütün mesele, Allah'ın hakîkî vücûdu ile mahlûkâtın hakîkî olmayan vücûdu arasında var olan ince ilişkiyi kavrayabilmektir.²⁰⁴¹

Vahdet-i vücûd hakkında bu özet bilgi ve değerlendirmelerden sonra şimdi de İbn Acîbe'nin bu konudaki görüşleri, bu görüşlerini hangi âyetlerle ve ne şekilde delillendirdiği incelenecektir.

İbn Acîbe, ilâh olarak Allah'tan başka bir varlık olmadığından bahseden âyetlerin, Allah'tan başka varlıklar olmadığına işâret ettiğini düşünmektedir. Mesela "Allah buyurdu ki: 'İki ilâh edinmeyin. O, ancak bir tek ilahtır. Yalnız Ben'den korkun!'"²⁰⁴² meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre Allah tarafından basîreti açılan kimse, Hak'tan başka bir şeyi görmez. İnsanı Hak'tan perdeleyen şey, O'nunla beraber bir mevcudun varoluşu değildir. Zira O'ndan başka bir şey yoktur. İnsanı Hak'tan perdeleyen şey, O'nunla birlikte başka bir şeyin mevcud olduğu vehmidir. Dolayısıyla kim, nefsindeki ikiliği ortadan kaldırırsa kâinâtta ki ikiliği de ortadan kaldırır ve müşâhede ve iyân makamına geçer. Varlık âleminde zuhura gelen her şey, O'nun zâtının sırları ve sıfatlarının nurlarından ibârettir.²⁰⁴³ O, benzer şekilde "O'ndan başka ilah yoktur"²⁰⁴⁴ meâlindeki âyeti de "O'nunla beraber başka bir mevcud yoktur" şeklinde anlamaktadır.²⁰⁴⁵

Müfessirimiz, Kur'an'da geçen "şirk" kavramının da vücûddaki vahdeti göremeyip kesreti görmeye işâret ettiğini düşünmektedir. Sözelimi "[...] Allah mı daha iyidir yoksa O'na ortak koştukları putlar mı?"²⁰⁴⁶ meâlindeki âyeti "Varlıkta yalnızca Allah'ı görmek mi daha iyidir yoksa O'nunla beraber başkalarını da görüp

²⁰⁴⁰ Bkz. Mustafa Sabrî, *Mevkîfu'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader*, Kahire 1352, s. 233; Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabrî", *DİA*, c. XXXI, s. 352.

²⁰⁴¹ Bkz. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 257.

²⁰⁴² Nahl 16/51.

²⁰⁴³ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 137.

²⁰⁴⁴ Mü'min 39/3.

²⁰⁴⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 111. Benzer şekilde müfessirimiz, Meryem 19/46'nın işârî tefsirinde de şöyle demektedir: "Varlıkta Hak'tan başka bir şey yoktur. Hakikat mertebesinde O'nun dışındaki her şey bâtıldır." (*el-Bahr*, c. III, s. 338).

²⁰⁴⁶ Neml 27/59.

tevhidde şirke düşmek mi?” şeklinde anlarken,²⁰⁴⁷ “[...] Allah, onların ortak koştukları şeylerden yücedir”²⁰⁴⁸ meâlindeki âyeti de “Allah, onların mâsivânın varlığını görmek suretiyle düştükleri şirkten münezzehtir” şeklinde yorumlamaktadır.²⁰⁴⁹

Müfessirimiz, kâinâtta her şeyin Allah’a âit olduğundan bahseden âyetlerde de vahdet-i vücûda işâret görmektedir. Açıkça söylememiş olsa da bu tür âyetlerin vahdet-i vücûda işâret ettiğini düşünmesinden anlaşılmaktadır ki ona göre “her şeyin O’nun olması” gerçeğine, her şeyin varlığı da dahildir. Dolayısıyla her şeyin varlığı da aslında Allah’ındır. Mesela “‘Allah çocuk edindi!’ diyorlar. Hâşâ! O, bu gibi şeylerden yücedir. Bilakis göklerde ve yerde ne varsa hepsi O’nundur; hepsi O’na boyun eğmektedir”²⁰⁵⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirini yaparken basiret gözüyle yalnızca varlığa bakan kişinin, onun tek bir zât olduğunu göreceğini söyler. Ona göre varlığın Hakk’a nisbeti tek bir nisbettir. Görünen nurlar ve görünmeyen sırlar vardır. Hikmeti zâhir; kudreti bâtındır. Görünen suret, görünmeyen ise manadır. Ubûdiyyet zâhir; rubûbiyyet manalarının sırları ise bâtındır. Zira ubûdiyyet, ancak rubûbiyyet manalarının sırlarıyla ayakta durur. Nitekim Allah şöyle buyurur: “Nizamları bozulmasın diye gökleri ve yeri Allah ayakta tutuyor”²⁰⁵¹, “Allah, göklerin ve yerin nurudur.”²⁰⁵² Fark ehli, eşyanın varlığını Allah’tan bağımsız olarak düşünüyorlar. Hatta bu konuda bazıları ileri gidip ulûhiyyette O’na şirk koşacak noktaya gelebilirler. Allah Teâlâ, bundan münezzehtir ve yücedir. Müfessirimiz, bu görüşlerini İbn Arabî’nin “Halkı fiilsiz gören kurtulur, hayatsız gören imtihanı geçer, yok gören ise vâsıl olur (من رأى الخلق من رأى الخلق)” sözüyle sonlandırır.²⁰⁵³

²⁰⁴⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 207.

²⁰⁴⁸ Neml 27/63.

²⁰⁴⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 210.

²⁰⁵⁰ Bakara 2/115.

²⁰⁵¹ Fâtır 35/41.

²⁰⁵² Nur 24/35.

²⁰⁵³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 158. İbn Acîbe, İbn Arabî’nin bu sözünü *Îkâzu’l-Himem*’de de aynen nakleder Bkz. İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, s. 90.

“[...] Allah, göklerle yeri ve bu ikisi arasında bulunan şeyleri ancak hak ile yaratmıştır [...]”²⁰⁵⁴ meâlindeki âyetten çıkardığı işârete göre Allah kâinâtı, Hak ile Hak’tan Hak’a yaratmıştır. Kâinât, Hakk’ın tecellîsidir. O’nun var kılmasıyla vardır ve O’nun zâtının ehadiyyetinde yok olmuştur. Hak ehline göre Hak, zâtın kendisinden (عَيْنُ الذَّاتِ) ibârettir.²⁰⁵⁵

“Doğu da batı da yalnız Allah’ındır. Nereye yönelirseniz Allah’ın zâtı oradadır [...]”²⁰⁵⁶ meâlindeki âyetten, mekanlar, cihetler ve kâinatta zuhur eden her şeyin, sıfatların nuruyla varlığını devam ettirdiğine ve zâtın ehadiyyetinde yok olduğuna işâret çıkarır. Bu noktada “Allah vardı ve O’nunla birlikte hiçbir şey yoktu. O, bugün de aynen eskisi gibidir”²⁰⁵⁷ hadisini hatırlatan İbn Acîbe’ye göre Allah ile birlikte hiçbir şeyin varlığı yoktur. Âyetin “Nereye yönelirseniz Allah’ın zâtı oradadır” cümlesinden de Allah’ın, nurların felekleriyle eserleri (mahlûkâtı) yok ettiğine, nurların da sırların ehadiyyetinde yok olduğuna işâret çıkarır. Ona göre Vâhid ve Kahrî olan, varlıkta tektir.”²⁰⁵⁸

“Gökte olanın sizi yerin dibine geçirmesinden emin olabilir misiniz?” O zaman yer, sarsıldıkça sarsılır”²⁰⁵⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirini verirken yaptığı açıklamalara göre Hak Teâlâ’nın zâtı, bütünüyle varlığı kaplamıştır, dolayısıyla herhangi bir yer ve zamanla sınırlı değildir. Nitekim “Nereye yönelirseniz Allah oradadır”²⁰⁶⁰ buyurulmuştur. Hak Teâlâ’nın zâtının sırları her şeye sirâyet etmiştir ve her şeyde kâimdir. Şu halde O, her şeyde mevcut olup hiçbir şey O’ndan hâlî değildir. Manaların sırları, suretlerle kâimdir. Cenâb-ı Hakk’ın bu âyette özellikle göğü zikretmesi, onun yüksekliği ve büyüklüğünden dolayıdır. Gök, yüksek ve büyük olunca Azîm olanın da oradaymış gibi zikredilmesi uygun görülmüştür. Konuyla alâkalı diğer

²⁰⁵⁴ Rûm 30/8.

²⁰⁵⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 327.

²⁰⁵⁶ Bakara 2/115.

²⁰⁵⁷ İbn Acîbe, tahririni daha önce yaptığımız bu hadisi, *Îkâzu’l-Himem*’de aynen naklettikten sonra şu açıklamayı yapar: “O, bugün de aynen eskisi gibidir” ifadesi, hadisin aslından olmayıp ziyade olmasına rağmen manası sahihtir. Zira Allah’ın zâtı için değişim muhâldir.” Bkz. İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, s. 90.

²⁰⁵⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 155-156..

²⁰⁵⁹ Mülk 67/16.

²⁰⁶⁰ Bakara 2/115.

âyet ve hadisler de bu şekilde değerlendirilmelidir. Bu, asla hulûl ve ittihâd olarak algılanmamalıdır. Zira varlıkta Hakk'ın tecellilerinden, O'nun zât ve sıfatlarının mazharlarından başka bir şey yoktur. Allah vardı, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu ve O, şu anda da önceki gibidir. Bu kâinât, aynen Dihye suretine bürünmüş Cebrâîl gibidir. Ancak şu kadar var ki, kibriyâ elbisesi, zâtının yüzünü ve manalarının sırlarını örtmüştür. (فما مثل الكون إلا كجبريل حين يتطور على صورة دحية, غير أن رداء الكبرياء منشور على وجه ذاته)

²⁰⁶¹ و أسرار معانيه

“Bilmeyenler: ‘Allah bizimle konuşsa veya bize bir mucize gelse ya!’ diyorlar [...]”²⁰⁶² meâlindeki âyetten, müfessirimizin çıkardığı işârete göre basiret gözüne tevhîd-i hâs sürmesi çeken kişi, Hak’tan başkasını görmez, O’ndan başkasını tanımaz ve eşyanın tamamının Allah ile ayakta durduğunu, hatta Allah’ın yanında onların hiçbir varlığının olmadığını görür. Kalbinin kulağı, Allah tarafından açılan kimse, Allah’tan başkasından duymaz ve ancak O’nunla duyar. Nitekim âriflerden biri, “Ben ancak Allah ile konuşur ve Allah’tan dinlerim” demiştir. Cüneyd de şöyle demiştir: “İnsanlar beni halkla konuşurken görüyorlar, ama kırk senedir aslında Hak ile konuşuyorum.” Halk, hakikat ilmine sahip kişiler nezdinde mahzuf; cehâlet ve fark ehli nezdinde sabittir. Onlar derler ki: “Allah bizimle konuşsa veya bize bir mucize gelse ya!” Halbuki O, onlarla her vakit ve her an konuşmaktadır.²⁰⁶³

İbn Acîbe, Kur’an’da sıkça tekrar edilen “Bütün dönüşlerin Allah’a olacağı” ifâdesinin de vahdet-i vücûda işâret ettiği kanâatindedir. Mesela “[...] Allah’tan korkun ve mutlaka O’na kavuşacağınızı bilin. Müminlere müjdele”²⁰⁶⁴ meâlindeki âyetten de yine vahdet-i vücûdla alâkalı şöyle bir işâret çıkarmaktadır: “Allah’tan korkun da O’ndan başkasını görmeyin. Bilin ki varlığınızı ortadan kaldırdığınız ve onu kaybettiğiniz zaman O’na kavuşursunuz. İkân sahibi müminlere, âlemlerin Rabbini müşâhede edeceklerini müjdele.”²⁰⁶⁵ Görüldüğü üzere bu yorumuyla müfessirimiz,

²⁰⁶¹ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 215.

²⁰⁶² Bakara 2/118.

²⁰⁶³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 159.

²⁰⁶⁴ Bakara 2/223.

²⁰⁶⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 253.

Allah’a kavuşmayı, insanın varlığını ortadan kaldırıp sadece Allah’ı görebilmek olarak anlamaktadır. Ancak âyette anlatılan durum ile yapılan işârî yorum arasındaki şu uyumsuzluk dikkat çekmektedir: Âyette, herkesin bir gün Allah’a (âhirette) kavuşacağı, O’nun huzuruna çıkarılıp O’na hesap vereceği bildirilmektedir. İbn Acîbe’nin verdiği işârî yorumda ise bu kavuşma, fenâ fillâh ya da vahdet-i vücûda işâret olarak yorumlanmıştır. Halbuki herkesin fenâ fillâh veya vahdet-i vücûd makamına ulaşamayacağı müsellem bir kazıyedir.

İbn Acîbe, Kur’an’da sıkça tekrarlanan “Bütün işler Allah’a döndürülür” cümlesini de “Herşeyin varlığı, aslında O’na döner” şeklinde anlamaktadır. Mesela “Onlar ille de Allah’ın ve meleklerin bulut gölgeleri içinde kendilerine gelmesini ve işlerinin bitirilmesini mi istiyorlar? Oysa bütün işler Allah’a döndürülür.”²⁰⁶⁶ meâlindeki âyette, müfessirimize göre Allah ile barışa yaşmayarak halkının suretlerinde Allah’a düşmanlık eden, Allah’ın kazasına ve hükmüne itiraz edenlere büyük bir tehdit vardır. Allah onlara sanki şöyle demiştir: “Benim fiillerimi inkâr eden ve benim hükümlerime itiraz eden o inkârcılar, onlara kendimi mahlûkât (*eser*) bulutlarının gölgelerinde mi tanıtmamı bekliyorlar. Onlar beni inkâr edince melekler onların canını alır ve helak edilmek suretiyle işleri bitirilir.” Âyette “Bütün işler Allah’a döndürülür” buyurulmuştur. Dolayısıyla müfessirimize göre kul, Mevlâsıyla edebe riâyet etmeli ve bütün işleri Allah’a bırakmalıdır. Zira O’ndan başka hiçbir mevcut yoktur (لا موجود سواه). Bu sebeptendir ki ona göre kullardan sâdır olan bütün fiiller, aslında Allah’tan sâdır olmuştur. Dolayısıyla şeriatın azarlamayı emrettiği durumlar hariç kulları azarlayan kişi Allah’a edebinde kusur işlemiştir. Bu konuda insan, efendisinin çocuğunu eğiten köle gibi olmalıdır. Eliyle onu terbiye ederken kalbiyle ona tazim etmelidir.”²⁰⁶⁷

²⁰⁶⁶ Bakara 2/210.

²⁰⁶⁷ *el-Bahr*, c. I, s. 236.

Müfessirimiz, “Melekler, semanın çevresindedirler. O gün, Rabbinin arşını onların üstünde sekiz melek taşır”²⁰⁶⁸ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde vahdet-i vücûd konusundaki görüşünü detaylı bir şekilde açıklamaktadır:

“[...] Bir hadiste şöyle buyrulur: ‘Yerin katlarının adedi, yedidir. Bu katların her biri arasında beş yüz senelik bir süre vardır. Muhammed’in canı elinde olan Allah’a yemin ederim ki eğer yerin altına doğru bir ip sallasanız o ip Allah’ın üzerine düşer.’²⁰⁶⁹ Âriflerin efendisi ve vâsılların numune-i imtisâlinin bu sözünden anlaşılıyor ki Hak Teâlâ, her şeyi kuşatmıştır. Yüce zâtının sırları, varlığı kaplamıştır. Dolayısıyla arşın üstündekiler, toprağın altındakilerin aynısıdır. Şâyet birisi arşın üstüne çıksa orada Allah’ı bulur. Süflî toprağın altına inse orada da yine Allah’ı bulur. Zira O’nun azameti her şeyi kaplamış ve her şeyin varlığını yok etmiştir. Bil ki Hak Teâlâ, varlıkta tektir, O’nun dışında hiçbir şey yoktur. Ancak şu kadarı var ki, yaratma kabzasının dairesi dışında kalan zâtın azameti aslı üzere latîf ve gizli hazine olarak kalmıştır. Kendisiyle tecellî meydana gelsin diye kesîfleşmiş ve surete dönüşmüş olan yaratma kabzasına giren azamet ise kibriyâ örtüsüne bürünüp gizlenmiştir. Böylece ortaya iki zıt çıkmıştır: ubûdiyyet-rubûbiyyet; suret-mana, kudret-hikmet. Rubûbiyyet, kibriyâ örtüsüyle gizlenmiştir. Tenzîlî vahiy, aslî azametten söz etmiş, onu tanıtmış, ama rubûbiyyetin sırrı ortaya çıkmasını diye tecellînin kendisiyle meydana geldiği fer’î azametten söz etmemiştir. Zira şâyet bu sır, ortaya çıksaydı hikmet âleminin düzeni bozulurdu. Bu sebeptendir ki Sehl şöyle demiştir: ‘Ulûhiyyetin öyle bir sırrı vardır ki, şâyet bu, ortaya çıksa nübüvvet ortadan kalkar. Nübüvvetin de öyle bir sırrı vardır ki şâyet bu ortaya çıksa ilim ortadan kaybolur. İlmin de öyle bir sırrı vardır ki şâyet bu ortaya çıksa hükümler ortadan kaybolur.’ Ulûhiyyetin sırrı, eşya ile var olması ve onunla ortaya çıkmasıdır. Eşyanın O’ndan başka bir varlığı yoktur. Eğer bu sır ortaya çıksa hiçbir insan kulluğa ihtiyaç hissetmez ve nübüvvetin getirdiği hükümler ortadan kalkardı. Zira nübüvvet, kulluğu açıklamak için vardır. Nübüvvetin sırrı ortaya çıkınca da vahye ihtiyaç ortadan kalkardı. Şu da var ki bütün kalpler bu sırrı taşıyabilecek güçte değildir. Şâyet bu sır, zayıf bir kalbe açılırsa o kalp dehşet ve hayrete düşer, hatta yok olurdu. Nübüvvetin sırrı Allah ile kul arasına perde çekmektir ki böylece insanlar kendilerini, nübüvvet vasıtasıyla ilim almaya muhtaç hissetsinler. Eğer bu perde açılrsa o zaman ilim almak için nübüvvete ihtiyaç kalmazdı. İlmin sırrı ise geleceği müphem bırakmaktır. Şâyet bu sır, ortadan kalksaydı ve herkes cennete mi cehenneme mi gideceğini bilseydi [dînî] hükümler iptal olurdu. Zira cennetlik olacağını bilen, artık kulluğa ihtiyaç duymaz; cehennemlik olacağını bilen de iyice günahlara daldardı. Allah bu sırrı gizledi ki herkes korku ile ümit arasında kalıp amellerini ona göre şekillendirsın.”²⁰⁷⁰

²⁰⁶⁸ Hâkka 69/17.

²⁰⁶⁹ Tirmizî, “Tefsîru Sûrati’l-Hadîd”, hadis no. 3298.

²⁰⁷⁰ *el-Bahr*, c. VI, s. 246. İbn Acîbe’nin kendi ifâdesi şöyledir: *وفي حديث آخر : " عدد الأرضين سبع ، بين كل واحدة والأخرى خمسمائة سنة ، والذي نفس محمد بيده ؛ لو أنكم دليتم بجبل إلى الأرض السفلى لبط على الله " ، ثم قرأ صلى الله عليه وسلم : { هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ } فتحصل من حديث سيد العارفين ، وقدة الواصلين ، أن الحق — جلّ جلاله — محيط بكل شيء ، فأسرار ذاته العلية أحاطت بالوجود بأسره. فما فوق العرش هو عين ما تحت الثرى ، فلو صعد أحد*

“Şüphesiz ki Allah, herhangi bir şeyi, bir sıvrisineği veya onun da ötesinde bir şeyi misal vermekten çekinmez. İman edenler, bunun Rablerinden bir gerçek olduğunu bilirler. İnkâr edenler ise ‘Bu misal ile Allah ne demek istiyor?’ derler [...]”²⁰⁷¹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre Allah, kudretiyle ortaya çıkarak, hikmet elbisesini giyerek, zâtının sırlarına bürünerek ve sıfatının nurlarını giyinerek zerreden sonsuz şeylere kadar kudsiyetinin nurlarından misaller ortaya çıkarmayı asla terketmez. Şu halde karıncada tecelli eden ile filde tecelli eden aynıdır. Zâtın, sıfatların nurlarında tecelli ettiğini tasdik edenler derler ki “Bu, rubûbiyyetin nurundan füyûz eden, kibriyâ elbisesine bürünmüş olan Hak’tır” Rubûbiyyetin zâtının nurunun zuhurunu inkâr edenler ise zuhur ettiğinde O’nu inkâr ederler ve şöyle derler “Bu, zâhirî âlemlerle Allah neyi murad etmiştir?” Allah da şöyle der: “Kulluğumun suretlerinde rubûbiyyetimin sırrı ortaya çıksın diye kudretimin ve hikmetimin hârikalarının zuhurunu murad ettim.” Şeyh Ebu’l-Hasan [eş-Şâzelî] şöyle der: ‘Ubûdiyyet, kendisiyle rubûbiyyetin ortaya çıkarıldığı bir cevherdir.’ Kendisine ‘Bu mekanlar ve zâhirî mahluklar nedir?’ diye sorulduğunda Ebu’l-Hasan en-Nûrî de şu cevabı verdi: ‘Zâhirî bir güç, kahreden bir mülktür. Bunlar, O’nunla zâhir olan ve O’nda sâdır olan mahluklardır. O’na ne bitişiktirler ne de O’ndan ayırırlar. O, eşyadan

إلى ما فوق العرش لوجد الله ، ولو هبط إلى ما تحت الأرض السفلى لوجد الله ؛ إذ عظمته أحاطت بكل شيء ، ومحت وجود كل شيء . واعلم أن الحق جلّ جلاله منفرد بالوجود ، لا شيء معه ، غير أن عظمة الذات الخارجة عن دائرة قبضة التكوين باقية على أصلها من اللطافة والكثرة ، والعظمة الداخلة في القبضة حين دخلها التكثيف ، وتحسّست ليقع بها التجلي ، استترت وتردّت برداء الكبرياء ، فظهر فيها الضدان ؛ العبودية والربوبية ، والحس والمعنى ، والقدرة والحكمة ، فاستترت الربوبية برداء الكبرياء ، فكان من اصطلاح الوحي التزيلي أن يُخبر عن العظمة الأصلية ، وينعت أوصافها ، ويسكت عن العظمة الفرعية ، التي وقع بها التجلي ، سترًا لسر الربوبية أن يظهر ، إذ لو ظهر لفسد نظام عالم الحكمة ، ولذلك قال سهل رضي الله عنه : “للألوهية سر لو انكشف لبطلت النبوات ، وللنبوات سر لو انكشف لبطل العلم ، وللعلم سر لو انكشف لبطلت الأحكام.” فسرّ الألوهية هو قيامها بالأشياء ، وظهورها بها ، بل لا وجود للأشياء معها ، فلو انكشف هذا السر لجمع الناس لاستغنوا عن العبادة والعبودية ، ولبطلت أحكام النبوة ، إذ النبوة إنما هي لبيان العبادة وآداب العبودية ، وعند ظهور هذا السر يقع الاستغناء عن تلقي الوحي . وأيضاً ، ليست القلوب كلها تقدر على حمل هذا السر ، فلو تجلّى للقلوب الضعيفة لوقع لها الدهش والحيرة ، وربما أداها إلى التلف . وسر النبوات هو سدل الحجاب بين الله وعباده ، حتى يفتقر الناس إلى تلقي العلم بواسطة النبوة ، فلو انكشف هذا الحجاب لوقع الاستغناء عن النبوة ، لتلقّيه حينئذ كشفاً بدونها من غير تكلف ، وسر العلم هو إهمام العواقب ، فلو انكشف هذا السر وعرف كل واحد مآله للجنة أو النار ؛ لبطلت الأحكام ؛ إذ من عرف أنه للجنة قطعاً استغنى عن العبادة ، ومن عرف أنه للنار قطعاً اهمك في المعاصي ، فأخفى الله هذا السر ليعمل كل واحد على الرجاء والخوف . والله تعالى أعلم

²⁰⁷¹ Bakara 2/26.

ayrılmış, ama eşya O’ndan ayrılmamıştır. Çünkü eşya O’na muhtaçtır; ama O, eşyaya muhtaç değildir.”²⁰⁷²

Müfessirimiz, Allah’ın insana yakınlığından bahseden âyetlerin de vahdet-i vücûda işâret ettiği kanaâtindedir. Mesela, “Kullarım sana Beni sorarlarsa, bilsinler ki Ben gerçekten onlara yakınum”²⁰⁷³ meâlindeki âyette geçen Hak Teâlâ’nın kullarına yakınlığının, manaların suretlere yakınlığı veya sıfatların zâta yakınlığı ya da zâtın sıfatlara yakınlığı gibi olduğunu söylemektedir. Ona göre eğer yok oluş (الحو) ve ortadan kayboluş (الاضمحلال) gerçekleşir, ara (البين) ortadan kalkar ve vuslata erilirse ne yakınlık ne uzaklık, ne de ayrılık (الانفصال) kalır.²⁰⁷⁴

“Göklerde olanları da yerde olanları da Allah’ın bildiğini bilmez misin? Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncü mutlaka O’dur; beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncıları mutlaka O’dur; bunlardan az veya çok ne olursa olsunlar, nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onlarla beraberdir. Sonra kıyâmet günü yaptıklarını onlara anlatacaktır. Allah her şeyi bilendir”²⁰⁷⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirini yaparken de Allah’ın kullarına yakınlığı hakkında şöyle demektedir:

“Allah’ın, insanlarla ilmiyle beraber olması, onlarla zâtıyla da beraber olmasını gerektirir. Zira sıfat mevsufundan ayrılmaz. Ayrıca latîf zât denizi, kesif olanları

²⁰⁷² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 91.

²⁰⁷³ Bakara 2/186.

²⁰⁷⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 214. İbn Acîbe’nin kendi ifâdesi şöyledir: قُرْبُ الْحَقِّ تَعَالَى مِنْ عِبَادِهِ هُوَ قَرَبُ الْمَعَانِي مِنْ الْحَسُوسَاتِ ، أَوْ قَرَبُ الصِّفَاتِ مِنَ الذَّاتِ ، أَوْ الذَّاتِ مِنَ الصِّفَاتِ ، فَإِذَا تَحَقَّقَ الْحَوُّ وَالْاضْمَحْلَالُ ، وَزَالَ الْبَيْنُ ، وَثَبَتَ الْوَصَالُ ، لَمْ يَبْقَ قَرَبٌ وَلَا بَعْدٌ وَلَا بَيْنٌ وَلَا انفصال. قال الشيخ القطب العارف الكبير سيدي عبد السلام بن مَشِيْش رضي الله عنه لأبي الحسن رضي الله عنه : حَدِّدْ بَصَرَ الْإِيمَانِ تَجِدَ اللَّهَ فِي كُلِّ شَيْءٍ ، وَعِنْدَ كُلِّ شَيْءٍ ، وَمَعَ كُلِّ شَيْءٍ ، وَقَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ ، وَبَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ ، وَقَرِيباً مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ، وَمَحِيطاً بِكُلِّ شَيْءٍ ، بِقَرَبٍ هُوَ وَصْفُهُ ، وَمَحِيطَةٌ هِيَ نَعْتُهُ ، وَعَدَّةٌ عَنِ الظَّرْفِيَّةِ وَالْحُدُودِ ، وَعَنِ الْأَمَاكِنِ وَالْجِهَاتِ ، وَعَنِ الصَّحْبَةِ ، وَالْقَرَبِ فِي الْمَسَافَاتِ ، وَعَنِ الدَّوْرِ بِالْمَخْلُوقَاتِ ، وَامْحَقَّ الْكُلَّ بِوَصْفِهِ الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ وَالظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ ، " كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما كان عليه كان ."

وقال بعض العارفين : الحق تعالى مَرَّةً عَنِ الْأَيْنِ وَالْجِهَةِ وَالْكَثْفِ وَالْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ. ومع ذلك لا يخلو منه أَيْنٌ ولا مكان ، ولا كم ولا كيف ، ولا جسم ، ولا جوهر ولا عرض ، لأنه لُطْفُهُ سَارٍ فِي كُلِّ شَيْءٍ ، وَلُثُورِيَّتُهُ ظَاهِرٌ فِي كُلِّ شَيْءٍ ، وَإِطْلَاقُهُ وَإِحَاطَتُهُ مَتَكَيِّفٌ بِكُلِّ كَيْفٍ ، غَيْرُ مَتَقَيِّدٍ بِذَلِكَ ، فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا وَلَمْ يَذْقْهُ وَلَمْ يَشْهَدْهُ فَهُوَ أَعْمَى الْبَصِيرَةِ ، مُحَرِّمٌ مِنْ مَشَاهِدَةِ الْحَقِّ تَعَالَى.

²⁰⁷⁵ Mucâdele 58/7.

da -onlardan ayrılmaksızın- ihâta eder. Kadîmin, hâdisler için bir mahal olmayacağı doğrudur, ancak bize göre hâdis varlıklar fânîdir ve yok olmaya mahkumdur. Zira varlık âleminde ezeli şarabın renk değiştirmiş halinden başka bir şey yoktur. Nitekim Cüneyd de şöyle demiştir: ‘Hâdis olan, kadîm olana bitişince hâdis olan yok olur, geriye yalnızca kadîm olan kalır.’²⁰⁷⁶

İbn Acîbe, vahdet-i vücûd anlayışının tabîî bir neticesi olarak insanlar ve diğer canlıların fiillerinin gerçek fâilinin Allah olduğunu düşünmekte, bu ise onu kader konusunda tam bir cebrî anlayışa sevk etmektedir. Mesela “Ey iman edenler! Hepiniz birden barışa girin [...]”²⁰⁷⁷ meâlindeki âyetten çıkardığı işarete göre Hak Teâlâ, bütün kullarına O’nunla barışık olmalarını ve O’nun hükümlerine teslim olmalarını emretmiştir. O’nun hüküm ve fillerine karşı gelmemeli, muhalefet etmemeli, bunları sabır, rıza ve teslimiyetle karşılamalıdır. Bu fiillerin vâsıtalar eliyle veya vasıtasız meydana gelmesi durumu değiştirmez. Zira Allah’tan başka fail yoktur (لا فاعلَ إلاَّ الله).²⁰⁷⁸

Müfessirimiz, “Sakın yaptıklarıyla sevinenlerin ve yapmadıklarıyla övünmekten hoşlananların, sakın onların azaptan kurtulacaklarını sanma, asla sanma! [...]”²⁰⁷⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde fiilleri Allah’a değil de kendilerine isnad eden, dolayısıyla aslında kendilerine ait olmayan bir fiilden dolayı insanların kendilerini övmelerinden hoşlanan ehl-i farkın, fark azabından ve kibir hicabından kurtulacaklarını sanmamaları gerektiğini söyler. Zira Hak’tan başka fail yoktur.²⁰⁸⁰

İbn Acîbe’nin, “cebr-i mahz” olarak nitelendirilebilecek bu görüşünü, insan irâdesini neredeyse hiç hesaba katmaması sebebiyle Kur’an açısından bakıldığında isâbetli bulmak, mümkün görünmemektedir. Zira Kur’an, insanların imtihan için yaratıldıklarını ve bu imtihanın neticesinde seçtikleri inanç ve davranışlara göre

²⁰⁷⁶ *el-Bahr*, c. VI, s. 88. İbn Acîbe’nin kendi ifâdesi şöyledir: المعية بالعلم تستلزم المعية قلت : وحاصل كلامه : أنَّ المعية بالعلم تستلزم المعية بالذات ، إذ الصفة لا تفارق الموصوف ، وإنَّ بحر الذات اللطيف محيط بالكتيف منه من غير انفصال ، وأما كون القديم لا يكون محل الحوادث فصحيح ، لكن الحوادث عندنا فانية متلاشية ، إذ ما تَمَّ إلا تلوينات الخمرة الأزلية ، وقد قال الجنيد : " إذا قرن الحادث بالقديم تلاشى الحادث وبقي القديم " ، فاعْبُرْ عن عالم الحس إلى بحر المعاني ، حتى لا تجد إلاَّ القديم الأزلي ، فافهم وسَلِّم.

²⁰⁷⁷ Bakara 2/208.

²⁰⁷⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 235. İbn Acîbe, tefsirinin bir başka yerinde de “Fakir, Allah’tan başkasını görmemeli” demektedir. (*el-Bahr*, c. I, s. 336).

²⁰⁷⁹ Âl-i İmrân 3/188.

²⁰⁸⁰ *el-Bahr*, c. I, s. 449.

mükâfat veya ceza göreceklerini bildirmektedir.²⁰⁸¹ Cebir altında yapılan bir imtihanın sonucunda mükâfat ve cezanın olması ise adâlete aykırıdır. Ayrıca meşîet ve irâde, Kur'an'da Allah'a isnâd edildiği gibi insanlara da isnâd edilmektedir.²⁰⁸² Dolayısıyla bu konudaki âyetlerin tamamının ışığında değerlendirildiğinde, insan irâdesini küçümseyen bu tür sözleri Kur'an ile bağdaştırmak pek mümkün görünmemektedir.

Müfessirimiz, Kur'an'da ölümden bahseden bazı âyetlerin “kişinin, kendi varlığını öldürmesi” ne işâret ettiğini düşünmektedir. Mesela “[...] Allah onlara ‘ölün!’ dedi de sonra onları yeniden diriltti [...]”²⁰⁸³ meâlindeki âyeti, işârî boyutta “Allah onlara ‘Hazrlarınıza tabi olmamak suretiyle ölün ve varlığınızı yok edin!’ dedi” şeklinde yorumlamaktadır.²⁰⁸⁴

Hiz. İbrahim'in sırasıyla yıldıza, aya ve güneşe “İşte benim Rabbim bu!” dedikten sonra bu görüşünden vazgeçip yeri ve gökleri yaratan Allah'a teslim oluşundan bahseden En'âm Suresi'nin 75-79. âyetlerini, kendisine melekût âlemi açılan Hiz. İbrahim'in bütün şeylerde Allah'ı görmesi olarak yorumlamaktadır. Yani Hiz. İbrahim, yıldızı, ayı ve güneşi görünce “İşte benim Rabbim bu!” derken, o varlıklarda Allah'ı gördüğü için böyle demektedir. Müfessirimiz, bu şekildeki bir yorumla pek uyumlu görünmeyen Hiz. İbrahim'in “Ben, batanları sevmem!” sözünü de, onun mananın müşâhedesini bir tarafa bırakarak maddeye takılıp kalmamasıyla açıklamaktadır. Zira müfessirimize göre mana denizinde değişim ve intikal söz konusu değildir. Değişime uğrayan mana değil maddedir. Kendisine ait bu yorumlardan sonra “denildi ki” kaydıyla bir görüş nakletmektedir. Buna göre Hiz. İbrahim yıldız, ay ve güneşin maddî formlarına beden gözüyle bakınca sırrında kendisine şöyle bir hitap gelmiştir: “Ey İbrahim! Gözünle maddî yöne bakma! Basiretinle manevî hakîkata bak! Çünkü varlığın tamamı ehadiyyetin kendisidir. (عَيْنُ الْاَحَدِيَّةِ)”.²⁰⁸⁵ Ancak bu nakil müfessirimizin kendi görüşüyle

²⁰⁸¹ Bkz. Mülk 67/2.

²⁰⁸² Bkz. Âl-i İmrân 3/188; İsrâ 17/18-19; Ahzâb 33/28-29; Enfâl 8/62, 71; Yusuf 12/25; Kehf 18/29; Hac 22/25; Fussilet 41/40.

²⁰⁸³ Bakara 2/243.

²⁰⁸⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 270.

²⁰⁸⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 137.

çelişmektedir. Zira ona göre Hz. İbrahim, yıldız, ay ve güneşin suretine bakmamış, onlarda Allah'ı gördüğü için "İşte benim Rabbim bu!" demiştir.

Müfessirimiz Kur'an'da geçen "الظِّل (gölge)", "السَّرَاب (serâb)" ve "شَطَط (haddi aşma, gerçekten uzak olma, yalan)" gibi gerçek görüldüğü halde aslında gerçek olmayan şeylere delâlet eden kelimelerin de mahlûkâtın varlıklarının hakîkî olmadığına işâret ettiğini düşünmektedir. Mesela "Allah yarattıklarından size gölgeler yaptı [...]"²⁰⁸⁶ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde gölge (الظِّل) ile mahlûkâtın varlığı arasında bir benzerlik kurarak şöyle demektedir: "Gölgenin zâtî bir varlığı olmadığı gibi kâinâtın da Allah ile beraber zâtî bir varlığı yoktur. Dolayısıyla kâinât da bir gölgeden ibârettir. Gölge ise ne vardır ne de yoktur."²⁰⁸⁷ İbn Acîbe, benzer şekilde "Kâfirlerin işleri engin çöllerdeki serap gibidir ki susayan kimse onu su zanneder, fakat oraya geldiğinde hiçbir şey bulamaz. Üstelik orada Allah'ı bulur ve O da onun hesabını tastamam görür [...]"²⁰⁸⁸ meâlindeki âyette geçen "serâb (السَّرَاب)" ile mahlûkâtın varlığı arasında bir benzerlik kurar. Ona göre tevhîd-i hâs ehline göre varlığın tamamı serâb gibidir. Ona bakan, onu bir şey zanneder. Halbuki ona tefekkürüyle yaklaştığı zaman onu bir şey olarak bulmaz ve orada yalnızca Allah'ı bulur.²⁰⁸⁹ "Aramızdaki beyinsiz, Allah'a karşı yalanlar uyduruyordu."²⁰⁹⁰ meâlindeki âyette geçen "شَطَط (haddi aşma, gerçekten uzak olma, yalan)" kelimesi ise ona göre Hak Teâlâ ile birlikte başka bir şeyin varlığını görmeye işâret etmektedir.²⁰⁹¹

İbn Acîbe, bazı âyetlerde geçen "hakk"ın, Allah'ın hakîkî varlığına; "bâtıl"ın ise mahlûkâtın sahte varlığına işâret ettiğini düşünmektedir. Mesela "De ki: 'Hak geldi, bâtıl zâil oldu. Bâtıl zaten ortadan kalkmaya mahkumdur'"²⁰⁹² meâlindeki âyetin işârî

²⁰⁸⁶ Nahl 16/81.

²⁰⁸⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 154.

²⁰⁸⁸ Nûr 24/39.

²⁰⁸⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 48.

²⁰⁹⁰ Cin 72/4.

²⁰⁹¹ Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 280. İbn Acîbe, benzer şekilde Enfâl 8/11'in işârî tefsirinde de şöyle demektedir: "Kul ortadan kalkarsa Hak gelir, bâtıl zâil olur." (*el-Bahr*, c. II, s. 311).

²⁰⁹² İsrâ 17/81.

tefsirinde söylediklerine göre kişi, müşâhede ve iyân makamına geçince bâtıl, yani mâsivallah yok olur ve hak, yani yalnızca Hakk'ın varlığı gelir. Zaten mâsivânın varlığını isbât eden, vehim ve cehaletten başkası değildir. Aslında onun ne başlangıç itibariyle ne de son itibariyle bir varlığı yoktur.²⁰⁹³ Benzer şekilde “De ki: ‘Artık hak geldi, bundan sonra bâtıl ne bir şey ortaya çıkarabilir; ne de geri getirebilir.’”²⁰⁹⁴ meâlindeki âyette geçen “hakk”ı, Allah’ı bilmek (العلم بالله); bâtılı da Allah’ı bilmemek (الجهل بالله) olarak yorumlamakta ve “İnsan Allah’ı bilince mâsivâ tamamen ortadan kaybolur ve varlıkta Allah’tan başka bir şey kalmaz.” demektedir.²⁰⁹⁵ Benzer şekilde “Hakkı bâtılın başına çarparız da onu paramparça eder, bir de bakarsın ki bâtıl ortadan kaybolup gitmiştir. Allah’a isnad ettiğiniz o vasıflardan dolayı yazıklar olsun size!”²⁰⁹⁶ meâlindeki âyetin işârî yorumunda da “Ğayr ve sivâ hak ehli nezdinde bâtıldır. Bâtıl da Hak ile birlikte var olamaz” demektedir.²⁰⁹⁷

“Musa ateşin yanına gelince: ‘Ey Musa!’ diye bir ses duyuldu. ‘Şunu bil ki Ben senin Rabbinim’[...]”²⁰⁹⁸ meâlindeki âyette de müfessirimize göre vahdet-i vücûda işâret vardır. Ona göre Allah bu âyette, işâret diliyle sanki “Ben senin Rabbinim. Ne ateş mevcuttur ne de eser. Eser görünümde tecellî eden ve zuhura gelen, Sevgili’nin yüzünden başka bir şey değildir” demektedir.²⁰⁹⁹

“Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri bir eğlence olsun diye yaratmadık”²¹⁰⁰ meâlindeki âyet ise kâinâtın, kâinât olarak görülmesi için değil, bilakis nurlar ve tecellîler olarak görülsün diye yaratıldığına işâret etmektedir.²¹⁰¹

²⁰⁹³ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 225.

²⁰⁹⁴ Sebe 34/49.

²⁰⁹⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 508.

²⁰⁹⁶ Enbiyâ 21/18.

²⁰⁹⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 451.

²⁰⁹⁸ Tâhâ 20/11-12.

²⁰⁹⁹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 379. *Gülşen-i Râz* sahibi Şeyh Şebusterî (ö. 720/1320) de bu manaya işaretle şöyle demiştir: “Cenâb-ı Hakk’ın bir ağaçtan *ene’l-Hakk* demesi uygun oluyor da iyi bahtlı bir insandan bunun sâdır olması niçin reva görülmesin!” (Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 53).

²¹⁰⁰ Enbiyâ 21/16.

²¹⁰¹ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 451.

“Rabbinin gölgeyi nasıl uzatıp yaydığını görmez misin? İsteseydi elbette onu durdururdu. Sonra biz güneşi, ona delil kıldık. Sonra da onu yavaş yavaş kendimize çekiyor, kısaltıyoruz.”²¹⁰² meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre ise görünen sureti itibariyle bütün kâinât, yok olup giden bir gölge ve araya girip engel olan bir sis yığınının başka bir şey değildir. Bu kâinâtın zâtî bir varlığı yoktur. Varlık, yalnızca ezeli ve kadim manalara aittir. Kâinâtın bu ezeli manalar denizine nisbeti, ağaçların denize akseden gölgelerinin nisbeti gibidir. Ağaçların denize akseden gölgelerinin, gemileri yürümekten alıkoyamayacağı gibi kâinâtın gölge varlığı da tefekkür gemilerinin ezeli ve ceberûti manalar denizine dalmasına engel olamaz, bilakis tefekkür gemileri kâinâtın gölge varlıklarını deler geçer ve ceberûti, hem ilk hem son, hem zâhir hem batin, hem ulvi hem de süflî olan ehadiyyet denizine dalar ve kâinattaki hiçbir şeyin gölge varlığı, onu Allah’tan perdeleyemez. “Rabbinin gölgeyi nasıl uzatıp yaydığını görmez misin?” sözüyle işâret edilen husus da işte budur. Yani rubûbiyyetinin hazinesi ve gaybının gizlilikleri bilinsin diye Allah, kâinât gölgesini yaymıştır. Sonra da açmak istediği basiret gözünden bu gölgeyi kaldırır ve böylece basiret, ezelin gizliliklerini ve gaybın gaybını müşâhede eder. Bu şekilde basiret, Allah’ı bilmiş olur. Ona göre âyetin “İsteseydi elbette onu durdururdu” cümlesi “Böylece kul, eser bulutlarının perdelemesiyle nurları müşâhede edemezdi”, “Sonra biz güneşi, ona delil kıldık” cümlesi ise “İrfan güneşini esere delil kıldık. Böylece kişi, Allah ile başkasına istidlâl eder ve O’ndan başka bir şey görmez” anlamında “Sonra da onu yavaş yavaş kendimize çekiyor, kısaltıyoruz” cümlesi ise “O gölge varlıkları sâlik veya ârifin kalbinden yavaş yavaş çekip kısaltırız. Böylece bu gölge varlıklar, kişi kendi suretinden ve kâinattaki bütün suretlerden fânî oluncaya kadar yavaş yavaş onun gözünden kaybolur ve artık Mükevvin’den başkasını görmez. Bu durum, tedricî olarak gerçekleşir” şeklinde anlaşılabilir.²¹⁰³

“Allah, gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde yaratandır. Sonra Arş’a istivâ etmiştir [...]”²¹⁰⁴ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre Allah, bu kâinatta zâtının nurunun bir parçasıyla bir düzene göre peyderpey tecellî

²¹⁰² Furkân 25/45-46.

²¹⁰³ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 106-107.

²¹⁰⁴ Secde 32/4.

etmiştir. Önce arşla, sonra suyla, sonra kürsiyle, sonra yerle, sonra da gökle tecelli etmiştir. Hükümrânlığını tamamlayınca ceberût denizinden rahmânî ve samedânî bir nurla tecelli etmiş ve mülkünü idare etmek için bu nurla arşına istivâ etmiştir. Sonra da o tecellî ettiği andaki suretiyle Adem ile tecellî etmiştir. Bu sebeptendir ki bir hadiste “Allah, Adem’i kendi suretinde yarattı”²¹⁰⁵ buyurulmuştur. Bu hadisın başka bir tariki de “Rahman’ın suretinde” şeklindedir. Kıyâmet gününde de kullarını ayırmak için bu tecellîsi ile tecellî edecektir.²¹⁰⁶

“İnsanlar sana kıyametin vaktini soruyorlar. De ki: ‘Onun bilgisi Allah katındadır. Ne bilirsin belki de zamanı yakındır’”²¹⁰⁷ meâlindeki âyetle de âriflerin dünya ve âhirete bakışlarının vahdet-i vücûd tecrübesi tarafından şekillendirildiğini söylemektedir. Ona göre muvahhid ârifler, Hakk’ın müşâhedesinde kaybolduklarından ne dünya ne âhiret; ne cennet ne de cehennem onları Allah ile meşgul olmaktan alıkoyabilir. Zira onlar marifet cennetine girince her şeyden uzaklaşmış ve Mükevvin’i görmek suretiyle her iki kevnle ilgilerini kesmiş ve varlığı tek bir varlık olarak görmüşlerdir. Çünkü burada da orada da tecelli eden tek bir varlıktır.²¹⁰⁸

İbn Acîbe, “Bil ki Allah’tan başka ilah yoktur. Kendi günahın için de mümin erkekler ve mümin kadınlar için de af dile [...]”²¹⁰⁹ meâlindeki âyetle, Hz. Peygamber’in (s.a.v) istiğfâr etmesi istenilen günahının ne olabileceği üzerinde durur. Ona göre bu istiğfâr emri, onun kendi varlığını görmek hatırına geldiği için olabilir. Şairin dediği gibi “Varlığın, başka hiçbir günahla mukayese edilemeyecek bir günahdır.”²¹¹⁰

Müfessirimiz, “[...] Müminler ancak kardeşirler”²¹¹¹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde Rûzbihân’dan şöyle bir nakil yapar: “Ebubekir Nakkâş dedi ki: ‘Cüneyd’e

²¹⁰⁵ Bu hadisın tahrîci için bu çalışmanın 266. sayfasına bkz.

²¹⁰⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 387.

²¹⁰⁷ Ahzâb 33/63.

²¹⁰⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 465. Benzer ifâdeler için bkz. *a.g.e.*, c. IV, s. 473.

²¹⁰⁹ Muhammed 47/19.

²¹¹⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 370. İsmail Hakkı Bursevî de “varlık günahı (*zenb-i vücûd*)” kavramını kullanır: “[...] Bu vahdetin sırrı, vücûd günahından halas bulunca açılır. Bu vücûd günahı, vücûdda ikilik vehmidir.” (İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, çev. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul 2000, s. 152)

²¹¹¹ Hucurât 49/10.

hakîkî kardeş kimdir?’ diye sordum. Dedi ki: ‘Hakikatte o, sensin. Ancak o, senden görünüşte farklıdır.’” Bu rivâyetten sonra müfessirimiz şöyle der: “Yani insanlar, hakikatte tek bir zâttır. Onların farklılığı sadece suretlerdedir. Şu halde bütün insanlar kardeşlerdir.”²¹¹² Bize göre bu yorum, âyete pek uygun düşmemektedir. Zira âyette bütün insanların değil sadece müslümanların kardeşliğinden bahsedilmektedir.

İbn Acîbe’ye göre “[...] Büyük kurtuluş, işte budur”²¹¹³ meâlindeki âyette geçen “büyük kurtuluş”, mecâzî varlık elbisesini çıkarıp hakîkî varlık elbisesini giymektir.²¹¹⁴

İbn Acîbe’ye göre “İnsanlara gerek dış dünyalarında gerekse kendileri (iç alemleri)nde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun hak olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin herşeye şahit olması sana yetmez mi?”²¹¹⁵ meâlindeki âyet, hem iman makamındaki istidlâl makamını hem de ihsan makamındaki iyân makamını ihtiva etmektedir. Ona göre âyetin anlamı şudur: “Varlığımıza delalet eden âyetleri hem dış dünyada hem de munfasıl ve muttasıl âlemlerde göstereceğiz ki O’nun, yani O’nun varlığının hak olduğu iyice belli olsun.” Zira bir sanat eseri, mutlaka onu meydana getiren bir sanatkâra muhtaçtır. Ona göre âyetteki Rabbinin herşeye şahit olması sana yetmez mi? cümlesi, murâkabeye; devamındaki “İyi bil ki onlar, Rablerine kavuşma konusunda şüphe içindedirler. İyi bil ki O, herşeyi kuşatmıştır”²¹¹⁶ meâlindeki âyet de müşâhedeye işâret eder. Bu âyetin işârî boyuttaki manası da şudur: “Allah’ı bilmeyenler, kulun varlığının Hakk’ın varlığında yok olarak fenânın gerçekleşmesiyle Rablerine bu dünyada da kavuşma konusunda şüphe içindedirler. Azamet denizi her şeyi kuşatmış ve her şeyi kendisinde yok etmiştir. O’nun varlığıyla birlikte her şey yok olmuştur.”²¹¹⁷

Vahdet-i vücûd düşüncesinin, zaman zaman hulûl ve ittihâd ile karıştırıldığı ve bu ikisinin de aynı şey olduğunun zannedildiği görünmektedir. Mesela eski âlimlerden

²¹¹² *el-Bahr*, c. V, s. 426.

²¹¹³ Teğâbün 64/9.

²¹¹⁴ *el-Bahr*, c. VI, s. 171.

²¹¹⁵ Fussilet 41/53.

²¹¹⁶ Fussilet 41/54.

²¹¹⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 190.

İbn Teymiyye,²¹¹⁸ muâsır âlimlerden de Muhammed Hüseyin ez-Zehebî,²¹¹⁹ hulûl ile vahdet-i vücûd düşüncesinin aynı şey olduğunu düşünmektedirler. Ancak bu düşüncenin en önde gelen temsilcisi olan İbn Arabî'nin, yukarıda alıntılanan bazı ifâdelerinden de anlaşılacağı üzere, vahdet-i vücûdu savunan sûfilerin, bu düşünceyle hulûl ve ittihâdın arasını net bir şekilde ayırdıkları görülmektedir. İbn Acîbe de *el-Bahru'l-Medîd*'de, konuyla alâkalı fikirlerini açıkça ortaya koymuştur. Onun bu konuyla alâkalı gördüğü âyetlerdeki işârî yorumlarına kısaca göz atmak faydalı olacaktır.

İbn Acîbe'ye göre bazen insanın üzerine rubûbiyet nurları doğar ve kişi, madde ve suret boyutunda yok olup Rabbi'nin nurlarından başka bir şey göremeyecek hale gelinceye kadar bu nurlar onu kaplar. Böyle bir durumda nurların kendisine galip geldiği kişi bazen *ittihâd* ve *hulûl* iddiasında bulunabilir. Bu durumdaki insan, sarhoşluk (السکر) halinden dolayı bâtın ehli nezdinde mazurdur. Zira sarhoşlardan şer'î teklif kalkar. Ancak kişi, ayıldıktan sonra da aynı iddiasını sürdürürse şer'an öldürülmesi gerekir.²¹²⁰

“Yüce Rabbinin ismini tesbih et”²¹²¹ meâlindeki âyeti “O'nunla birlikte başka bir varlığı görmekten Rabbin tenzih et, O'nu hulûl ve ittihâddan beri olarak takdis et.”²¹²² olarak açıklamıştır.

“Denizde dağlar gibi akıp giden gemiler de O'nun âyetlerindendir. Allah dilerse rüzgarı durdurur da su üstünde kımıldamaz hale gelirler. Elbetteki bunda çok sabreden çok şükreden herkes için deliller vardır. Yahut yaptıkları işler yüzünden gemileri batırır; bir çoğunu da affederek kurtarır.”²¹²³ meâlindeki âyetlerde “deniz”in,

²¹¹⁸ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, c. I, s. 31; Kara, “İbn Teymiyye (Tasavvufla İlgili Görüşleri), *DİA*, c. XX, s. 413; Uludağ, “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi”, s. 61.

²¹¹⁹ Bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts., c. II, s. 242.

²¹²⁰ *el-Bahr*, c. II, s. 488. Mevlânâ'nın bir benzetmesine göre demirin ancak kızıp kırmızı bir ateş haline geldiği zaman “ben ateşim” demesi doğru olabilir. Diğer zamanlarda bu ifadeyi kullanması yalan olur. Çünkü o zaman demir soğuk bir cisimden ibarettir. (Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 110).

²¹²¹ A'lâ 88/1.

²¹²² Bkz. *el-Bahr*, c. VI, s. 436.

²¹²³ Şûrâ 42/32-34.

tevhid denizine; “dağlar gibi akıp giden gemiler”in, tevhid denizine dalan tefekkürlere; “rüzgar”ın, vâridâta; “gemilerin batması”nın ise hulûl ve ittihada işâret ettiğini düşünmektedir. Buna göre âyetlerden çıkan işârî mana şöyledir: Allah’ın âyetlerinden biri de tevhid denizinde dağlar gibi yüzen tefekkürlerdir. O tefekkürleri hiçbir vârid veya başka bir şey sarsamaz. Eğer Allah dilerse vâridâtı göndermez ve onlar da ehadiyyet denizinde zât-ı aliyyenin müşâhedesine dalmış bir şekilde sâbit kalırlar. Yahut edepte kusur etmelerinden dolayı Allah o tefekkürleri batırır ve o tefekkürler de zındıklık, hulûl ve ittihada saplanır.²¹²⁴ Görüldüğü gibi İbn Acîbe, bu yorumunda da hulûl ve ittihâdın, sapık bir düşünce olduğuna inandığını çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Müfessirimize göre hulûl ve ittihâda saplanmanın en önemli sebebi, şeriattan uzaklaşmak ve tevhid denizine mâhir bir kaptanın kılavuzluğundan mahrum olarak dalmaktır. Nitekim Hz. Nuh ile oğlu arasında geçen diyalogtan bahseden âyetlerin²¹²⁵ işârî yorumunu yaparken denizde boğulan Hz. Nuh’un oğlunu, fenâ ve zât denizine daldıktan sonra hakikatten şaşıkları için oradaki dalgaların kendilerini boğduğu hulûl ve ittihada inanan, şeriatin hikmet ve hükümlerini kabul etmeyenlere benzetmektedir. Ona göre bunun sebebi, o insanların tevhid denizine mâhir bir kaptanın kılavuzluğundan mahrum olarak dalmalarıdır. Eğer onlar, böyle bir kaptanla yolculuğa çıkmış olsalardı, kaptan onları kurtuluşa yönlendirirdi. Bu kurtuluş da zâhirde Muhammedî şeriata sımsıkı sarılmak ve bâtında da hakikate nâil olmaktır.²¹²⁶

İbn Acîbe, “‘Allah, Meryem oğlu Mesih’tir’ diyenler hiç şüphesiz kâfir olmuşlardır [...]”²¹²⁷ meâlindeki âyetin işârî yorumunda sözü hulûl ve ittihâda getirmektedir. Ona göre İbn Arabî, İbnü’l-Fârız, İbn Seb’in, Şüşterî ve Hallâc gibi hakikat ehli velilerin çoğuna hulûl ve ittihada inandıklarına dair iftira atılmıştır. Halbuki onlar, bu düşünceden tamamen uzaktırlar. Bu iftiraya uğramalarının sebebi şudur: Bu hakikat ehli veliler, tevhid denizine dalınca kendilerine çok farklı sırlar ve manalar keşfolunmuştur. Onlar da bunları lisan ile ifâde etmeye kalkışınca, bu mana ve sırlar

²¹²⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 222.

²¹²⁵ Hûd 11/41-43.

²¹²⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 531.

²¹²⁷ Mâide 5/17.

aklın ihâta edebileceği alanın dışına çıktığı için, ibâreler bunları anlatmada kifâyetsiz kalmıştır. Böyle olunca da bunları lisan ile ifâde etmeye kalkışan zındıklıkla suçlanmış ve tekfir edilmiştir. Halbuki bu manalar, bir zamanlar gizli ve latîf olan, sonra güzellikleri, nurları ve sırları ortaya çıkan zâtın sırları ve sıfatların nurları olan ezeli şaraptır. Kim, bu ezeli şarabı tanır ve onun sırları kendisine açılırsa artık onun gözünde varlık bir olur ve böylece müşâhede makamına geçer. Bu ezeli şarap, hulûl ve ittihâddan münezzehtir. Zira ikinci bir şey yoktur ki ona hulûl etsin veya onunla birleşsin. İşte ezeli şarabın sırları kendisine keşfolunan kişi, Hak’tan başka bir şey gör(e)mez. İbn Acîbe, özetle verdiğimiz bu yorumlarını, şu ifâdeyle noktalamaktadır: “Şâyet Allah, bu ezeli şarabın sırlarını kâfirlere de açsaydı, onlar, kendilerinin de aslında başka bir şeye değil yalnızca Allah’a kulluk ettiklerini görürlerdi.” Ancak İbn Acîbe’nin bu ifâdelerinden, onun, bütün insanların Allah’a taptıkları ve dolayısıyla ebedî kurtuluşa onların da nâil olacaklarına inandığı neticesini çıkarmak doğru olmayacaktır. Zira hemen bu cümlelerin ardından, Hristiyanlara beddua etmekte ve onların dalâlet içinde olduklarını vurgulamaktadır.²¹²⁸

İbn Acîbe’ye göre vahdet-i vücûdla alâkalı Kur’an’dan çıkarılan işâretleri, ancak bu manaları tadanlar anlayabilirler. Öyleyse insan, bu işâretleri anlayabilmek ve mana ehlinin sırlarını tadabilmek için o mana ehli ile birlikte olmalıdır. Aksi takdirde tamamen tenzihe ve teşbihin bâtıllığına inanmalı ve “Hiçbir şey O’nun benzeri gibi bile değildir”²¹²⁹ âyetine sımsıkı yapışmalıdır.²¹³⁰

Müfessirimizin vahdet-i vücûdla alâkalı görüşleri incelendiğinde, onun bu konuda İbn Arabî’den ziyâde İbnü’l-Fârız ve İbn Atâullah el-İskenderî’den etkilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim “vahdet-i vücûd” kavramının kendisini hiç kullanmadığı gibi

²¹²⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 21-22. İbn Acîbe’nin ifâdesi şöyledir:

ولو أظهرها الله تعالى للكفار لوجدوا أنفسهم عابدة لله دون شيء سواه ، وفي هذا المعنى يقول ابن الفارض على لسان الحقيقة:
”فما قَصَدُوا غَيْرَهُ وإن كان قَصْدُهُمْ/ سِوَاي وإن لم يُظْهِرُوا عَقْدَ نَيْهِ“
والنصارى — دمرهم الله في مقام الفرق والضلال — حملهم الجهل والتقليد الردي على مقالاتهم التي قالوا في عيسى عليه السلام.

Ancak onun “nübüvvet” konusunu işlerken ele alacağımız ifâdeleri, prennializmi asla tasvip etmediğini göstermektedir.

²¹²⁹ Şûrâ 42/11.

²¹³⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 214.

İbn Arabî'nin, vahdet-i vücûd düşüncesini formüle ederken kullandığı “merâtibu'l-vücûd”, “hazerât-i hamse”, “a'yân-ı sâbite” gibi terimleri hiç kullanmamış, İbnu'l-Fârız'ın “الخمرة الأزليّة (ezelî şarap)” terimini kullanmıştır. Bu da onun vahdet-i vücûdun teorik bir açılımını yapmakla pek ilgilenmediğini, tıpkı şarabın ancak tadıldığında içene zevk verdiği ve onu kendinden geçirdiği gibi vahdet-i vücûdun da ancak tecrübe edildiği takdirde anlaşılabileceğini vurgulamak istediğini göstermektedir. Yani ona göre bu mesele kâl ile değil ancak hâl ile anlaşılabilecek bir meseledir. Nitekim yukarıda da zikrettiğimiz gibi vahdet-i vücûdu herkesin anlayamayabileceğinin, dolayısıyla bununla herkesin ilgilenmesinin gerekmediğinin, bunu anlayamayanların sadece tenzih yöntemiyle Allah'a iman etmelerinin daha güvenli bir yol olacağının altını çizmiştir.

İbn Acîbe'nin, *el-Bahru'l-Medîd*'de vahdet-i vücûdla alâkalı yaptığı yorumlar da pek detaylı değildir. O, sadece kendisinin ve âriflerin tecrübeleri ışığında vahdet-i vücûdla alâkalı gördüğü bazı âyetlerin tefsirinde bir takım işâretler çıkarmaktadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, onun vahdet-i vücûda işâret ettiğini düşündüğü âyetlerin zâhirî manalarıyla vahdet-i vücûd anlayışı arasında irtibat kurmak son derece zor görünmektedir. Sözgelimi “Allah'ın tek ilâh olduğu”ndan bahseden âyetlerin “Allah'ın tek varlık olduğu”na işâret ettiğini kabul etmek, pek mümkün değildir. Zira bu konu, en temel inanç konusudur ve inançla alâkalı konular da işâretlerle değil son derece net ve açık bir dille ifâde edilmiş olmalıdır ki Kur'an'ın üslûbu da zaten böyledir. Ancak inançla alâkalı konularda son derece açık, net ve anlaşılır bir üslûba sahip olan Kur'an âyetlerini, anlaşılması oldukça zor, muğlak ifâde ve üsluplarla izah etmeye kalkışmak, en hafif ifâdeyle Kur'an'ın anlaşılmasını zorlaştırmaktır.

Netice itibâriyle İbn Acîbe'nin vahdet-i vücûdla alâkalı bazı âyetlere getirdiği yorumları, birer aşırı yorum örnekleri olup, bunların âyetlerin zâhirî manalarıyla ilişkisi, yok denecek kadar zayıftır. Zaten müfessirimizin de bu yorumları kabul ettirmek gibi bir iddiası yoktur. Bu da onun bu yorumlarını mazur gösterebilecek tek sebep olmakla birlikte kendisinin de sıkça tekrarladığı gibi ancak tecrübeyle anlaşılabilecek olan bu tür manevî hallerin, dil ile ifâde edildikleri takdirde anlamsızlaştığı dikkate alındığında, bunların anlatılmaması, hele de Kur'an tefsirlerine hiç girmemesi çok daha isâbetli olacaktır.

(5). Esmâ-i Hüsnâ

İbn Acîbe'ye göre insanlar, esmâu'l-hüsnânın tecellileridirler. Her bir ilâhî ismin tecelligâhı olan insanlar vardır ve de olmalıdır. Zira bu isimlerin tecelli etmesi gerekir. Allah, insanları üç guruba ayırmıştır. Bunlardan birincisi, el-Kerîm ve er-Rahîm isimlerinin tecelligâhı olan insanlardır ki Allah bunları kerem ve ihsanı için hazırlamış, iman ve istikamet nimetlerine mazhar kılmıştır. İkincisi, el-Müntakim ve el-Kahhâr isimlerinin tecelligâhı olan insanlardır ki Allah bunları intikam ve gazabı için hazırlamıştır. Bunlar, akıl veya amel yönüyle hak yoldan sapan ve gazaba uğrayan kâfirlerdir. Üçüncüsü de el-Halîm ve el-Afûv isimlerinin tecelligâhı olan insanlardır ki Allah bunları hilm ve af için hazırlamıştır. Bunlar, müminlerin günahkârlarıdır. Varlığın bu üç sınıftan soyutlanmasına, insanların tamamının hidâyet ve dalâlette eşit ve aynı olmalarına çalışan herkes Allah'ı ve isimlerini bilmeyen câhilin tekilidir. Zira kerem, kahr ve hilm gibi Allah'ın isimlerinin eserleri insanoğlunda zuhur etmelidir.²¹³¹

Müfessirimiz, “[...] Allah dileseydi, onlardan sonra gelenler kendilerine apaçık deliller geldikten sonra birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat onlar görüş ayrılığına düştüler. Onlardan kimi iman etti, kimi de inkâr etti. Allah dileseydi birbirlerini öldürmezlerdi. Ne var ki Allah dilediğini yapar.”²¹³² meâlindeki âyetinin tefsirini yaparken, insanların ayrılığa düşerek kiminin iman edip kiminin inkâr etmesinin sebebini, Allah'ın isimlerinin tecelli etmesinin zorunluluğuna bağlamıştır. Şu halde ona göre Allah'ın hikmeti, insanlar arasında görüş ayrılığının olmasını gerektirmiştir.²¹³³

İbn Acîbe'ye göre bütün ilâhî isimler, insanları eğitmek içindir. Nitekim Kur'an'da geçen ilâhî isimlerin, zikredildikleri âyetlerle irtibâtını kurarak, insanları hangi açılardan eğitmek için o âyette o isim veya isimlerden söz edildiğinin üzerinde durur. Mesela “Güzel bir söz ve bir bağışlama, ardından eziyet gelen sadakadan daha iyidir. Allah zengindir, hilm sahibidir.”²¹³⁴ meâlindeki âyetin sonunda esmâ-i hüsnâdan el-Ğanî ve el-Halîm'in zikredilmesinin sadaka isteyen ve kendisinden sadaka istenen kişileri eğitmekle alâkasını şöyle kurar: Sadaka isteyen, el-Ğani olan Allah'a sığınmalı,

²¹³¹ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 66.

²¹³² Bakara 2/253.

²¹³³ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s.283.

²¹³⁴ Bakara 2/263.

O'nun zenginliğini düşünerek aslında kendisi de fakir ve muhtaç olan insanlardan istememelidir. Kendisinden sadaka istenen de Allah'ın el-Halîm sıfatını örnek alarak sadaka isteyene yumuşak ve nazikçe davranmalıdır.²¹³⁵

İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*'de esmâu'l-hüsnâ hakkında açıklamaları genelde kısa tutmakta, detaylı açıklama için *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr* isimli eserine müracaat etmeyi tavsiye etmektedir.²¹³⁶ Zira müfessirimiz, Fâtiha Suresi üzerine yazdığı bu iki ciltlik tefsirinde “الرحمن الرحيم” âyetinin tefsirini yaparken esmâ-i hüsnânın tamamını taalluk, tahalluk ve tahakkuk cihetinden detaylı bir şekilde izah etmiştir. Ona göre ilâhî isimlerden birine taalluk etmek; o ismin manasının elde edilmesini istemektir. Bunlardan biriyle tahalluk etmek; o isimden elde edilecek mananın kazanılması için mücâhede etmektir. Bunlardan birini tahakkuk etmek ise, kalp o isimde temekkün sahibi oluncaya kadar o ismin kalbe nüfuz edip orada iyice yerleşmesi ve ondan genelde ayrılmamasıdır.²¹³⁷

Müfessirimizin, esmâ-i hüsnâyı bu üç açıdan nasıl yorumladığını, Rahmân isminin yorumuyla örneklendirmek mümkündür. Ona göre bu isimle taalluk, tevbe ve inâbe gibi sebeplerini yerine getirerek O'ndan bol bol rahmet dilemektir. Nitekim kâinattaki rahmet olgusunun ve onun varlıklardaki tezâhürlerinin bolluğuna bakmak, insanı ümitvâr olmaya teşvik etmektedir. Bu isimle tahalluk etmek, bütün mahlûkâta merhamet gözüyle bakmaktır. Bu isimle tahakkuk ise kişinin düşmanlarına ve kendisiyle mücâdele edenlere bile merhamet edecek kadar rahmet ve şefkatin o kişide bir mizaç haline gelmesi ve böylece bütün insanlara ve varlıklara şefkat kapısı haline gelmesidir.²¹³⁸

b. Nübüvvet

Sözlükte “haber vermek” manasındaki نَبَّ yahut “konum ve değeri yüksek olmak” anlamındaki نَبَوَّة kökünden ism-i masdar olan “nübüvvet (نُبُوَّة)” kelimesini, el-

²¹³⁵ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 297.

²¹³⁶ Mesela bkz. *el-Bahr*, c. I, s.122.

²¹³⁷ Bkz. İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, c. I, s. 275.

²¹³⁸ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, c. I, s. 270.

İsfehânî “Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve ahiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi” şeklinde tarif etmiştir.²¹³⁹ Türkçe’de nübüvvet kökünden türeyen “nebî” yerine daha çok Farsça’dan alınmış “peygamber (Farsçası peyâmbere: haber getiren)” ve peygamberlik kelimeleri kullanılır. “Risâlet” kavramı da nübüvvetle eş anlamlı olmakla birlikte dînî literatürde daha çok “nübüvvet” kelimesi tercih edilmiştir. Her iki kavramda asıl unsuru, Allah’ın vahiy yoluyla öğrettiği bilgileri ve O’nun emirlerini, insanlara ulaştırıp ilâhî elçilik görevini yapma teşkil etmektedir.²¹⁴⁰ Giriş niteliğindeki bu bilgilerin ardından, Kur’an’ın ulûhiyyetten sonraki en önemli ana konusunu teşkil eden peygamberlik ve peygamberler konusunda İbn Acîbe’nin görüşlerini ele alabiliriz.

(1). Peygamberlik ve Peygamberler

İbn Acîbe, peygamberlik ve peygamberlerden bahseden âyetlerin işârî yorumlarında “Âlimler, peygamberlerin vârisleridir”²¹⁴¹ hadisini merkeze alarak genelde velileri peygamberlerle mukayese etmekte, peygamberlerde bulunan özelliklerin ve peygamberlerin çektiği sıkıntıların benzerlerinin onların vârisleri olan velilerde de bulunduğunu ve peygamberlere yapılan uyarı ve tavsiyelerin velilere de zımnen yapıldığını düşünmektedir. Benzer şekilde kâfirlerin peygamberler hakkındaki tutumlarının aynısının avâm müslümanlar tarafından velilere karşı gösterildiğini düşünmekte ve ilgili Kur’an âyetlerini bu doğrultuda yorumlamaktadır.²¹⁴² Ancak nebilerle veliler arasında bu mukayeseyi yaparken iki müesseseyi birbirine karıştırmamaya çok hassas bir şekilde özen göstermektedir. Ona göre veliler bütün velâyet makamlarını geçip kemâle erdiklerinde bile ancak peygamberliğin başladığı makamda olurlar. Yani velâyetin bittiği yer, nübüvvetin başladığı yerdir.²¹⁴³

Müfessirimiz, peygamberlere gönderilen mucizeler ve peygamberlerin kendilerine gönderildikleri toplumların bu mucizelere verdiklere tepkilerden bahseden

²¹³⁹ İsfehânî, *Müfredât*, s. 788.

²¹⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *DİA*, c. XXXIII, s. 279.

²¹⁴¹ Ebû Dâvûd, “İlim”, 1; Tirmizî, “İlim”, 19; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. II, s. 84.

²¹⁴² Bu âyetlerin İbn Acîbe tarafından yapılan yorumları için tezimizin “velâyet” bölümüne bakınız.

²¹⁴³ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 100. İbn Acîbe, bu görüşünü diğer eserlerinde de aynen tekrarlamaktadır. Mesela bkz. *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 514.

âyetlerin işârî tefsirinde genelde kerâmet konusuna değinmiş ve böylece velileri nebilere; kerâmetleri mucizelere; mucizelere inananmamakta direnen veya daha açık mucizeler isteyen inkârcıları da velilerin velâyetine inanmayan ve bu konuda apaçık kerâmetler bekleyen avâm müslümanlara benzetmiştir.²¹⁴⁴

Peygamberlerin şefâat yetkisi konusunda İbn Acîbe, “[...] (O gün) kimsenin şefaati kabul edilmez [...]”²¹⁴⁵ meâlindeki âyette kabul edilmeyeceği bildirilen şefaatin, kâfirler için geçerli olduğunu, dolayısıyla bu âyetin günahkar müminlere yapılacak şefaatin kabul edilmeyeceğine delil teşkil etmeyeceğini düşünmektedir.²¹⁴⁶

Müellifimiz, “[...] Rabbi: ‘Ben seni insanlara önder yapacağım’ dedi. İbrahim: ‘Soyumdan da yap!’ diye dua etti. Allah buyurdu ki: ‘Ahdim zalimleri kapsamaz.’”²¹⁴⁷ meâlindeki âyetten Beydâvî’yi²¹⁴⁸ kaynak göstererek bi’setten önce de peygamberlerin masum olduklarına ve fâsık kimselerin imâmete (dinî konularda rehberliğe) elverişli olmadıklarına dair delil çıkarmaktadır.²¹⁴⁹

(2). Hz. Muhammed (s.a.v.)

İslam’ın temel kaynağı olan Kur’an’da Yüce Allah, Hz. Peygamber’i (s.a.v.) ve onun sünnetini çok müstesna bir yere oturtmakta ve ona itâati kendisine olan itâatla bir tutmaktadır.²¹⁵⁰ İbn Acîbe de tefsirinin “işâret” bölümünde Hz. Peygamber’e (s.a.v.) itâatin ehemmiyeti konusuna özel bir önem vermekte ve ona itâatin, tasavvufu benimseyenler için olmazsa olmaz bir şart olduğunun altını çizmektedir. Sözelimi “De

²¹⁴⁴ Bu konudaki yorumları görmek için tezimizin “kerâmet” bölümüne bakınız.

²¹⁴⁵ Bakara 2/48.

²¹⁴⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 103.

²¹⁴⁷ Bakara 2/124.

²¹⁴⁸ Beydâvî bu âyetin tefsirinde şöyle demektedir: “‘Allah buyurdu ki: ‘Ahdim zalimleri kapsamaz.’ ifadesi, Hz. İbrahim’in soyundan da zalimlerin gelebileceğine, imâmetin Allah’ın bir emaneti olduğu için bu zalimlerin imâmete asla nâil olamayacaklarına ve imâmete ancak onun soyundan takva sahiplerinin nâil olabileceğine dikkat çekmektedir. Ayrıca bu âyet, bi’setten önce peygamberlerin büyük günahlardan korunmuş olduklarına delil teşkil etmektedir.” (Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, c. I, s. 85-86). Ehl-i Sünnet âlimlerinin ekseriyeti, peygamberlerin bi’setten önce de küfürden ve büyük günahattan masum olduklarını düşünmelerine rağmen bu konuda farklı düşünenler de vardır. Mesela Bâkîllânî, nübüvvetten önce bu tür günahları işleyen bir kimsenin bile nübüvvetle görevlendirilebileceğini savunmuştur. (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Eş’ariyye”, *DİA*, c. XI, s. 452).

²¹⁴⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 162.

²¹⁵⁰ Mevlüt Güngör, “Kur’an’ın Hz. Peygamber’in Sünnetine Verdiği Değer”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İSAV Yay., İstanbul 1997, s. 57.

ki: ‘Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın’[...]”²¹⁵¹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde Hz. Muhammed’e (s.a.v.) ittiba etmenin tasavvuftaki yerine dair önemli açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamalara göre Hz. Peygamber’e (s.a.v) ittibâ etmek, tarikatın önemli bir rüknü ve hakikat nurlarının insanı aydınlatabilmesi için olmazsa olmaz bir şarttır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’e (s.a.v) ittiba etmeyenin tarikatı olamaz. Nitekim Ahmed Zerrûk’a göre²¹⁵² tarikatın beş esasından birisi, sözlerinde ve fiillerinde Hz. Peygamber (s.a.v)’e uymaktır. İbn Acîbe, bu noktada ilginç bir teşbih yaparak Hz. Peygamber’in, (s.a.v) *hazret* (ilâhî huzur) sarayının bekçisi ve kapıcısı olduğunu söylemekte ve *hazret* sarayına girmenin, Hz. Peygamber’e (s.a.v) tam bir muhabbet besleyerek ve ittiba ederek ancak onun beklediği kapıdan girmekle mümkün olabileceğini vurgulamaktadır.²¹⁵³ Ona göre Allah’a veya Hz. Peygamber’e (s.a.v) muhabbet beslediğini iddia edip de onlara itaat etmeyen ve onların ahlâkıyla ahlâklanmayan, iddiasında yalancıdır. Zira muhabbet, itâati gerektirir.²¹⁵⁴

İbn Acîbe, “Doğrusu İbrahim’e en yakın olanlar, ona uyanlar, bu peygamber ve müminlerdir [...]”²¹⁵⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde de hakka en yakın olanların, Muhammedî sünnete ittiba edip onun razı olduğu ahlakla ahlaklanan kimseler olduğunu vurgulamakta ve Hz. Peygamber (s.a.v)’in, zaman dairesinin kutbu ve peygamberlerin efendisi olduğunu belirtmektedir.²¹⁵⁶ “[...] Öyleyse gelin Allah’a ve O’nun ümmî peygamberi olan rasulüne iman edin -ki, o ümmî peygamber de Allah’a ve O’nun sözlerine iman etmektedir- ve ona tabi olun ki doğru yolu bulasınız.”²¹⁵⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde de hangi makama gelirse gelsin hiçbir mutasavvıfın Hz. Peygamber (s.a.v.)’e ittibadan müstağnî kalamayacağını ısrarlı bir şekilde vurgulamaktadır.²¹⁵⁸

²¹⁵¹ Al-i İmrân 3/31.

²¹⁵² Diğer dört esas için tezimizin 77 nolu dipnotuna bakınız.

²¹⁵³ İbn Acîbe’nin bu sözleri, onun prennializmi, yani İslâmiyet’in dışındaki herhangi bir kadîm dine mensup olanların da ebedî kurtuluşa erebileceği görüşünü, asla kabul etmediğini göstermektedir.

²¹⁵⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 344-345.

²¹⁵⁵ Al-i İmrân 3/68.

²¹⁵⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 366.

²¹⁵⁷ A`râf 7/159.

²¹⁵⁸ *el-Bahr*, c. II, s. 271.

Müfessirimiz, “Peygamber, müminlere kendilerinden daha yakındır [...]”²¹⁵⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ittibâ etmenin, onun nurundan faydalanmanın, onun hidâyetiyle hidâyetlenmenin, onun muhabbetini ve emrini diğer insanlarınkine tercih etmenin seyr u sülûkun başında da sonunda da mürid tarafından asla terk edilemeyecek hususlar olduğunu ifâde etmektedir. Zira o, en büyük vasıta ve müminlere nefslерinden, ruhlarından ve sırlarından daha yakındır. Kula gelen her yardım, onun aracılığıyla. Şeyhlerin, müridlerin eğitimi konusunda emrettiği ve yasakladığı her şey, onun getirdiklerinden bir parçadır. Her kerâmet, aslında onun bir mucizesidir. Bütün keşf ve müşâhedeler de onun nurundandır. Bu noktada müfessirimiz, İbn Arabî’nin şu sözünü nakletmektedir: “Bil ki, Allah’ın bütün velileri aldıkları her şeyi Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vasıtasıyla alırlar. Ancak bazıları bunu farkedер, bazıları ise farkedemez.” Ayrıca İbn Arabî’den naklettiği bu sözün Ebu’l-Abbas el-Mürsî’nin şu sözüne muvâfık olduğunu belirtmektedir:

“Veli, misal ile mükâşefede bulunur. Bu, su vasıtasıyla ayın suyun yüzeyinde görülmesine benzer. Gaybî hakikatler ve müşâhedeye müteallik durumlar Hz. Peygamber’in (s.a.v.) basiretinde apaçık bir şekilde tecelli eder. Onun için bu [müşâhede ve mükâşefe] misalen değil iyânen gerçekleşir. Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yakınlığı, onunla ilişkisi, onun yolundan gitmesi ve ona tâbi olması dolayısıyla velilere de bu [hakikatler Hz. Peygamber’e gösterilenlerin] misâliyle keşf olunur. Böylece fark ortaya çıkmış, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) meziyyeti belli olmuş ve nübüvvetle velâyet arasındaki karışıklık ortadan kalkmıştır.”²¹⁶⁰

İbn Acîbe, “İşte o (peygamberler), Allah’ın hidâyete erіştirdiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy [...]”²¹⁶¹ meâlindeki âyette geçen “Sen de onların yoluna uy” emrinin, bu âyetten dört âyet önce geçen²¹⁶² “تفضیل (üstün kılma)”yı elde edebilmenin anahtarı olduğunu, bundan önceki âyetlerde zikredilen konularda peygamberlere uyan kimselerin de o peygamberler gibi kendi dönemlerindeki insanlara üstün kılınacağını ifâde etmektedir. Müfessirimize göre Allah Teâlâ, diğer peygamberlere ayrı ayrı verdiği meziyetlerin tamamını sevgilisi (الحبيب) Hz. Muhammed’de (s.a.v) toplamış ve onu diğerlerinden daha çok severek onun derecesini bütün peygamberlerden daha üstün

²¹⁵⁹ Ahzâb 33/6.

²¹⁶⁰ *el-Bahr*, c. IV, s. 409.

²¹⁶¹ En’âm 6/90.

²¹⁶² Türkçe meâli: “[...] Ve onların her birini âlemlere üstün kıldık.” (En’âm 6/86).

kılmıştır. Böylece o, öncekilerin ve sonrakilerin efendisi olmuştur. Bu sebeptendir ki fiillerinde, sözlerinde ve davranışlarında ona uyanlar, tâbi olma derecelerine göre efendilikten (سيادة) nasiplerini alırlar. Genelde peygamberlere, özelde de Hz. Muhammed’e (s.a.v) tâbi olmanın önemine dair bu açıklamaları yaptıktan sonra İbn Acîbe, Hz. Peygamber’e (s.a.v) yapılan “Sen de onların yoluna uy” emrinin, nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durur.²¹⁶³ Ona göre Allah Teâlâ’nın bu emri, edep konusunda olup diğer peygamberlerin derecelerini aşp Allah Teâlâ’nın kendisine tahsis ettiği özel makama yükselmeden önce verilmiştir. Zira velilerin kendilerine uygun bir şekilde seyr ve terakkîleri olduğu gibi peygamberlerin de kendilerine uygun bir şekilde seyr ve terakkîleri vardır.²¹⁶⁴

İbn Acîbe, “Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman yaptık [...]”²¹⁶⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde ise İslam düşmanlarına karşı cihad emrinin İslam’ın ilk dönemlerinde verilmemesinin, ilk dönemlerde sahâbîlerin dinî-rûhî açıdan henüz kemâle ermemiş olmalarıyla alâkalı olduğunu, onlar ancak yakînde derinleşip tam bir sadâkata sahip olduktan sonra cihad emrinin geldiğini söyledikten sonra Hz. Peygamber (s.a.v) için böyle bir durumun söz konusu olmadığını, zira onun en baştan itibaren kâmil olduğunu belirtmektedir.²¹⁶⁶

Müfessirimizin son iki yorumu ilk bakışta birbiriyle çelişkili gibi görünebilir. Ancak kullandığı üslup ve seçtiği kelimeler dikkatli bir şekilde irdelendiğinde bu iki görüş arasında bir çelişkinin olmadığı anlaşılacaktır. Şöyle ki İbn Acîbe, birinci

²¹⁶³ Fahreddin er-Râzî, “Muhakkak ki sen, yüce bir ahlâk üzeresin” meâlindeki Kalem Suresi’nin 4. âyetinin tefsirinde, En’âm Suresi’nin 90. âyetinde geçen “Sen de onların yoluna uy” emrini İbn Acîbe’nin bu yorumuna benzer bir şekilde yorumlamaktadır. Râzî’nin zikre ve takdire şâyân yorumu şöyledir: “Allah Teâlâ’nın, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) uymasını emrettiği önceki peygamberlerin yolu, marifetullah konusunda değildir. Zira öyle olsaydı, o marifet, taklîdî bir marifet olurdu. Halbuki bir peygambere taklîdî marifet yakışmaz. Bu emir, şeriatlar konusunda da olamaz. Zira onun şeriatı, diğer peygamberlerin şeriatından farklıdır. Dolayısıyla açıkça anlaşılıyor ki burada uyulması emredilen şey, her peygambere özel olarak verilen güzel ahlâktır. Zira sanki onların her biri, özellikle ahlâkın bir boyutunda zirveye çıkmışlardı. Hz. Peygamber (s.a.v.) de onlardan her birine ayrı ayrı uymakla emrolununca sanki onların ayrı ayrı sahip oldukları ahlâkî meziyetlerin hepsini toplamakla emrolundu. İşte ahlâkın bu yüksek derecesi, kendisinden önceki hiçbir peygambere verilmediği için Allah Teâlâ, onun ahlâkını ‘yüce ahlâk’ olarak vasıflandırmıştır.” Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, c. X, s. 601.

²¹⁶⁴ *el-Bahr*, c. II, s. 142.

²¹⁶⁵ En’âm 6/112.

²¹⁶⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 161.

yorumunda diğer peygamberlerin ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) seyr ve terakkîlerinden bahsederken, bunun "edeb" yani ahlâkla alâkalı konularda sözkonusu olduğunu belirtmiştir. İkinci yorumunda ise Hz. Peygamber'in (s.a.v) en baştan itibaren kâmil olduğunu ifâde ederken imanî ve rûhî tekâmülden söz etmektedir. Zira sahâbîlerin o dönemde tam olgunlaşamadıkları (dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v) başından beri kâmil olduğu) konuları sayarken *yakîn* ve *sıdk* kelimelerinden bahsetmektedir.

(3). Hakikat-i Muhammediyye

Tasavvufî literatürde Hz. Peygamber (s.a.v.) ile alâkalı olarak "hakikat-i Muhammediyye" veya "nûr-i Muhammedî" adında bir kavrama rastlanmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) manevî şahsiyetini ifâde etmek üzere kullanılan bir tasavvuf terimi olan hakikat-i Muhammediyye fikri, ilk olarak Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'de (ö. 283/896) görülür. Tüsterî, Allah'ın ilk defa Hz. Muhammed'i (s.a.v.) kendi nurundan yarattığını söylemiş,²¹⁶⁷ ancak hakikat-i Muhammediyye kavramından açıkça söz etmemiş ve bunun bir yaratma sebebi olduğunu söylememiştir. Daha sonra Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Aynu'l-Kudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) *Temhîdât*'ta, Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209) *Şerh-i Şathiyyât*'ta bu kavram üzerinde durmuşlardır.²¹⁶⁸

Mutasavvıflara göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) altmış üç yıla sınırlı cismânî hayatından ayrı bir varlığı daha mevcuttur. Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa "hakikat-i Muhammediyye" var olmuş, bütün mahlûkât bu hakikatten ve onun için yaratılmıştır. Âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesi bu hakikattir. Tasavvufta sık sık kullanılan ve kudsî hadis olarak da rivâyet edilen "Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım"²¹⁶⁹ ifâdesiyle bu husus anlatılır. İlk ilâhî tecellî olması hasebiyle "taayyün-i evvel", sevgi tarzında tecellî olması dolayısıyla "taayyün-i hubbî" adı da verilen nûr-i Muhammedî zuhûr ettikten sonra her şey ondan ve onun için yaratılmıştır.

²¹⁶⁷ Bkz. Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'Azîm*, s. 15, 62.

²¹⁶⁸ Bkz. Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, c. XV, s. 179.

²¹⁶⁹ Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 214. Aclûnî, bu rivâyet hakkında tek cümlelik şu açıklamayı yapmaktadır: "es-Sâğânî, bu rivâyetin mevzû olduğunu söylemiştir. Ancak bana göre, hadis olmasa bile bu rivâyetin manası sahihtir."(a.y.) Aliyyü'l-Kârî de Aclûnî gibi bu rivâyetin hadis olmadığını ancak manasının sahîh olduğunu söylemektedir. Bkz. Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbârî'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Lütî es-Sabbâğ, Dâru'l-Emâne, Beyrut 1986, s. 288. Şevkânî ise sadece es-Sâğânî'nin mezkur tesbitini nakletmekle iktifa etmektedir. Bkz. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidu'l-Mecmûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1960, s. 326.

Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) ruhu ve nuru, bütün insanlardan, peygamberlerden, hatta meleklerden önce var olduğundan o, insanlığın manevî babası kabul edilmektedir.²¹⁷⁰

“Hakikat-i Muhammediyye” nazariyesinin esası, nûr-ı Muhammedî'nin kadim olduğu, bütün varlıklardan önce yaratılmış olmak şerefiyle mümtaz bulunduğu. Bu nazariye Hallac'dan sonra teozofik tasavvufta büyük rol oynamış, İbn Arabi ve İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235) ile tasavvuf anlayışları felsefî bir renk alan mutasavvıfların hepsi onu türlü şekillerde ifade etmişlerdir.²¹⁷¹ Bu düşünce, zamanla yaygınlaşmış ve medrese âlimleri tarafından bile kabul görür hale gelmiştir. Mesela Fahreddîn er-Râzî²¹⁷² ve muhaddis Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö. 923/1517) de bu anlayışı benimsemektedir.²¹⁷³

İbn Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*'in Fass-ı Muhammed kısmının ilk satırlarında şu cümlelere yer verir: “O, bu insan türü içinde varlığın en mükemmel örneğidir. Bunun içindir ki iş onunla başladı ve onunla sona erdi. Adem henüz su ile toprak arasında iken o nebi idi. Sonra unsur haline çıkması ile nebilerin sonuncusu oldu.”²¹⁷⁴

Hakikat-i Muhammediyye teorisinin, vahdet-i vücûd düşüncesiyle yakından alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Arabî, tecelliyâtının seyrine uygun olarak, vücûdun mertebelere göre açılımını yaparken taayyün-i evvel mertebesine “hakikat-i Muhammediyye”yi yerleştirir. Ona göre vücûdun muhtelif mertebelere tenezzül suretiyle tecelli etmesi, onun zuhûra meyliyle mümkün olmuştur. Mutlak vücûd, zuhûr basamaklarına mertebe mertebe indiğinde her mertebenin durumuna göre şekillenir. Hakikatte mertebelenme, ilk taayyün denilen bu mertebe ile başlar. Bu mertebe, mutlak vücûdun artık kendi ahadiyyetini vâhidiyyete inkilâb ettirmesi suretiyle taayyünâtına başlamasıdır. Mutlak vücûd açısından bakıldığında bu mertebe, varoluşun başlangıcıdır.

²¹⁷⁰ Bkz. Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, c. XV, s. 180.

²¹⁷¹ Ömer Rıza Doğrul, *İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 1948, s. 85-86.

²¹⁷² Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. X, s. 601-602; c. XI, s. 307-310.

²¹⁷³ Mesela el-Kastallânî, bu konuda şöyle demektedir: “Allah mümkinatı vücûda getirip rızıklarını takdir etmeyi dilediği vakit, Hakikat-i Muhammediyye'yi esrar-ı samediyetinden ibraz edip ulvî ve sufî ne kadar alem var ise, geçmiş ilim ve iradesi gereğince o hakikatten çıkardı. Ona nübüvvetini bildirip risaletini müjdeledi. Bu sırada henüz Adem'in ruhu cesedine taalluk etmemiş idi.” (Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibu'l-Ledünniyye*, çev. Abdülbâkî, İstanbul 1312, c. I, s. 2.)

²¹⁷⁴ Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrallı ve Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1992, c. IV, s. 319.

Mevcûdât açısından bakıldığında ise gerçek yaratma fiili, ancak İbn Arabî'nin "hakikat-i Muhammediyye" adını verdiği bu mertebeden sonra olmakta ve bütün mahlûkât ondan yaratılmaktadır.²¹⁷⁵

İbn Arabî, "hakikat-i Muhammediyye"yi, vücûd-ı mutlakın yaratılış sahasındaki ilk ve en mükemmel mazharı (مَحَلٌّ) olarak görür. O'nun her isminin bir mazharı vardır. En kapsamlı isim olan ve bundan dolayı ism-i azam denilen "Allah" isminin mazharı, "hakikat-i Muhammediyye"dir. Vücûd-ı mutlak, en yüksek seviyede ve bu mazharda tecellî ettiğinden ona "insân-ı kâmil" de denir.²¹⁷⁶

İbn Arabî'ye göre Allah ezelde vardı ve kendisiyle beraber hiçbir şey yoktu. Âlemi yaratmak isteyince kendinde mevcud ve herşeyin aslı olan; kadimle kadim, muhdesle muhdes sıfatını kazanan küllî hakikate, Allah'tan "hebâ" denen bir hakikat tecelli etti (taştı, göründü). Bu tıpkı yapılacak bir binanın kağıt üzerine planını çizmeye benzemektedir. Sonra Yüce Allah kendi nuruyla filozofların "küllî heyûlâ" dedikleri "hebâ"ya tecelli etti. Bütün âlem, bilkuvve bu "hebâ"da var idi. "Hebâ"da bulunan her şey, gelen bu tecelli nurunu kendi istidadına göre kabul etti. Bu nuru en çok alan da, "hebâ"da bulunan "hakikat-i Muhammediyye" oldu. Böylece ilk varlığa çıkan şey akıl, yani "Hakikat-i Muhammediyye" oldu.²¹⁷⁷

Bu ifâdelerden anlaşıldığına göre hakikat-i Muhammediyye veya nûr-i Muhammedî denen manevî varlık bir nur, bir hakikat veya bir öz (cevher) olup, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) manevî şahsiyetini ve insân-ı kâmilî simgelemektedir. O, Hz. Adem'den önce yaratılmıştır. Allah katında en sevgili ve en değerlidir. Başka varlıklar, nurlar, nebiler hep onun gerçeğini tafsil ve beyan için yaratılmışlardır.²¹⁷⁸

Hicrî ilk üç asırda İslâm toplumlarında "hakikat-i Muhammediyye" düşüncesinin varlığına pek rastlanılmayıp h. III. asırdan sonra sûfîler arasında yayılmaya başlaması, tasavvuftaki "hakikat-i Muhammediyye" düşüncesinin kaynağının

²¹⁷⁵ Bkz. Kılıç, "İbnu'l-Arabî", *DİA*, c. XX, s. 502.

²¹⁷⁶ Bkz. Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, c. XV, s. 180.

²¹⁷⁷ Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 260.

²¹⁷⁸ Bkz. Mehmet Demirci, "Nûr-i Muhammedî", *DEÜİFD*, Cilt. 1, Sayı. 1 (1983), s. 245.

İslâmî olmadığı konusunda şüphelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Araştırmacıların bu konuda farklı kanaatleri sözkonusudur. Mesela Fazlurrahman’a göre bu aslî nur nazariyesi Gnostik-Manikeist fikirlerin sûfliğe girişinin III/IX. yüzyıldaki ilk örneklerinden biridir.²¹⁷⁹ Neşşâr da “hakikat-ı Muhammediyye” teorisinin gnostisizmden mülhem olduğunu düşünmektedir. Ona göre gnostik düşünce, tasavvuf felsefesine egemen olmuş, bunun neticesi olarak da Allah ile madde arasına gnostisizmin düalist düşüncesi girmiştir. Muhammed (s.a.v.), akl-ı evvel olmuş, bu akıldan nous (nefs) meydana gelmiştir. Nefsten logos (kelime) ve ondan da insân-ı kâmil oluşmuştur.²¹⁸⁰ Massignon, bu düşüncenin tasavvufa Karmatîlik’ten geçtiğini düşünürken,²¹⁸¹ Nicholson da Hristiyanlık’ta Hz. İsa için kullanılan ifâdelerle bu nazariye arasındaki benzerlikten hareketle bunun kaynağının Hristiyanlık olduğunu söylemektedir.²¹⁸² Benzer şekilde Affî de bu düşüncenin, İskenderiyye kilise babalarının aracılığıyla mutasavvıflara geçtiği kanaatindedir.²¹⁸³ Uludağ, Yahudi Filon’un “ilâhî kelime” görüşüyle İbn Arabî’nin “hakikat-i Muhammediyye” düşüncesi arasında ciddi paralellikler bulunduğuna dikkat çekerek²¹⁸⁴ bu anlayışın tasavvufa Şia’dan, onlara da Yeni Eflatunculuk’tan geçtiğini düşünmektedir.²¹⁸⁵ Gölpınarlı da benzer şekilde bu anlayışın kaynağı olarak Yunan felsefesini göstermektedir:

“Bu inanış, tasavvufa Yunan felsefesinin tesirinden geçmiştir. Yunan felsefesini İslâmîleştiren ve “hukemâ” denen İslâm filozoflarına göre, yaratıcı kudretten bir tek aktif kudret meydan gelmiştir ki, buna “akl-ı kül” denir. “Akl-ı küll”e karşılık tasavvufta mutlak varlığın ilk taayyünü, yani zuhûra olan meyli, bilgisinde bütün eşyanın sabit oluşu nazariyesi meydana gelmiştir ki “hakikat-i Muhammediyye” budur.”²¹⁸⁶

Demirci ise konuyla alakalı yazdığı bir makalede, bu düşüncenin kaynağının tamamen yabancı olduğu fikrine katılmamaktadır. Ona göre İslam tasavvufunun ilk

²¹⁷⁹ Bkz. Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın ve Mehmet Dağ, Selçuk Yay., Ankara 1996, s. 198.

²¹⁸⁰ Bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. I, s. 289.

²¹⁸¹ Bkz. L. Massignon, “Tasavvuf”, *İA*, c. XII, s. 29.

²¹⁸² Bkz. R. A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2004, s. 180.

²¹⁸³ Bkz. Ebu’l-Âlâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm’da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1996, s. 76.

²¹⁸⁴ Bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 26 (Çevirenin girişi).

²¹⁸⁵ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1983, s. 199 (Çevirenin 1 nolu dipnotu).

²¹⁸⁶ Abdülbâki Gölpınarlı, “Hakikat-ı Muhammediyye”, *Türk Ansiklopedisi*, c. XVII, s. 327.

dönemlerinde hakikat-i Muhammediyye görüşünün bulunmaması tabiidir. Çünkü tasavvuf, zuhuru sırasında tamamen amelî ve ahlâkî mahiyettedir. Onun nazari tarafı h. III. asırdan itibaren teşekkül etmeye başlamıştır. İslam dünyasında Aristo felsefesi ve Yeni Eflatunculuk yaygınlaşmaya başladıktan sonra, felsefeyi benimsemeyen çevrelerde bile, akl-ı evvel, akl-ı kül, feyz, ruh-ı külli vb. gibi mefhumlar, müslümanlarca fazla yadırganmamıştır. Peygamberimizin yaradılışı ve nuru ile ilgili baştan beri mevcut olan bazı hadisler bu vesile ile aktüel hale gelmiş ve Nur-i Muhammedî görüşü şekillenmiştir. Yani bu telakkinin gündeme gelmesi dış etkilerle olmuşsa da, buna vücut veren malzeme ve bunun aslî unsuru İslam kaynaklarında mevcuttur.²¹⁸⁷ Demirci, bu kanaatinde haklı görünmektedir. Zira sûfiler tarafından “hakikat-i Muhammediyye” konusunda delil olarak kullanılan hadislerin ortaya çıkması ve tedvini, bu düşüncenin ortaya çıkmasından öncedir. Dolayısıyla önce bu düşüncenin ortaya çıktığını, sonra da o hadislerin uydurulduğunu söylemek pek mümkün değildir. Ancak bu düşüncenin, felsefî formülasyonunda özellikle Yeni Eflatunculuğun etkilerinin belirgin olduğu görünmektedir.

Zâhir ulemâsı, özellikle hadis âlimleri ve Hanbelîler, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu şekilde anlaşılmasının, onu ilâhlaştırmak anlamına geleceğini söyleyerek bu inancı küfür ve şirk saymışlar, daha önceki ümmetlerin de peygamberleri konusundaki aşırılıkları sebebiyle sapıklığa düştüklerini iddia etmişlerdir.²¹⁸⁸

İbn Acîbe’de de “hakikat-i Muhammediyye” anlayışının etkileri görünmektedir. O, *el-Bahru’l-Medîd*’de “nûr-i Muhammedî” ifâdesini hiç kullanmamış, “hakikat-i Muhammediyye” kavramını ise bir yerde kullanmıştır.²¹⁸⁹ Onun, bu anlayış için kullandığı kelime, verilen örneklerde de görüleceği üzere daha çok “kabza-i Muhammediyye”dir.

²¹⁸⁷ Bkz. Mehmet Demirci, “Nûr-i Muhammedî”, s. 245.

²¹⁸⁸ Bkz. Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, c. XV, s. 180.

²¹⁸⁹ *el-Bahr*, c. II, s. 258.

Müfessirimiz, “Arşı su üzerindeyken, hanginiz daha güzel işler yapacaksınız diye sizi denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur [...]”²¹⁹⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde “kabza-i Muhammediyye” hakkında şu açıklamayı yapmaktadır:

“Hak Teâlâ, ezelde mukaddes, akıllardan gizli, latîf, kemâl sıfatlarıyla muttasıf nûrânî bir zattı. Kendisiyle beraber hiçbir suret ve şekil yoktu. Sonra Hak Teâlâ nurundan maddî ve manevî bir kabza yarattı. Zira, mana ancak madde ile zuhura gelebilir. Allah bu kabzaya “Muhammed ol!” dedi. Bu kabza, maddî yapısı itibariyle sınırlıdır, ancak manevî yapısı itibariyle sınırsızdır. Kendisinden zuhur ettiği ezeli manalar denizine muttasıldır. Maddî yapısı itibariyle onun bu denize nispeti, bir hardal tanesinin havaya nispeti gibidir [...] Bütün şekil ve suretler, bu Muhammedî kabzanın bir parçasıdır.”²¹⁹¹

İbn Acîbe, Kasas Suresi’nin 44-46. âyetlerinin²¹⁹² işârî tefsirini yaparken bu âyetlerde murad edilen mananın, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) nübüvvetinin ve ona has marifetin hakikatını idrak etmek olduğunu ifâde eder. Zira onun marifeti Allah’ın marifetine götüren bir merdiven ve miraçtır. Çünkü o, en büyük vasıta. Dolayısıyla insan onu ne kadar tanırsa Allah’ı da o kadar tanır. Burhan ve iyân yoluyla rubûbiyyet ilmi ve O’nun rızasını kazanmaya vesile olan muâmelât ilmi gibi bütün ilimler, onun vasıtasıyla insanlara ulaşmıştır. Müfessirimize göre “Musa’ya seslendiğimiz zaman sen Tur dağı tarafında değildin” âyetinde Allah’ın Hz. Musa’ya seslendiği şey Hz. Muhammed’in (s.a.v.) nübüvvetidir.²¹⁹³ Bu görüşünü de şu rivâyete dayandırır: “Ebu Hureyre’den rivâyet edildiğine göre o gün semadan şöyle nida edilmiştir: ‘Ey Muhammed ümmeti! Bana dua etmeden önce size icâbet ettim. Siz benden [bağışlanma]

²¹⁹⁰ Hûd 11/7.

²¹⁹¹ *el-Bahr*, c. II, s. 513.

²¹⁹² Türkçe meâli: “Biz, Musa’ya o emri vahyettiğimiz zaman sen batı yakasında değildin ve sen buna şahid de olmadın. Lakin biz nice nesiller yarattık da onların üzerinden uzun zamanlar geçti. Sen âyetlerimizi kendilerinden okuyarak öğrenmek üzere Medyen halkı arasında oturmuş da değilsin, aksine (onları sana) gönderen Biziz. Musa’ya seslendiğimiz zaman sen Tur dağı tarafında değildin. Lakin Rabbinden bir rahmet olarak gönderildin ki senden önce kendilerine peygamber gelmemiş olan bir kavmi uyarasın. Olur ki düşünüp öğüt alırlar.”

²¹⁹³ Muhtemelen İbn Acîbe, bu âyetin tefsirinde Kuşeyrî’den etkilenmiştir. Zira Kuşeyrî de bu âyeti aynı şekilde yorumlamaktadır. Bkz. Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, c. II, s. 440 (Beyrut baskısı).

istemedi önce sizi bağışladım”²¹⁹⁴ Bu sesi işitince Hz. Musa: ‘Allahım! Beni de Muhammed ümmetinden eyle!’ dedi.”²¹⁹⁵

Müfessirimiz, “De ki: ‘Şâyet Rahman’ın çocuğu olsaydı, ona ilk kulluk eden ben olurdu”²¹⁹⁶ meâlindeki âyetin sonundaki “ilk kulluk eden ben olurdu” cevap cümlesini, “Şâyet Rahman’ın çocuğu olsaydı” şart cümlesinden soyutlayarak bağımsız bir cümleymiş gibi düşünmekte ve “Ben ilk kulluk edenim” manasını çıkarmaktadır. Müfessirimiz, Ruzbihân’dan esinlendiği anlaşılan²¹⁹⁷ bu yorumunu şu cümlelerle ifâde etmektedir:

“Ey Muhammed de ki: ‘Hz. İsa ve melekler hakkındaki asılsız iddialarınıza göre şâyet Rahman’ın bir çocuğu olsaydı, O’nun çocuğu olmaya en lâıyk kişi ben olurdu. Zira varlıklar içerisinde O’na ilk kulluk eden benim. Çünkü varlıkta ilk zahir eden şey, benim nurumdur. Bu nur, senelerce Allah’a ibâdet etti. Sonra da kâinât, o nurdan meydana geldi. Dolayısıyla O’na kulluk etmede önce gelen, O’na yakın olmada da en önde gelmelidir. Öyleyse ben kullukta onlardan daha önce olduğum halde nasıl olur da bu yakınlığı meleklerle ve Hz. İsa’ya tahsis edersiniz! Kaldı ki onların varlıkları benim nurumdandır. Ancak O’nun çocuğu yoktur. Ben de O’nun yalnızca kulu ve elçisiyim!’ Vertecebî’nin [Rûzbihân] naklettiğine göre Cafer es-Sâdık şöyle demiştir: ‘Her şeyden evvel Allah’ın ilk yarattığı şey, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in nurudur. Mahlûkâtı içerisinde O’nu ilk tevhid eden de yine Hz. Muhammed (s.a.v.)’in incisidir. Kalemin ilk icraatı da ‘Lâ ilâhe illallah Muhammedun resulullah’ tır.’ Şu halde âyette Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bütün varlıklardan önce yaratıldığına ve Hakk’ın ilk tecellisi olduğuna işâret vardır. Zâtın sırları onun nurundan çıkmış, sıfatların nurları ve bütün varlıkların var olmaları da bu nur vasıtasıyla olmuştur.”²¹⁹⁸

²¹⁹⁴ Bu rivâyetin çeşitli tarîkleri için bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. XI, s. 81-82. Âlûsî, bu rivâyetleri aktardıktan sonra haklı olarak şu tespiti yapar: “Bağlama uygun düşmediği için bu rivâyetler problematik görünmektedir. Âyetlerin, bu rivâyetlerde anlatılanlarla neredeyse hiç alâkası yoktur. Bu haberlerin sahih olabilmesi için delile ihtiyaç vardır.” (Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, c. XX, s. 90).

²¹⁹⁵ *el-Bahr*, c. IV, s. 256-257.

²¹⁹⁶ Zuhurf 43/81.

²¹⁹⁷ Yaptığımız incelemede tasavvufî tefsirler içerisinde sadece *Arâisu’l-Beyân*’da buna benzer bir görüş bulduk. Kuvvetle muhtemeldir ki İbn Acîbe, bu yorumunda Rûzbihân’dan etkilenmiştir. Bkz. Rûzbihân el-Baklî, *Arâisu’l-Beyân*, c. II, s. 243.

²¹⁹⁸ *el-Bahr*, c. V, s. 274. İbn Acîbe’nin ifâdesi şöyledir: قل يا محمد : إن كان للرحمن ولد ، على زعمكم في عيسى والملائكة ، فأنا أولى بهذه النسبة على تقدير صحتها ؛ لأنني أنا أول من عبد الله في سابق الوجود ؛ لأن أول ما ظهر نوري ، فعبد الله سنين متطاولة ؛ ثم تفرغت منه الكائنات ، ومن سبق إلى الطاعة كان أولى بالتقريب ، فلم خصصتم الملائكة وعيسى بهذه النسبة ، وأنا قد سبقتهم في العبادة ، بل لا وجود لهم إلا من نوري ، لكن لا ولد له ، فأنا عبد الله ورسوله. قال جعفر الصادق : أول ما خلق الله نور محمد صلى الله عليه وسلم قبل كل شيء ، وأول من وحد الله عز وجل من خلقه ، ذرة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأول ما جرى به القلم " لا إله إلا الله محمد رسول الله " . هـ. قاله الورتجي. ففي الآية إشارة إلى سبقيته صلى الله عليه وسلم

Müfessirimiz, benzer şekilde “[...] De ki: ‘Bana müslümanların ilki olmam emredildi’ [...]”²¹⁹⁹ âyetinden de Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ilk yaratılan varlık olduğuna dair bir işâret çıkarmakta ve şöyle demektedir:

“Hz. Peygamber (s.a.v.), Allah’a ilk kulluk eden ve O’na ilk yönelen varlıktı. “De ki: ‘Şâyet Rahman’ın çocuğu olsaydı, ona ilk kulluk eden ben olurum”²²⁰⁰: Şâyet bir çocuk edinmiş olsaydı, buna en lâayık varlık ben olurum. Zira O’na ilk kulluk eden, benim. Vertecebî [Rûzbihân] şöyle der: ‘Hazrette benden başka hiçbir varlık yok iken ve ben kâinâtın cevheri konumundayken muhabbet, aşk ve şevkte; muhabbetle O’na boyun eğmek ve O’nun rubûbiyyetine râzı olup meşîetine asla muhâlefet etmemede ilk varlık olmam emredildi”²²⁰¹.

Görüldüğü gibi İbn Acîbe, Rûzbihân’dan esinlenerek aslında bağımsız bir cümle olmayıp bir şart cümlesinin cevabı olduğu açık olan “ilk kulluk eden ben olurum” cümlesini, şart cümlesinden tamamen soyutlayarak ele alıp zâhirinden çok farklı bir anlam yüklemektedir. Biz bu tür atomcu-parçacı yaklaşımlarla âyetlere zâhirinden çok farklı anlamlar yüklemenin sakıncalı bir tavır olduğunu düşünüyoruz. Zira bir âyetin bağlamından tamamen koparılıp, hatta cevabı olarak geldiği şart cümlesinin yok sayılıp zâhiriyle alâkası olmayan bir manaya hamledilerek tabiri câizse anlamının mutasyona uğratılması neticesinde Kur’an’dan çıkarılamayacak bir anlam kalmayacak ve te’vîl, her türlü keyfiliğe açık hale gelecektir.

İbn Acîbe, “Bizim sizi boş yere, bir oyun ve eğlence olarak yarattığımızı ve sizin bize döndürülmeyeceğinizi mi sanıyorsunuz?”²²⁰² meâlindeki âyetin işârî tefsirinde kâinâtın yaratılış amaçlarını açıklarken ilk sırada Allah’ın tanınmak istemesini zikredip bunu izah ettikten sonra kaynağını belirtmeden zayıf bir ihtimal şeklinde şöyle bir görüş de nakletmektedir:

“Bazıları derler ki Allah Teâlâ, kâinâtı Hz. Muhammed (s.a.v.)’i şereflendirmek için yarattı. Bütün kâinât, onun nurundan yaratılmıştır. Nitekim İbn Abbas şöyle der: ‘Allah, Hz. İsa’ya şöyle vahyetti: Ey Meryem oğlu İsa! Muhammed’e iman et ve ümmetine de ona inanmalarını emret. Şâyet Muhammed olmasaydı

وسلم ، وأنه أول نجلٍ من تجليات الحق ، فمن نوره انشقت أسرار الذات ، وانفلقت أنوار الصفات ، وامتدت من نوره جميع الكائنات.

²¹⁹⁹ En’âm 6/14.

²²⁰⁰ Zuhurf 43/81.

²²⁰¹ el-Bahr, c. II, s. 280.

²²⁰² Müminûn 23/115.

Adem'i yaratmazdım. Şâyet Muhammed olmasaydı cennet ve cehennemi yaratmazdım.'²²⁰³

Müfessirimizin, "Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir[...]"²²⁰⁴ meâlindeki âyetin işârî tefsirindeki açıklamalarına göre Hz. Peygamber (s.a.v.) hakîkî manasıyla ruhların babasıdır. Zira bütünüyle varlık, onun nurundan gelmektedir. Ayrıca nurunun ilk yaratılan şey olması sebebiyle bedenlerin de babasıdır. Varlık âleminde ilk zuhura gelen şey, onun nurudur ve bütün kâinâtın varlığı o nurdan doğmuştur. O, varlık tarlasına atılan ilk tohumdur.²²⁰⁵

İbn Acîbe, "Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar [...]"²²⁰⁶ meâlindeki âyetin zâhirî tefsirinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ümmîliğinin onun en büyük mucizelerinden birini teşkil ettiğini söyler ve onun peygamberliğinin Tevrat ve İncil'de müjdelendiğine dair aslında bugün elde mevcut Tevrat ve İncil'deki bazı ifâdelerin bile yeterince açık deliller olduğunu belirtir.²²⁰⁷ Ancak diğer bazı mutasavvıf müfessirlerde görüldüğü gibi²²⁰⁸ âyette Hz. Peygamber (s.a.v.) için kullanılan "ümmî" nitelemesinden, onun ilk yaratılan varlık olduğuna dair bir işâret çıkarmaz.

Necm Suresi'nin 14. âyetinde geçen "sidratu'l-müntehâ" İbn Acîbe'ye göre "kabza-i Muhammediyye" ağacıdır ki bu ağaç, alimlerin ilimlerinin ve şehitlerin

²²⁰³ *el-Bahr*, c. III, s. 605.

²²⁰⁴ Ahzâb 33/40.

²²⁰⁵ *el-Bahr*, c. IV, s. 439. İbn Acîbe'nin ifâdesi şöyledir: كان صلى الله عليه وسلم أبا الأرواح حقيقة ؛ إذ الوجود كله — منه امتدت الكائنات ، فهو ممتد من نوره ، وأبا الأشباح باعتبار أنه السابق نوره. فأول ما ظهر نوره — عليه الصلاة والسلام — ومنه امتدت الكائنات ، فهو بذرة الوجود.

²²⁰⁶ A'râf 7/157.

²²⁰⁷ *el-Bahr*, c. II, s. 267. Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin müjdelmesiyle ilgili atıflar için bkz. *Kitâb-ı Mukaddes*, Tesniye, 18/15-19; Matta, 21/33-46; Yuhanna, 1/19-21; 14/25-30; 15/25-26; 16/7-15.

²²⁰⁸ Mesela İsmail Hakkı Bursevî'ye göre nübüvvetin üç makamından biri "ümmyyet makamı"dır. Bu makama "ümmyyet makamı" denilmesinin sebebi, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) mahsus bir makam olmasıdır. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sıfatı olan "ümmy", mevcûdâtın anası ve mükevvenâtın aslı demektir. Tıpkı ilk şehir olan Mekke'nin "şehirlerin anası (أُمُّ الْقُرَى)" olarak nitelendirilmesi gibi Hz. Muhammed (s.a.v.) de ilk yaratılan varlık olduğu için "ümmy" olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. III, s. 255. Muhtemelen Bursevî bu yorumu Necmüddîn Dâye'den almıştır. Zira Necmüddîn Dâye de âyette geçen "ümmy" sıfatının, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) varlıkların anası olduğuna işâret ettiğini düşünmektedir. Bkz. Okuyan, *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 267.

ruhlarının ulaşabileceği son noktadır. Zira âriflerin fikirleri bu kabza-i Muhammediyye dairesinin dışına çıkamaz.²²⁰⁹

Allah Teâlâ'nın yarattığı varlıklardan bahseden Nâziât Suresi'nin 27-33. âyetlerinin tefsirinde ilk yaratılan şeylerle alâkalı çeşitli görüşleri naklettikten sonra müfessirimiz, kendi görüşünü şöyle ifade eder:

“Meselenin hakikati şudur. Allah Teâlâ'nın Muhammedî-nûrânî kabzadan yarattığı ilk şey, arştır. Sonra sarı bir yakut yaratmış ve bu yakut Allah Teâlâ'nın heybetinden eriyerek suya dönüşmüştür. Sonra su çalkalanmış ve onun üstünde bir köpük oluşmuş ve yeryüzü bu köpükten yaratılmıştır. Sonra da sudan duman yükselmiş ve ondan da gökyüzü yaratılmıştır. Daha sonra da yeryüzünü yaymış ve orada insanlar, hayvanlar ve diğer canlılar için yiyecekler hazırlamıştır.”²²¹⁰

İbn Acîbe'ye göre “Ve andolsun baba ve çocuğuna.”²²¹¹ meâlindeki âyette geçen “baba”, bütün varlıkların babası konumundaki *rûh-i azam*dır; “babadan meydana gelen çocuklar” ise *ruh-i azam*dan doğan *cüzî ruhlar*dır.²²¹² “De ki: ‘Karanlığı yarıp sabahı ortaya çıkaran Rabb’e sığınırım!’”²²¹³ âyetinde geçen الفلق (karanlığın yarılp sabahın ortaya çıkması), ceberût denizinin kendisinden çıktığı nur, yani *kabza-i Muhammediyye*dir.²²¹⁴

İbn Acîbe'ye göre insandaki mevcut ruh, suretlerde kâim manalardan ibâret olan ruh-i azamdan²²¹⁵ bir parçadır. Ruh-i azam en büyük âdem ve en eski atadır. Allah tarafından halife kılınan da bu ruh-i azamdır.²²¹⁶ Bu âdem-i kebîr [veya ekber] de ceberût âleminde alınan kabza-i nûrâniyyenin manasıdır.²²¹⁷

²²⁰⁹ *el-Bahr*, c. V, s. 504.

²²¹⁰ *el-Bahr*, c. VI, s. 373.

²²¹¹ Beled 90/3. Âyette zikredilen “baba ve çocuğu” hakkında özetle şu görüşler ileri sürülmüştür: 1. Baba, Hz. Adem; çocuğu da onun soyudur. 2. Baba, Hz. İbrahim; çocuğu da Hz. İsmail ve Hz. Muhammed (s.a.v.)’dir. 3. Baba, Hz. Muhammed (s.a.v.); çocuğu da bütün ümmetidir. 4. Baba, Hz. İbrahim; çocuğu da onun zürriyetidir. 5. Maksat her baba ve çocuğudur. 6. *Vâlid*, her bir doğrun; *mâ veled* ise doğurmayan demektir. Bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, c. VIII, s. 5827-5830.

²²¹² *el-Bahr*, c. VI, s. 459.

²²¹³ Felak 113/1.

²²¹⁴ *el-Bahr*, c. VI, s. 540.

²²¹⁵ “Rûh-i azam” hakkında, tezimizin 258. sayfasındaki 1400 nolu dipnota bkz.

²²¹⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 95.

²²¹⁷ *el-Bahr*, c. II, s. 280.

Müfessirimiz, konuyla ilgili olarak sûfler tarafından delil olarak kullanılan “Adem, su ile çamur arasında iken ben nebi idim”²²¹⁸ “Biz, ilk sonuncularız”²²¹⁹ ve “Ben Allah’tanım, müminler de bendendir”²²²⁰ gibi hadislerin hiç birisine *el-Bahru’l-Medîd*’de yer vermemiştir.

Netice itibariyle bazı hadislerde kaynağını bulan, ancak asıl yaygınlığını ve felsefî formülasyonunu özellikle Yeni Eflatunculuğa borçlu olduğu anlaşılan “hakikat-i Muhammediyye” düşüncesine hemen bütün sûfler gibi İbn Acîbe’de de rastlanmaktadır. Ancak bu düşüncüyü benimsemiş olmasına rağmen o, “nûr-i Muhammedî” ifâdesini hiç kullanmamış, “hakikat-i Muhammediyye” ifâdesini ise yalnızca bir kere kullanmıştır.²²²¹ Müfessirimiz, *el-Bahru’l-Medîd*’de konuyla alâkalı herhangi bir hadise yer vermemekle birlikte örneklerini verdiğimiz âyetlerden “hakikat-i Muhammediyye” düşüncesine işâretler çıkarmaktadır. Ancak çıkardığı bu işâretlerle, ilgili âyetlerin zâhirî manaları arasında bir irtibat kurmak mümkün görünmemektedir.

c. Meâd

Tevhîd ve nübüvveteten sonra Kur’an’ın en önemli konusu, meâd, yani ölümden sonraki hayattır. Kur’an, çeşitli âyetlerle bu konuya dair bilgiler vermiş ve İslâm âlimleri de bu konuda oldukça geniş bir yorum birikimi oluşturmuşlardır. Bu bölümde, İbn Acîbe’nin, bu konu hakkında *el-Bahru’l-Medîd*’in “işâret” bölümünde verdiği bilgiler ve yaptığı yorumlar incelenecektir.

²²¹⁸ Tirmizî, “Menâkıb”, 1; İbn Mâce, “Tıb”, 45; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 59. İbn Teymiyye, bu hadisin mevzû olduğunu iddia etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, c. VIII, s. 283; c. XVIII, s. 125, 379-280. İbn Acîbe, bu hadisi tefsirinde hiç zikretmemiştir, ancak Süheylî’nin bu hadise atıfta bulunan bir sözünü nakletmiştir. Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 256.

²²¹⁹ Buhârî, “Vudû”, 68; “Cumua”, 1; Müslim, “Cumua”, 19; Nesâî, “Cumua”, 1. İbn Hacer el-Askalânî, bu hadis hakkında çeşitli görüşleri naklettikten sonra bu hadisin “Biz, en son gelen ümmet olmamıza rağmen ilk haşredilenler, hesabı ilk görülenler ve cennete ilk girenler olacağız” manasında anlaşılmasının en doğru yaklaşım olacağını ifade etmektedir. (İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, Mektebetu Dâri’s-Selâm, 2000 Riyad, c. I, s. 450; c. II, s. 457). Necmüddin Dâye ise bu hadisi şöyle açıklamaktadır: “Allah, âlem ağacını Nebi’nin ruhundan yaratmış, ancak Nebi’yi sonuçta âlem ağacının meyvesi yapmıştır. Bu nedenle Nebi: ‘Biz öncelikli sonlarız’ buyurmuştur. Yani ürün olarak son, ortaya çıkan tohum bakımından ise ilk olanlarız. Nebiler ve veliler, Allah’a yakınlıklarına göre bu âlem ağacının dallarındaki meyvelerdir.” Bkz. Dâye, *Menârâtu’s-Sâirîn*, vr. 129a. (Mehmet Okuyan, *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 260-261’den naklen).

²²²⁰ Dâye, *Menârâtu’s-Sâirîn*, vr. 128b. (Okuyan, *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 260’dan naklen) İbn Teymiyye bu tür rivâyetlerin tamamının uydurma olduğunu ve bu sözlere inananların kâfir olacaklarını söylemektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 72-73.

²²²¹ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 257.

(1). Ölüm

Tasavvufî anlayışta ‘adanmışlık’, Allah’a yakınlaşmak amacıyla nefsin yok edilmesini gerektirir. Bazı sûfiler ölümü mutlak manada nefsin yok edilmesi olarak anlarlar. Onlara göre ölüm, hayatın sonu değil, ilâhî olana geçmek için atılmış bir adımdır. Dolayısıyla ölüm kavramı tasavvufî literatürde genellikle nefsin yok edilmesi anlamında kullanılır ve bu anlayış tasavvufî düşüncede çok önemli bir konuma sahiptir. Bu sebeptendir ki Nicholson şöyle der:

“Bütünüyle tasavvuf düşüncesi, bireysel nefis yok edilince Evrensel Nefs’in bulunacağı fikrine dayanır. Din diliyle söyleyecek olursak, bu manevî cezbe ruhun doğrudan Allah ile iletişim kurabileceği ve O’nunla bütünleşebileceği vasıtaları oluşturur. Zühd, nefsi arındırmak, ilâhî aşk, marifet, velâyet gibi tasavvufun önde gelen fikirlerinin tamamı bu temel ilkeden kaynaklanmaktadır.”²²²²

Nasr’ın da belirttiği gibi Sûfilik, tedricî olarak “küçük ben”de ölüp “Aşkın Ben” haline gelmek ve ezelde ne olduğunun şuuruna ermektir. Bu bir yılanın derisini değiştirmesi gibi, kendi kalıbından çıkmaktır. Böyle bir dönüşüm, manevî üstadın, intisap vasıtasıyla kalbe yerleştirmiş olduğu ve bizzat vahyin enerjisinden fişkıran lütuf adına müessir olan Huzûr-i İlâhî’nin mucizevî etkisiyle bizzat ruhun cevherinin de derin bir değişimini içermektedir.²²²³

Ölüm fenomeni, tasavvufî düşüncede zengin bir yorum birikimi oluşturacak şekilde işlenmiştir. Söz gelimi, bu kavram bir açıdan ikiye ayrılmış ve iki türlü ölümden bahsedilmiştir: mecbûrî ölüm (*mevt-i ıztırârî/mevt-i tabîî*) ve istekli ölüm (*mevt-i ihtiyârî/mevt-i irâdî*). Mecbûrî ölüm, her insanın hayatının sonunda yaşayacağı ölümü ifâde ederken istekli ölüm, nefsin terbiye edilerek kontrolsüz isteklerinin dizginlenmesi ve bu şekilde manen öldürülmesini ifâde etmektedir.²²²⁴ Uludağ, bir tasavvuf terimi

²²²² R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London 1970, s. 59.

²²²³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 19.

²²²⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 417-418. Selçuk Eraydın bu kavramları şöyle açıklamaktadır: “Ölmek, hizmeti tamamlanmış olan kalıbımızdan ayrılmaktır. Ölüm dediğimiz şey, mevcut olan muayyen bir suretin, bir daha aynen zâhir olamamak üzere bozulmasıdır ki, bu insana dünya hayatında emanet olarak verilmiş olan dünya kisvesinin terkidir. Bu ölüm “mevt-i ıztırârî” ismiyle anılır [...] Bir başka ölüm de yaşarken ölmektir. Bu tarz ölümden diğer mahlukâtın iştiraki yoktur. Ölmeden önce ölmek, öldükten sonra yaşamaktır. Buna “mevt-i ihtiyârî” denir. Nefsin hevâsından ve cismânî lezzetlerden ölmek demektir.” (Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Edebiyat Yazıları*, Mavi Yay., İstanbul, 1997, s. 86). Topçu da “Öyleyse sık sık, ama irâdenle cihad ederken,

olarak ‘mevt’i şöyle açıklamaktadır: “Nefsin, hevâ ve hevesinin kökünü kazımak. Nefsin canı, bu hevâ ve hevestir. Onu maddî hazlara ve bedenî zevklere yönelten hevâ ve hevesin yok edilmesi, nefsin ölümü anlamına gelir. ‘Ölmeden evvel ölmek’ budur. Nefs, süflî âleme çekilince kalp ölür. Ulvî âleme çekilince kalp ve ruh hayat bulur. Nefsi öldürmek için açılan savaşa ‘cihad-ı ekber’ denir.”²²²⁵

Az önce değindiğimiz ikili taksime ilaveten ölüm kavramının tasavvufi yorumlardaki izdüşümlerine dair şu misali de verebiliriz: Tasavvufta zühdün insan hayatında kalıcı olmasına vesile olan dört ölümden bahsedilir.²²²⁶ Bunları İsmail Hakkı Bursevî şöyle açıklamaktadır: 1. Mevt-i ahmer (kırmızı ölüm): Nefsin isteklerini yerine getirmemektir. 2. Mevt-i ebyaz (beyaz ölüm): Aç kalarak karnı öldürmektir. 3. Mevt-i ahdar (yeşil ölüm): Yamalı elbise giymektir. 4. Mevt-i esved (siyah ölüm): Halkın ezâ ve cefâsına tahammül etmektir.²²²⁷

Tasavvuf literatüründe ölümün bu şekilde yorumlanması, ilk kez Hâtim el-Esam’da görülür.²²²⁸ Sürekli aç kalmak suretiyle gerçekleşen ölümle sâlikin idrâki canlanır. Ezâ ve cefâyâ katlanarak gerçekleşen siyah ölümle sâlik herşeyin Allah’tan olduğu gerçeğini müşâhede eder. Kıymetsiz şeyler giymek suretiyle gerçekleşen yeşil ölümle Hakk’ın güzelliğini görür. Nefse muhâlefet sonunda gerçekleşen kırmızı ölüm ise bütün ölüm türlerini kapsayan ve Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından ‘büyük cihad’ olarak nitelenen ölümdür.²²²⁹

Bir sûfî olan İbn Acîbe de Kur’an-ı Kerim’de ölümden bahseden âyet-i kerimelerin işârî tefsirini yaparken, genel olarak yukarıda özetle verilen sûfî anlayışa uygun işârî tefsirler yapmıştır. Ölümle ilgili âyetlerin tefsiri çerçevesinde müfessirimizin işârî yorumlarına geçmeden önce şunu açıkça belirtmek gerekir ki, İbn Acîbe’nin, zâhirî ve işârî yorumlarında herhangi bir şekilde reenkarnasyonu

sık sık öl ki yine sık sık dirilesin” derken *ihtiyârî ölümden* söz etmektedir. (Nurettin Topçu, *Var Olmak*, s. 123).

²²²⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1996, s. 363-364,

²²²⁶ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1997, s. 178.

²²²⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i Usul-i Aşere*, (Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat* içinde), s. 43-44., Benzer açıklama için bkz. *el-Bahr*, c. 1, s. 108.

²²²⁸ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 93.

²²²⁹ Kâşânî, *İstılâhâtü’s-Sûfîyye*, s. 91-93.

hatırlatabilecek bir düşünce yoktur. O, bu dünyadaki maddî-zâhirî ölümün yalnızca bir kere gerçekleşeceğine inanmaktadır. Şimdi müfessirimizin, bu konudaki görüşleri incelenecektir.

(a). Ölüm: Nefsin Ölümü (*Mevt-i İhtiyârî*)

Kuşeyrî²²³⁰ ve Rûzbihân²²³¹ gibi İbn Acîbe de Kur'an-ı Kerim'de geçen ölümü bir çok yerde 'nefsin ve hazların ölümü' olarak açıklamaktadır. Mesela "Binlerce oldukları halde ölüm korkusundan dolayı yurtlarını terk edip gidenleri görmedin mi? Allah onlara 'Ölün!' dedi (öldüler). Sonra onları diriltti. Şüphesiz Allah insanlara karşı lütufkârdır. Lakin insanların çoğu şükretmez." meâlindeki Bakara Suresi'nin 243. âyetinin işârî tefsirinde şöyle der:

"Ey dinleyici! Cehalet ve ayrılık (*fark*) tan dolayı ruhlarının ölmesinden korkarak âdetlerinin diyârını ve şehvetlerinin vatanını terk edip gidenleri görmedin mi? İşte onlar tecrîd ehlidir, tevhidin saf olanına ve tefrîd denizinde gark olmaya tâliptirler. Allah da onları kendi hazreti için seçmiş, onları kendi zatının müşâhedesine cezp ederek onlara şöyle seslenmiştir: "Hazlarınızı öldürün ve varlığınızı yok edin!" Onlar da hazlarını öldürünce ve varlıklarını yok edince Allah onları ilim ve marifetle diriltti. "Şüphesiz Allah insanlara karşı lütufkârdır": Zira onlara seyr u sülûkun kapısını açmış ve onları hâkimler hâkiminin marifeti için hazırlamıştır."²²³²

Bakara Suresi'nin 243. âyetinde geçen ölümü 'nefsin ve hazların ölümü' olarak açıklayan İbn Acîbe aynı surenin 260. âyetinin tefsirinde ise nefsin ölümünün, hangi tür manevî ölümleri kapsadığını açıklamaktadır. Ona göre ruhunun ebedî bir hayatla dirilmesini ve ilme'l-yakînden ayne'l-yakîn mertebesine ulaşmak isteyen kimsenin nefsi şu dört ölümü tatmalıdır: Tavus kuşunun sıfatı olan şehvet ve dünyevî süslerden ölmek, horozun sıfatı olan nefsânî güçten ölmek, karganın sıfatı olan bayağılık, aşağılık ve açgözlülüktan ölmek, güvercinin sıfatı olan yükselmek ve hevânın peşinden koşmaktan ölmek. İnsan, bu hasletlerden nefsini kurban ederse (*zebh*) ruhu hayat bulur, nefsi terbiye edilmiş olur ve böylece nefsini avucunun içine almış olur. Ne zaman onu bir ibâdete çağırsa koşa koşa gelir."²²³³

²²³⁰ Mesela bkz. Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. I, s. 47 (Beyrut baskısı).

²²³¹ Mesela bkz. Rûzbihân, *Arâisu'l-Beyân*, c. I, s. 24.

²²³² *el-Bahr*, c. I, s. 270.

²²³³ *el-Bahr*, c. I, s. 293.

İbn Acîbe, “Nefslerinizi öldürmeyin!”²²³⁴ meâlindeki âyetin işârî yorumunda ise şöyle demektedir:

“Şehvetlere tabi olmak ve gafletlere dalmak suretiyle nefslerinizi öldürmeyin. Çünkü böyle olursa hakikî hayata nail olma fırsatını kaçırmış olursunuz [...] Burada ‘nefs’ten maksat ruhtur. Sûfilerin “nefsin öldürülmesi gerekir” şeklindeki ıstılâhî kullanımlarındaki neftsen maksat ise nefs-i emmâredir. Zira ruh, masiyet ve hevâ ile karardığı sürece nefs olarak isimlendirilir. Bunlardan temizlenip arınınca ruh diye isimlendirilir ki burada kastedilen de budur. Âyette önceki hali itibariyle nefs diye isimlendirilmiştir.”²²³⁵

Görüldüğü üzere bu âyetteki “Nefslerinizi öldürmeyin!” şeklindeki Kur’an ifâdesine, ilk bakışta İbn Acîbe’nin, *el-Bahrü’l-Medîd*’de sıkça tekrarladığı nefsin öldürülmesi gerektiği şeklindeki yorumları ters düşmektedir. Bu sebeple müfessir, biraz zorlama ve keyfî gibi görünen bir yorumla burada ‘nefs’ten maksadın ‘ruh’ olduğunu ifâde etmektedir. Ancak “niçin bu âyette geçen ‘nefs’ kelimesi diğer âyetlerde geçen nefs kelimesine yüklenen manaya muhâlif olarak ‘ruh’ olarak anlaşılması gerekir” sorusu cevapsız kalmaktadır. Nitekim aşağıdaki yorumda da nefsin öldürülmesinin İslâm’da yasaklandığı, diriltilmesinin teşvik edildiği belirtilmektedir. Halbuki diğer bir çok âyetin yorumunda öldürülmesi gereken ‘nefs’; diriltilmesi gereken ‘ruh’tur.

Bir Müminin bir başka Mümini kasden öldürmemesi gerektiğini bildiren Nisâ Suresi’nin 92. âyetinin işârî tefsirinde şöyle der:

“Bil ki Hak Teâlâ, nefslerin maddî ve manevî açıdan diriltilmesini teşvik etmiş, onların maddî ve manevî açıdan öldürülmesini ise yasaklamıştır. Bu da Allah Teâlâ’nın nefse olan hususî muhabbetinden ve özel ilgisinden kaynaklanmaktadır. Zira Rabbine kullukta dosdoğru olduğu müddetçe Allah katında, kâinatta Adem’den daha değerli bir varlık yoktur. Çünkü insan, varlığın kalbidir [...] Nefsin maddî ihyâsı, onu maddî helaktan kurtarmak; manevî ihyâsı ise cehâlet ve gaflet gibi manevî helaktan kurtarmaktır. Böylece nefs, ilim, iman

²²³⁴ Nisa 4/29.

²²³⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 495. Nefs ve ruh kavramlarına ilişkin benzer izahlar için bkz. a.g.e., c. II, s. 34. Haddad ve Smith’in de belirttikleri gibi nefs ve ruh kavramlarının mahiyetleri ve birbirleriyle alâkaları İslâmî literatürde karmaşık bir görünüm arz etmektedir. Bkz. Haddad ve Smith, *Islamic Understanding of Death and Resurrection*, s. 36. Aynı kavramların farklı kullanışları için bkz. a. g. e., s. 16-21 ve s. 36-37. Ayrıca bkz. J. I. Smith, ‘The Understanding of nafs and ruh in Contemporary Muslim considerations of the nature of Sleep and Death,’ *Muslim World*, Cilt. 49, Sayı. 3 (1979), s. 151-162.

ve yakaza ile hayat bulur. Nefsin maddî açıdan öldürülmesi, onun helaki; manevî açıdan öldürülmesi ise günah ve küfür bataklığına düşürülmesidir.²²³⁶

Yalnız burada İbn Acîbe'nin kendi terminolojisini tutarlı bir şekilde kullanması ve Kur'an terminolojisine bakış açısı noktasında getirdiğimiz bu eleştiriye, kendisine haksızlık etmemek adına, şu ilâveyi de yapmak gerekir: Kur'an'da da bazen "ruh" ve "nefs" kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Bu sebeptendir ki müfessirlerin ekseriyeti Kur'an'da geçen "nefs" kelimesinin bazı yerlerde "ruh" anlamında kullanıldığını söylemektedirler. Mesela "Allah ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken ruhlarını (الأنفس) alır" meâlindeki Zümer Suresi'nin 42. âyetinde geçen "nefs" kelimesi, müfessirlerin çoğunluğuna göre "ruh" olarak yorumlanmıştır.²²³⁷ Nitekim Süleyman Uludağ da "Kur'an'da ve hadislerde ruhtan çoğu zaman "nefs" diye sözedilir" demektedir.²²³⁸

Müfessirimize göre Allah'a bu dünyada da kavuşmak (*vuslat/likâ*) mümkündür. Bunun için ruhun²²³⁹ arındırılması gerekir. Nitekim "Allah'ın gerçek bir vaadi olarak hepinizin dönüşü ancak O'nadır [...]" meâlindeki Yunus Suresi'nin 4. âyetinin işârî yorumunda yaptığı açıklamalara göre kelâmın zâhirinden anlaşılan, ruhun asıl vatanına dönmesinin ve Rabbi'nin hazretine kavuşmasının ancak bu beden ölümünden sonra olabileceğidir. Fakat ona göre ruh bu beden ölmeden evvel de asıl vatanına dönebilir ve Rabbi'nin huzûruna kavuşabilir. Bu da ruhun arındırılması, madde (*his*) artıklarından tasfiye edilmesi ve bu cismânî hayatın meşguliyetlerinin onu ilgilendirmemesi durumu gerçekleştiğinde olur. Böylece ehl-i tahkîk nezdinde kabul gördüğü üzere ruh, cismânî âlemde varlığını sürdürmekle birlikte ruhânî âleme de ulaşır.²²⁴⁰ Bu âyetin işârî yorumuna girmeden önce yaptığı açıklamadan da anlaşılacağı

²²³⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 545.

²²³⁷ Nesâî, *Tefsîru'n-Nesâî*, c. II, s. 233-234; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XIII, s. 8-9; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. IV, s. 56-57; El-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, c. IV, s. 91; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mansûr*, c. VII, s. 198-199; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, c. XXIV, s. 7-9; Elmalılı, *Hak Dini*, c. VI, s. 4127-4128.

²²³⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 441.

²²³⁹ Tasavvuf terminolojisinde ve bir sûfi olması hasebiyle İbn Acîbe'nin eserlerinde genelde 'nefsin tezkiyesi/arındırılması' ifâdesi kullanıldığı halde burada İbn Acîbe, nefsin değil 'ruhun tezkiyesi/arındırılması'ndan söz etmektedir. Bu da sanırız müfessirin yukarıda bahsi geçen "ruh" ve "nefs" kavramlarının kullanımına ilişkin düşüncesiyle alâkalı olmalıdır.

²²⁴⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 451.

üzere bazen yaptığı işârî yorumun, Kur'an metninin zâhirine tamamen muhâlif görüldüğünün farkında olarak müfessirin bu farklılığı söyleme ve buna bir açıklık getirme ihtiyacı hissettiği anlaşılmaktadır.

Hac Suresi'nin 66. âyetinde bahsedilen "Allah'ın hayat vermesi, sonra öldürmesi ve tekrar diriltmesi"ni İbn Acîbe işârî açıdan şöyle yorumlamaktadır: "Gafletten sonra yakaza ile ve cehaletten sonra ilimle sizi dirilten odur. Sonra nefslerinizin hazlarından ve hevâsından sizi öldürür. Sonra da marifetle dirilterek kendisinden sonra hiçbir ölümün olmayacağı bir hayata kavuşturur."²²⁴¹

İbn Acîbe'ye göre Kur'an-ı Kerim'de geçen ölüm, maddî ölüm olarak anlaşıldığında bile avâm ile havâsın ölüm tarzları çok farklıdır: "Fark ehlinin ruhunu ölüm meleği; cem ehlinin ruhunu ise celâl ve ikram sahibi Allah alır."²²⁴²

İbn Acîbe, Ahzab Suresi'nin 16. âyetindeki "ölümden kaçmak" ifâdesini, işârî yorumda "nefsi öldürmekten kaçmak" şeklinde açıklamıştır.²²⁴³ Ancak âyetin bağlamı dikkatle incelendiğinde Kur'an metninin zâhiri ile İbn Acîbe'nin bu işârî yorumu arasında ciddi bir fark olduğu görülmektedir. Zira bu âyette hiçbir insanın ölümden kaçamayacağı, eninde-sonunda her insanın ölümü tadacağı ifâde edilmektedir. Yani bu âyette bahsedilen ölümden kimse kurtulamayacaktır. Ancak İbn Acîbe buradaki ölümü nefsin ölümü olarak ele almaktadır. Bu durumda nefsi öldürmekten de kimsenin kaçamayacağının anlaşılması gerekir ki bu, vâkıya hiç mutâbık değildir. Çünkü Kur'an'ın da çok açık bir şekilde ifâde ettiği gibi²²⁴⁴ insanların ekseriyeti nefs ve hevâya uymaktadırlar.

²²⁴¹ *el-Bahr*, c. III, s. 551. Benzer yorum Rum Suresi'nin 40. âyetinin tefsirinde de mevcuttur. Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 345-346.

²²⁴² *el-Bahr*, c. IV, s. 392.

²²⁴³ Bkz. *el-Bahr*, c. IV, s. 418.

²²⁴⁴ En'âm 6/116; Hûd 11/17; Yusuf 12/103; Ğâfir 40/59.

(b). Cihad: Nefs Mücâhedesî²²⁴⁵

İbn Acîbe *el-Bahru'l-Medîd*'de Allah yolunda savaşmayı (*kıtâl/mukâtele*) ve cihad etmeyi emreden âyetleri, işârî/bâtınî manada “nefs mücâhedesî” olarak açıklamaktadır.²²⁴⁶ Mesela “Allah yolunda savaşın ve bilin ki Allah her şeyi işiten ve bilendir.”²²⁴⁷ meâlindeki âyetin işârî yorumunu şöyle yapmaktadır:

“Allah’a vâsıl olma yolunda nefslerinizi mücâhede edin ve Allah’ın hûzuruna (*hazret*) giden yolda dâim olun. Zira ehl-i nefis Hazret-i Kuds’tan mahrumdur. Mücâhede-i nefis; kendisine hiçbir şey ağır gelmeyinceye, insanı hiç bir şerre yöneltmeyecek ve Mevlâ’sının emrettiği her şeyi isteyebilecek duruma gelene kadar kendisine ağır gelen şeyleri nefse yüklemek ve kendisine hafif gelen şeylerden onu uzak tutmaktır.”²²⁴⁸

(c). Nefsin Ölümü Bağlamında Miras Âyetlerinin İşârî Yorumu

İbn Acîbe, Kur’an-ı Kerim’de yer alan miras hukukuyla alâkalı âyet-i kerimelere tasavvuf perspektifinden baktığında, analoji/i’tibâr yoluyla bu âyetlerden, zâhirî mananın dışında çok daha farklı manalar çıkarmaktadır. Sözelimi “Sizden ölüp de eşler bırakan (erkek)ler, zevcelerinin, evlerinden çıkarılmadan, bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler.”²²⁴⁹ meâlindeki âyeti, işârî açıdan şöyle yorumlamaktadır: “Haz ve şehvetleri ölünce ilim ve sırları terike olarak bırakanlar bu ilim ve sırların yazılması ve muhafaza edilmesi için vasiyet etmelidirler.”²²⁵⁰ Görüldüğü üzere müfessirimiz, bu âyetteki ölümü, nefis ve hazların ölümü olarak yorumlamaktadır. Nasıl ki ölen insan ardından miras olarak bazı mallar bırakırsa nefsini öldüren kimse de bir takım manevî miraslar bırakır ki bunlar da keşfe dayanan ilim ve sırlardır. Yalnız burada İbn Acîbe’nin âyet-i kerimede bahsedilen durumla eşleştirdiği manevî durum arasında şöyle bir uyumsuzluk vardır: Âyet-i kerimede evli erkeklerin mirasları hakkında ölmeden önce vasiyet etmeleri tavsiye edilmektedir. Halbuki İbn Acîbe’nin

²²⁴⁵ Sözlükte “güç ve gayret sarfetmek, bir işi başarmak için elinden geleni yapmak” anlamındaki “cehd” kökünden türeyen “mücâhede” kelimesi, tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren terim olarak kullanılmıştır. Terimin içeriğini, mücâhedenin üç türünden bahseden ve bunları direncini kırana kadar insanın şeytanla, ibâdetleri Allah’ın emrettiği şekilde yerine getirene kadar nefsiyle ve cephede düşmanla cihad etmesi şeklinde sıralayan ilk sûflerden Hâtim el-Esam belirlemiş görülmektedir. (Uludağ, “Mücâhede”, *DİA*, c. XXXI, s. 440).

²²⁴⁶ Örnekleri için bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 386;

²²⁴⁷ Bakara 2/244.

²²⁴⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 271.

²²⁴⁹ Bakara 2/240.

²²⁵⁰ *el-Bahr*, c. I, s. 267.

bahsettiği manevî miras olan keşfe ait ilim ve sırlar ancak onun bahsettiği manevî ölümden sonra gerçekleşebilir. Dolayısıyla insan, manevî ölümü yaşamadan evvel, bu ilim ve sırlara sahip olamaz ki bunların yazılmasını vasiyet etsin. Netice itibarıyla şunu söyleyebiliriz ki miras hakkında vasiyet etmekle alâkalı olan bu âyetin İbn Acîbe'ye, sûfilerin manevî tecrübeleri esnasında elde ettikleri keşfe dayalı bilgileri kendilerinden sonraki nesillere miras olarak bırakmalarını hatırlattığı anlaşılmaktadır. Ancak âyette anlatılan durumla müfessirimizin bahsettiği durum detaylarda tam olarak örtüşmemektedir.

İbn Acîbe'ye göre nefis ölünce ve ona dair hiçbir eser kalmayınca ruh, nefsin sahip olduğu kesbî ilimlerden hem aklî hem de naklî olanlara varis olur, bunlara kendine ait olan vehbî ilimleri de ilave eder. Böylece bütün bilgiler vehbî bilgiye dönüşür. O, bu görüşünü şu bilgiyle desteklemektedir: ‘Şeyhlerimizin şeyhlerinden biri şöyle demiştir: “Ben on dört ilim biliyordum. Ancak ne zaman ki hakikat ilmine girdim, hakikat ilmi onların tamamını yuttu ve Kitap ile Sünnetten başka bir şey kalmadı.”’²²⁵¹

(d). İnsan Öldürmek: Kalbi Öldürmek

Kur'an-ı Kerim, haksız yere insan öldürmenin çok büyük bir suç ve günah olduğunu bildirmektedir. Bu suç ve günaha hem dünyada hem de âhirette terettüp eden cezalar vardır.²²⁵² İbn Acîbe'ye göre Kur'an-ı Kerim'de geçen haksız yere insan öldürmenin işârî boyuttaki yorumu, kalbi öldürmektir. Böyle olunca, katil suçunun cezasının işârî boyuttaki yorumu da kalbi öldürmenin cezalarına tekabül eder. Sözgelimi, bir Mümini öldürmenin büyük bir günah olduğundan bahseden âyetin²²⁵³ işârî yorumu müfessirimize göre şöyledir:

“İmanın yeri kalptir. İmanla hakikî olarak vasıflanabilecek şey de kalptir. Dolayısıyla hakikî mümin, kalptir. Her kim onu şehvetlere tabi olmak ve gafletlere dalmak suretiyle öldürürse onun cezası, kâinât hapishanesinde ayrılık ateşi ve müşâhede ve iyânın irfanından uzak olmaktır. Nitekim *Hikem*²²⁵⁴, de

²²⁵¹ *el-Bahr*, c. I, s. 475.

²²⁵² Bkz. Nisa 4/92-93; Mâide 5/32.

²²⁵³ Nisa 4/93.

²²⁵⁴ İbn Atâullah el-İskenderî' nin *el-Hikem* adlı eseri.

şöyle denilmiştir: “Azabın sebebi hicabın varlığıdır. Nimetlerin tamama erdirilmesi ise O’nun güzel yüzüne temâşâ etmekle mümkündür.”²²⁵⁵

Öte yandan haksız olarak bir nefsi/canı öldürmenin bütün nefsleri/canları öldürmek kadar büyük bir günah olduğunu bildiren âyetin²²⁵⁶ işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre herhangi bir nefsin, kalbini ihyâ etmesine²²⁵⁷ mani olan ve kendisine Rabbini tanıtabilecek kimselerden onu alıkoyan kimse sanki onu öldürmüş gibidir. Bir nefsi öldüren de bütün insanları öldürmüş gibidir. Çünkü müminler -hadiste de ifâde edildiği gibi- tek beden gibidir. Buna mukabil bir nefsi, gafletten yakazaya, cehaletten marifete çıkarmak suretiyle ihyâ eden kimse de bütün insanları ihyâ etmiş gibidir. Çünkü ruhlar tek bir cinstir. Dolayısıyla onun bir parçasının ihyâsı, tamamının ihyâsı gibidir.”²²⁵⁸

İbn Acîbe’ye göre “Çocuklarınızı öldürmeyiniz!”²²⁵⁹ meâlindeki âyette ise şöyle ince bir işâret vardır: “Çocuklardan maksat, saf düşüncelerin (*efkâr*) ürettiği ilim ve ilhâmlardır. Çocukları öldürmek ise, düşüncenin o ilim ve ilhâmları elde etmesini engellemektir. Böylece insan bunları (saf fikirlerin ürettiği ilim ve ilhâmları) kaybetmiş olur.”²²⁶⁰

(e). Manevî İhyânın Gerçekleşme Keyfiyeti

1. Ehlullah’ın Sohbeti

İbn Acîbe’ye göre gaflet ve cehalet ölülerini, Allah Teâlâ ehlullahın sohbeti bereketiyle [manen] diriltir.”²²⁶¹ Mesela “Onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü onları; attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı.” meâlindeki Enfal Suresi’nin 17. âyeti ile “Ölülere gelince, Allah onları diriltecek, sonra da O’na döndürülecekler”

²²⁵⁵ *el-Bahr*, c. I, s. 546.

²²⁵⁶ Mâide 5/32.

²²⁵⁷ Burada İbn Acîbe’nin ‘nefs’ in kalbi ihyâ ettiğinden bahsetmesi çok ilginçtir. Zira sûfî düşünceyi yansıtan diğer eserlerde olduğu gibi *el-Bahr*’de de ‘nefs’ kavramı umumiyetle kalbin/ruhun düşmanı, dolayısıyla sürekli onunla mücadele eden, onu yok etmeye çalışan bir iç kuvvet olarak tasvir edilmiştir.

²²⁵⁸ Bkz. *el-Bahr*, c. II s. 33.

²²⁵⁹ En’am 6/137.

²²⁶⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 176.

²²⁶¹ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 114.

meâlindeki En'âm Suresi'nin 36. âyetinden bu konuya dair çeşitli işâretler çıkarmaktadır.²²⁶²

2. Marifetullah

İbn Acîbe'ye göre cehalet ve gaflet ölümüne dûcâr olanlar marifetullah ile dirilir. Böylece Allah o kimseyi, nefsini görmekten öldürür, sonra da kendi Zatını görmekle diriltir.²²⁶³

(2). Kıyâmet

İbn Acîbe'ye göre kıyâmet, hakikatlerin tecellî ettiği (تحقق الحقائق) ândır.²²⁶⁴

Dolayısıyla o, kıyâmet ve sonrasında bir çok sırrın açığa çıkacağı düşüncesinden hareketle olsa gerek kıyâmeti marifetullaha ulaşma ânı olarak yorumlamaktadır. Kanaatimizce buradaki işâret/i'tibârın sebebi, yani kıyâmet-marifetullah benzetmesinin sebepleri şunlar olabilir: Öncelikle her ikisi de son derece önemli hâdiselerdir. İkinci olarak, kıyâmetten sonra şu anda bizim bilemediğimiz ve idrak edemediğimiz bir çok hakikatin üzerindeki sır perdesi kalkacak, gerçekler ayan beyan ortaya çıkacaktır. Marifetullah da insanı daha önceden vâkıf olamadığı bazı sır ve hakikatlere muttali kılmaktadır. Nitekim En'am Suresi'nin 28. âyetinde İbn Acîbe şöyle der: "Kıyâmet günü, eşyanın hakikatinin olduğu gibi zuhûr edeceği bir gündür."²²⁶⁵ A'raf Suresi'nin 38 ve 39. âyetlerinin işârî yorumunu yaparken ise kıyâmet kopunca hakikatlerin ortaya çıkacağını söyler.²²⁶⁶

²²⁶² Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 114; *el-Bahr*, c. II, s. 315.

²²⁶³ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 148. En'am Suresi'nin 122. âyetinin tefsirinde de benzer yorum yapılmıştır. Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 165.

²²⁶⁴ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 110; c. II, s. 215; c. VI, s. 455. Rûzbihân da *Arâisu'l-Beyân*'da kıyâmet ile alâkalı benzer işârî yorumlarda bulunmaktadır. Bu yorumların örnekleri için bkz. *Arâisu'l-Beyân*, c. II, s. 361 ve c. II, s. 363. Ayrıca İbn Acîbe'nin kıyâmet ile ilgili âyetlerin işârî yorumunu yaparken kullandığı terminoloji, Rûzbihân'ın terminolojisine çok yakındır. Mesela Rûzbihân, kıyâmet hakkında 'eşyanın hakikatlerinin tecellî ettiği andır (تحقق حقائق الأمور)' ifâdesini kullanmaktadır. *Arâis*, c. II, s. 339. Dolayısıyla İbn Acîbe'nin bu ifâdesinin, Rûzbihân'dan alınmış olabileceğini düşünmek mümkündür. Öte yandan Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât*'ında kıyâmetle alâkalı yapılan yorumlarda benzer ifâdeye rastlamadık. Kuşeyrî'nin kıyâmetle alâkalı yorumlarının daha çok zâhirî açıdan ya da nasihat türünden yapılan izahları ihtiva ettiği görülmektedir.

²²⁶⁵ *el-Bahr*, c. II, s. 110.

²²⁶⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. II, s. 215.

Kıyâmet ânında meydana geleceği bildirilen hâdiseler, İbn Acîbe'nin işârî yorumlarında marifetullahâ erişme ânında meydana gelen hâdiselere benzetilmektedir. Mesela “O gün, yazılı kağıtların tomarını dürer gibi göğü toplayıp düreriz”²²⁶⁷ meâlindeki âyetin işârî yorumunda şöyle der: “İrfan güneşleri (شمس العرفان)²²⁶⁸ kalbe doğunca eşyanın varlığı onun gözünde dürülür, kaybolur ve Allah'ı apaçık görme (العيان) âlemine geçer. Bundan sonra artık ne onu gölgeleyecek bir gök kalır, ne de taşıyacak bir yer.”²²⁶⁹

Müellifimiz “Ey insanlar! Rabbinizden korkun. Çünkü kıyâmet vaktinin depremi müthiş bir şeydir. Onu gördüğünüz gün, her emzikli kadın emzirdiği çocuğunu unuttur, her gebe kadın çocuğunu düşürür. İnsanları da sarhoş bir halde görürsün. Oysa onlar sarhoş değildir; fakat Allah'ın azabı çok dehşetlidir” meâlindeki Hac Suresi'nin 1 ve 2. âyetlerinin işârî yorumunu da şu şekilde yapar:

“Ey insanlar Rabbinizden korkun ve O'na eksiksiz bir şekilde yönelin ki kalplerinizi Rabbinizin nuru aydınlatsın, nefslerinizi arzı depremle yıkılsın ve irfan güneşinin doğmasıyla akıllarınızın dağı sallansın. Zira kendisinde Zât'ın sırlarını müşâhede ettiği ânın (الساعة) zelzelesi çok ağırdır. [Bu hali tecrübe eden] her kadın, Rabbinde fânî olacağından, emzikliyse emzirdiği çocuğu unuttur, her gebe kadın da çocuğunu düşürürdü. Ve insanların aşk şarabından dolayı sarhoş olduklarını görürsün. Onları sarhoş yapan üzüm şarabı değil Yüceler Yücesi'nin aşkının şarabıdır [...] Fakat Allah'ın manevî cennetine -ki o da marifet cennetidir- girmeden evvel kuluna yaşattığı azap, çok ağırdır. Ancak bu cennete girip de elde ettiği şeyleri gördükten sonra eskiden yaşadıkları çok tatlı gelir.”²²⁷⁰

el-Bahrü'l-Medîd'de kıyâmet koştuktan sonra insanların yeniden diriltilmeleri, işârî yorum boyutunda ruhun manen dirtilmesi olarak ele alınmıştır. Mesela “Düşünmediler mi ki, gökleri ve yeri yaratmış olan Allah, kendilerinin benzerini yaratmaya da kâdirdir! [...]” meâlindeki İsrâ Suresi'nin 99. âyetinin tefsirinde şöyle denir: “Hak Teâlâ, bedeni, maddî ölümden sonra diriltmeye kâdir olduğu gibi ruhu da

²²⁶⁷ Enbiya 21/104.

²²⁶⁸ Rûzbihân da buna benzer bir ifâde kullanmaktadır: “mârifet ve keşf nurları (أنوار المعارف و الكواشف) doğunca” bkz. *Arâis*, c. II, s. 301.

²²⁶⁹ *el-Bahr*, c. III, s. 504.

²²⁷⁰ *el-Bahr*, c. III, s. 511.

manevî ölümden sonra diriltmeye kâdirdir.”²²⁷¹ İbn Acîbe’ye göre bahsedilen manevî diriliş, marifetullahı erişmek -ki bu da Kur’an’da geçen ‘kıyâmet’ in işârî boyuttaki yorumudur- ile gerçekleşir. Ona göre Marifet, ebedî hayatla dirilmektir. Müşâhede nurları zuhûr edince insan, manevî ölümünden dirilir.²²⁷² “Şüphesiz Allah, tohumu ve çekirdeği çatlatandır, ölüden diriye çıkaran, diriden de ölüyü çıkarandır [...]”²²⁷³ meâlindeki âyetin tefsirinde şöyle der: “Cehalet ve gaflet ölümüne dûçar olanlar marifetullah ile dirilir. Böylece Allah o kimseyi, nefsinin görmekten öldürür, sonra da kendi Zâtını görmekle diriltir.”²²⁷⁴

“Çünkü Allah, hakkın ta kendisidir. O, ölüleri diriltir; yine O, herşeye hakkıyla kâdirdir.”²²⁷⁵ meâlindeki âyetin işârî yorumunu yaparken ise öldükten sonra dirilmeyi, gaflet ve cehalet sebebiyle ölmüş olan kalpleri Allah’ın seçkin kullarının (*ehlu’l-husûsiyye*) dirilmesi olarak açıklamaktadır.²²⁷⁶ Bu yorum da İbn Acîbe’nin tasavvufî düşüncesinde manevî diriliş olan marifete ulaşmada hususiyet ehlinin rolünün önemine işâret etmektedir. Ancak bu yorum bizi şöyle bir sorunla karşı karşıya getirmektedir: Kur’an-ı Kerim’deki diğer âyetlerde olduğu gibi bu âyette de önce kıyâmetin kopacağı, ardından yeniden dirilmenin gerçekleşeceği ifâde edilmektedir. Müfessirimiz de âyetteki bu sıralamaya uyararak bu yorumunda kıyâmetten ve onun işârî yorumu olan marifetten sonra husus ehlinin kalpleri dirilteceğinden bahsetmektedir. Halbuki husus ehlinin kalpleri dirilmesi, marifetin neticesi değil sebebi olmalıdır. Dolayısıyla husus ehlinin kalpleri dirilmesinden sonra marifetin gerçekleşeceğini söylemek daha doğru olurdu. Öyle anlaşıyor ki işârî/i’tibârî yorum tarzının esnekliğinden kaynaklanan bir rahatlıkla İbn Acîbe bu noktayı pek önemsememiştir.

Bazen de İbn Acîbe, işârî tefsire ayırdığı bölümlerde, kıyâmeti zâhirî manasıyla ele almakta ve insanların bulunduğu manevî makamlara göre kıyâmete bakış açılarının

²²⁷¹ *el-Bahr*, c. III, s. 237.

²²⁷² *el-Bahr*, c. VI, s. 368.

²²⁷³ En’âm 6/95.

²²⁷⁴ *el-Bahr*, c. II, s. 148. Müfessirimiz, benzer şekilde “O, size hayat veren, sonra sizi öldürecek, sonra yine diriltecek olandır [...]” (Hac 22/66) meâlindeki âyetin işârî tefsirini yaparken manevî dirilişle alâkalı şu izahı yapar: “Gafletten sonra yakaza ile ve cehaletten sonra ilimle sizi diriltir. Sonra nefslerinizin hazlarından ve hevâsından sizi öldürür. Sonra da kendisinden sonra hiçbir ölümün olmayacağı bir hayatla, yani marifetullah ile diriltir.” (*el-Bahr*, c. III, s. 551.)

²²⁷⁵ Hac 22/6.

²²⁷⁶ *el-Bahr*, c. III, s. 514.

farklılığı üzerinde durmaktadır. Mesela “İnsanlar sana kıyâmetin bilgisini soruyorlar. De ki: Onun bilgisi Allah katındadır. Ne bilirsin belki de zamanı yakındır”²²⁷⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der:

“Abid, zâhid ve salihlerin yolu, kıyâmeti devamlı göz önünde bulundurmak ve onu unutmamaktır. Onlar gece-gündüz kıyâmet için hazırlanırlar. Muvahhid âriflerin yolu ise Hakk’ı müşâhedede gark olarak kıyâmeti düşünmemektir. Ne dünya ne âhiret; ne cennet ne de cehennem onları Allah ile meşgul olmaktan alıkoyabilir. Zira onlar marifet cennetine girince her şeyden uzaklaşmış ve Mükevvîn’i görmek suretiyle her iki kevnle ilgilerini kesmiş ve varlığı tek bir varlık olarak görmüşlerdir. Çünkü burada da orada da tecelli eden tek bir varlıktır.”²²⁷⁸

İbn Acîbe’ye göre âhirette verileceği vaat edilen mükâfât ve karşılıklar, mücâhede karşılığında verilecek olan müşâhededir: “Talebinde sâdık olanların bize kavuşacağına dair size verilen söz yerine getirilecektir. Mücâhedeye müşâhede ile karşılık verilmesi de mutlaka gerçekleşecektir.”²²⁷⁹ Nitekim Zariyât Suresi’nin 6. âyetindeki ‘الدين’ kelimesi ‘karşılık (ceza)’ olarak; 12. âyetindeki ‘يوم الدين’(karşılık günü)“ ifâdesi ise ‘mücâhedeye müşâhede ile karşılık vermek’ şeklinde yorumlanmıştır²²⁸⁰

Kıyâmet, Kur’an-ı Kerim’de birçok farklı kelime ve kavramla anılmaktadır.²²⁸¹ Bu kavramların İbn Acîbe’ye göre işârî boyuttaki yorumları ise şöyledir:

* الساعة (es-Sâa): Fenâ makâmı veya manevî açılım anıdır. (ساعة الفتح): “Seyr u sülûkta ciddi gayret sarfedenler ve kurbiyet ehlinin sohbetine devam edenler için ‘açılım anı (ساعة الفتح)’ yakındır.”²²⁸²

²²⁷⁷ Ahzâb 33/63.

²²⁷⁸ *el-Bahr*, c. IV, s. 465. Sebe Suresi’nin 3. âyetinin işârî tefsirinde de benzer bir yorum yapılmıştır. Bkz. a.g.e., c. IV, s. 473. Şu ifâdeler de işârî tefsir bölümünde İbn Acîbe’nin haşri, zâhirî manasıyla yorumladığına bir örnek teşkil etmektedir: “Kişi sevdiğiyle birlikte haşredilir. Evliyâullahı seven onlarla; sâlihleri seven onlarla; dünyayı seven de dünyayla haşredilir.” (*el-Bahr*, c. III, s. 501).

²²⁷⁹ *el-Bahr*, c. V, s. 464.

²²⁸⁰ Bu yorumun devamında da âyette bahsedilen diyalog, sanki dünyada âriflerle onların yolunu inkar edenler arasında geçiyormuş gibi yorumlanmıştır. Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 467.

²²⁸¹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*, Ankara, 2001, s. 67-86; Bekir Topaloğlu, “Kıyâmet”, *DİA*, c. XVI, s. 516-522.

* الواقعة (el-Vâkıa): Hakikatin gerçekleşmesidir: “Allah’a yönelenler için beklenen hakikat vâki olunca [...] Hakikatin vâki olması ise, onlara görünmesi ve nurlarının onların kalplerini aydınlatmasıdır. Böylece kâinât yok olur, görüntü (*resm*) ve simgeler (*işâret*) kaybolur. Önceden de olduğu gibi Hayy ve Kayyûm olanın kendisi tek başına bâkî kalır.”²²⁸³

* الحاقّة (el-Hâkka): “Âriflerin kalplerinde ‘tek’ olan hakikatin tecellisi ve ezeli şarabın zuhurudur. Çünkü o (*hâkka*), hak olanı ortaya çıkarır, batılı ise yok eder. Onunla eşyanın aslı hakikati ortaya çıkar.”²²⁸⁴

* النبأ العظيم (en-Nebeu’l-Azîm): “Büyük haber, Hakk’ın zuhuru ve müşâhedesîdir.”²²⁸⁵

* الطامّة (et-Tâmme): “Tâmme, sadece marifete erenlerin (*ricâl*) bildiği celâli tecellidir.”²²⁸⁶

* القارعة (el-Kâria): “Zâtın tecellisinin fenâ makamına yönelmesi esnasındaki güçlü etkileridir. Zira bu etkiler, Kibriyâ’nın nurunda dehşet ve hayrete düşürürcesine kalbin kapısını şiddetli bir şekilde çalar.”²²⁸⁷

²²⁸² *el-Bahr*, c. V, s. 523. Kıyâmetin (*es-Sâa*) vaktini alaylı bir dille soranlar ise, işârî yorumda ‘fenâ makâmı/manevî açılım anı (*sâatu’l-feth*)’nın ne zaman gerçekleşeceğini alaylı bir dille soranlara benzetilmiştir: ‘Ey ârif! Sana Allah’ın, kendisine yöneleni zâtta fenâ makamına yükselterek manevî yönden açtığı (*feth*) vaktin ne zaman olduğunu sorarlar. “Sen sadece o vaktin kaçmasından korkanları uyarırsın”: (Nâziât 79/ 45) Yani sen sadece o vakte ulaştıracak yolu açıklar ve o vakti yaşamaya engel olan şeyleri yapmamalarını söylersin. Onun vaktinin açıklamak senin vazifen değildir. Çünkü bu sadece Kerîm (cömert) ve Vehhâb (bol bol veren)’in bir hediyesidir. “O ânı gördüklerinde sadece bir akşam vakti ya da kuşluk vakti kadar kaldıklarını sanırlar”: (Nâziât 79/ 46) Yani gördükleri o muhteşem manzara karşısında mücâhade ve seyr u sülûklerini küçük görürler. *el-Bahr*, c. VI, s. 377.

²²⁸³ *el-Bahr*, c. VI, s. 30.

²²⁸⁴ *el-Bahr*, c. VI, s. 241.

²²⁸⁵ *el-Bahr*, c. VI, s. 355.

²²⁸⁶ *el-Bahr*, c. VI, s. 374.

²²⁸⁷ *el-Bahr*, c. VI, s. 505.

* يوم الفصل (Yevmü'l-Fasl): “mukarreblerle ehl-i yeminin avâmının ayrıldığı gündür.”²²⁸⁸ İbn Acîbe bir başka yerde de yine “fasl günü”nü şöyle izah etmektedir: “Fasl günü, dünyada kulun Rabbine kavuştuğu gündür. O gün, husus ile umum; mukarrebler ile ehl-i yemîn; şühûd ve iyân ehli ile delîl ve burhân ehlinin ayrıldığı gündür.”²²⁸⁹

Görüldüğü üzere kıyâmetle alâkalı olan bu kelimeler, özellikle kök anlamları dikkate alınarak işârî manada marifetullahı ulaşma anında meydana gelen tecrübeler olarak yorumlanmıştır.

Kur'an-ı Kerim'e göre kıyâmet esnasında meydana gelecek hâdiselerden biri de 'sûr'a üflenmesidir. İbn Acîbe'nin işârî yorumlarında 'sûr', bazen kâmil bir şeyhin himmeti,²²⁹⁰ bazen de marifet ânındaki fenâ makamına ulaşmaktır.²²⁹¹ Bir başka yerde de 'sûr', kader kitabında gözetilen, ismi cennetlikler arasında yer alan kimselerin ruhuna nefha-i ilâhî ile üflenerek manevî dirilişlerini sembolize etmektedir.²²⁹²

Kıyâmet ahvâlinden ve iki kez sûra üflenmesinden bahseden Nâziât Suresi'nin 6-14 âyetlerinin²²⁹³ işârî yorumunu ise müellifimiz şöyle yapmaktadır:

“Burada üzerine yemin edilen husus şudur: Zikir ve mücâhede yolunda dikkatle yürüdükleri takdirde cehalet ve gafletten dolayı ölmüş olan ruhları Allah muhakkak diriltecektir. Marifetullah ile dirilen ruhlar ebedî hayata kavuşacaklardır. Bu da, alışkanlıklarını terk edip arzularına muhalefet ettikten sonra nefsin tamamen sarsıldığı gündür. “Bunu ikinci üfleme takip eder”: Bu ikinci üfleme ise müşâhede nurlarının zuhurudur. İşte o zaman ruh, ölümünden diriltilir ve sonrasında hiçbir ölümün olmadığı bir hayata kavuşur. Maddî ölüm ise sadece bir makamdan, başka bir makama intikaldir. O gün -yani mücâhede

²²⁸⁸ *el-Bahr*, c. V, s. 295.

²²⁸⁹ *el-Bahr*, c. VI, s. 345.

²²⁹⁰ “Ebedî hayattan hâlî olan gâfil bir kalbe, kâmil bir şeyhin himmetiyle bir kez üfürülünce [...]” (*el-Bahr*, c. VI, s. 244).

²²⁹¹ “Fenâ suruna üfürülünce gökler ve yer onlardaki hakikatlerin izharından dolayı yıkılır gider. Ârîfin nazarında kaybolur, zaten olmayan fânî olur, yok olmayacak olan da bâkî kalır. İşte husussiyeti inkar edenler için o gün çok zordur.” (*el-Bahr*, c. VI, s. 306).

²²⁹² “Kader kitabında gözetilen ruhlara üflendiği gün [...]” (*el-Bahr*, c. VI, s. 360).

²²⁹³ Türkçe meâli: “Birinci üflemenin (kâinâtı) sarstığı, onu ikinci üflemenin takip ettiği gün, işte o gün yürekler kaygıdan oynar, gözler yorgun düşer. “Öldükten sonra biz (dünyadaki) ilk hâlimize mi döndürüleceğiz, (hem de) çürümüş kemikler olduktan sonra mı!” derler. “O zaman bu, ziyanlı bir dönüş olur” derler. Bu dönüş, sadece bir seslenmeye bakar. Birdenbire kendilerini mahşerde buluverirler.”

günlerinde- kalpler çok heyecanlıdır. Sevgili'yi görene kadar sakinleşemez. Seyr u sülûk halinde bakışları huşu içindedir [...] İnkarcılar bu yol hakkında şöyle derler: Cehaletle öldükten ve ölü kemikleri gibi gaflet çöplüklerine atıldıktan sonra ruhlarımız, ezeldaki aslı haline geri mi döndürülecek! “Dediler ki: O zaman bu zararlı bir dönüş olur!”: Çünkü onlar eğer bu makama ulaşırlarsa hiçbir şeyden haz almayacaklarını zannediyorlardı. Halbuki ârif, vuslata erince iki nimete kavuşur: beden nimetleri ve ruh nimetleri. Allah Teâlâ imkansız gördükleri bu dönüş hakkında şöyle buyurdu: “Bu dönüş için bir ârifinin himmetinden sadece bir seslenme ya da kâmil bir velînin bir nazarı yeter.”²²⁹⁴

(3). Âhiret

İslâmî literatürde âhiret hayatı, dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan ikinci hayatı ifâde etmektedir.²²⁹⁵

İbn Acîbe, tefsirinin işârî yorumlara ayrılan bölümünde âhiret ve hesap günü için “müşâhede ülkesine girildiği gün” ifâdesini kullanmaktadır. Âl-i İmrân Suresi’nin 29. âyetinin tefsirindeki izahtan da bunun dünya hayatında gerçekleşeceği anlaşılmaktadır.²²⁹⁶ Ayrıca “Âhirete inanmayanlar ise ısrarla yoldan çıkmaktadırlar”²²⁹⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde âhiret hayatı için ‘marifet-i iyâniyyeye kavuşmak’ ifâdesini kullandığı görülmektedir: “Âhiret hayatı, nefslerin cehalet ile haz ve alışkanlıklara bağlı olmaktan ölüp apaçık bilmeyele (*marifet-i iyâniyye*) hayat bulmasıdır.”²²⁹⁸

Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre İbn Acîbe, tıpkı “kıyâmet” kavramının işârî/tasavvufî yorumunda olduğu gibi “âhiret” kavramını da işârî/tasavvufî açıdan marifetullah ve Cenâb-ı Hakk’ı müşâhede etme makamına ulaşmak olarak yorumlamaktadır.

Ancak müellifimizin, tefsirinde işârî/tasavvufî yorumlara ayırdığı bölümde bazen âhireti zâhirî manasıyla da ele aldığı görülmektedir. Mesela şu yorumlar buna örnek olarak verilebilir: “Bazı haberlerde şöyle denir: Dünyaya talip olan esirdir.

²²⁹⁴ *el-Bahr*, c. VI, s. 368.

²²⁹⁵ Âhiret hakkında detaylı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, *DİA*, c. I, s. 543-548.

²²⁹⁶ Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 343.

²²⁹⁷ Müminûn 23/29.

²²⁹⁸ *el-Bahr*, c. III, s. 590.

Âhirete talip olan ecîr (ücretli işçi) dir. Hakk’a talip olan ise emîrdır.”²²⁹⁹ “Dünyadaki her nimet, âhiretteki makamı düşürür. Bu sebeple peygamberlerden en son olarak cennete Hz. Süleyman’ın gireceği söylenilir.”²³⁰⁰ “Âhiret gününde cennetle cehennem arasında ölümün kurban edileceği gibi ‘firâk’ da kurban edilecektir.”²³⁰¹

(4). Cennet

(a). Cennetin İki Boyutu

İbn Acîbe, iki farklı boyutta tecrübe edilen iki farklı cennet hayatının varlığından söz etmektedir. Birinci cennet ‘marifet cenneti (جَنَّةُ الْمَعَارِف)’; ikinci cennet ise ‘süs cenneti (جَنَّةُ الزَّخَارِف)’ tir.²³⁰²

²²⁹⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 305.

²³⁰⁰ *el-Bahr*, c. IV, s. 186. Muâz’ın rivâyet ettiğine göre Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Peygamberlerden en son cennete girecek olan, zenginliği sebebiyle Süleyman’dır.” Ebû Tâlib el-Mekkî, bu rivâyeti “zühd” konusunda işlerken (bkz. el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c. I, s. 243) Gazzâlî de “fakr” konusunda işlemektedir (bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 287). Irâkî, bu hadis hakkında şöyle der: “Taberânî, *el-Evsat*’ta Muaz b. Cebel’den ferd bir isnadla rivâyet etmiştir. Bunda münkerlik vardır.” (bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 287). Bu rivâyetin mevzû olma ihtimali âşikârdır. (Bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000, s. 385) İbn Acîbe’nin peygamberler içerisinde cennete en son girecek kişinin -en zengin peygamber olduğundan dolayı- Hz. Süleyman olacağı şeklindeki bu görüşü, muhtemelen Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şu sözüne de dayanmaktadır: “Fakirler cennete, zenginlerden beş yüz sene önce girerler.” (Tirmizî, “Zühd”, 37; İbn Mâce, “Zühd”, 6; Nevevî, *Riyâzu’s-Sâlihîn*, hadis no: 487).

²³⁰¹ *el-Bahr*, c. V, s. 125. İbn Acîbe’nin şu yorumu da “ahiret”i, zâhirî manasıyla ele almasına örnektir: “Sayılı günler, dünya günleridir. Çünkü çok az ve sayılı günlerdir. Bu dünya günlerinin tamamı tek bir gün hükmündedir. Berzah günleri ikinci; ba’s ve sonrası da üçüncü gündür. Kim, dünya ve berzah günlerini önemsiz görerek ve kalbiyle sadece kıyâmet gününe odaklanarak ilk iki günde acele ederse ona bir günah yoktur. Bu durum orta derecede bir himmete sahip olanlar içindir. Kim, üçüncü günden de bir beklenti içinde olmayacak şekilde geç kalır ve himmetini sadece Mevlâ’sına yöneltir ve O’ndan başka kimseye yönelmezse onun bu gecikmesinde bir günah yoktur.” (*el-Bahr*, c. I, s. 233).

²³⁰² “Allah’ın iki cenneti vardır: mârifet cenneti ve süs cenneti.” (*el-Bahr*, c. II, s. 169). Dünya hayatında başlayıp âhirette devam eden ve maddi ve manevî boyutlarda tecrübe edilen iki farklı cennet anlayışı, *el-Bahr*’l-*Medîd*’de olduğu şekliyle ne Kuşeyrî’nin *Letâifu’l-İşârât*’ında ne de Rûzbihân’ın *Arâisu’l-Beyân*’ında mevcuttur. Kuşeyrî genelde bu dünyadaki cennet ve onun nimetleri ile âhiretteki cennet ve onun nimetlerini birbirinden ayırır ve aralarında karşılaştırmalar yapar. Mesela bir yerde şöyle der: “Bu dünyada (في عاجلهم) onlar vuslat cennetindedirler (جنة الوصل) ve âhirette de nimet cennetinde (جنة الفضل) olacaklardır.” (Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, c. III, s. 235/Beyrut baskısı). Başka bir yerde de şöyle der: “Müminlerin gireceği iki cennet vardır: muaccele (bu dünyada erkenden girilen) ve müeccele (âhirette girilecek olan). Muaccele, sevap ve tevbedir. Müeccele ise ahvâl ve yakınlıktır (kurb).” (Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, c. II, s. 314/Beyrut baskısı). İbn Acîbe de cennetten bahsederken “muaccele (معجلة)” ve “müeccele (مؤجلة)” kelimelerini kullanmaktadır. Dolayısıyla onun bu kavramları, Kuşeyrî’den almış olabileceğini düşünmek

İbn Acîbe'ye göre marifet cenneti, havâstan olan Müslümanlar, yani ârifler içindir. Sûs cenneti ise avâm Müslümanlar içindir: “Marifet cenneti, nefsinin mübahlardan men edenler için; sûs cenneti ise nefsinin haramlardan men edenler içindir.”²³⁰³

Kaf Suresi'nin 31. âyetinde geçen “cennet müttakîlere yakınlaştırılmıştır” ifâdesini, işârî manada “marifet cennetleri, müttakîlerin havâssının -ki onlar mâsivâdan sakınanlardır- kalplerine yakınlaştırılmıştır.”²³⁰⁴ şeklinde açıklayan İbn Acîbe, marifet cennetine girebilmek için neler yapılması gerektiği konusunda da şöyle demektedir: “Günahlardan arınan cennet nimetlerine; ayıplardan arınan müşâhede zevkine nâil olur.”²³⁰⁵ İnfak kavramını izah ederken de bu iki farklı cennet anlayışına şöyle temas etmektedir: “İnfak iki kısımdır: maddî ve manevî. Maddî infak, mal ve para vermektir. Manevî infak ise ruhu ve nefsi vermektir. Malını Allah için verene Allah sûs cennetini verir. Nefsinin Allah için verene Allah marifet cennetini verir.”²³⁰⁶

Marifet cennetinin nimetlerinin neler olduğu hakkında da şu bilgiyi vermektedir:

mümkündür. Ayrıca yine Kuşeyrî'nin benzer bir yorumu için bkz. Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. III, s. 296 (Beyrut baskısı). Ancak İbn Acîbe'nin cennet tasavvuru Kuşeyrî'ninkiyle tamamen aynı değildir. Zira İbn Acîbe, cenneti kesin bir şekilde maddî ve manevî olarak ikiye ayırmakta ve maddî cennetin avâm Müslümanlar; manevî cennetin ise havâs Müslümanlar için olduğunu açıkça ifâde etmektedir. Halbuki Kuşeyrî cennetin bu şekilde maddî ve manevî açıdan ayırımı üzerinde durmamakta ancak âhiretteki cennete bu dünyada yaşanan bir başka cenneti ilave etmektedir ki o da “sevap ve tevbe cenneti”dir. Ayrıca İbn Acîbe'nin aksine bu dünyadaki cenneti sadece âriflere tahsis etmediği anlaşılmaktadır.

Rûzbihân'ın *Arâisu'l-Beyân*'ı üzerinde yaptığımız kısa inceleme neticesinde ise, onun cennetle alâkalı işârî yorumlarının İbn Acîbe'nin yorumlarından bazı farklılıklar arz ettiğini gördük. Rûzbihân, manevî cennete genelde ‘müşâhede cenneti’ ifâdesiyle atıfta bulunmakta ve bir yerde de on dokuz farklı cennet ve nimetlerinden bahsetmektedir. (Bkz. *Arâisu'l-Beyân*, c. I, s. 17-18) Ancak öyle anlaşılmaktadır ki Rûzbihân, âhiretteki maddî cennetten pek bahsetmemekte ve onunla manevî cennet arasında pek karşılaştırma yapmamaktadır. Bkz. Rûzbihân, *Arâisu'l-Beyân*, c. I, s. 114; c. I, s. 198, c. I, s. 336; c. I, s. 339; c. I, s. 359; c. II, s. 172; c. II, s. 356; c. II, s. 359; c. II, s. 361. Son olarak şunu ifâde edelim ki manevî cennetten bahsederken umumiyetle İbn Acîbe “mârifet”; Kuşeyrî “vuslat”; Rûzbihân ise “müşâhede” kavramlarını kullanmaktadırlar. Buradan da bu sûfilerin, hangi tasavvufî kavrama daha fazla önem ve öncelik verdiklerini anlamamız mümkündür. Nitekim İbn Acîbe'nin tasavvufî düşüncesinin terminolojik hiyerarşisinin zirvesinde mârifet kavramı bulunmaktadır. (Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 196; c. II, s. 484).

²³⁰³ *el-Bahr*, c. VI, s. 375.

²³⁰⁴ *el-Bahr*, c. V, s. 457-458.

²³⁰⁵ *el-Bahr*, c. IV, s. 535.

²³⁰⁶ *el-Bahr*, c. I, s. 242.

“Bugün Allah dostları için muaccel olarak verilen cennetin ehli, büyük bir meşguliyet içindedirler. Onların müşâhede ve mükâleme, münâcât ve sırlaşma makamında müşâhede, istibsâr, tefekkür ve itibarı yaşayarak sadece Allah ile meşgul olduklarını görürsün. [...] Hicâb ehli; Allah’a O’ndan karşılık almak için ibâdet edenler ve maddî nimetlerle yetinenlerdir [...] Allah’ın selâmı dünyada da duyulabilir. Nitekim âyetle geçen Rahîm sıfatı, evliyânın O’nun cemâlinden hiçbir zaman perdelenmediğine bir işârettir.”²³⁰⁷

İbn Acîbe genelde iki cennet için ‘marifet cenneti (جَنَّةُ الْمَعَارِف)’; ve ‘süs cenneti (جَنَّةُ الزَّخَارِف)’ kavramlarını kullanmayı tercih etse de zaman zaman farklı isimler de kullanmaktadır. Mesela bazen iki cenneti birbirinden ayırmak için maddî cennet/manevî cennet kavramlarını kullandığı görülmektedir: “Cennet de iki kısma ayrılır [...] Maddî (*hissî*) cennet, bedenî nimetlendirilmesi; manevî cennet ise ruhun nimetlendirilmesidir. Maddî cennet süs cennetidir. Manevî cennet ise marifet cennetidir.”²³⁰⁸

Müfessirimiz, bazen de “rıza ve teslimiyet cenneti”nden bahseder. Ona göre eğer insan, Allah’ın bütün kullara yeterli olacağını bilir ve O’nun garantisine güvenirse yorgunluktan kurtulur, kalbinden bütün hüznün ve kederleri giderir ve böylece *rıza ve teslimiyet cennetine* girer.”²³⁰⁹ Onun, bir başka yerde de “irfan cenneti” ifâdesini kullandığı görülmektedir.²³¹⁰

‘Hazerât cenneti’ de yine İbn Acîbe tarafından kullanılan kavramlardandır: “Kim nefsinin, arzuların ateşinden kurtarır ve muhalefet kılıçlarıyla öldürerek, *hazerât cennetine* sokarsa büyük kurtuluşa erer.”²³¹¹ Ayrıca Rûzbihân’dan naklen, müttakîlerin cennette; ebrârın ise *hazrette* olacağını kaydetmektedir: “Hak Teâlâ bu âyet-i kerime ile takva sahiplerinin cennette; ebrârın ise *hazrette* [Cenab-ı Hakk’ın huzurunda] olduğunu beyan etmiştir.”²³¹²

Müellifimize göre marifet cennetine ancak müşâhede makamına eren, ilâhî nurlar ve sırlar âlemine dalan ârifler girebilirler: “Allah Teâlâ bu cenneti, nurlar ve sırlar

²³⁰⁷ *el-Bahr*, c. IV, s. 578.

²³⁰⁸ *el-Bahr*, c. II, s. 284.

²³⁰⁹ *el-Bahr*, c. V, s. 79.

²³¹⁰ Bkz. *el-Bahr*, c. III, s. 374.

²³¹¹ *el-Bahr*, c. I, s. 446.

²³¹² Bkz. *el-Bahr*, c. I, s. 455.

[âleminde] cevelân eden kalpler, Vahid ve Kakhâr'ı müşâhede edebilmek için ibret ve basiret nazarıyla bakabilen gözler, öğüt ve hatırlatmaları dinleyebilecek ve dinledikleri hikmet ve sırları belleyecek kulaklar için yaratmıştır.”²³¹³ Ayrıca ona göre marifet cennetine girebilmek için mâsivâdan tamamen yüz çevirmek gerekir.²³¹⁴ İbn Acîbe'nin bu ifâdelerinden, onun marifetin müşâhedenin sonucu olduğuna ve müşâhedededen sonra gerçekleştiğine inandığı anlaşılmaktadır.

Ona göre marifet cennetine hem dünyada hem de âhirette girilir. Yani marifet cennetinden nimetlenmek, dünya hayatında başlar ve âhiret hayatında da devam eder.²³¹⁵

İbn Acîbe, “Rablerinin verdiklerini alırlar”²³¹⁶ mealindeki âyette “Rablerinin verdiği şeyler”den maksadın, dünyada “mevhibeler ve sırlar”; âhirette ise “yakınlık ve iyilerden (ebrâr) olma nimetleri” olduğunu ifâde etmektedir.²³¹⁷ Ayrıca müfessirimiz, Kur'an'da geçen “hasene” kavramını da müşâhede ile ilişkilendirerek işârî manada şöyle yorumlamaktadır: “Dünyada hasene, Allah'ın müşâhedesi; âhirette hasene ise ebedî müşâhede makamında (*hazret*) Refik-i A'lâ'nın mukarrebler ve enbiyâdan oluşan ehline katılmaktır.”²³¹⁸

Müellifimiz, marifet cennetine dünyada girildiğine, bir başka yerde şöyle temas etmektedir: “Çünkü onlar (tarikât ehli) cennete -yani marifet cennetine- girmişler ve cennet ehlinin ahlâkıyla ahlâklanmışlardır.”²³¹⁹ Her ne kadar müellif “dünyada” ifâdesini kullanmamışsa da burada tarikat ehlinin marifet cennetine dünyada girdiği anlaşılmaktadır. Nitekim onların bu cennete, dünyada gireceğini ifâde etmek üzere bu cennetin “marifet cenneti” olduğunu belirtme ihtiyacı hissetmiştir.

²³¹³ *el-Bahr*, c. II, s. 284.

²³¹⁴ Nitekim Meryem Suresi'nin 61-63. âyetlerinin işârî tefsirinde şöyle der: “Bu cennete mâsivâyâ bulaşmaktan korkanlardan başkası giremez. (*el-Bahr*, c. III, s. 349).

²³¹⁵ “İşte onlar mârifet cennetine sahip olanlardır. Onlar o cennette hem dünyada hem de âhirette ebedî olarak kalacaklardır.” (*el-Bahr*, c. II, s. 217).

²³¹⁶ Zâriyât 51/16.

²³¹⁷ Bkz. *el-Bahr*, c. V, s. 469

²³¹⁸ *el-Bahr*, c. I, s. 232.

²³¹⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 389.

İbn Acîbe'ye göre marifet cennetine giren herkes, süs cennetine de girecektir. Yani onlar, hem maddî hem de manevî nimetlere mazhar olacaklardır.²³²⁰ Ancak şu kadar var ki marifet cennetine girenler süs cennetinin özlemini asla çekmez, süs cennetine girmeyi istemezler. Zira marifet cennetinin nimetleri, süs cennetinin nimetlerinden daha üstündür.²³²¹ Ayrıca marifet cennetine girenler, kıyâmet ve âhiret endişesi taşımazlar.²³²²

(b). Cennetteki Nimetler

İbn Acîbe, tefsirinin zâhiri yorumlara ayrılan bölümünde insanın elde edebileceği nimetleri üçe ayırır ve bunların içinde en değerli olanının, Allah'ın rızasına nâil olmak olduğunu bildirir: “Allah'ın nimetlerin en düşüğünü, ortasını ve en üstününü nasıl zikrettiğine iyi bak! Nimetlerin en düşüğü, insanlara süslü gösterilen dünya nimetleri; ortası cennet nimetleri; en üstünü Rahman'ın rızasıdır.”²³²³

²³²⁰ “Onlar için muaccel olarak dünyada mârifet cennetleri; müeccel olarak da âhirette süs cennetleri vardır.” (*el-Bahr*, c. IV, s. 364). “Allah'ın hususiyet yoluna eriştirip kendisine vâsıl olması için kullandığı ve bunun için de onu hususiyet yoluna ulaştıracak şahıslara yönlendirdiği kimse ölmeden evvel *Daru's-Selâma* girer.” (*el-Bahr*, c. II, s. 169). “Derim ki: Vâkıa Suresi'nde sâbikûna verilecek nimetlerden bahsedilenlerden hareketle onların hûrî ve vildân nimetleriyle Allah'ı görme ve O'nun rızasına nâil olma nimetlerine birlikte sahip olacakları anlaşılmaktadır.” (*el-Bahr*, c. IV, s. 578). “Onlar dünyada mârifet cennetlerine girerler. Kıyâmet gününde de maddî (hissî) cennete girerler.” (*el-Bahr*, c. V, s. 457-458).

²³²¹ “Mârifet cennetine giren kimse süs cennetinin özlemini asla çekmez. Çünkü Allah onu dost edinmiş ve onu başkalarına muhtaç bırakmamıştır.” (*el-Bahr*, c. II, s. 169). Aynı ifâde için bkz. a.g.e., c. I, s. 244; c. II, s. 60; c. II, s. 169. Bu yorumun dipnotunda Ahmed Abdullah el-Kureşî şöyle der: “Keşke merhum müfessir, süs cenneti dediği cennetin aşağılığını, bayağılığını îmâ eden bu ifâdeyi kullanmasaydı. Zira bu, Allah'ın ‘Daru's-Selam’ adını verdiği, kendisinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve en önemlisi de Allah Teâlâ'nın görüleceği yerdir. Dolayısıyla bir Müslüman nasıl olur da böyle bir cenneti özlemez! ” (*el-Bahr*, c. II, s. 169). Kuşeyrî de bu konuda İbn Acîbe gibi düşünmekte, hatta daha keskin bir ifâdeyle şöyle demektedir: “Hak Teâlâ, ârifleri cennette, cennetten korur.” (Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. III, s. 386/Beyrut baskısı).

²³²² “Ârifler, marifet cennetine [dünyada iken] girmişlerdir. Artık onlar [âhiret hakkında] herhangi bir korku veya endişe taşımazlar.” (*el-Bahr*, c. IV, s. 275). Ayrıca şu yorum da bu kısa izahın açılımı şeklindedir: “Âbid, zâhid ve sâlihlerin yolu, kıyâmeti devamlı göz önünde bulundurmak ve onu unutmamaktır. Onlar gece-gündüz onun için hazırlanırlar. Muvahhid âriflerin yolu ise Hakk'ı müşâhedede garkolarak kıyâmeti düşünmemektir. Ne dünya ne âhiret; ne cennet ne de cehennem, onları Allah ile meşgul olmaktan alıkoyabilir. Zira onlar marifet cennetine girince her şeyden uzaklaşmış ve Mûkevvîn'i görmek suretiyle her iki kevnle ilgilerini kesmiş ve varlığı tek bir varlık olarak görmüşlerdir. Çünkü burada da orada da tecelli eden tek bir varlıktır.” (*el-Bahr*, c. IV, s. 465). Benzer bir yorum için bkz. a.g.e., c. IV, s. 473.

²³²³ *el-Bahr*, c. I, s. 331.

Müfessirimize göre ruhun nimetlerine nispetle suya daldırılan parmakdaki yaş mesabesinde olan dünya nimetleri²³²⁴ şöyle dursun, âhiretteki maddî nimetlerin bile peşinden koşmamalıdır. Zira ruhun nimetleri bedenin nimetlerinden daha üstündür. Allah'ın rızâsı, ruhun nimetlerinin en değerlisidir:

“Allah'ın rızâsı -ki bu da ruhun nimetleridir- her şeyden büyüktür. Zira ruhun nimetleri bedenin nimetlerinden daha ulu ve daha değerlidir. Öyle ki Gazzâlî'nin de zikrettiği gibi mukarrebler, ehl-i yemînin hurî ve ğilmânla oynastıklarını görünce onlara gülerler. Mukarrebler bu maddî nimetlere de sahiptirler, ancak bunlara ilaveten müşâhadenin lezzetini de tadarlar.”²³²⁵

Takvâ sahiplerine verilen marifet cenneti, ilâhî huzura girmek, yani Allah Teâlâ ile manen birlikte olma şuuruna ermektir. O cennetin nimetleri de tevhid-i hakîkînin sırlarına erme, kalbin Allah'ı bulması (*vicdân*), bilmesi (*marifet*) ve görmesidir (*müşâhede*).²³²⁶

İbn Acîbe, Kur'an'da zikredilen bazı cennet nimetlerinin işârî boyuttaki manalarını şöyle verir:

Altın bilezikler: (Kehf/31) yakîn makamları;²³²⁷ gümüş bilezikler (İnsan/19): yakîn makamları;²³²⁸ yeşil ipekten ince ve kalın elbiseler: (Kehf/31): izzet, yardım ve temkîn elbiseleri;²³²⁹ yeşil ipekten ince ve kalın elbiseler (İnsan/19): izzet ve bahâ; heybet ve celâl elbisesi;²³³⁰ tahtlar üzerinde kurulmak (Kehf/31): afiyet ve mutluluk tahtlarına kurulmak;²³³¹ cennette ebedî olarak kalmak ve oradan çıkmayı hiç istememek (Kehf/108): marifet makamından ayrılmayı hiç istememek;²³³² şarab (İnsan/19):

²³²⁴ *el-Bahr*, c. IV, s. 266. İbn Acîbe'nin bu ifâdesi şu hadîsi hatırlatmaktadır: “Âhirete göre dünya, sizden birinizin parmağını denize daldırmasına benzer. O kişi parmağının ne kadarcık bir su ile geri döndüğüne baksın.” (*Müslim*, Cennet, 55; Nevevî, *Riyâzu's-Sâlihîn*, hadis no: 463)

²³²⁵ *el-Bahr*, c. II, s. 405.

²³²⁶ “Müttakîlere vaat edilen marifet cenneti, mukaddes huzurdur (hazret-i kudsiyye). Âriflerin sırları orada nimetlenirler. Kalplerinden ilim ve hikmet pınarları akar. Onun lezzeti ve ruhun gıdası orada dâimîdir. Ruhun gıdası ise tevhîd nurları sahasında tefekkür, tefrîd sırları âleminde ruhun cevelânıdır. Oranın rüzgar ve bitkilerinin gölgesi devamlıdır ki bu gölge de kalbin Allah ile sükûn bulması ve ruhun Allah'ı müşâhede etmekle mutlu olmasıdır.” (*el-Bahr*, c. III, s. 33).

²³²⁷ *el-Bahr*, c. III, s. 268.

²³²⁸ *el-Bahr*, c. VI, s. 337.

²³²⁹ *el-Bahr*, c. III, s. 268.

²³³⁰ *el-Bahr*, c. VI, s. 337.

²³³¹ *el-Bahr*, c. III, s. 268.

²³³² *el-Bahr*, c. III, s. 315.

Muhabbet şarabı,²³³³ içki kâsesi (*ke's*) (İnsan/5): muhabbet şarabının kâsesi; kâfûr (İnsan/5): yakîn; divanlar üzerinde kurulmak (İnsan/13): Kabul divanları üzerinde kurulmak; cennetteki gölgelikler (İnsan/14): rızâ ve teslimiyet; meyveler (İnsan/14): İlim ve hikmetler²³³⁴, genç hizmetçilerin cennetliklerin etrafında dolanmaları (İnsan/19): İlim ve hikmetin, âriflerin kalplerini dolanması,²³³⁵ pınar (İnsan/18): vecd şarabı; Meyveler (İnsan/19): müşâhede meyvelerine işârettir.²³³⁶

“Müttakîler güvenli bir makamdadırlar” (Duhân/50-56): Bizden başkasını görmekten korkanlar, irfân makamındadırlar ki bu da mukarreblerin makamı olup güvenin ve güvenilirliğin olduğu bir mahaldir. “Cennetlerde ve pınar başlarındadırlar” (Duhân/50-56): marifet cennetlerinde, ilim ve hikmet pınarlarının başındadırlar. “İnce ipekten ve parlak atlastan giyerek karşılıklı otururlar” (Duhân/50-56): bâtın ve zâhirlerini aydınlatan hakîkatin sırları ve şerîatın nurlarını giyerek manevî makamlarda karşılıklı otururlar. “Biz onları iri gözlü hurîlerle evlendiririz” (Duhân/50-56): Biz onları marifet gelinleriyle evlendiririz. “İlk tattıkları ölüm dışında orada başka bir ölüm tatmazlar” (Duhân/50-56): ilk ölümün dışında, marifet cennetine girdikten sonra başka bir ölüm tatmazlar. İlk ölüm de nefslerini öldürüp ruhlarıyla ebedî hayata kavuşmalarıdır.²³³⁷ “Kesilmeyen mükâfât” (İnşikak/25): kesintisiz müşâhededir.²³³⁸

Müfessirimiz, Muhammed Suresi’nin 15. âyet-i kerimesinde müttakîlere vaat edilen cennetin özelliklerini de işârî boyutta şöyle yorumlamıştır: “İçinde bozulmayan sudan ırmaklar”, berraklığı değişmeyen ve nurları kirlenmeyen hakikat ilimlerinin suyundan oluşan ırmaklardır. “Tadı değişmeyen sütün ırmaklar”, Kitap ve Sünnet’le desteklenmiş olup muâmelâtının tadı ve münâcâtının lezzeti hiç değişmeyen şeriat ilimlerinin sütünden oluşan ırmaklardır. “İçenlere lezzet veren şaraptan ırmaklar”, onu içenlere çok lezzetli gelen ve tadı akılları giderip nakillere sığmayan müşâhede

²³³³ *el-Bahr*, c. VI, s. 337.

²³³⁴ Ne zaman herhangi bir ilim ve hikmete muhtaç olsalar fikirlerini çalıştırırlar. Fikirleri de onlara ilim ve hikmet meyveleri verir. (*el-Bahr*, c. VI, s. 335).

²³³⁵ *el-Bahr*, c. VI, s. 337.

²³³⁶ *el-Bahr*, c. VI, s. 351.

²³³⁷ Müellifimiz bu yorumunun devamında âhirettekilerin bekâsının, kendiliğinden olmadığını, Allah’ın bekâsıyla bâkî kılınmış (*mübkâ*) olduklarını Cüneyd-i Bağdâdî’den ve Abdurrahman el-Fâsî’den yaptığı alıntılarla temellendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca âhiretteki ebedîlik vurgusunu fenâ ve bekâ makamlarıyla izah etmeye çalıştığı görülmektedir. *el-Bahr*, c. V, s. 297.

²³³⁸ *el-Bahr*, c. VI, s. 420.

şarabından oluşan ırmaklardır. “Süzme baldan ırmaklar”, tertemiz vakitlerde konuşma, sırlaşma ve münâcâtta bulunma lezzetlerinin balından oluşan ırmaklardır. “Orada onlara verilecek her çeşit meyve” ise kağıtlara dökülemeyecek ve ders halkalarında elde edilemeyecek ilim ve hikmet meyveleridir.²³³⁹

İbn Acîbe, Rûzbihân-ı Bakî’nin dünyada sunulan şarabın, zikir meydanında ve muhabbet kâsesinde; âhirette sunulacak olan şarabın ise kurbiyet meydanında ve ru’yet kâsesinde sunulacağına dair işârî yorumunu alıntıladıktan sonra bu ayrıma itiraz etmekte ve şöyle demektedir: “Onun dünya ve âhîret arasındaki bu ayırımı, muhakkik âriflerin makamına uygun değildir. Zira ârif için ne dünya vardır ne de âhîret. Onun için Allah’tan başka hiçbir şey yoktur. Allah’ın tecellîleri ise farklı farklıdır. Orada (âhirette) olan her şey burada (dünyada) da vardır; ancak hicâbın yoğunluğu onların görünmesine mâni olmaktadır.”²³⁴⁰

(c). Dünyadaki Bağ-Bahçe

Arapça’da ‘cennet’, sık ağaçlı bahçe anlamına gelmektedir.²³⁴¹ Kur’an-ı Kerim’de ise hem dünyadaki bağ-bahçeden hem de âhirette Müslümanlara vadedilen bağ-bahçeden söz edilirken ‘cennet’ kelimesi kullanılır. İbn Acîbe de Kur’an-ı Kerim’de âhiretteki cennetin yanı sıra dünyadaki bağ-bahçeden bahsedilirken kullanılan cennet kelimesini de işârî manada marifet cenneti olarak yorumlamakta, dünya bahçelerinin özelliklerinden bahsedilirken kullanılan ağaç, meyve kelimelerini de yine âhiretteki cennetin ağaçları ve meyveleriyle aynı işârî yoruma tâbi tutmaktadır. Mesela Bakara Suresi’nin 266. âyetinde²³⁴² geçen dünya hayatındaki bağ-bahçeyi (*cennet*) ‘marifet cenneti’; nehirleri de ‘ilim nehirleri’ olarak yorumlamıştır.²³⁴³

²³³⁹ *el-Bahr*, c. V, s. 364.

²³⁴⁰ *el-Bahr*, c. VI, s. 338.

²³⁴¹ Bkz. İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, Beyrut, 1996, c. II, s. 391.

²³⁴² Türkçe meâli: “Sizden biriniz arzu eder mi ki, hurma ve üzüm ağaçlarıyla dolu, arasından sular akan ve kendisi için orada her çeşit meyveden (bir miktar) bulunan bahçesi olsun da bakıma muhtaç çoluk-çocuğu varken kendisine ihtiyarlık gelip çatsın, bahçeye de içinde ateş bulunan bir kasırga isabet ederek yakıp kül etsin. İşte düşünüp taşınasınız diye Allah size âyetleri açıklar.”

²³⁴³ *el-Bahr*, c. I, s. 300. Benzer yorum örnekleri için bkz. a.g.e., c. II, s. 179 ve c. VI, s. 386. Rûzbihân’ın benzer yorumu için bkz. Rûzbihân, *Arâisu’l-Beyân*, c. I, s. 233.

Müellifimiz, Hz. Adem'in cennetteki yasak ağaçtan yemesiyle ilgili kıssadan bahsederken bu cennetin marifet cenneti ve bu ağacın da edepsizlik ve Allah'ın yasakladığı her şey olduğunu ifâde etmektedir: “Bazı ârifler şöyle der: Allah'ın yasakladığı her şey, Adem'in ağacıdır. Dolayısıyla kim marifet cennetine girer ve kaderin tecellisi olarak o ağaçtan -ki o da edepsizlik ağacıdır- yerse oradan çıkarılır.”²³⁴⁴

Aşağıdaki yorumlar da dünyadaki bağ-bahçeden, ağaçlardan vs. bahseden En'am Suresi'nin 141. âyetinin İbn Acîbe tarafından yapılan işârî yorumlarıdır:

“Alışkanlıklarından vazgeçenler için ceberûtun esrârının müşâhedeyle çardaklanmış; melekûtun envârının müşâhedeyle çardaksız cennetler yaratan O'dur. Ya da maddeyle birlikte manayı da görenler için çardaklı; sadece maddeyi görenler için çardaksız veya eserle birlikte müessiri görenler için çardaklı; sadece eseri²³⁴⁵ görenler için çardaksız cennetler [...] Bunların tamamı aynı manayı ifâde eder. Çardaklı olan (المعروش) diğerinden daha üstün ve tamdır. Birincisi bekâ ve sahv makamına; ikincisi ise fenâ ve sekr makamına işâret eder. Çeşit çeşit hurma ve ekinler; çeşit çeşit ilimleri olan hakikat ve şeriattır. Birbirine benzeyen (متشابهاً) ve benzemeyen (غير متشابه) zeytin ve nar ise üzerinde ittifak edilen ve edilmeyen amel ve hallerdir. Meyvesi ise müşâhedenin tatlılığıdır. Dolayısıyla olgunluk vakti gelince mürid, bu meyveyi devşirmelidir.”²³⁴⁶

Müfessirimiz, yine dünyadaki topraktan bitkilerin nasıl çıkarıldığından, hurma ve üzüm ağaçlarıyla su pınarlarından bahseden Yâsîn Suresi'nin 33-35. âyetlerini de benzer şekilde yorumlamaktadır:

“Cehalet sebebiyle [manen] ölen nefs, onlar için bir ibrettir. Biz o nefsi ilimle dirilttik ve ondan ledünnî bir ilim çıkardık. İşte bu ledünnî ilimle kalpler ve ruhlar gıdalanır. Ve onda [nefste] hakikatin hurma ağaçlarından ve şeriatin üzüm ağaçlarından oluşan marifet cennetleri yarattık. Ve orada hikmet pınarlarını fişkirttik. Ta ki onun meyvelerinden ve nefs mücâhedeyle kazandıklarından yesinler. Zira mücâhede, müşâhedeği doğurur.”²³⁴⁷

²³⁴⁴ *el-Bahr*, c. II, s. 206.

²³⁴⁵ Metinde eser (الأثر) kelimesi yerine el-müessir (المؤثر) kelimesi yer almış; ancak bağlama uygun olan, bizim tercih ettiğimiz kelimenin kullanılmasıdır. Zira tasavvufta eserle birlikte Müessir'i görmek, sadece eseri görmekten daha üstündür.

²³⁴⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 179.

²³⁴⁷ *el-Bahr*, c. IV, s. 569

(d). Ru'yetullah

Allah Teâlâ'nın insanlar tarafından görülüp görülemeyeceği İslâm tarihi boyunca tartışmalı bir konudur. Bu tartışmaların, özellikle bazı âyet ve hadisler etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. Mutezile, Allah Teâlâ'nın dünyada da âhirette de insanlar tarafından görülemeyeceğini savunurken Ehl-i Sünnet âlimlerinin ekseriyeti, Allah Teâlâ'nın dünyada görülemeyeceğini, ancak âhirette görülebileceğini savunmaktadır.²³⁴⁸ Sûfilerin ekseriyeti ise Allah Teâlâ'nın hem dünyada hem de âhirette görülebileceği kanaatinde dirler. Ancak onlar, dünyada O'nu görmekten söz ederken fizikî görmenin ötesinde bir görmeden bahsetmektedirler. Bu sebeptendir ki 'ru'yet' kelimesi yerine 'müşâhede' kelimesini kullanmayı tercih etmektedirler.²³⁴⁹

Sünnî bir sûfî olan İbn Acîbe'ye göre Allah Teâlâ'yı âhirette olduğu gibi dünyada da müşâhede etmek mümkündür.²³⁵⁰ Sözelimi konuyla ilgili en ciddi tartışmaların yapıldığı “Yüzler vardır ki o gün ısl ısl parlayacaklardır. Rablerine bakacaklardır” meâlindeki Kıyâmet Suresi'nin 22 ve 23. âyetlerinin tefsirinde şöyle der: “*nadra* [mutluluk] ve *nazra* [bakma] hem dünyada hem âhirette olur. [Dünyada olanı]

²³⁴⁸ Bâkılânî gibi bazı Eş'arîler, Allah'ın dünyada da görülebileceğini ve Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından mirâc esnasında görüldüğünü ileri sürmektedirler. (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Eş'ariyye”, *DİA*, c. XI, s. 451). Ru'yetullah meselesi, Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki en ihtilafli meselelerdendir. Bu sebeptendir ki sırf bu konuda Mutezile gibi düşündüğü için Hanefî âlimlerden Ebû Bekr Cassâs'ın (ö. 370/981) adı, bazı Mutezilîler tarafından Mutezile tabakâtında zikredilmektedir. (Bkz. Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkâmı'l-Kur'ân'ı*, Ankara 1989, s. 29-32) Seyyid Hüseyin Nasr'ın “sûfî eğilimli Şîîler” olarak nitelendirdiği (Bkz. S. Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 47) İhvân-ı Safâ, Allah'ın görülebileceğini, ancak bu görmenin herhangi bir eşyayı görmek gibi maddî anlamda değil, ruhânî bir görme olduğunu söyledikten sonra sözünü ettiği görmeyi de tamamen teosofik bir yaklaşımla nurun nurla, nur için, nurda ve nurdan bir görme olduğunu ileri sürmektedir. (İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvân-ı Safâ*, Dâru Sâdır, Beyrut ts., c. III, s. 282) Bu konudaki tartışmalar hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, TDV Yay., Ankara, 2003, s. 120-134; Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Kitâbu'r-Ru'ye*, nşr. İbrahim Muhammed el-Alî- Ahmed Fahrî er-Rifâî, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1990, s. 67-79; İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, nşr. M. Abid el-Câbirî, Beyrut 1998, s. 153-159; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara 1995, s. 41-43; Ahmed b. Nâsır, *Ru'yetullahi Teâlâ ve Tahkiku'l-Kelâm fihâ*, Mekke, 1411/1991; Haddad ve Smith, *Islamic Understanding of Death and Resurrection*, s. 95-97; Temel Yeşilyurt, “Ruyetullah”, *DİA*, c. XXXV, s. 311-314.

²³⁴⁹ Meselâ İbn Atâullah, Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî'nin “Muhakkak iyiler nimet içindedirler” meâlindeki İnfîrâr Suresi'nin 13. âyetini şöyle tefsir ettiğini nakletmektedir: “Onlar, hem bu dünyada hem de öbür dünyada nimet içindedirler. Bu dünyada müşâhede nimeti, öbür dünyada da ru'yet nimeti içindedirler.” (İbn Atâullah, *Letâifu'l-Minen*, s. 179).

²³⁵⁰ Kuşeyrî ve Rûzbihân'ın benzer görüşleri için bkz. Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. III, s. 370 (Beyrut baskısı); Rûzbihân, *Arâisu'l-Beyân*, c. II, s.351.

insanın kâinâtı görmemesi ve Zât-ı Ezelî'nin sırlarının ayan beyan zuhur etmesi şeklinde gerçekleşir.”²³⁵¹

İbn Acîbe'ye göre ‘Fakat insanların çoğu bilmezler’²³⁵² meâlindeki âyetin işârî yorumu şöyledir: “İnsanların çoğu ru’yetin dünyada da gerçekleşebileceğini bilmezler.”²³⁵³

Allah Teâlâ'nın kimlere, hangi sıklıkla görünebileceğine dair ise İbn Acîbe, Vâstî'den (ö. 711/1311) naklen şu bilgiyi vermektedir: “Kâfirler (sürekli) hicâptadırlar, O’nu hiç göremezler; hicâpta olan Müslümanlar O’nu zaman zaman görürler. Ârifler ise O’nu her zaman görürler.”²³⁵⁴

Müfessirimiz, “Gözler O’nu idrak edemez, ama O, gözleri idrak eder. O, herşeyi en iyi bilen ve herşeyden haberdar olandır.”²³⁵⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde konuyla alâkalı oldukça detaylı açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamalarında öncelikle O’nu idrak edemeyen gözlerin hangi gözler olduğunun ve âyette geçen *idrâk* kelimesiyle neyin kastedildiğinin üzerinde durur ve *ebsâr* kelimesinin anlamını tahsîs ederek bir mana çıkarır. Sonra da *ebsâr* kelimesi genel manada alındığı takdirde *idrâk* kelimesinin hangi anlamı ifâde etmiş olabileceğini açıklar. Ona göre O’nu idrak edemeyen gözler, hâdis gözlerdir. Ancak fenâ makamındaki kadim gözler O’nu idrak edebilirler. Ya da ona göre *idrâk* kelimesine “ihâta” anlamı verilmelidir. O zaman da âyet şöyle anlaşılabilir: “Gözler O’nu ihâta edemez. Zira rubûbiyyetin künhünü ihâta etmek mümkün değildir.” Daha sonra da çeşitli mutasavvıflardan yaptığı nakillerle Allah Teâlâ'nın âhirette bile zâtıyla değil, sıfatlarının perdesiyle tecelli edeceğini, zira O’nun zâtını bütün külliyetiyle orada bile görmenin imkansız olduğunu vurgular. Müfessirimize göre insanların kıyâmet gününde Allah’a bakmaktan alacakları haz,

²³⁵¹ *el-Bahr*, c. VI, s. 325.

²³⁵² Câsiye 45/26.

²³⁵³ *el-Bahr*, c. V, s. 320.

²³⁵⁴ *el-Bahr*, c. VI, s. 406. Müfessirimiz, benzer bir görüşü Vâstî'ye nakletmeden de vermektedir. Bkz. *a.g.e.*, c. I, s. 442.

²³⁵⁵ En’âm 6/103.

dünyadaki marifetlerine göre; oradaki bakmanın süresi de burada marifetlerindeki istiğraka göre değişir.²³⁵⁶

Müellifimize göre sıfatların nurları mesabesinde olan kibriyâ elbisesiyle Allah Teâlâ'yı görmek câiz ve vâkidir. Ancak ezeli manalar mesabesinde olan zâtın sırlarını-ki bu sırlar da rubûbiyyetin künhüdür- görmek câiz değildir. Zira şâyet bu sırlar zuhur etseydi kâinât yok olur giderdi. Muhtemelen “*Rabbim! Cemâlini bana göster, seni göreyim*”²³⁵⁷ derken Hz. Musa'nın görmek istediği de buydu. Bu sırların görülmesi mümkün olmadığı için o da göremedi ve Allah şöyle buyurdu: “*Sen beni asla göremezsın.*”²³⁵⁸

İbn Acîbe'ye göre Cebrail'in kıyâmetten önce Allah'ı görmeyeceğine dair nakledilen bazı rivâyetler doğru değildir. O, Allah'ı görmüştür, ancak doğrudan değil zuhuruyla görmüştür. Meleklerin kıyâmet gününde Allah'ı görmesi ise diğer müminlerin görmesi gibi olacaktır. Onların ruyetleri de mertebe ve makamlarına göre değişecektir.²³⁵⁹

Müfessirimiz, “ehl-i sünnetin imamı” diye nitelendirdiği el-Eş'arî (ö. 324/935-936)'nin, *el-İbâne fî Usûli'd-Diyâne* isimli eserinden cennet ehli için en büyük hazzın ruyetullah olacağına dair görüşünü nakletmekte ve bu görüşe katıldığını imâ etmektedir.²³⁶⁰

“O gün, bazı yüzler Rablerine bakıp parıl parıl parlayacaklardır”²³⁶¹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre bir terbiye şeyhine intisap edip nefsinı eğiten kimse, çok kısa bir süre içerisinde âyette bahsedilen müjdeye nâil olur ve hem *nazrayı*(Allah'ı görmek) hem de *nadrayı*(mutluluktan yüzün parlaması) bu dünyada ve âhirette elde eder.

²³⁵⁶ el-Bahr, c. II, s. 153.

²³⁵⁷ A'râf 7/143.

²³⁵⁸ A'râf 7/143.

²³⁵⁹ el-Bahr, c. V, s. 116.

²³⁶⁰ el-Bahr, c. V, s. 116.

²³⁶¹ Kıyâmet 75/22-23.

İbn Acîbe, âhirette Allah Teâlâ'nın tecellî etmesiyle ilgili olarak da şu yorumları yapmaktadır:

“O gün, insanoğluna verdiği değerden dolayı Allah Teâlâ, Zâtına mahsus bir nurla bir insan suretinde tecellî edecektir. Nitekim bir hadis-i şerifte şöyle buyrulur: “Allah, Adem’i kendi suretinde yarattı.”²³⁶² Bu, Allah’ın insanları mahşerde ve cennette tecellî edeceği surette yarattığı anlamına gelmektedir. Bu hakikati de ancak ehadiyet denizine dalmış olanlar anlayabilirler. Onların makamına erişemeyenlerin de bu gerçeği kabul etmeleri ve teşbihe kaçmamaları gerekir. Zira ârifler, Allah’ı bütün tecellîleriyle bilirler ve O’nu herhangi bir tecellîsinde inkâr etmezler. Mahşer gününde insanların Allah’ı inkâr edeceği ve ‘Rabbimiz gelene kadar bekleyeceğiz!’ diyeceklerini bildiren tecellî hadisine²³⁶³ gelince, bu sözü söyleyecek olanlar, zâhir ulemâsı ve delil ehlidir. Ârifler O’nu tanır ve tasdik ederler. O’nun Zâtını kendisiyle tanıttığı sırrı saklamak için de susarlar. Bu sebeptendir ki İbn Arabî, Fahreddîn er-Râzî’ye yazdığı mektupta şöyle demiştir: “Gel de kıyâmet gününde tecellî etmeden evvel bugün sana Allah’ı tanıtalım. Yoksa o gün O’nu inkâr edecek olanlardan olursun.”²³⁶⁴

Bu yorumlardan anlaşıldığına göre İbn Acîbe, Allah’ın ölümden sonraki hayatta görülmesinin iki farklı şekilde meydana geleceğini düşünmektedir. Birincisi, mahşer gününde bütün insanlar için insana benzer bir surette tecelli etmesidir ki, bu durumda O’nu yalnızca O’nun bütün tecellîlerini bilen ârifler tanıyacak, marifete

²³⁶² Bu hadisin tahriri için, bu çalışmanın 266. sayfasına bkz.

²³⁶³ İbn Acîbe, tecellî hadisleriyle, şu rivâyeti kasdetmiş olmalıdır: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ كِلَاهُمَا عَنْ رَوْحٍ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ الْقَيْسِيُّ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يُسْأَلُ عَنِ الْوُرُودِ فَقَالَ نَجَى نَحْنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ كَذَا وَكَذَا أَنْظِرْ أَيْ ذَلِكَ فَوْقَ النَّاسِ - قَالَ - فَتَدْعَى الْأُمَمُ بِأَوْتَانِهَا وَمَا كَانَتْ تَعْبُدُ الْأَوَّلَ فَلَا أَوَّلَ ثُمَّ يَأْتِينَا رَبُّنَا بَعْدَ ذَلِكَ فَيَقُولُ مَنْ تَنْظُرُونَ فَيَقُولُونَ نَنْظُرُ رَبَّنَا. فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُولُونَ حَتَّى نَنْظُرَ إِلَيْكَ. فَيَنْجَلِي لَهُمْ يَضْحَكُ - قَالَ - فَيَنْطَلِقُ بِهِمْ وَيَتَّبِعُونَهُ وَيُعْطَى كُلُّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ - مُنَافِقٍ أَوْ مُؤْمِنٍ - نُورًا ثُمَّ يَتَّبِعُونَهُ وَعَلَى حَسْرِ جَهَنَّمَ كَاللَّيْلِ وَحَسْرَتُكَ تَأْخُذُ مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ يَطْلُقُ نُورَ الْمُتَنَافِقِينَ ثُمَّ يَنْجُو الْمُؤْمِنُونَ فَتَنْجُو أَوَّلَ زُمْرَةٍ وَجُوهُهُمْ كَالْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ سَبْعُونَ أَلْفًا لَا يُحَاسِبُونَ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ كَأَصْوَابِ نَجْمٍ فِي السَّمَاءِ ثُمَّ كَذَلِكَ ثُمَّ تَحِلُّ الشَّفَاعَةُ وَيَشْفَعُونَ حَتَّى يَخْرُجَ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزُنُّ شَعِيرَةً فَيُجْعَلُونَ بِفَنَاءِ الْجَنَّةِ وَيَجْعَلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ يَرُشُونَ عَلَيْهِمُ الْمَاءَ حَتَّى يَنْبُتُوا (Müslim, “İmân”, 81)

İbn Arabî de şöyle bir hadis nakletmektedir: إن ارب يتجلى على طائفة في المحشر فيقول أنا ربكم. فيقولون نعوذ اله منك, هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا, فإذا جاءنا ربنا عرفناه. فيأتيهم الله تبارك و تعالى في صورته التي يعرفونه, فيقول: أنا ربكم, (bkz. Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 538). Bazı müellifler, bu hadisten, vahdet-i vücûd fikrine delil çıkarmaktadır: Mesela Ertuğrul şöyle demektedir: “O’nun, kullarına kıyâmet günü birtakım suretlerde tecellî edeceği, sahih hadisle sâbit olduğundan, bu tecellînin dünyada da meydana gelmesinde bir mâni yoktur.” (Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 99).

²³⁶⁴ *el-Bahr*, c. VI, s. 234-235. İbn Arabî’nin Râzî’ye yazdığı mektubun orijinal metni için bkz. İbn Arabî, *Risâle ilâ’l-imâm Fahreddin el-Râzî*, nşr. Abdurrahman Hasan Mahmud, Mektebetu Âlemi’l-Fikr, Kahire, ts., s. 16.

erişemeyen Müslümanlar da dahil olmak üzere diğer insanlar O'nu tanıyamayacaklardır. İkincisi ise cennette Müslümanlar tarafından görülmesidir ki, marifete ulaşamayan Müslümanlar zaman zaman, marifete ulaşan Müslümanlar ise her zaman görebileceklerdir.

(e). Cennetliklerin Dereceleri

Cennet ve cehennemin farklı derecelerinin olacağı Mutezile hariç²³⁶⁵ İslâm düşünce geleneklerinin hemen hepsinde var olan bir kabuldür. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de "Onlar Allah katında derece derecedirler."²³⁶⁶ ve "Onlara Rableri katında dereceler [...] vardır."²³⁶⁷ buyurularak cennetin derecelerinden bahsedilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de cennetin dereceleri hakkında bir sayı verilmemesine mukâbil hadis-i şeriflerde cennetin yüz derecesinden bahsedilmektedir: "Cennette yüz derece vardır. Bu derecelerden her bir derecenin arası yerle gök arası kadardır."²³⁶⁸ Konuyla alâkalı âyet ve hadislerden anlaşıldığına göre derecenin üstünlüğü iman ve amelin üstünlüğü ile orantılıdır. Müminlerin sahip olabileceği en üstün derece, mücahitlerin derecesidir. Genel olarak en üstün derece ise sadece Hz.Muhammed'e (s.a.v.) ait olan vesiledir.

²³⁶⁵ Mutezilenin, bütün cennetlikler için eşit olan mükâfâta inandığı görülmektedir. Meselâ Nazzam şöyle der: "Allah, kendilerine cenneti bahşettiği kimseler arasında tercih yapmaz." (Bağdâdî, *el-Fark*, s.131) Subhî Sâlih'in de belirttiği gibi, Zemahşerî Kur'an'da geçen 'derece' kavramını 'menzile' kelimesiyle açıklamaktadır. Ancak Subhî Sâlih'in kitabını Türkçe'ye tercüme eden Gölçük, 'menzile' kelimesini 'şan, şeref' kelimeleriyle tercüme etmiştir. (Bkz. Subhî Sâlih, *Ölümden Sonra Diriliş*, çev. Şerafettin Gölçük, Kayıhan Yay., İstanbul 1998, s.113), Kanaatimizce yanlış bir tercümedir. Zira Subhî Sâlih Yunus Suresi 5. âyetinin tefsirine atıfta bulunmaktadır. Âyette geçen 'menâzil' kelimesi ayın menzilleri (evreleri) anlamında olup şan, şerefle alâkalı değildir. Aslında Subhî Sâlih'in de niçin bu âyeti örnek verdiğini anlamak pek mümkün değildir. Çünkü âyette geçen 'menâzil' kelimesinin konuyla pek alâkası yoktur. Dolayısıyla bu âyet yerine mesela Enfâl Suresi'nin 4. âyetinin tefsirini örnek verseydi bizce daha makul olurdu. Öte yandan Zemahşerî'nin, âhiretteki mükâfâtlara ilişkin 'derecât: dereceler' kavramını nasıl tefsir ettiğine baktığımızda ise şöyle bir tabloyla karşılaşmaktayız: Zemahşerî, 'derecât: dereceler' kavramının umumiyetle 'menâzil: menziller' kavramıyla açıklamaktadır.(mesela bkz. *Keşşâf*, c. II, s. 64) Kanaatimizce burada 'menâzil: menziller' kavramı mutezile ıstılahındaki el-menzile beyne'l-menzileteyn kavramını hatırlatmaktadır. Burada Zemahşerî'nin kullandığı 'menzile' kavramı cennet ya da cehennemî ifâde etmektedir. Yani cennette farklı dereceler (menziller)in olduğuna değil, âhirette farklı dereceler (menziller)in olduğuna -ki onlar da cennet, cehennem veya el-menzile beyne'l-menzileteyindir- işâret etmektedir. Bkz. *Keşşâf*, c. I, s. 426; c. I, s. 542; c. II, s. 64; c. II, s. 190; c. II, s. 248. Bir Eş'arî olan Beydâvî ise 'derecât' kavramının yorumunda 'merâtib: mertebeler' ve 'derecâtul-cenne: cennetin dereceleri' ifâdelerini kullanarak bu kavramın, cennetteki derecelere işâret ettiğini açıkça belirtmektedir. Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. I, s. 322; c. I, s. 374.

²³⁶⁶ Al-i İmrân, 3/163.

²³⁶⁷ Enfâl, 8/4. Konuyla ilgili başka âyetler için bkz. Gâfir, 40/15; En'am, 6/132; Ahkâf, 46/19; İsrâ, 17/21; Tevbe, 9/20; Nisâ, 4/95-96; Tâhâ, 20/75.

²³⁶⁸ Tirmizî, "Cennet", 4; Nesâî, "Cihad", 25. Konuyla ilgili başka hadisler için bkz. Buhârî, "Cihad", 4; İbn Mâce, "Zühd", 39; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 29.

Cennetteki derecelerin cennetin çeşitleri mi yoksa birbirlerinin üzerinde olan cennet odaları (*ğurfe*) veya evleri (*beyt*) mi olduğu veya cennetin tümünün mü derecelere ayrıldığı meselesi açıkça belirtilmemiş olmasına rağmen son derece açık ve kesin olan bir husus vardır ki o da; cennetin derecelerinin iman ve ameldeki üstünlüğe göre olmasıdır.²³⁶⁹

İbn Acîbe de Müslümanların manevî makamlarıyla orantılı olarak cennette farklı dereceler ve tabakaların olacağına inanmakta ve cennete girecek olanları üç sınıfa ayırarak bunların cennete giriş şekillerinin de farklı olacağını düşünmektedir. Mesela “Cennet de takva sahiplerine yaklaştırılır; onlardan uzakta olmayacaktır” meâlindeki Kâf Suresi’nin 31. âyetinin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre cennete girecek olanlar üç sınıftır: Birinci sınıf, cennete yaya olarak girecek olanlardır. “Rablerine karşı gelmekten sakınanlar bölük bölük cennete sevk edilir” âyeti bunlar hakkındadır. Bunlar Müslümanların avâmıdır. İkinci sınıf, kendilerine binek suretinde gösterilecek olan tâatlarına binerek cennete girecek olanlardır. Bunlar âbid, zâhid, âlim ve sâlihlerin havâsıdır. Üçüncü sınıf ise havâs-ı havâstır ki bunlar da ârifler ve onların eteğine yapışanlardır. Bunlar kendileri hakkında Allah’ın “Cennet müttakîlere yaklaştırılmıştır” dediği kimselerdir. Cennet bunlara yaklaştırılır ve onlar da cennete rahat bir şekilde girerler.”²³⁷⁰

İbn Acîbe’ye göre ehl-i yemin, avâm-ı müslimin ile cennetin en alt tabakasındadır.²³⁷¹ Öte yandan cennetlikler arasındaki en önemli fark, dünyada iken marifetullahı ulaşmış ulaşmamalarıdır. Marifetullahı erişenler, dünyada olduğu gibi âhirette de rızâ, marifet ve kesintisiz müşâhede nimetleriyle taltif edileceklerdir.²³⁷²

²³⁶⁹ Konuyla ilgili tartışmalar ve geniş bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, thk. Ali eş-Şarabî ve Kâsım en-Nevverî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2003, s. 92-95; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *et-Tezkire fî Ahkâmî'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhire*, thk. Isâmu'd-Dîn es-Sabâbitî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1999, s. 422-437; Subhî Sâlih, *Ölümden Sonra Diriliş*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1998, s. 113.

²³⁷⁰ *el-Bahr*, c. V s. 457-458. Öyle anlaşıyor ki İbn Acîbe bu yorumu Kuşeyrî'den iktibas etmiştir. Bkz. *Letâifu'l-İşârât*, c. II, s. 229 (Beyrut baskısı).

²³⁷¹ *el-Bahr*, c. II, s. 215.

²³⁷² “[...] Bunlar Allah nezdinde eşit değildirler. Çünkü bunlar, Allah katında mukarrebdirler, diğerleri ise ilim ve amelleri ne kadar çok olursa olsun Allah’tan uzaktadırlar. Köşk ve hurîleri elde etmek için çalışanla sürekli Allah ile beraber olmak ve aradaki perdeleri kaldırmak için çalışan insan arasında ne büyük bir fark vardır! Rableri onlara rahmet ve rızasını müjdeler. Ve bir de içinde

Yine İbn Acîbe'ye göre avâm Müslümanların âhirette âriflerin sahip olacağı manevî nimetlere sahip olamamaları aslında bir azaptır. Bu itibarla onun, Kur'an-ı Kerim'de geçen azabı, bir çok yerde kişinin cennete gideceği halde âriflerin cennette elde edecekleri rızâ, marifet ve kesintisiz müşâhede gibi manevî nimetlerden mahrum kalması şeklinde yorumladığı görülmektedir.²³⁷³

Âhirette insanlar dünyada iken birlikte oldukları topluluklarla beraber haşredileceklerdir. Herhangi bir kimse, bir tarikata girer ve sonradan o tarikattan çıkarsa âhirette onlarla birlikte haşrolunmaz. [Bu da onların cennetteki derecelerini düşürür].²³⁷⁴

İbn Acîbe'ye göre süs cennetinin farklı dereceleri olduğu gibi marifet cennetinin de farklı dereceleri vardır. Bu cennetlerin derecelerindeki yükselişlerin sebepleri de farklıdır. Nitekim “[...] Biz dilediğimiz kimselerin derecelerini yükseltiriz [...]”²³⁷⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der:

“Süs cennetlerinde derecelerin yükselmesi, ilim, amel ve tâatla olur. Marifet cennetinde derecelerin yükselmesi ise yakînün büyüklüğü ve âlemlerin Rabbi'nin müşâhedesinde ilerlemekle mümkündür. Bu da masivayla alâkayı kesip kendini tamamen Allah'a vermek ve maddî meşgalelerden uzaklaşp Allah ile ünsiyetin devamı sayesinde gerçekleşir.”²³⁷⁶

“Fakat Rablerine karşı gelmekten sakınanlar için, Allah tarafından bir ikram olarak, altlarından ırmaklar akan, ebedî olarak kalacakları cennetler vardır. İyi kişiler için Allah katındakiler daha iyidir”²³⁷⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde müttakîler ile ebrârın âhiretteki mükâfatlarının farklı olacağına dâir Rûzbihân'dan şu bilgileri nakletmektedir:

“Hak Teâlâ bu âyet-i kerime ile müttakîlerin cennetteki konumlarının yüksekliğini beyan etmiştir. Sonra da ‘Allah katındakiler, ebrâr için daha iyidir’ âyetiyle inâyetinin inceliklerini gizli tutmuştur. Burada Allah katındakiler, müşâhede, yakınlık ve vuslat nimetleridir [...] Aynı zamanda Hak

ruhları için nimetler-ki bunlar da şühûd ve iyândır- barındıran mârifet cennetini [...] Artık Allah onlardan hiç perdelenmez.” (*el-Bahr*, c. II, s. 367).

²³⁷³ “Hususiyeti inkar edenlerin azabı; onların, mukarreblerin derecelerinden daha düşük bir derecede olmalarıdır.” (*el-Bahr*, c. V, s. 118).

²³⁷⁴ *el-Bahr*, c. I, s. 379.

²³⁷⁵ En'âm 6/83.

²³⁷⁶ *el-Bahr*, c. II, s. 140.

²³⁷⁷ Âl-i İmrân 3/198.

Teâlâ bu âyet-i kerime ile takva sahiplerinin cennette; ebrârın ise *hazrette* (ilâhî huzurda) olduğunu beyan etmiştir.”²³⁷⁸

(5). Cehennem

(a). Cehennemin İki Boyutu

Tıpkı cennetle ilgili yaptığı ayırimda olduğu gibi İbn Acîbe, iki farklı boyutta tecrübe edilen iki farklı azab ve ateşin varlığından söz etmektedir. Birinci ateş “ayrılık ve hicab ateşi (نار القطيعة و الحجاب)”; ikinci ateş ise ‘maddî ateş’ tir. İbn Acîbe bu konuda şöyle der:

“Ateş iki kısımdır: Maddî (*hissî*) ve manevî. Aynı şekilde cennet de iki kısma ayrılır. Maddî ateş, beden azaba uğramasıdır. Manevî ateş ise, ruhun azaba uğramasıdır. Maddî (*hissî*) cennet, beden nimetlendirilmesi; manevî cennet ise ruhun nimetlendirilmesidir. Maddî ateş bilinen ateştir. Manevî ateş ise ayrılık ve hicâb ateşidir. Ona dūcâr olacak olanlar gaflet ehlidir ki cinler ve insanlar arasında bu tür mahluklar çoktur. Onların ne tevhidin manaları etrafında cevelân edebilecek kalpleri, ne ibret nazarıyla bakabilecek gözleri ne de öğüt ve hatırlatmaları dinleyebilecek kulakları vardır. Onlar hayvanlara benzerler. Şu farkla ki Allah onları şekli Müslümanlıkla taltif etmiştir.”²³⁷⁹

Meryem Suresi’nin 71. âyetinde bahsedilen “her insanın cehenneme uğrayacağını kaçınılmazlığı” ise İbn Acîbe tarafından insanın kendisini istikametden uzaklaştırabilecek düşünce ve meyillerle karşılaşması olarak yorumlanmıştır.²³⁸⁰

Müfessirimize göre maddî cennete girmenin şartlarını yerine getirenler o cennete girebilirler; ancak yine de manevî azaptan kurtulamazlar ki o da ayrılık ateşi,

²³⁷⁸ *el-Bahr*, c.I, s. 455.

²³⁷⁹ *el-Bahr*, c. II, s. 284. Kuşeyrî ve Rûzbihân da cehennem, azab ve ateş kavramlarının işârî yorumunu İbn Acîbe’ninkine benzer şekilde yapmaktadırlar. Mesela Kuşeyrî’nin yorumları şöyledir: “Allah’tan uzak olmak ve [O’ndan] ayrı kalmak” (Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, c. I, s. 134/Beyrut baskısı); “Hicabdan kaynaklanan aşağılık (ذلّ الحجاب)” *a.g.e.*, c. I, s. 132. Rûzbihân’ın yorumları ise şöyledir: “Rablerinden uzak olmalarıdır (يُبعدهم عن قرب مولاہم)” (Rûzbihân, *Arâisu’l-Beyân*, c. I, s. 15). “Onlar uzaklık ve hicab ehlidir (أصحاب البعد و الحجاب)” *a.g.e.*, c. II, s. 335. Netice itibarıyla şunu söyleyebiliriz ki manevî azaba işâret etmek üzere İbn Acîbe tarafından sıkça kullanılan *hicab* kavramı kendisinden önceki sûfiler tarafından da kullanılmıştır.

²³⁸⁰ *el-Bahr*, c. III, s. 354.

yani sürekli Cenâb-ı Hakk'ı temâşâ etmek (müşâhede) ve O'nunla birlikte olmak (hazret) şerefinden mahrumiyettir.²³⁸¹

İbn Acîbe'nin iki farklı cehennem anlayışıyla ilgili olarak 'azap' ve 'ateş' kavramlarının yorumuna biraz detaylı bakmak faydalı olacaktır.

(b). Azap

İbn Acîbe, 'azap' kelimesini mutlak olarak kullandığında genellikle maddî azabı kastetmektedir.²³⁸² İşârî manada ise *el-Bahru'l-Medîd*'de azap; genelde Müslümanların avâmının, mukarreblerin makamına erişememesi olarak yorumlanmaktadır.²³⁸³ Bu azap, hicâb üzüntüsü²³⁸⁴ ve kötü hesaptır²³⁸⁵

Ona göre manevî azap (*hicâb*), maddî azaptan daha büyüktür²³⁸⁶ ve âhiretteki manevî azap (*hicâb*), dünyadaki manevî azabın bir neticesîdir. Meselâ 'Kim beni anmaktan yüz çevirirse şüphesiz onun sıkıntılı bir hayatı olacak ve biz onu kıyâmet günü a'ma olarak dirilteceğiz.'²³⁸⁷ âyetinde geçen 'âhirette a'ma olarak diriltilmek' ifâdesini şöyle açıklamaktadır: "Dünyada müşâhedededen mahrum olan âhirette de müşâhedededen mahrum olur."²³⁸⁸

²³⁸¹ "Hususiyyet yolunu ve manevî terbiyenin varlığını inkar edip nefsleriyle baş başa kalanlar için – maddî cennete girecek olsalar bile- ayrılık ateşi vardır." (*el-Bahr*, c. IV, s. 548).

²³⁸² Mesela bkz. "Günahların cezası (vebâl) 'azap'; ayıpların cezası 'hicâb'dır." (*el-Bahr*, c. IV, s. 535).

²³⁸³ *el-Bahr*, c. V, s. 295.

²³⁸⁴ Burada geçen 'hicab' kelimesini 'perdelenme, hakikatleri ve hakikatlerin hakikati olan Allah Teâlâ'yı bilmenin önündeki örtüler ve engeller' şeklinde açıklayabiliriz. Sözlükte "engel olmak, örtmek, gizlemek" manalarına gelen *hacb* kökünden türemiş bir isim olan *hicâb* "perde, iki nesne arasına konan engel, örtü" anlamında kullanılır. Sûfiler ise sâlikle Hak arasında bulunan ve O'nu tanımaya (marifet) engel olan her şeye *hicâb* demişler ve kendileriyle Hak arasında kalan perdelerden daima yakınmışlardır. (Uludağ, "Hicâb", *DİA*, c. XVII, s. 430). Sûfiler, maddî kirlerden ve nefsinin pisliklerde arınan kalbin gayb âleminin bazı hususlarına vâkıf olacağına inanırlar. Bu pas ve pislikler *hicâb* adını verirler. Bunu temizleme işine de tasfiye, kalp tasfiyesi adını verirler. Kalbinde perde olduğu için hakikatı göremeyenlere *mahcub* (perdeli) derler. (Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.239) "Allah'ın hicâbı nurdur, bu hicâbı açacak olsa zâtının nurları bütün varlıkları yakar" meâlindeki hadis (*Müsned*, IV, 401; *Müslim*, İman, 293, *İbn Mâce*, Mukaddime, 13) tasavvufî eserlerde "Allah'ın nurdan ve nârdan yetmiş bin perdesi vardır" şeklinde rivâyet edilir. (Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 84).

²³⁸⁵ "Cehennem; madde örtüsü ve uzaklık azabıdır." (*el-Bahr*, c. I, s. 430); "Azap, hicâbın kalkmaması ve kötü hesaptır." (*a.g.e.*, c. I, s. 130).

²³⁸⁶ "Azabın en büyüğü, hicâb üzüntüsü ve kötü hesaptır." *el-Bahr*, c. V, s. 486.

²³⁸⁷ Tâhâ 20/124.

²³⁸⁸ *el-Bahr*, c. II, s. 432.

Müslümanlardan marifetullaha erişemeyenlere (*avâm*) hem dünyada hem de âhirette sadece manevî azap varken iman etmeyenlere dünyada da âhirette de hem maddî hem de manevî azap vardır: “Vehm ve hicâb onlardan ayrılmaz. Elim azaptan da kimse onları kurtaramaz.”²³⁸⁹ Dikkat edilirse bu ifâdede, işârî yorumun (vehm ve hicâb) hemen akabinde zâhirî mana (elim azab) da verilmiştir. Nitekim İbn Acîbe, *İhyâ*’dan yaptığı bir alıntıyla da hicâb azabının ateş azabından önce olduğunu anlatmaktadır.²³⁹⁰

Kur’an-ı Kerim’de geçen ‘azap’ kelimesi işârî manada İbn Acîbe tarafından genelde Allah’tan ayrı kalmak ve perdelenmek şeklinde yorumlandığı halde bazen de farklı şekillerde yorumlandığı görülmektedir. Mesela İsrâ Suresi’nin 58. âyetinin işârî tefsirinde azabı “nefsle mücâdele ve mücâhede etmek” şeklinde yorumlamakta,²³⁹¹ Şuarâ Suresi’nin 213. âyetinin işârî tefsirinde ise azaba uğramanın “şeytanın vesveseleri ve şüphelerle azaba uğramak”²³⁹² olduğunu ifâde etmektedir.

Bazen de *el-Bahru’l-Medîd*’de azap, gaflet ve şehvetten kaynaklanan dünya sıkıntıları olarak yorumlanmaktadır: “Gaflet ehli, ayrılık ya da şehvet ateşinde dünya ve dünya sıkıntılarıyla azap edilirler. Ârifler ise marifet cennetlerinde bu sıkıntılardan uzaktırlar.”²³⁹³ Ayrıca Secde Suresi’nin 21. âyetindeki *el-azâbu’l-ednâ* [en yakın azap] ifâdesini “hırs ve tamah” *el-azabu’l-ekber* [en büyük azap] ifâdesini de “hicab üzüntüsü ve kötü hesap” ile te’vîl etmektedir.²³⁹⁴

(c). Ateş

İbn Acîbe, Kur’an-ı Kerim’de geçen *nâr* (ateş) kelimesini, zâhirî tefsirde ‘cehennem ateşi’ olarak yorumlamakla birlikte²³⁹⁵ işârî manada ‘ayrılık ateşi’ olarak yorumlamaktadır. Burada ayrılıktan maksat Allah’tan, O’nu bilmekten ayrı kalmak, aradaki perdeleri/engelleri ortadan kaldıramamaktır: “Onlar için âhirette ayrılık ateşinin

²³⁸⁹ *el-Bahr*, c. I, s. 130.

²³⁹⁰ *el-Bahr*, c. VI, s. 408.

²³⁹¹ *el-Bahr*, c. III, s. 210.

²³⁹² *el-Bahr*, c. VI, s. 166.

²³⁹³ *el-Bahr*, c. V, s. 467.

²³⁹⁴ *el-Bahr*, c. IV, s. 397.

²³⁹⁵ Mesela Bakara Suresi’nin 163. âyetinin işârî tefsirinde şu ifâdesinde ateşten kastettiği şey, cehennem ateşidir: “Avâmın tevhidî, onları ateşte ebedî kalmaktan kurtarır.” *el-Bahr*, c. I, s. 192.

azabı vardır.”²³⁹⁶ Bu ifâde aynı zamanda İbn Acîbe’nin manevî azabın âhirette de devam ettiğine inandığını göstermektedir. Ayrıca müfessirimizin bazen ateşi nefsânî şehvet olarak yorumladığı görülmektedir.²³⁹⁷

Bu ayrılık ateşine atılmanın sebebi ise manevî yolların üstadlarını inkâr etmek ve muhabbette Allah’a şirk koşturmak, yani Allah’ı sevdiğimiz kadar başka herhangi bir varlığı da sevmektir.²³⁹⁸ Secde Suresi’nin 20. âyetinin tefsirinde ise İbn Acîbe ‘ayrılık ateşi’nden kurtulmanın yolunun, ancak terbiye ehlinin sohbetiyle mümkün olabileceğini söyler.²³⁹⁹

(d). Cehennemın İsimleri ve Cehennemdeki Azabın Türleri

Kur’an-ı Kerim’de cehennem için çeşitli isim ve sıfatlar kullanılmakta ve cehennem azabının nasıl uygulanacağına dair bazı bilgiler vermektedir. İbn Acîbe, bunları işârî açıdan,kişinin manevî boyutu ve yaşantısıyla alâkalı olarak yorumlamaktadır. Bu yorumlara, şu örnekleri vermek mümkündür: Müfessirmize göre, صعود (Saûd), dünyada hırs ve tamah azabı, âhirette de perdenin kalkmaması ve mukarreblerden uzak olmaya;²⁴⁰⁰ سقر (Sakar), ayrılık ve uzaklık azabına,²⁴⁰¹ yakınlık ve vuslat derecesinden düşmeye;²⁴⁰² حطمة (Hutame), dünya sevgisine;²⁴⁰³ سلاسل (zincirler), dünyevî/maddî meşguliyetler zincirine; أغلال (prangalar), [maddî] hazlara; güneş [in sıcaklığı] ise tedbîr ve ihtiyar sıcaklığına işâret etmektedir.²⁴⁰⁴

²³⁹⁶ *el-Bahr*, c. VI, s. 106.

²³⁹⁷ *el-Bahr*, c. IV, s. 42. İlginçtir ki bu yorumdan sonra İbn Acîbe, aynı âyette geçen aynı kelimenin (نار) Kuşeyrî tarafından ‘Allah aşkı’ olarak yorumlandığını ifâde etmektedir. Aynı âyette geçen aynı kelimenin, iki farklı sûfî müfessir tarafından ‘şehvet’ ve ‘Allah aşkı’ olarak çok farklı şekillerde yorumlanması işârî tefsirin esnekliğini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

²³⁹⁸ *el-Bahr*, c. V, s. 454.

²³⁹⁹ *el-Bahr*, c. IV, s. 397.

²⁴⁰⁰ *el-Bahr*, c. VI, s. 309.

²⁴⁰¹ *el-Bahr*, c. VI, s. 309.

²⁴⁰² *el-Bahr*, c. VI, s. 316.

²⁴⁰³ *el-Bahr*, c. VI, s. 512. Rûzbihân da işârî manada ateşi (نار) bir yerde ‘dünya sevgisi ve dünyaya dalmak (محبة الدنيا و الاشتغال بها)’ olarak yorumlamaktadır. Rûzbihân, *Arâis*, c. II, s. 332.

²⁴⁰⁴ *el-Bahr*, c. VI, s. 337.

İbn Acîbe, bir yerde de cehennemi açgözlülük açısından nefse benzetmektedir. “O gün cehenneme: ‘doldun mu?’ diyeceğiz. Cehennem ise daha yok mu?’ diyecektir.” meâlindeki Kâf Suresi’nin 30. âyetinin işârî yorumunda şöyle demektedir: “Cehennemle nefis birbirine benzer; cehennem doyumsuz olduğu gibi nefis de doyumsuzdur.”²⁴⁰⁵

(e). Cehennemin Ebedîliği

İslâmî literatürde meâd (eskatoloji) konusunda tartışılan meselelerden biri de cehennemin ebedî olup olmayacağıdır.²⁴⁰⁶ Cennet ile cehennemin ve âhiret hayatının ebedîliği hemen hemen bütün İslâm âlimlerinin benimsediği bir husustur. Saâdet yurdu olan cennetin ebedîliğine itiraz edilmemekle beraber, elem ve azapla dolu cehennem hayatının sona erebileceğini veya cehennem halkının azaba karşı bağışıklık kazanabileceğini ileri sürenler olmuştur. Hz. Ömer, İbn Mesud, Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd el-Hudrî tarafından benimsendiği rivâyet edilen bu görüşe taraftar olanlar arasında İbnu’l-Arabî, İbn Teymiyye,²⁴⁰⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye de bulunmaktadır.²⁴⁰⁸ Ehl-i Sünnet’in kanâati, cehennemin ebedî olacağı doğrultusundadır. Sünnî bir mutasavvıf olan İbn Acîbe’nin cehennemin ebedîliği konusundaki görüşleri de Ehl-i Sünnet’in görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Ona göre nassların zâhirinden cehennemin ebedî olacağı anlaşılmaktadır. Ancak Allah’ın rahmetinden de ümit kesilmez. O, isterse azaba son verebilir; fakat biz bu konuda kesin bir yargıya varamayız.

Herhangi bir Mümini kasden öldüren kişinin ebediyen cehennemde kalacağını bildiren âyetin²⁴⁰⁹ yorumunda İbn Acîbe’nin tamamen Ehl-i Sünnete bağlı izahlar yaptığı görülmektedir. Buna göre Allah’ı inkâr edenlerden başkası cehennemde

²⁴⁰⁵ *el-Bahr*, c. V, s. 457.

²⁴⁰⁶ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 148-150; İbnu’l-Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 96-99; c. IV, s. 173-175; c. IX, s. 421-422; J. Robson, ‘Is the Moslem Hell Eternal?’ *Muslim World*, 28 (138), s. 386-96.

²⁴⁰⁷ İbn Teymiyye’nin bu konudaki görüşleri için bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 150.

²⁴⁰⁸ Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, *DİA*, c. I, s. 547.

²⁴⁰⁹ Nisâ 4/93.

ebediyen kalmayacaktır. Bu ifâdeden de kâfirler için cehennemın ebedî olacağına inandığı anlaşılmaktadır.²⁴¹⁰

İbn Acîbe, Ruzbihân'dan konumuzla ilgili olarak şu alıntıyı yapmaktadır: “Ateşe, onları [cehennemlikleri] yemesi ve yok etmesi emredilir. Sonra da yeniden yaratılırlar. Bundan sonra da umulur ki Cenâb-ı Hakk, lütf u keremiyle onları cennete koyar.”²⁴¹¹ Her ne kadar burada müfessir doğrudan kendi görüşünü vermese de Ruzbihân'ın bu kanaatini tenkit de etmemekte, dolayısıyla zımnı bu görüşe katıldığı anlaşılmaktadır.

İbn Acîbe'ye göre Allah Teâlâ'nın rahmetinden ümit kesilmez. O'nun hakkında her zaman hüsn-i zanda bulunmak lâzım gelir. Nitekim “Eğer seni yalanlarsa de ki: Rabbiniz geniş bir rahmet sahibidir. Bununla beraber O'nun azabı suçlular topluluğundan uzaklaştırılmaz”²⁴¹² meâlindeki âyetin işârî tefsirinde şöyle der:

“Geniş rahmetin, şiddetli azaptan önce zikredilmesinden, ümit tarafının korku tarafından daha kuvvetli olduğu anlaşılır. Çünkü Allah hakkında hüsn-i zanda bulunmak, her hâlükârda kuldun istenen bir durumdur. Zira korkunun aksine ümit ve hüsn-i zan, kulun Efendisi'ne muhabbet ve bağlılığını gerektirir. Sûfilerin anlayışına göre ümidin (korkuya) baskın olması her zaman daha üstündür. Fakihlerin anlayışına göre ise, sağlık hali günahlardan korunmak için kulun korkusunun baskın olmasını gerektirir. Hastalık hali ise ümidvar olmayı gerektirir. Çünkü hastalık halinde korkunun bir faydası olmaz.”²⁴¹³

İbn Acîbe “Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşattığından” bahseden âyet-i kerimenin²⁴¹⁴ işârî yorumunda Kuşeyrî'den şu alıntıyı yapmaktadır: “Azabın tersine rahmetini meşîetine bağlamamıştır. Zira rahmet, meşîetin ta kendisidir ve kadîmdir. İrade kadîm olana taalluk etmez. Dolayısıyla azap, fiilin sıfatlarından olunca onu meşîete bağlamıştır. Rahmeti meşîete bağlamamıştır; çünkü o Zât'ın

²⁴¹⁰ *el-Bahr*, c. I, s. 545.

²⁴¹¹ *el-Bahr*, c. II, s. 171.

²⁴¹² En'âm 6/147.

²⁴¹³ *el-Bahr*, c. II, s. 183.

²⁴¹⁴ A'raf 7/156.

sıfatlarındandır.”²⁴¹⁵ Burada görüldüğü gibi Allah Teâlâ’nın rahmetinin azabına üstünlüğü İbn Acîbe tarafından çeşitli alıntılarla desteklenmiştir.

İbn Arabî²⁴¹⁶ ve Cîlî²⁴¹⁷ gibi cehennemın ebedî olmayacağını, Allah Teâlâ’nın rahmetinin her şeyi kuşatmasının neticesi olarak cehennem azabının belirli bir müddet sonra rahmete dönüşeceğini söyleyen mutasavvıfların bu kesin kanaatlerini İbn Acîbe tenkit etmektedir. Ona göre azap rahmete dönüşebilir; lâkin bu tamamen Allah Teâlâ’nın meşîetine kalmış bir konudur. Bizim bu konuda kesin bir kanaat sahibi olmamız mümkün değildir:

“İbn Arabî ve Cîlî dışındaki bütün Müslümanlar, müşriklerin cehennemde ebedî olarak kalacaklarında ittifak etmektedirler. Bu konuda şöyle bir rivâyet de nakletmektedirler: “Cehennem ateşi sönecektir. Onun yerinde su teresi yeşerecektir. Onun zebânîleri de cennet bekçilerine dönüşeceklerdir.” Cenâb-ı Hakk’ın keremi ve rahmetinin bolluğu açısından buna bir engel yoksa da bu hüküm, nassların zâhirine aykırıdır. Ayrıca Allah’ın irâdesinin içyüzünü ancak yine Allah bilir. *el-İnsânu’l-Kâmil* isimli eserinde de Cîlî şunları nakleder: ‘Allah katında bazı cehennemlikler, bazı cennetliklerden daha üstündür, zira Hakk onlara şekâvet yurdunda [cehennemde] tecellî eder. Bazı cehennemliklere cennet arz edilir ve onlar da cennete tenezzül etmez ve onu reddederler. Bazı cehennemlikler de cehennemden, uyuz hastası gibi zevk alırlar.’ Bazıları da cehennemliklerin, semender gibi ateşin tabiatıyla özdeşleşip ondan etkilenmeyeceklerini söylemektedir. Bütün bunlar tuhaf sözlerdir ve doğru olup olmadıklarını ancak Allah bilir. Eğer bunların, Allah’ın henüz gayb olan irâdesi doğrultusunda gerçekleşeceği varsayılsa bile bu, Müslümanlardan yoğun ibâdetlerden sonra hakkında şekâvetin (cehennemlik olma) yazıldığı özel bir gurup hakkında ya da ehl-i fetretten²⁴¹⁸ olup da kendilerinden iyilik sâdır olan, kötülük sâdır olmayanlar hakkında olabilir. Lakin esrârının gaybını ancak Allah bilir. Ehl-i tevhide gelince, onlardan cehennemde olanlar, bağışlanmaya bu saydıklarımızdan daha lâyıktırlar. Hatta onların

²⁴¹⁵ *el-Bahr*, c. II, s. 269. Nitekim Kuşeyrî, bir başka yerde de şöyle der: “Cennet, Hakk’ın lütfü; rahmet ise Hakk’ın vasfıdır. Lütuf, kadîm değildir, sonradan ortaya çıkmıştır, ancak sıfat [olan rahmet] ise ebedidir.” (Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, c. I, s. 79/Beyrut baskısı).

²⁴¹⁶ İbn Arabî’nin kendi ifâdeleri için bkz. *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, Kahire, 1972-1985 c. III, s. 96-99; c. IV, s. 173-175; 402-403; c. V, s. 84-85, c. VIII, s. 57-59; c. IX, s. 421-422. Mamafih Şa’rânî (ö. 973/1565), İbn Arabî’nin cehennemın ebediliği hakkındaki görüşlerinin aslında Ehl-i sünnete paralel olduğunu, ancak vefatından sonra başkaları tarafından onun eserlerine bu konuda yanlış fikirlerin derc edildiği söylemektedir. Bkz. Şa’rânî, *el-Yevâkîf ve’l-Cevâhir*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1959, c. II, s. 163 ve 165.

²⁴¹⁷ Cîlî’nin kendi ifâdeleri için bkz. Cîlî, *el-İnsânu’l-Kamil*, Kahire, 1293, c. II, s.82.

²⁴¹⁸ Ehl-i fetret kavramıyla, kendilerine İslâm’ın hiç anlatılmadığı, dolayısıyla İslâm’dan tamamen habersiz olan kimseler kastedilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Metin Yurdağur, “Fetret”, *DİA*, c. XII, s. 475-480.

cehennemdeki hallerinin bir cihetten bu dünyadakinden daha rahat olabileceği bile söylenebilir.²⁴¹⁹

İbn Acîbe, hangi cihetten cehennemdeki Müslümanların durumunun bu dünyadaki durumlarından daha iyi olacağını ise Kuşeyrî'den yaptığı şu alıntıyla açıklamaktadır: “Gerçek şu ki bir açıdan Müminlerin cehennemdeki hali, kalpleri için onların dünyadaki hallerinden daha rahattır (*arvah*). Zira bugün [dünyada] helak korkusu varken yarın [âhirette] kurtuluşa dair kesin bir inanç (*yakînu'n-necât*) vardır.”²⁴²⁰

(f). Cehennem Ehli: Tasavvuf Karşıtları/Hicâb Ehli

İbn Acîbe, Kur'an-ı Kerim'de cehennemliklerle ilgili bazı âyetleri, tasavvuf ve tarikat karşıtlarıyla.-kendi tabiriyle hususiyet yolunu inkâr edenler- alâkalı olarak yorumlamaktadır. Yalnız bu noktadan hareketle onun, ‘her tasavvuf karşıtı cehenneme gidecektir’ şeklinde bir anlayışa sahip olduğu neticesini çıkarmak doğru değildir. Zira burada İbn Acîbe'nin kastettiği cehennem maddî değil, manevî cehennem/azaptır. Nitekim bu konuda şöyle der: “Hususiyeti inkâr edenlerin azabı; onların, mukarreblerin derecelerinden daha düşük bir derecede olmalarıdır.”²⁴²¹

Müfessirimiz, A'raf Suresi'nin 50. âyetinde geçen ateş ehlinin cennet ehlinde su istemelerini, tasavvuf yolunu inkâr edenlerin, bu yolda olanlardan marifetlerini istemelerine benzetmiştir. Burada cehennemlikler, tasavvuf yolunu inkâr edenler olarak yorumlanmıştır.²⁴²² Ayrıca Sâd Suresi'nin 62-63. âyetlerinde²⁴²³ zikredilen

²⁴¹⁹ *el-Bahr*, c. V, s. 270-271. İbn Acîbe'nin ifâdesi şöyledir: إلا ما أما أهل الشرك فقد اتفق المسلمون على خلودهم ، فقد نقلاً خبراً مأثوراً : أن النار تحرب ، وينبت موضعها الجرجير ، وينتقل زبانتها إلى خزنة الجنان ، فهذا من جهة الكرم وشمول الرحمة لا يمنع ، ومن جهة ظواهر النصوص معارض ، وباطن المشيئة مما اختص الله تعالى به. أهل النار أفضل عند الله من بعض أهل الجنة يتجلى لهم الحق تعالى في دار ونقل الجليلي أيضاً في كتابه (الإنسان الكامل) : أن بعض الشقاء. ونقل أيضاً : أن بعض أهل النار تعرض عليهم الجنة فيألفون فيها ، وأن بعض أهل النار يتلذذون بها كصاحب الجرب. وذكر بعضهم أن أهل النار يتطبعون بها ، كالسمندل ، فهذه مقالات غريبة ، والله أعلم بصحتها. وعلى تقدير وقوعها في غيب مشيئته تعالى ، فلعلها في قوم مخصوصين من المسلمين ختم لهم بالشقاء بعد مقاساة شدائد الطاعة ، أو : في قوم من أهل الفترة لم يكن فيهم إذابة ، أو صدر منهم إحسان ، والله أعلم بأسرار غيبه ، وأما أهل التوحيد فحالمهم في النار أرفق من هذا ، بل حالهم فيها أرواح من حال الدنيا من وجه.

²⁴²⁰ *el-Bahr*, c. V, s. 271.

²⁴²¹ *el-Bahr*, c. V, s. 118.

²⁴²² *el-Bahr*, c. II, s. 222.

cehennemliklerin, cennetlikler hakkındaki sözlerini, hususiyeti inkâr eden cennetin esfelindeki Müslümanların cennetin üst tabakalarındaki diğer Müslümanlara söyleyeceği sözler olarak yorumlamıştır.²⁴²⁴

“O küfredenler, bölük halinde cehenneme sürülür. Nihâyet oraya geldikleri zaman kapıları açılır, bekçileri onlara: Size içinizden Rabbinizin âyetlerini okuyan ve bugüne kavuşacağınızı ihtar eden peygamberler gelmedi mi? derler. “Evet geldi” derler; ancak azap sözü kâfirlerin üzerine hak olmuştur.”²⁴²⁵ meâlindeki âyetin işârî tefsirini yaparken, âyetteki peygamberlere karşı kibirlenip iman etmemenin neticesinde cehenneme gidecek olanlara yapılan hitap zamanının evliyâsına karşı kibirlenip Hakk’ı müşâhede edemeden ölen herkese yapılmış bir hitap olarak yorumlamaktadır. İbn Acîbe’ye göre lisân-ı hâl ile bu kimselere şöyle bir azarlama gelir: “Size zamanınızın evliyâsından her zaman bizi size tanıtacak kimseler gelmedi mi?” Onlar da diyecekler ki : “Evet geldi. Fakat hicâb kelimesi bizim hakkımızda ezelde yazılmıştı. Böylece az bir zaman hariç ayrılık ve hicâb içinde ebedî kalacaklar”²⁴²⁶

(6). Ashâb-ı A’râf

Kur’an-ı Kerim, âhiretle ilgili âyetlerde *ashâb-ı a’râf* adında bir topluluktan bahseder. Bunların kim oldukları hakkında muhtelif görüşler ileri sürülmüşse de en çok kabul göreni, bunların cennete girebilecek kadar sevabı çok olmayan ve cehenneme gidecek kadar da günahı çok olmayan, başka bir ifâdeyle sevapları ve günahları birbirine eşit olan insanlardan ibâret oldukları şeklindeki görüştür. Dolayısıyla bunlar cennetle cehennem arasında bir yerde olacaklardır.²⁴²⁷

²⁴²³ Türkçe meâli: “62: (İnkarcılar) dediler ki: Kendilerini dünyada iken kötülerden saydığımız kimseleri burada niçin göremiyoruz? 63: Alaya aldığımız onlar değil miydi? Yoksa (buradalar da) onları gözden mi kaçırdık?”

²⁴²⁴ *el-Bahr*, V/39

²⁴²⁵ Zümer 39/71.

²⁴²⁶ *el-Bahr*, c. V, s. 105

²⁴²⁷ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Zemahşeri, *Keşşaf*, c.I , s. 354; Razi, *Mefâtihu’l-Ğayb*, c. III, s. 367; J. I. Smith and Y. Y. Haddad, *Islamic Understanding*, s. 90-91. R. Bell, ‘*The Man on the A’raf*’, *Muslim World*, 22 (1932), s. 43-48. İhvân-ı Safâ’ya göre a’râf, bir tür olgunlaşmamış ruhların olgunlaştığı bir yeri sembolize eder: “Cismaniyetle ilişkisini kesmeyen salih kimse ise bir tür *a’râfta* –cennetin antresi- beklemeye alınır. Orada öncelikle onlar üzerine düşen şey, bir gün mutluluk diyarına girmeye lâyık ve yetkin olacak yüce seviyeyi kazanmaktır.” (Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s. 214).

Kuşeyrî ve Rûzbihân'ın aksine²⁴²⁸ İbn Acîbe *ashâb-ı a'râf*'ın işârî boyuttaki anlamının seyr-i sülûkun henüz başlangıcında olan müridler olduğunu düşünmektedir. Bu sebeptendir ki “İki taraf (cennetlikler ve cehennemlikler) arasında bir perde ve A'raf üzerinde de herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır ki, bunlar henüz cennete giremedikleri halde (girmeyi) umarak cennet ehline: ‘Selam size!’ diye seslenirler.”²⁴²⁹ mealindeki âyet-i kerimeyi işârî açıdan şöyle yorumlamaktadır: “A'raf üzerinde -ki o hakikat ve şariat arasındaki berzahtır- eşraftan olmak isteyen insanlar vardır. Onlar avâmdan ve havâstan olan herkesi simalarından tanır. [...] Onlar (marifet) cennetine girmek için can atmaktaysalar da henüz oraya girmemişlerdir. Zira manevî yolculuklarına (*seyr*) devam etmektedirler. [*seyr* ü sülûklerini henüz tamamlamamışlardır.]”²⁴³⁰ Ayrıca A'râf suresinin 48. âyetinin işârî tefsirini yaparken de şunları kaydetmektedir: “*Ashâb-ı a'râf*, sûfilere (*kavm*) karşı kalplerinde muhabbet hasıl olan salihlerden müteşekkil bir topluluktur. Ne *ehl-i yemîn*in avâmındandır ne de *mukarreblerin* havâsından.”²⁴³¹

İbn Acîbe'nin meâdla alâkalı yaptığı işârî/sembolik yorumları şöyle özetlemek ve değerlendirmek mümkündür:

İbn Acîbe'nin meâd hakkındaki işârî yorumları, onun nefis anlayışı ışığında şekillenmiştir. O, *el-Bahru'l-Medîd*'de Kur'an-ı Kerim'de zâhiren maddî ölümü ifâde eden *mevt* ve *katl* gibi kelimeleri, işârî/bâtınî yorumda nefsânî/shehevî duyguları öldürmek manasında ele almaktadır. Yalnız bu kelimelerin geçtiği her âyeti işârî/bâtınî açıdan yorumlamamakta, bazen sadece âyetin zâhirî yorumunu yapmakla yetinmekte, bazen de işârî yorumlara ayırdığı bölümde (*el-işâra*) bu kelimeleri fizikî ölüm olarak yorumlamaktadır. Ancak *mevt* ve *katl* kelimelerinin zikredildiği âyetlerin işârî-bâtınî yorumunu verme ya da bu kelimeleri sadece zâhirî manada maddî ölüm olarak yorumlama noktasındaki tercihini hangi esas ve kıstaslara bağlı olarak yaptığını tespit

²⁴²⁸ *Ashâb-ı a'râf*'ı işârî açıdan yorumlarken, Kuşeyrî الأشراف; Rûzbihân ise أصحاب المعرفة ifâdesini kullanmaktadır. Bkz. Kuşeyrî, *Letâifu'l-Îşârât*, c. I, s. 335 (Beyrut baskısı); Rûzbihân, *Arâis*, c. I, s. 256-257. Dolayısıyla her ikisine göre de bu kavram, marifete ulaşmış olan, başka bir ifâdeyle seyr u sülûku tamamlamış olan insanlara işâret etmektedir. Halbuki İbn Acîbe'ye göre *ashâb-ı a'râf* seyr u sülûke yeni başlayanlara işâret eder.

²⁴²⁹ A'râf 7/46.

²⁴³⁰ *el-Bahr*, c. II, s. 219.

²⁴³¹ *el-Bahr*, c. II, s. 220.

etme imkanına sahip değiliz.²⁴³² Fakat şunu söyleyebiliriz ki tefsirin sonlarına doğru bu kelimelerin işârî/bâtınî yorumlarında azalma görülmektedir. Bu da muhtemelen müellifin tefsirin başından itibaren yaptığı aynı işârî/bâtınî yorumları tekrarlamama gayesine matuftur.

Müfessirimiz, Kur'an-ı Kerim'de zâhiren kıyâmetten sonraki dirilişi ifâde eden *ihyâ*, *ba's* ve *haşr* gibi kelimeleri, işârî/bâtınî yorumda nefsin/şehvî duyguların ölümünden sonra ruhun/kalbin marifetullah ile dirilmesi manasında ele almaktadır. *Mevt* ve *katl* kelimelerinin tefsirinde olduğu gibi *ihyâ*, *ba's* ve *haşr* kelimelerinin tefsirini yaparken de bazen sadece âyetin zâhirî yorumunu vermekle yetinmekte, bazen de işârî yorumlara ayırdığı bölümde, bu kavramları kıyâmetten sonraki diriliş olarak yorumlamaktadır. Ancak *ihyâ*, *ba's* ve *haşr* kelimelerinin zikredildiği âyetlerin işârî-bâtınî yorumunu verme ya da bu kelimeleri sadece zâhirî manada maddî ölüm olarak yorumlama noktasındaki tercihinin de hangi esas ve kıstaslara bağlı olarak yaptığını tespit etme imkanımız bulunmamaktadır.²⁴³³

İbn Acîbe, iki farklı boyutta tecrübe edilen iki farklı cennet hayatının varlığından söz etmektedir. Birinci cennet “marifet cenneti (جنة المعارف)” ; ikinci cennet ise “süs cennetidir (جنة الزخارف)”. Marifet cenneti, havâstan olan Müslümanlar, yani ârifler içindir. Süs cenneti ise avâm Müslümanlar içindir. Marifet cennetine dünyada girilir, âhirette de bu hayat devam eder. Burada İbn Acîbe'nin şöyle bir analogi yaptığı düşünülebilir: Cennet, mutluluk yurdudur. Orada çeşitli hazlar, zevkler ve nimetler vardır. Marifetullahı erişmek ise insan için en büyük nimet ve mutluluktur. Dolayısıyla bu da bir nevi cennet hayatıdır. Belağat terimleriyle ifâde edilirse, burada benzetme yönü (*vechu 'ş-şebah*) mutluluktur.

²⁴³² Mesela Al-i İmran/145 (*el-Bahr*, c. I, s. 416), Nisa/100 (*el-Bahr*, c. I, s. 551), Nisa/159 (*el-Bahr*, c. I, s. 588), Maide/38 (*el-Bahr*, c. II, s. 38), Hac/58 (*el-Bahr*, c. III, s. 546), Cuma/8 (*el-Bahr*, c. VI, s. 151) âyetlerinde geçen mevt ve katl kelimeleri, *el-işâra* başlığı altında verilen işârî-bâtınî yorumlar kısmında nefsânî/şehvî duyguları öldürmek manasında ele alınmamış, zâhirî manada maddî ölüm olarak yorumlanmıştır.

²⁴³³ Mesela Neml/83 (*el-Bahr*, c. IV, s. 221), Sebe/40 (*el-Bahr*, c. IV, s. 503) ve Teğâbün/7 (*el-Bahr*, c. VI, s. 168) âyetlerinde haşr ve ba's kelimeleri zahiri manada açıklanmış, işârî yorum yapılmamıştır.

İbn Acîbe'ye göre insanın elde edebileceği en büyük hazine marifettir ve kulun Allah ile ilişkisinde yükselebileği zirveyi, “marifet” kavramıyla ifâde etmeye çalışır. Dolayısıyla bu nimete kavuşan kişi, artık başka bir nimetin peşine düşmemelidir ve işin tabiatı gereği düşemez de. Zira onun dışındaki her nimet ve haz, ondan daha değersizdir. Ayrıca dünya hayatında insanlar üzerindeki etkilerine bakıldığında manevî hazların maddî hazlardan daha kalıcı ve güçlü olduğunda şüphe yoktur. Zira bütün maddî hazlar anlıktır, geçicidir. Yaşanıp bittikten sonra artık insana mutluluk veremez. Manevî hazların tesiri ise daha uzun soluklu ve daha geniş kapsamlıdır. Mesela karnı acıkan bir insan daha önceden yediği yemekleri düşünerek karnını doyurup mutlu olamaz. Ancak insan, yaptığı bir iyiliği ya da tattığı bir sevgiyi düşünmek suretiyle tekrar mutlu olabilir. Binâenalaeyh, âhiret hayatında da -eğer orada maddî ve manevî nimet ayırımından söz edebiliyorsak- manevî nimet ve hazların maddî nimet ve hazlardan daha değerli olacağına şüphe yoktur. Dolayısıyla özü itibarıyla manevî bir tecrübe olan marifetin de hem bu dünyada hem de âhirette mutluluğun zirvesi olarak değerlendirilmesi pek yadırganmamalıdır.

Öte yandan, İbn Acîbe'nin cenneti maddî (süs cenneti) ve manevî (marifet cenneti) açıdan ikiye ayırıp manevî cennetin nimetlerinin ve onlardan alınan hazların maddî cennetin nimetlerinde daha üstün ve değerli olduğunu söylemesi, ilk bakışta onun Kur'an'da anlatılan maddî cennet ve onun nimetlerini küçümsediği şeklinde bir kanaâta sevk edebilir.²⁴³⁴

Halbuki *el-Bahru'l-Medîd* bütünüyle ele alındığında bu yorumundan İbn Acîbe'nin Kur'an'da anlatılan cennet nimetlerini aşağıladığı sonucunu çıkarmak oldukça zordur. Herşeyden evvel, şunu çok net belirtmek gerekir ki müellifimiz *el-Bahru'l-Medîd*'in zâhirî tefsir bölümünde tıpkı diğer zâhirî tefsirler gibi cennet nimetlerinin çekiciliği ve dünya nimetlerine nispetle çok daha değerli olduğunu

²⁴³⁴ Nitekim müellifimiz “Marifet cennetine giren kimse süs cennetinin özlemini asla çekmez. Çünkü Allah onu dost edinmiş ve onu başkalarına muhtaç bırakmamıştır.” (*el-Bahr*, c. II, s. 169. Aynı ifâde için bkz. *a.g.e.*, c. I, s. 244; c. II, s. 60, 169) dediğinde bu yorumun dipnotunda *el-Bahru'l-Medîd*'in tahkikli neşrini hazırlayan Ahmed Abdullah el-Kureşî şöyle der: “Keşke merhum müfessir, süs cenneti dediği cennetin aşağılığını, bayağılığını îmâ eden bu ifâdeyi kullanmasaydı. Zira bu, Allah'ın ‘Daru's-Selam’ adını verdiği ve kendisinde Hz.Peygamber'in (s.a.v.) ve en önemlisi de Allah Teâlâ'nın görüleceği yerdir. Dolayısıyla bir Müslüman nasıl olur da böyle bir cenneti özlemez!” (*el-Bahr*, c. II, s. 169).

vurgulamaktadır. Ayrıca müfessirimizin böyle bir ayırım yapıp manevî cennetün (marifet) maddî cennetten üstün olduğunu ifâde etmesi, maddî cenneti aşağılamak için değil manevî cennetin önemini ve üstünlüğünü vurgulamak içindir. Nasıl ki “altın, gümüşten daha değerlidir” dediğimizde kasdımız, gümüşün değersizliğinden ziyade altının değerini vurgulamaksa burada vurgulanan da manevî cennetin değeridir. Nitekim Kur’an’da da bu husus açık bir şekilde ifâde edilmiştir. Tevbe Suresi’nin 72. âyetinde içinden nehirlerin aktığı bahçeler, hârika konaklar gibi Müslümanlara vadedilen cennet nimetleri sayılmış ardından da Allah’ın rızasının her şeyden üstün olduğu ifâde edilmiştir. Ayrıca “Allah onlardan razı olmuş, onlar da O’ndan razı olmuşlardır”²⁴³⁵ meâlindeki âyetin tefsirinde Râzî şöyle demektedir: “Bil ki insan, beden ve ruhtan oluşur. Bedenin cenneti, Kur’an’da nitelikleri verilen cennettir. Ruhun cenneti ise Allah’ın rızasıdır.”²⁴³⁶ Dolayısıyla İbn Acîbe ve diğer mutasavvıfların bu tür söylemlerle asıl vurgulamak istedikleri husus, bu rızaya nâil olabilmeye teşviktir.

Tıpkı cennetle ilgili yaptığı ayırmada olduğu gibi İbn Acîbe, iki farklı boyutta tecrübe edilen iki farklı azap ve ateşin varlığından söz etmektedir. Birinci azap/ateş, manevî olan ‘ayrılık ve hicab ateşi (نار القطیعة و الحجاب)’; ikinci azap/ateş ise ‘maddî ateş’ tir. Müslümanlardan marifetullaha erişemeyenlere (*avâm*) sadece (hem dünyada hem de âhirette) manevî azap varken iman etmeyenlere dünyada da âhirette de hem maddî hem de manevî azap vardır. *el-Bahru’l-Medîd*’de manevî azap; genelde Allah’tan ayrı kalmak ve Müslümanların avâmının, mukarreblerin makamına erişememesi olarak yorumlanmaktadır. İbn Acîbe’ye göre manevî azap (*hicâb*), maddî azaptan daha büyüktür. Burada İbn Acîbe’nin şöyle bir analogi yaptığı düşünülebilir: Cehennem, ızdırap ve mahrumiyet yurdudur. Orada çeşitli sıkıntılar, azaplar, çileler ve nimetlerden mahrumiyet vardır. Marifetullaha erişememek ise insan için en büyük ızdırap ve mahrumiyettir. Dolayısıyla bu da bir nevi cehennem hayatıdır. Belâgat diliyle ifâde edersek, burada benzetme yönü (*vechu’ş-şebah*) ızdırap ve mahrumiyettir.

İbn Acîbe’nin cennet gibi azabı da maddî (cehennem azabı) ve manevî (Allah’tan ayrı ve uzak kalmak) açıdan ikiye ayırıp manevî azabın daha korkunç

²⁴³⁵ Beyine 98/8.

²⁴³⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, c. XI, s. 252

olduğunu söylemesine gelince, cennetle ilgili yaptığı ayrıma dair söylediklerimizin benzerini burada da söylemek mümkündür. Zira bu görüşüyle o, cehennem azabını küçümsemek istememiş, manevî bir ızdırap olan iman etmeme veya marifeti elde edememenin aslında ne büyük bir mahrumiyet olduğunu anlatmak istemiştir. Zira dünya hayatında insanlar üzerindeki etkilerine bakıldığında manevî ızdıraplar, maddî ızdıraplardan daha kalıcı, daha çetin ve yıkıcıdır. Sözelimi insan, bir ağrıyı sadece o ağrı esnasında hisseder. Ancak sevdiği bir yakını kaybeden bir kişinin ızdırabı çok daha uzun süreli ve etkilidir. Meseleye bu açıdan bakan İbn Acîbe de Allah'a iman edememiş veya iman ettiği halde Allah'ı tanıyıp bilememiş, marifet makamına yükselememiş, dolayısıyla da O'nun rızasına lâıykıyla nâil olamamış bir insanın her iki hayatta da büyük bir ızdırap içerisinde olacağını ifâde etmek istemiştir.

İbn Acîbe'nin, tasavvuf karşıtlarının tasavvufa meyledip marifete ulaşan kişilerin elde edecekleri manevî cennet nimetlerinden mahrum kalacaklarını söylemesi, kendisinin de bir sūfî olduğu dikkate alındığında pek yadırganmamalıdır. Zira İslâm'daki her ekol, cennetteki en üst mertebeye kendilerinin ulaşacaklarını düşünmektedir. Böyle bir iddia sadece İbn Acîbe'ye veya diğer sūfilere ait değildir.

İbn Acîbe, eskatolojik (meâdla ilgili) meselelerin tefsirinde zâhirî yorum ile bâtinî yorumu genelde ayrı vermiş, iki yorumun birbirine karışmamasına özen göstermiştir. Ancak bazen de uhrevî meselelerle ilgili âyetlerin yorumunda zâhirî yorumla bâtinî yorumun birbirine karıştığı görünmektedir. Yani aynı âyetteki bazı kelimeler zâhirî; bazı kelimeler bâtinî yoruma tabi tutulmuştur. Mesela, Furkan Suresi'nin 10-16. âyetlerinde cennet, marifet cenneti; saraylar, menzil ve makamlar; çılgın alev (*saîr*), kalbi yorgunluk, hırs, tamahkarlık ve dünya sevgisi gibi hasletlerle yakmak olarak açıklandığı halde kıyâmet (*sâat*) ve helâk (*sübûr*) kelimeleri zâhirî yoruma tabi tutulmuştur.²⁴³⁷

Bazı istisnalar hariç tutulursa genel olarak bakıldığında İbn Acîbe'nin uhrevî meselelerle ilgili işârî yorumları kendi içinde tutarlı görülmektedir. İbn Acîbe, bu konularda tasavvuf düşüncesinden de beslenerek kısmen kendine has bir ıstılâh ve üslup geliştirmiş ve bunu başarıyla tatbik etmiştir.

²⁴³⁷ *el-Bahr*, c. IV, s. 83.

İbn Acîbe'nin meâdla alâkalı yaptığı işârî yorumlara zâhirî tefsir perspektifinden bakıldığında da ciddi bir sorun görünmemektedir. Zira İbn Acîbe, zâhirî yorumu asla reddetmemekte ve ihmal etmemektedir. O, eskatolojik meselelerde önce zâhirî yorumu vermekte, sonra da *el-işâre* başlığı altında kendisine veya başka sûfilere ait, âyetlerden dolayı olarak çıkarılan bir takım işâretleri serd etmekte, ancak bunların tefsir olduğunu, yani âyetlerden doğrudan çıkarılabilecek manalar olduğunu asla iddia etmemektedir.

Son olarak şu hususu belirtmek gerekir ki, aslında insanın henüz görmediği âhiret hayatına ilişkin verilen bilgileri algılaması ve kavraması, pek de kolay bir şey değildir. Henüz dünyaya gelmemiş bir bebeğe dünyayı anlatmak ne kadar zorsa bu dünyadaki insanlara da âhiret hayatına ilişkin meseleleri, cennet ve cehennemi anlatmak o derece zordur. Zira insan, henüz görmediği bir şeyin tasavvurundan acizdir. Tasavvur etmeye çalışsa, bu tasavvur tahayyülden öteye geçemez. Tahayyül de ancak bilinen şeylerle gerçekleşir. Nitekim Allah Teâlâ'nın iki âyetinde,²⁴³⁸ cenneti anlatmaya başlamadan evvel, ona dair verilecek bilgilerin birer benzetmeden ibâret olduğuna dikkat çekmek üzere “cennetin meseli” ifâdesini kullanması da bu hususa işâret etmektedir. Bu işâret, içinde “Size ancak şu kadarını anlatabilirim, ancak asıl cennet sizin bu temsil aynasında gördüğünüzden çok daha güzel ve mükemmeldir” mesajının da mündemiç olduğunu hissettirmektedir. Kanaatimizce cennetteki kadehlerden bahsedilirken kullanılan “قوارير من فضة” (gümüşten billurlar)²⁴³⁹ ve “كأساً كان مزاجها زنجبيلاً”²⁴⁴⁰ (zencefil karışımı bir kadeh) ifâdesinde de bu hususa bir işâret vardır. Zira gümüşten billur veya zencefilden bir kadeh, bildiğimiz bu dünya âleminde mevcut değildir. Çünkü herhangi bir şey bu dünyada hem billur hem de gümüş olamayacağı gibi zencefilden kadeh de yapılamaz. Dolayısıyla Kur'an'da âhiret hayatına müteallik olarak zikredilen bilgilerin, İbn Abbas'ın da belirttiği gibi²⁴⁴¹ insanların anlayabileceği

²⁴³⁸ Ra'd /35; Muhammed /15.

²⁴³⁹ İnsan 76/16.

²⁴⁴⁰ İnsan 76/17.

²⁴⁴¹ (Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. I, s. 61). Saîd Nursî'nin bu konudaki benzer yaklaşımları için bkz. Saîd Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, çev. Abdülmecid Nursî, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996, s. 147.

şekilde verilmiş birer misâlden ibâret olduğunu düşünmek, bunları tamamen lafzî manalarıyla anlamaktan daha isâbetli görünmektedir.

SONUÇ

Bu araştırmada ulaşılan sonuçlar özetle şunlardır:

Ahmed b. Acîbe, 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında Fas'ın yetiştirdiği en etkili mutasavvıflardan ve âlimlerden biridir. Çocukluğundan itibaren ilme ve zühde düşkün olan İbn Acîbe, 47 yaşına kadar daha çok şer'î ilimlerin tahsil ve tadrîsiyle meşgul olmuştur. 47 yaşındayken Şâzeliyye tarikatının Derkâviyye kolunun şeyhlerinden Muhammed el-Bûzîdî ile tanıştıktan sonra ise kendisini daha çok tasavvufî faaliyetlere adanmış, dinî hizmet olarak tadrîs yerine irşâd; hizmet mekanı olarak da medrese yerine tekkeyi seçmiştir. Ancak onun tadrîs yerine irşâd seçmesi, kendisini ilimle meşgul olmaktan alıkoymamıştır. Tasavvufa intisabından sonra da ilme olan merakını, daha çok yazarak gidermiş ve dînî ilimlerin muhtelif sahalarında kırk civarında eser telif ederek velûd bir yazar olduğunu da göstermiştir. O, ardında yalnız yazılı eserler bırakmakla kalmamış, aynı zamanda etkileyici tasavvufî kişiliği dolayısıyla da Derkâviyye'nin "Acîbiyye" kolunun kurucusu olarak kabul edilmiştir. Bugün Fas'ın kuzey şehirlerinde, kendilerini "Acîbî" olarak nitelendiren binlerce sûfînin manevî mürşidi olarak adı, büyük bir saygı ile anılmaktadır. Özetle o, hem yazdığı eserlerle, hem de yaşadığı hayatla insanlar üzerinde önemli etkiler bırakmış olan entelektüel bir sûfidir.

Kur'ân-ı Kerîm, yeryüzünü tenvîr etmeye başladığı andan itibaren insanlık tarihini en çok etkileyen söz ve metinlerden biri olarak, her önemli söz ve metnin başına gelen "yorumlanma ve anlaşılma" olgusuyla sürekli karşı karşıya gelmiştir. Bunun neticesinde de onu daha iyi anlamak ve yorumlamak iddiasında olan bir çok tefsir akımı ve yöntemi ortaya çıkmıştır. İslâm düşüncesinin mistik boyutunu temsil eden tasavvufa gönül veren sûfiler de Kur'an'ı, kendilerine has bâtınî bir yolla yorumlama ve anlama yöntemini benimsemişler ve ulaştıkları manalara da "işâret" adını vermişlerdir. Bu anlayışa göre Kur'an âyetlerinin zâhirî/literal anlamlarının ötesinde, bu zâhirî/literal anlama muhâlif veya alternatif olmayan, Allah tarafından kalplerine konulan "furkân" sayesinde keşf yoluyla sadece âriflerin fark edilebileceği bâtınî anlamları da vardır.

İşârî tefsir literatürünün 19. yüzyılın başındaki önemli örneklerinden biri olan *el-Bahru'l-Medîd*, Kur'ân-ı Kerîm'i, hem zâhirî hem de bâtinî yönüyle ele almış olan bir tefsirdir. Zâhirî tefsir bölümünde müfessirimiz, belli guruplara ayırdığı âyetleri, topluca tefsire geçmeden evvel önemli gördüğü durumlarda bazı lügavî izahlar yapmaktadır. Ardından ilgili âyet gurubunu, bir bütün halinde esbâb-ı nüzûl, muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh gibi çeşitli Kur'an ilimleri ışığında itikatta Eş'arî, fıkhîta Mâlikî mezhebi çizgisinde rivâyet ve dirâyet metodlarını kullanmak suretiyle klasik bir ehl-i sünnet müfessiri olarak tefsir etmektedir. Mutezile başta olmak üzere Ehl-i Sünnet'e muhâlif olan çeşitli mezheplere karşı tavizsiz bir şekilde Ehl-i Sünnet müdâfîi olarak karşımıza çıkan İbn Acîbe, aynı katı tutumunu Ehl-i Sünnet içindeki itikâdî ve fikhî mezheplere göstermemekte, mesela delilini daha kuvvetli bulduğu konularda Mâlikî mezhebi yerine bir başka fikhî mezhebinin görüşünü benimsemektedir. Bu yönü de onun, şer'î delilleri muhâkeme ve mukâyese süzgecinden geçirerek, kendi mezhebine ait de olsa zayıf delile dayanan görüşleri tenkit ve terk etmekten çekinmeyen bir ilim adamı olduğunu göstermektedir.

Müfessirimiz, *el-Bahru'l-Medîd*'i yazarken, muhtelif tefsir kitaplarından istifâde etmiş, özellikle zâhirî tefsir bölümünde genellikle önceki tefsir kitaplarından alıntılar yapmıştır. Onun zâhirî tefsir bölümünde öne çıkan kaynakları Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i, Abdurrahman el-Fâsî'nin *Hâşiyetu'l-Fâsî ala'l-Celâleyn*'i, İbn Cüzeyy'in *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*'i ve İbn Atıyye'nin *el-Muharreru'l-Vecîz*'idir. İşârî tefsirinin en önemli iki kaynağı ise Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât*'ı ve Rûzbihân'ın *Arâisu'l-Beyân*'ıdır. Yalnız İbn Acîbe, ilginç bir şekilde Rûzbihân yerine el-Vertecebî adını kullanmaktadır.

İbn Acîbe, kaynakları kullanırken, genellikle ilim adamlığına yakışır bir hassasiyet göstermiştir. Zira kendisinden alıntı yaptığı kaynağı çoğunlukla söylemiştir. O, ilmî ve mantikî açıdan gerekli gördüğünde, kendilerinden övgüyle bahsettiği ve çokça alıntı yaptığı Beydâvî, İbn Cüzeyy ve İbn Atıyye gibi âlimleri dahi insaf sınırları dahilinde eleştirmekten çekinmemektedir. Aynı şekilde o, tasavvufî alâkalı konularda da haksız gördüğü durumlarda Gazzâlî ve İbn Arabî gibi tasavvuf tarihinin en seçkin

simaları da dahil olmak üzere bir çok sûfiyi tenkit etmiştir. Bu yönüyle de onun, söyleyene değil söylenilene bakan bir âlim olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Acîbe'nin Kur'an tasavvuru, onun tasavvufî düşüncelerinin etkisiyle şekillenmiştir. Onun Kur'an'a bakışı, âlimâne olmaktan çok âşıkâne bir bakıştır. Ona göre Kur'an, Sevgili'nin tecellî ettiği bir kitaptır. Dolayısıyla Sevgili'yi görmek ve duymak isteyen O'nun söz ile tecellî etmiş olduğu Kur'an'a yönelmelidir. Ancak Kur'an'da tecellî eden Allah'ı görebilmek ve duyabilmek için belli bir manevî olgunlaşma sürecini tamamlayıp müşâhede makamına yükselmek gerekir. O makama çıkan ârif ile Allah arasında perde kalmadığı için ârif ile Allah'ın kelâmı arasında da perde kalmaz ve ârif, kelâmı doğrudan Allah'tan یشir. Dolayısıyla bu makamdaki bir kişi, Kur'an âyetlerini, nâzil olduğu dil, tarih, çevre vs. gibi herhangi bir vasıtaya ihtiyaç hissetmeden, onların manalarını doğrudan Allah'tan alır. Ona göre bu manaları elde edemeyen ve anlayamayanlar ise bunları hemen reddetmeye yeltenmemeli, Musa-Hızır kıssasından ders çıkararak bunların ehil kimseler tarafından elde edilebileceğini kabul etmelidir.

Müfessirimize göre Kur'an vahyinin lafzı statik, ancak manası dinamiktir. Zira Kur'an vahyi sona ermiştir, fakat ilham vahyi devam etmektedir. Yani vahyin lafzının nüzûl süreci tamamlanmıştır, lâkin manasının nüzûlü devam etmektedir. Bu sebeptendir ki Hz. Peygamber'in (s.a.v.) manevî vârisi konumundaki âriflerin kalplerine, daha önceden hiçbir kitapta yazılmamış yeni manalar ilham edilebilir.

Bütün sûfiler gibi İbn Acîbe de Kur'an'ın zâhiri olduğu gibi bâtınının da olduğuna inanmaktadır. Ancak Kur'an tefsir edilirken zâhirî mana esastır. Dolayısıyla zâhirî mana zikredilmeden bâtınî manaya geçmek doğru değildir. Zira zâhirî mana, herkesin anlayabileceği genel ve nesnel manadır. Bâtınî mana ise sadece ehlinin anlayabileceği özel ve öznel manadır. Bu sebeptendir ki o, "tefsîr" kavramı ile "işâret" kavramını birbirinden ayrı tutmaya özen göstermiş ve işârî yorumların kesinlikle ıstılâhî manasıyla "tefsîr" olmadığını çok net bir şekilde ifâde etmiştir. Böylece o, Şîf-Bâtınîlerin tenzîl-te'vîl ayırımındaki tutumlarının aksine bu iki terimi, birbirinin muhâlifî, alternatifî veya rakibi olarak görmemiş, "işâret"i yüceltip "tefsîr"i küçümsememiş ve Kur'an'ın mana okyanusundan daha geniş bir şekilde istifade

edebilmek için bu iki yorum çeşidinin birlikte ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca *el-Bahru'l-Medîd*'deki yorumların yaklaşık dörtte üçünün “tefsîr”e, dörtte birinin ise “işâret”e ayrılmış olması da, İbn Acîbe’nin “tefsîr”e verdiği önemi göstermesi bakımından anlamlıdır.

İbn Acîbe’nin *el-Bahru'l-Medîd*'de uyguladığı işârî tefsir yöntemi hakkında da şunları söylemek mümkündür: Müfessirimizin işârî yorumları detaylı ve dikkatli bir şekilde incelendiğinde aslında bunların tamamına yakınının zâhirî yöntemlerle de yapılabileceği anlaşılmaktadır. Mesela onun “işâret” bölümünde yaptığı açıklamalarının bir kısmı, bazı kelimelerin etimolojik ve morfolojik yapıları veya kelimelerin âyet içerisindeki tertibinden işâretler çıkarmak gibi tamamen rasyonel ve aklî bir çabayla da elde edilebilecek yöntemlerle yapılmıştır. Müellifimizin en sık kullandığı yöntem ise, kendisi adından hiç bahsetmemiş olsa da, i’tibâr/analodir ki bu da aynı şekilde tamamen rasyonel ve aklî bir gayretin ürünü olan bir yöntemdir. Ancak biz, bu tespiti yapmakla İbn Acîbe’nin ve onun şahsında diğer sûfilerin, bu yorumları aslında keşfle değil akılla yaptıklarını, ancak insanları, bu yorumları daha da inandırıcı kılmak için keşfle elde ettiklerini söyleyerek kandırdıklarını iddia etmiyoruz. Zira bir kimsenin kalbine bir mananın ilham edilip edilmediğini test etme imkanına sahip olmadığımız için, herhangi bir manayı aklını kullanarak değil kalbini kullanarak kullandığını söyleyen bir kişiyi yalancılıkla itham etme hakkına sahip değiliz. Ancak biz gördüğümüze göre bir tespit yapabiliriz. *el-Bahru'l-Medîd*'deki işârî yorumlara baktığımızda ise tasavvufî literatürü, kavram ve öğretileri iyi bilen herhangi bir kişinin, basit analojiler vasıtasıyla bu yorumların benzerlerini yapması pek zor görünmemektedir.

Sûfilerin ve de İbn Acîbe’nin sıkça kullandığı bu i’tibâr/analodir, iki şey arasındaki en basit benzerlikten hareketle bunların başka yönlerden de benzerlikler gösterebileceklerini düşünerek bu iki şeyi çeşitli yönlerden birbirine benzetmektir. Ancak hiçbir sâbitesi ve objektif yönü olmayan böyle esnek bir yolla Kur’an yorumlandığında, ondan çıkarılmayacak mana kalmayacaktır. Zira bir yolu bulunarak her şey, her şeye benzetilebilir. Hatta bu yöntemle bir şey, aynı anda birbirine tamamen zıt şeylere de yorumlanabilir. Bu durumda ortaya bir yorum karmaşası çıkacak ve

Kur'an'dan, her isteyen istediği manayı çıkarmakta hiç zorlanmayacaktır. Bu da Kur'an'ın mesajını tamamen anlamsız hale getirecektir. Zira aynı anda eşit şekilde birden çok anlama gelebilen bir metin, aslında hiçbir anlama gelmiyor demektir.

İbn Acîbe'nin işârî tefsir yöntemlerinden biri de metni bir nevi yapıbozumuna uğratmak ve böylece bağlamdan kopartılan metne istenilen anlamı yüklemektir. Her ne kadar bu yöntem, zaman zaman fakîhler ve mütekellimler tarafından kullanılmışsa da genelde sûfilerin özelde de İbn Acîbe'nin, bu yönteme, yani kelimeleri ve cümleleri, bağlamdan soyutlayarak ele alma yöntemine diğer disiplinlerin mensuplarından daha fazla başvurdukları görülmektedir. Bu yöntem de meşrûlaştırıldığı takdirde Kur'an'ın mesajını tamamen buharlaştırıp ortadan kaldıracak boyutta tehlikelidir. Zira kelime ve cümleler ancak ilgili bulundukları konu ve bağlam bütünlüğü içerisinde bir anlam ifâde etmektedirler. Dolayısıyla bağlamdan kopartılarak ele alındıkları takdirde kelime veya cümlelere yüklenemeyecek anlam kalmayacaktır.

Müfessirimiz, kaynağı itibariyle bilgiyi, zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre zâhirî bilgi, çalışmakla elde edilen (kesbî) bilgi; bâtınî bilgi ise doğrudan Allah'tan kalbe gelen (vehbî) bilgidir. Zâhirî bilgide insan 'özne' iken bâtınî bilgide 'nesne'dir. Zâhirî bilgi, 'mükevvenât'tan, bâtınî bilgi ise 'Mükevvin'den elde edilir. Hal böyle olunca 'Hâlik'ten gelen bilgi 'mahlûkât'tan gelen bilgiden daha değerli ve daha kesindir. Ancak ona göre bu bilgi, sahibi için bağlayıcı olsa da diğer insanlar için bağlayıcı değildir. Ayrıca o, herhangi bir bâtınî bilginin (ilham/vârid/keşf) doğruluğunun ölçütünün, Kitab ve Sünnet'e uygunluğu olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.

İbn Acîbe, insanın maddî yapısının ötesinde bir de manevî yapısının olduğunu, aslında insanın özünün de bu manevî yapıdan geldiğini ifâde etmektedir. İnsanın bu manevî boyutu, onun "ruh"udur. Bu "ruh", Allah tarafından üflendiği için ilâhî kaynaklıdır. Dolayısıyla insanın ilâhî olandan uzaklaşması, aslında kendi özüne yabancılaşmasıdır. İnsan, hevâ ve hevesine teslim olursa bu manevî boyut, zayıflar ve sırasıyla "kalp" ve "nefs"e dönüşür. Ancak "ruh", ibâdet ve marifetle olgunlaştırılırsa "sır"a dönüşür.

Müellifimiz, Allah'ın, veli kullarında yarattığı hârikulâde olaylar anlamında 'kerâmet'e inanmakta ve bunun gerçekliğini savunmakta, ancak asıl kerâmetin istikâmette, yani Kur'an ve Sünnet üzere yaşamakta olduğunu ısrarla vurgulamakta ve bu konuda çeşitli sûfî guruplarda var olan şeyhten sürekli kerâmet beklemek veya şeyhin her hareketini kerâmet bilmek gibi anlayışların doğru olmadığını altını çizmektedir.

İbn Acîbe, "Âlimler, nebilerin vârisleridir" hadisinden hareketle nübüvvet müessesesi sona ermiş olsa da nübüvvet nurunun, âlimler, yani Allah'ın ahkâmını bilen zâhir ulemâsı ile Allah'ı bilen ârifler vâsıtasıyla kıyâmete kadar insanlığı aydınlatmaya devam edeceğini düşünmektedir. Ancak onda Hakîm-i Tirmizî ve İbn Arabî'de görüldüğü gibi "hatm-i velâyet" anlayışına rastlanmamaktadır. Ona göre nübüvvet, velâyetin bittiği yerde başlar. Velâyet konusunda Kur'an açısından bakıldığında takdirle karşılanacak bu gibi fikirlerinin yanısıra, velâyeti nübüvvete kıyas edip velilerin velâyetine inanmanın farz olduğunu ve velilere iman edeceklerine dair insanlardan söz (*ahd*) alındığını düşünmesi, Kur'ânî temellerden yoksun görünmektedir.

Müfessirimiz, seyr u sülûkün faydalı ve başarılı olabilmesi için ve manevî kemâle erişmek için bir kâmil mürşide intisap etmenin zorunlu olduğunu düşünmektedir. Çeşitli sûfî çevrelerde görülen şeyhi aşırı derecede yücelterek ona secde etmek gibi davranışların doğru olmadığını zaman zaman ifâde etmekle birlikte kendisinin salık verdiği bazı davranış modellerinin de şeyhleri aşırı yüceltmeye yönelik olduğu görülmektedir.

el-Bahru'l-Medîd'in "işâret" bölümünde aklî delillerle isbât-ı vâcib yapılmamaktadır. Zira müfessirimize göre Allah'ın varlığı isbata gerek duymayacak kadar açıktır. O, Kur'an'ın en önemli konuları olan tevhîd ve şirk meselelerine tasavvufî açıdan baktığında gerçek tevhîdin, Allah'ı, hakîkî varlığa sahip tek zât olarak görmekle mümkün olacağını, O'ndan başka hakîkî varlığa sahip başka varlıkların bulunduğuna inanmanın şirk olduğunu düşünmektedir. Ancak onun kasdettiği bu şirk, mecâzî bir şirktir.

İbn Arabî ve Sadruddîn Konevî gibi ağdalı bir dil ve anlaşılması zor felsefî bir üslup ile olmasa da İbn Acîbe de *el-Bahru'l-Medîd*'de vahdet-i vücûd fikrini benimsemektedir. Ona göre gerçek varlık tektir, o da Hakk'ın zâtıdır. O'nun sıfatlarının tecellîleri konumunda olan mahlûkâtın varlığı ise zıllîdir (gölge gibidir). Onun, vahdet-i vücûd konusunda, İbn Arabî'den ziyâde İbnu'l-Fârız ve İbn Atâullah el-İskenderî'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Arabî'nin, vahdet-i vücûd düşüncesini teorize ederken kullandığı “merâtibu'l-vücûd”, “hazerât-i hamse”, “a'yân-ı sâbite” gibi terimleri hiç kullanmamış, İbn Fârîd'ın “el-hamratu'l-ezeliyye (ezelî şarap)” terimini kullanmıştır. Bu da onun vahdet-i vücûdun teorik bir açılımını yapmakla pek ilgilenmediğini, tıpkı şarabın ancak tadıldığında, içene zevk verdiği ve onu kendinden geçirdiği gibi vahdet-i vücûdun da ancak tecrübe edildiği takdirde anlaşılabilceğini vurgulamak istediğini göstermektedir. İbn Acîbe'nin vahdet-i vücûdla alâkalı bazı âyetlere getirdiği yorumları ise, birer aşırı yorum örnekleri olup, bunların âyetlerin zâhirî manalarıyla ilişkisi, yok denecek kadar zayıftır. Kendisinin de sıkça tekrarladığı gibi ancak tecrübeyle anlaşılabilcek olan bu tür manevî hallerin, dil ile ifâde edildikleri takdirde anlamsızlaştığı dikkate alındığında, bunların dil ile anlatılmaması, hele de Kur'an tefsirlerine hiç girmemesi çok daha isâbetli olurdu.

el-Bahru'l-Medîd'de nübüvvet velâyete, nebîler de velîlere benzetilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine ittibâ konusuna da özel bir önem verilmiştir. Bazı hadislerde kaynağını bulan, ancak asıl yaygınlığını ve felsefî formülasyonunu özellikle Yeni Eflatunculuğa borçlu olduğu anlaşılan “hakikat-i Muhammediyye” düşüncesine hemen bütün sûfiler gibi İbn Acîbe'de de rastlanmaktadır. O, *el-Bahru'l-Medîd*'de bazı âyetlerden “hakikat-i Muhammediyye” düşüncesine işâretler çıkarmaktadır. Ancak çıkardığı bu işâretlerle, ilgili âyetlerin zâhirî manaları arasında bir irtibat kurmak mümkün görünmemektedir.

İbn Acîbe, işârî tefsirlerinde “kıyâmet”i, nefsin ölümünden sonra ruhun dirilmesi olarak yorumlamaktadır. Ona göre cennet ve cehennemin maddî boyutları olduğu gibi manevî boyutları da vardır. Maddî cennet (*cennetu'z-zehârifl* süs cenneti), dünyada yapılan bedenî ibâdetlerin karşılığı olarak âhiret hayatında kendilerine verilecek olan bahçeler, köşkler, hûrîler vs. iken, manevî cennet (*cennetu'l-*

maârif/marifet cenneti), manevî makamlarda yükselmenin neticesinde marifete ulaşmakla elde edilir. Ârifler, bu marifet cennetine dünyadayken girerler, âhirette de maddî cennetin nimetlerinden de istifâde etmekler birlikte marifet cennetinin ikliminde yaşamaya orada da devam ederler. Maddî cehennem, ateş azabı, manevî cehennem ise Allah'tan uzak ve ayrı olmanın verdiği manevî elem ve huzursuzluktur. Ayrıca ona göre nasslardan, cehennemın ebedî olacağı anlaşılmakla birlikte Allah'ın rahmetinden de ümüt kesilmez, Allah va'dinden dönmez, ancak va'dinden dönebilir. Dolayısıyla bu konuda son sözü Allah söyleyecektir.

İşârî tefsir açısından *el-Bahru'l-Medîd*'in yöntem ve muhtevasını bu şekilde özetledikten sonra, şu hususun altını çizmek gerekir ki, Kur'an, anlaşılmamak üzere gönderilmiş şifreli bir kitap olmadığı gibi, her isteyenın istediğı anlamı yükleyebileceğı sürrealist bir tablo da değildir. Kur'an'da ifâde edildiğı üzere o, manası apaçık (*mübîn*) ve detaylıca açıklanmış (*mufasssal*) bir metindir. Zaten özellikle inançla alâkalı meseleler, insanın en temel varoluşsal soru ve sorunlarını ilgilendirdiğı için, açık ve net bir dille ifâde edilmiş olmalıdır ki, Kur'an'ın üslûbu da böyledir. Yalnız insanların mizaç, kâbiliyet ve temâyülleri, yaratılıştan farklı olduğı için, ya da bir takım sosyo-kültürel faktörlere bağılı olarak Kur'an'ın detaylarında bazı farklı yorum ve anlamalar pekâlâ olabilir. Ancak Kur'an'ın işârî veya bâtınî tefsiri adı altında, âyetleri bağlamlarından soyutlayarak, akıl üstü bir yolla, yani keşfle elde edildiğı iddia edilen basit analogilerden hareketle, âyetleri, zâhirî manayla hiçbir ilgisi bulunmayan, anlaşılması zor sembolik ve felsefî bir tarzda yorumlamak, insanların zihinlerini teşvîşe uğratabilecek ve Kur'an'ın mesajının tahrifine yol açabilecek tehlikeyi de barındıran bir tutumdur. Ayrıca iddia edildiğı gibi, mademki işârî tefsirin kaynağı akıl değil keşftir, o halde akılla değil keşfle elde edilen bu manaların, ancak akıl ile anlaşılabilen dilin sınırları içinde ifâde edilmesi, aynı keşfi tecrübeyi yaşamayanlar için, o tecrübeyi anlamsız ve anlaşılmaz hale getirebileceğinden dolayı, bunların, dil ile ifâde edilmemesinin daha isâbetli olacağı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Kur'an-ı Kerîm.
- Abdulkâdir Îsâ, *Hakâik ani't-Tasavvuf*, Dâru'l-İrfân, Haleb 2001.
- Abdulkerim Zeydân, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıh*, Dersaâdet Kitabevi, İstanbul ts.
- Abdunnasır, Jamil M., *A History of the Maghrib*, Cambridge University Press, Cambridge 1971.
- Abul Quasem, M., "Al-Ghazali in Defence of Sufistic Interpretation of the Quran", *Islamic Culture*, LIII-2, Haydarâbâd 1979.
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs ammâ İštehera min'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, thk. Ahmed el-Kallâş, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1996.
- el-Ahdar, Muhammed, *el-Hayâtu'l-Edebiyye fî'l-Mağrib alâ Ahdi'd-Devleti'l-Aleviyye*, ed-Dâru'l-Beydâ 1977.
- Ahmed b. Nâsır, *Ru'yetullahi Teâlâ ve Tahkîku'l-Kelâm Fihâ*, Mekke 1991.
- el-Akk, Hâlid Abdurrahmân, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhû*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1994.
- Algar, Hamid, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 194-199.
- Ali Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, İnsan Yay., İstanbul 2001.
- Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fî'l-Ahbârî'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ, Dâru'l-Emâne, Beyrut 1986.
- Alpyağıl, Recep, *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik?*, Ağaç Yay., İstanbul 2003.
- Altıkulaç, Tayyar, "İbnu'l-Cezerî", *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 551-557.
- Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, Pınar Yayınları, İstanbul 1995.
- el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, yy. 1304.
- el-Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- _____, *Fethu'l-Bârî*, Mektebetu Dâri's-Selâm, Riyad 2000.
- Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.
- _____, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988

- _____, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.
- _____, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.
- Azzûzî, Hasan, *eş-Şeyh Ahmed bin Acîbe ve Menhecuhû fi't-Tefsîr*, el-Memleketu'l-Mağribiyye Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, yy. 2001.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark Beyne'l-Firak*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire, ts.
- Baklî, Rûzbihân, *Arâisu'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*, Haydarâbâd 1301.
- Bardakoğlu, Ali, “Kur'an ve Hukuk”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-I*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.
- Başaran, Selman, “Huzeyfe b. Yemân”, *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 434-435.
- Bayraktar, Mehmet, “Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi”, *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991, s. 91-100.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyin b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sünne*, thk. Ali Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- _____, *Meâlimu't-Tenzîl*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000.
- Bell, Richard, ‘The Man on the A'raf’, *Muslim World*, 22 (1932), s. 43-48.
- el-Beycûrî, İbrahim b. Muhammed, *Tuhfetü'l-Mürîd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- el-Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dersâadet Kitabevi, İstanbul ts.
- el-Bezzâr, Ebubekir Ahmed b. Amr el-Basrî, *el-Müsned*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine 1988.
- el-Bikâî, Burhânuddîn, *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyi ve's-Suver*, Dâiretu'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1978.
- _____, *Tenbîhu'l-Ğabî alâ (ilâ) Tekfîri İbni'l-Arabî*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, no. 3679/3; Şehid Ali Paşa, no. 2734/3.
- Birişik, Abdülhamit, “İbn Atıyye el-Endelüsî”, *DİA*, İstanbul 1999, c. IXX, s. 338-340.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Bûkârî, Ahmed, *el-İhyâ ve't-Tecdîdu's-Sûfî fî'l-Mağrib*, Menşûrâtu Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, el-Memleketu'l-Mağribiyye 2006.
- Burns, Gerald L., “Gazali'nin Tasavvufi Hermenötiği”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt. 13, Sayı. 3-4, (2000), s. 420-428.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l Beyân*, İstanbul 1389.

- _____, *Kenz-i Mahfî*, çev. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul 2000.
- el-Bûzîdî, Muhammed b. Ahmed, *el-Âdâbu'l-Mardıyye li Sâliki Tarîkı's-Sûfîyye*, thk. Bessâm Mahmud Bârûd, Dâru'l-Feth li'n-Neşr ve't-Tevzî, Amman 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, Kitabevi, İstanbul 2000.
- el-Celyend, Muhammed, “Derkâviyye”, *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, s. 179.
- Ceran, İsmail, “Mevlây Muhammed III”, *DİA*, İstanbul 2004, c. XXIX, s. 456-457.
- _____, “Mevlây Süleyman”, *DİA*, İstanbul 2004, c. XXIX, s. 462-463.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmilleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1968.
- _____, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996.
- _____, *Tefsir Usûlü*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Cevdet, Naci Hüseyin, *el-Marifetu's-Sûfîyye Dirâse Felsefîyye fî Müşkilâtı'l-Marife*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992.
- Ceyhan, Semih, “Semâ”, *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 455-457.
- Chittick, William, *Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdet-i Vücûd Üzerine Yazılar*, der. ve çev., Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Chodkiewicz, Michael, *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2003.
- el-Cîlî, Abdülkerim, *el-İnsânu'l-Kâmil*, Kahire 1293.
- el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1987.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Çelik, Ahmet, *Tasavvufî Tefsir Alusi Örneği*, Ekev Yay., Erzurum 2002.
- Çiçek, Yakup, “Tasavvufî Tefsirin Dînî Temeli”, *Kur'ânî Hayat*, Sayı.1, (2008), s. 82-87.
- Dalkılıç, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz Yay., İstanbul 2004
- ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer, *Kitâbu'r-Ru'ye*, nşr. İbrahim Muhammed el-Alî- Ahmed Fahrî er-Rifâî, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ 1990.
- De Jong, F., “Materials Relative to the History of the Darqâviyye Order and its Branches”, *Arabica*, Cilt. XXVI, Sayı. 2, (1979).
- Demirci, Mehmet, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 179-180.
- _____, “Nûr-i Muhammedî”, *DEÜİFD*, Cilt. 1, Sayı. 1, 1983, s. 239-258.

- Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yay., İstanbul 1996.
- ed-Derkâvî, Şeyh el-Arabî, *Mecmûatu Resâili Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî*, thk. Bessâm Mahmud Barûd, Abu Dabi 1999.
- _____, *Bir Mürşidin Mektupları*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Doğan Mehmet, *Temel Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar Yay., İstanbul 1994.
- Doğrul, Ömer Rıza, *İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 1948.
- Düzenli, Yaşar, *Üslup ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaât*, Pınar Yay., İstanbul 2006.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimaşk 1984.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr: Dirâse fî Kadıyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile*, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1983.
- _____, *Nakdu'l-Hitâbi'd-Dînî*, Sînâ li'n-Neşr, Kahire ts.
- _____, *Felsefetu't-Te'vîl*, el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, ed-Dâru'l-Beydâ 1996.
- _____, “Tarihte ve Günümüzde Kur'an Tevili Sorunsalı”, çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt. 9, Sayı. 1-4, (1996), s. 24-44.
- _____, “Sufî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine”, *İslâmiyât*, Cilt. 2, Sayı. 3, (1999), s. 15-38.
- _____, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, y.y., 1979.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İstanbul 1997.
- _____, *Tasavvuf ve Edebiyat Yazıları*, Mavi Yay., İstanbul 1997.
- Erbaş, Muammer, *Kur'an-ı Kerim'in Zâhirî Anlamına Yaklaşımlar*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yay., İzmir 2008.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1928.
- _____, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Ertürk, Ramazan, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yay., Ankara 2004.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1405.

_____, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Hellmut Ritter, Bibliotheca Islamica, Wiesbaden 1980.

el-Ezherî, Muhammed Beşir, *el-Yevâkîtu's-Semîne fî A'yâni Mezhebi Aleml-Medîne*, Kahire 1324.

Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın ve Mehmet Dağ, Selçuk Yay., Ankara 1996.

Fehmi Haşim, *Ahmed Zerrûk ve Zerrûkiyye Mektebetü Dâri'l-Fikr*, yy. 1975.

Fıglalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara 1998.

Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, nşr. Muhammed ed-Dâlîbalta, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1992

_____, "el-Munkızu mine'd-Dalâl", *Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazâlî* içinde, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

_____, "Mişkâtü'l-Envâr", (*Mecmûatu'r-Resâili'l-İmâm el-Ğazzâlî* içinde), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

_____, *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. Ebu'l-A'lâ el-Afîfî, ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, Kahire 1964.

_____, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Kahire ts.

_____, *Hak Yolcusuna Öğütler*, haz. A. Cüneyd Köksal, İstanbul 2004.

_____, *Mizânü'l-Amel*, Matbaa-i Kürdistân-ı İlmiyye, Mısır 1328.

_____, *Kimyây-ı Saâdet*, çev. Ali Arslan, İstanbul 2004.

Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslâmoğlu, Denge Yayınları, İstanbul 1997.

Gölpınarlı, Abdalbâki, "Hakikat-ı Muhammediyye", *Türk Ansiklopedisi*, c. XVII.

Görgün, Hilal, "Levi Provençal", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVII, s. 153-154.

Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yay., İstanbul 1990.

Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993.

Güngör, Mevlüt, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'an'ı*, Ankara 1989.

_____, *Kur'an Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*, İstanbul 1996.

_____, "Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer", *Sünnetin Dindeki Yeri*, İSAV Yay., İstanbul 1997.

Güven, Mustafa Sâlim, *Ebû'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, MÜSBE, İstanbul 1999 (Basılmamış doktora tezi).

el-Ğaşim, Muhammed Adnân, *Fetâvâ Hadîsiyye*, yy., ts.

Haddad, Yvonne Yazbeck ve Smith, Jane Idleman, *Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1993.

Harekât, İbrâhîm, “Fas (Kültür ve Medeniyet)”, *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 196-199.

_____, “Fas (Tarih)”, *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 188-190.

Harîrîzâde, *Tibyânu Vesâili'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi no:430-432; c. III, v. 124a.

el-Hâşimî, Muhammed b. Ahmed, *Ta'lik alâ Mi'râci't-Teşevvüf*, Dimaşk 1937.

Heer, Nicholas, “Ebû Hamid el-Ghazali's Esoteric Exegesis of the Quran”, *Classical Persian Sufism* içinde, H.N. Publications, London ts..

el-Heysemî, Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1982.

Hifnî, Abdülmünim, *Mu'cemu Istilâhâtı's-Sûfiyye*, Dâru'l-Mesîre, Beyrut 1987.

el-Hinn, Mustafa Saîd, *Eseru'l-İhtilâf fî'l-Kavâidi'l-Usûliyye fî İhtilâfi'l-Fukahâ*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2000.

el-Hindî, Alâuddin Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, nşr. Bekr Hayyânî-Safvet Safâ, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1989.

Hizmetli, Sabri, “Karmatîler”, *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 510-514.

Hoca, Nazif, “Baklî”, *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 545-547.

Hofmann, Murad W., *Kur'an*, çev. Mehmet Toprak, Çağrı Yay., İstanbul 2005.

el-Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1996.

el-Hûlî, Emîn, *Kur'an Tefsirde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, Ankara 2001.

Huveydî, Yahyâ, *Târîhu Felsefeti'l-İslâm fî'l-Kârreti'l-İfrîkiyye*, el-Mektebetü's-Sekâfiyye, Kahire 1965.

Ibn Ajiba, Ahmad, *The Autobiography (Fahrasa) of a Moroccan Soufi Ahmad Ibn Ajiba*, Fons Vitae, Louisville 1999.

_____, *The Immense Ocean*, Mohamed Fouad Aresmoukand ve Michael Abdurrahman Fitzgerald, Fons Vitae, Louisville 2009.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî, *Camîu Beyânî'l-İlmi ve Fadlih vemâ Yenbağî fî Rivâyetih ve Hamlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Daru İbni'l-Cevzî, Demmam 2001.

_____, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1412.

İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-VI, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân, Kahire 1999. (Tezde, bu baskı esas alınmıştır).

_____, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-VIII, thk. Ömer Ahmed er-Râvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

_____, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-VIII, thk. Vahîd Kutub, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire ts.

_____, *Îkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*, haz. Ali Ebu'l-Hayr, Dâru'l-Hayr, Beyrut 2005.

_____, *el-Fütûhâtul-Îlâhiyye*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Üveysî, el-Yemâme li't-Tibâati ve'n-Neşr, Dimaşk 1997.

_____, *el-Fehrese*, thk. Abdulhamid Salih Hamdân, Dâru'l-Ğadi'l-Arabî, Kahire 1999.

_____, *Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî fî'l-Hamrati'l-Ezeliyye*, thk. Sâbit b. Süleyman Abdulbârî, Dâru'r-Reşâdî'l-Hadîse, ed-Dâru'l-Beydâ ts.

_____, *Takyîdân fî Vahdeti'l-Vücûd*, nşr. J. L. Michon, Dâru'l-Kubbeti'z-Zerkâ, Merakeş 1998.

_____, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, thk. Bessâm Mahmûd Bârûd, el-Mücemmeu's-Sekâfî, Ebû Dabi 1999.

_____, “Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş”, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beydâ 2002.

_____, *Şerhu Salâti İbn Arabî*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beydâ 2002.

_____, *Silku'd-Durer fî Zikri'l-Kazâ ve'l-Kader*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beydâ 2002.

_____, *Mirâcu't-Teşevvüf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beydâ 2002.

_____, *Şerhu Hamriyyeti İbni'l-Fârız*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beydâ 2002.

_____, *Şerhu Ba'zı Muktatafât li'l-İmâm eş-Şüsterî*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beydâ 2002.

_____, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüsterî*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beydâ 2002.

_____, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüsterî*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beydâ 2002.

_____, *el-Fütûhâtü'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Ecrûmiyye*, nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

İbn Acîbe el-Haseni, *Kısa Surelerin Tefsiri/ Duha'dan Nas'a Kadar Surelerin Zahiri ve Tasavvufî Tefsiri*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2007.

İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Bulak 1297.

_____, *Fusûsu'l-Hikem ve Husûsu'l-Kelim*, nşr. Ebu'l-Ulâ el-Afîfî, Kahire 1946.

_____, *Risâle ilâ'l-İmâm Fahreddin el-Râzî*, nşr. Abdurrahman Hasan Mahmud, Mektebetu Âlemi'l-Fikr, Kahire ts.

İbn Balabân, Alâuddîn Alî el-Mısırî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvûd ve Hüseyin Esed, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1988.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1983.

_____, *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1977.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Matbaatu'l-Edebiyye, Mısır 1320.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, nşr. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, Dâru'l-Cil, Beyrut 1975.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, thk. Ali eş-Şarabcî ve Kâsım en-Nevverî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2003.

_____, *Medâricu's-Sâlikîn*, Beyrut ts.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübânîyye, Kahire 1990.

İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Abdurrahîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî ve Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1996.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, nşr. M. Abid el-Câbirî, Beyrut 1998.

_____, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa., İşaret Yay., İstanbul 1992.

İbn Sabbâğ, Muhammed b. Ebî'l-Kâsım, *Dürratu'l-Esrâr ve Tuhfetu'l-Ebrâr*, nşr. İbrahim er-Rifâî, Dâru'r-Rifâî ve Mektebetu'l-Muhâcir, yy., 1993.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut 1985.

İbn Sînâ, “Tefsîru Sûrati’l-İhlâs li’ş-Şeyh Ebî Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Sînâ”, thk. Abdullâh Abdurrahman el-Hatîb, *Mecelletu’ş-Şerîa ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye*, Cilt. XVII, Sayı. 51, (1423/2002).

İbn Teymiye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmûu Fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Dâru’l-Âlemi’l-Kütüb, Riyad 1991.

_____, *el-Furkân Beyne Evliyâi’r-Rahmân ve Evliyâi’ş-Şeytân*, Kahire 1387.

_____, *Raf’u’l-Melâm ani’l-Eimmeti’l-A’lâm*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, Dimaşk 1964.

_____, *Mecmûatu’r-Resâil ve’l-Mesâil*, nşr. M. Reşid Rızâ, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1983.

_____, *Dekâiku’t-Tefsîr el-Câmi’ li Tefsîri’l-İmâm İbn Teymiyye*, nşr. Muhammed es-Seyyid el-Celyend, Muessesetu Ulûmi’l-Kurân, Dimaşk-Beyrut 1984.

_____, *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr*, thk. İbrahim b. Muhammed, Dâru’s-Sahâbe li’t-Turâs, Tanta 1988.

_____, *el-İklîl fî’l-Müteşâbih ve’t-Te’vîl*, (*Mecmûu Fetâvâ* içinde), nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Dâru’l-Âlemi’l-Kütüb, Riyad 1991, c. XIII, s. 270-314.

_____, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle”, *Tasavvuf*, çev. Mustafa Öztürk ve Ali Bolat, Sayı. 6, (2001).

İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman, *Sıfatu’s-Safve*, thk. Ahmed b. Ali, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2000.

_____, *Nüzhetü’l-A’yün*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1984.

_____, *Telbîsu İblîs*, Kahire 1928.

İbrahim b. Hasan, *Kadıyyetu’t-Te’vîl beyne’l-Ğulât ve’l-Mu’tedilîn*, Dâru Kuteybe, Beyrut 1993.

İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvân-ı Safâ*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.

İkbâl, Muhammed, *Gülşen-i Râz*, çev. Ali Nihad Tarlan, İstanbul 1955.

İmamoğlu, M. Ragıp, *İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân’daki Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1991.

İmrân, Ahmed İmrân, *el-Hucecu’l-Kaviyye*, yy. 1931.

el-Îsâvî, Yusuf Halef, *Eseru’l-Arabiyyeti fî İstinbâti’l-Ahkâmi’l-Fıkhiyye mine’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 2002.

el-İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetu’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Asfiyâ*, Mektebetü’l-Hâncî, Mısır, ts.

el-İsfehânî, Râğîb, *Müfredâtu Elfâzı’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru’l-Kalem, Dimaşk 2002.

el-İskenderî, İbn Atâullah, *Letâifu'l-Minen*, nşr. Halid Abdurrahman el-Akk, Dımaşk 1992.

_____, *Tasavvufî Hikmetler*, çev. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 2003.

_____, *Hikem-i Atâiyye*, çev. ve şerh. Abdülaziz Hatip, Nesil Yay., İstanbul 2008.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.

Kabakçılı, Osman, *Yöntem ve İçerik Açısından Kuşeyrî'nin Letâifu'l-İşârât'ı*, DEÜSBE, 2002 (Basılmamış doktora tezi).

Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, nşr. Tâhâ Hüseyin-İbrahim Medkûr, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire 1963.

el-Kâfiyeci, Muhammed, *Kitâbu't-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1974.

Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., İstanbul 1947.

Kara, Mustafa, "Tasavvuf Kitabiyatında Makamların Sayılarla Tasnifi ve Usul-i Aşere Geleneği", *Hareket Dergisi*, (Şubat 1980).

_____, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1999.

_____, "Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış", *İslâmiyât*, Cilt. 2, Sayı.3, (1999), s. 67-78.

_____, "İbn Teymiyye (Tasavvufî İlgili Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 413-414.

Karagöz, İsmail, *Kur'an'da Zikir Kavramı ve Allah'ı Zikir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2002

Kartal, Abdullah, "Sekk", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 334-335.

el-Kâsımî, Cemâlüddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.

el-Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibu'l-Ledünniyye*, çev. Abdülbâkî, İstanbul 1312.

el-Kattân, Mennâ' Halîl, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Maârif, Riyad 1992.

Kaya, Mahmut, "Bûsîrî", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 468-470.

Keeler, Annabel, *Sufi Hermeneutics The Quran Commentary of Rashid al-Din Maybudi*, Oxford University Press, Oxford 2006.

Keklik, Nihat, *Allah, Kâinât ve İnsan*, İstanbul 1967.

el-Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed b. İshak, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, nşr. Abdülhalim Mahmud ve Taha Abdülbaki Sürûr, Kahire 1960.

_____, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1992.

el-Kettânî, Muhammed Abdu'l-Hay, *Fihrisu'l-Fehâris*, haz. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1982.

_____, *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul 1991.

el-Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Selvetu'l-Enfâs*, Fas 1316.

Kılıç, M. Erol, "İbnu'l-Arabî", *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 493-516.

_____, "Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış", *Usûl*, Cilt. 1, Sayı.1, (2004), s. 91-109.

Kırca, Celal, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yay., İstanbul 1982.

Kitâb-ı Mukaddes, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993.

Konuk, Ahmed Avni, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1992.

_____, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İz Yay., İstanbul 1992.

Köse, Ali, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar*, İSAM Yay., İstanbul 1997.

Kurt, Mustafa, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, İFAV Yay., İstanbul 1996.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, nşr. Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1995

_____, *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhire*, thk. Isâmu'd-Dîn es-Sabâbitî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1999.

el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdulkerim, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulkerim el-Atâ, Mektebetu Ebî Hanîfe, Dimaşk 2000.

_____, *Letâifu'l-İşârât*, thk. İbrâhim Besyînî, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1981. (Kahire baskısı).

_____, *Letâifu'l-İşârât*, haz. Abdullatîf Hasan Abdurrahman, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000. (Beyrut baskısı).

_____, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1999.

Kutluer, İlhan, "Düşünme", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 53-57.

Kübrâ, Necmüddin, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1996.

el-Leknevî, Muhammed Abdülhay, *Sibâhatu'l-Fikr fî'l-Cehri bi'z-Zikr*, haz. Abdulfettah Ebû Ğudde, Beyrut-Halep 1988.

Levtzion, Nehemia, "Towards a Comparative Study of Islamisation", *Conversion to Islam*, der. Nehemia Levtzion, Holmes and Meier, London 1979, s. 1-23.

Lory, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Mahlûf, Muhammed, *Şeceretu'n-Nuri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1349.

Mahmud, Abdulhâlim, *el-Medresetü's-Şâzeliyye el-Hadîse ve İmâmuhâ Ebû'l-Hasan eş-Şâzeli*, Kahire ts.

_____, *Ebu'l-Hasan eş-Şâzeli*, çev. Süleyman Çelik, Bedir Yay., İstanbul 1996.

Massignon, Louis, "Tasavvuf", *İA*, c. XII.

_____, *Essays On the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*,. çev. Benjamin Clark, University of Notre Dame Press, Indiana 1997.

el-Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, TDV Yay., Ankara 1423/2003.

el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-Kulûb*, Kahire 1933.

el-Mekkûdî, Muhammed b. Muhammed, *el-İrşâd ve't-Tebyîn*, thk. Abdülmecid el-Bükârî, Matbaatu'l-Halîci'l-Arabî, Tıtvân 2008.

Michon, Jean Louis, "Ibn Adjiba", *EI* (New Edition), c. III.

_____, "Ibn Adjiba", *Biographical Encyclopaedia of Sûfis*, der. N. Hanif, New Delhi 2002, s. 31-33.

_____, *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn Ajiba et son Miraj*, Paris 1973.

_____, *The Autobiography of a Moroccan Soufi Ahmad Ibn Ajiba*, çev. David Streight, Fons Vitae, Louisville, 1999.

Morsy, Magali, "Kuzey Afrika'da Tasavvufun Rolü", çev. Kadir Özköse, *Tasavvuf*, Sayı. 2, (1999), s. 151-154.

Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, Matbaatu'l-Mehdiyye, Tıtvân 1959-1978.

Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1984.

Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1988.

Muhammed Mustafa Azzâm, *el-Mustalahu's-Sûfî beyne't-Tecrübeti ve't-Te'vîl*, Matbaatu Feydiber, Rabat 2000.

Muhammed Zâfir, *el-Envâru'l-Kudsiyye fî Tenzîhi Turuki'l-Kavmi'l-Aliyye*, Matbaa-i Behiyyeti'l-Osmâniyye, İstanbul 1302.

el-Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

Mûnis, Hüseyin, *Târîhu'l-Mağrib ve Hadâratuh*, el-Asru'l-Hadîs, Beyrut 1992.

Mustafa Sabrî, *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1992.

_____, *Mevkıfu'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader*, Kahire 1352.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

en-Nablusî, Abdulganî, *Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûdun Müdafaası*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2003.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985.

_____, "İslâm Modern Dünyaya Ne Sunabilir?", *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002, 181-188.

_____, "İslâm ve Dinlerin Karşılaşması", *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002, 137-167.

_____, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul 1996.

_____, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

en-Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

_____, *Tefsîru'n-Nesâî*, thk. Sabrî b. Abdulhâlik eş-Şâfiî-Seyyid b. Abbas el-Celîmî, Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1990.

en-Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999.

en-Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref, *Riyâzu's-Sâlihîn*, thk. Yusuf Ali Bedevî, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2000.

Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, London 1970.

_____, "An Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, s. 203-348.

_____, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

_____, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2004.

en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

Nursî, Saîd, *İşârâtü'l-İ'câz*, çev. Abdülmecid Nursî, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996.

Nuveyhiz, Adil, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, Beyrut 1983.

Ögke, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu*, Araştırma Yay., Ankara 2003.

_____, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.

Okuyan, Mehmet, *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, Rağbet Yay., İstanbul 2001.

- Özaşar, M. Emin, “Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti”, *İslâmiyât*, Cilt. 1, Sayı. 3, (Temmuz-Eylül 1998), s. 19-49.
- Özel, Ahmet, “İbn Cüzey”, *DİA*, İstanbul 1999, c. IXX, s. 406-407.
- Özen, Şükrü, “İbn Sûde”, *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 359-361.
- Öztürk, Mustafa, “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, *İslâmiyât*, Cilt. 2, Sayı. 3, (1999), s. 101-121.
- _____, “Tefsir-Te’vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt. 14, Sayı. 1, (2001), s. 78-80.
- _____, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003.
- Paçacı, Mehmet, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
- Palmer, Richard E., *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Provençal, Levi, *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.
- _____, *Müerrihu’ş-Şurefâ*, çev. Abdulkadir el-Hallâdî, Rabat 1977.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru’l-Kebîr li’l-İmâm Fahrüddîn er-Râzî (Mefâtîhu’l-Gayb)*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 2001.
- Razûk, Muhammed, “Filâlîler”, *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 71-73.
- Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîru’l-Menâr*, el-Hey’etu’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Küttâb, Mısır 1990.
- Robson, James, ‘Is the Moslem Hell Eternal?’ *Muslim World*, Cilt. 28, Sayı. 138, s. 386-396.
- es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî usûli’d-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, Dimaşk 1399/1979.
- es-Sâbûnî, Muhammed Alî, *et-Tibyân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dersâadet Kitabevi, İstanbul ts.
- es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dersâadet, İstanbul, ts.
- _____, *Ölümden Sonra Diriliş*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1998.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yay., yy., 1982.
- Seccâdî, Seyyid Cafer, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur, Ensar Yay., İstanbul 2007.
- es-Sehâvî, Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsidü’l-Hasene fî Beyâni Kesirin mine’l-Ehâdîsi’l-Meşhure*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabi, thk. Muhammed Osman el-Hiş, Beyrut 1985.
- Selâvî, Ebü’l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Hâlid, *Kitâbu’l-İstiksâ li Ahbâri Düveli’l-Mağribi’l-Aksâ*, Dâru’l-Kitâb, ed-Dâru’l-Beydâ 1955.
- Selvi, Dilaver, *Kur’an ve Tasavvuf*, Şule Yay., İstanbul 1997.

Serkîs, Yusuf b. İlyan b. Musa ed-Dımaşkî, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, Matbaatu Serkîs, Kahire 1932.

es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, nşr. Abdulhalîm Mahmud-Tâhâ Abdalbâkî Surûr, Kahire 1960.

es-Sicistânî, İbn Ebî Davud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddîn Abdussübân Vâiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.

es-Sirhindî, Ahmed, (İmâm-ı Rabbânî), *Mektûbât*, Delhi 1290.

_____, *Mektûbât*, Karaçi 1973.

Smith, Jane Idleman, 'The Understanding of nafs and ruh in Contemporary Muslim considerations of the nature of Sleep and Death,' *Muslim World*, Cilt. 49, Sayı. 3, (1979).

Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş*, Çağrı Yay., İstanbul 1987.

es-Suyûtî, Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mansûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.

_____, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Saîd el-Mendûh, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1996.

_____, *Lübâu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1994.

_____, *Netîcetü'l-Fikri fî'l-Cehri bi'z-Zikr*, Kahire ts.

_____, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts.

es-Sühreverdî, Şihâbuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Avârifü'l-Maârif*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1989

es-Sülemî, Ebû Abdurrahman, *el-Farku beyne İlmi's-Şerîa ve'l-Hakîka*, Ayasofya No. 4128, vr. 139b, 140a.

_____, *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. İshak Yazıcı, Samsun 1997

Şahinoğlu, M. Nazif, "Te'vil", *İslam Ansiklopedisi*, c. XII, MEB Yay., Ankara.

eş-Şa'rânî, Ebû Abdurrahman Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısri, *el-Envâru'l-Kudsiyye fî Ma'rifeti Kavâidi's-Sûfiyye*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut 1988.

_____, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1959.

_____, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Kahire 1954.

eş-Şâtıbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, haz. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.

Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir 1994.

eş-Şerkâvî, Muhammed, "İbn Arabî: er-Racul ve'l-Mezheb", *Külliyetu Dâri'l-Ulûm*, Mısır 1978.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidu'l-Mecmûa fî'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1960.

eş-Şeybânî, Ebû Muhammed Vecîhüddîn Abdurrahman b. Ali İbnu'd-Deyba, *Temyîzu't-Tayyibi mine'l-Habîs*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985.

Şimşek, M. Sait, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul 1993.

_____, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., İstanbul 1995.

et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, nşr. Abdulmecid es-Selefî, Mektebetu'l-Ulûm, Musul 1983.

et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1988.

Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, çev. Mümin Çevik, İstanbul 1975.

Taylan, Necip, *Gazali'nin düşünce Sisteminin Temel ilkeleri*, İFAV Yay., İstanbul 1994.

_____, *Mantık*, İFAV Yay., İstanbul 1996.

et-Teftâzânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Muhammed Adnan Derviş, Mektebetu Dâri'l-Beyrûtî, yy., 1411.

et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Fünûn*, et-Tehânevî, Dâru Sâdir, Beyrut ts.

et-Telîdî, Abdullah b. Abdulkadir, *el-Mutrib bi Meşâhîri Evliyâi Mağrib*, Dâru'l-Emân, Rabat 2000.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul 1996.

_____, “Âhiret”, *DİA*, İstanbul 1988, c. I, s. 543-548.

_____, “Kıyâmet”, *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, s. 516-522.

Topçu, Nurettin, *İslam ve İnsan Mevlânâ ve Tasavvuf*, Dergah Yay., İstanbul 2001.

_____, *Var Olmak*, Dergah Yay., Dergah Yay., İstanbul 1998.

Toprak, Metin, *Hermeneutik ve Edebiyat*, Bulut Yay., İstanbul 2003.

Tourneau, R. L., “Darkâwa”, *EI* (İng.), c.II.

Trimingham, J.S., *The Sûfî Orders in Islam*, Oxford 1971.

et-Tüsterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mısır 1329.

Tülücü, Süleyman, “İbn Liyûn”, *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 159-160.

Türer, Osman, “Batının İslâm'ı Tanımasında Tasavvufun Rolü”, *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991, s. 143-177.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, Uludağ Yay., Bursa 1992.

- _____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1996.
- _____, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 1999.
- _____, “Baba”, *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 365-366.
- _____, “Bâtın ilmi”, *DİA*, İstanbul 1992, c. V, s. 188-189.
- _____, “Havâtır”, *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 523-526.
- _____, “Hicâb”, *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 429-431.
- _____, “İbnü’l-Fârız”, *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 40-43.
- _____, “İşârî Tefsir”, *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 424-428.
- _____, “Kalb”, *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 229-232.
- _____, “Kerâmet”, *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, s. 265-270.
- _____, “Kuşeyrî”, *DİA*, İstanbul 2002, c. XXVI, s. 473-475.
- _____, “Makam”, *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVII, s. 409-410.
- _____, “Mârifet”, *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVIII, s. 54-56.
- _____, “Mücâhede”, *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 440-441.
- _____, “Ricâlullah”, *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXIV, s. 80-81.
- _____, “Ruh (Tasavvuf)”, *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 192-193.
- _____, “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye’nin Tasavvuf Felsefesi”, *İslâmiyât*, Cilt 2, Sayı 3, (Temmuz-Eylül 1999), s. 39-66.
- el-Vâhidî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu’n-Nüzûl*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1994.
- Vural, Mehmet, *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Eş’ariyye”, *DİA*, İstanbul 1995, c. XI, s. 447-455.
- _____, “İlham”, *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 98-100.
- _____, “Kerâmet (Kelâm)”, *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, s. 268-270.
- _____, “Mustafa Sabri”, *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 350-353.
- _____, “Nübüvvet”, *DİA*, İstanbul 2007c. XXXIII, s. 279-285.
- _____, “Ruh”, *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 187-192.
- Yeşilyurt, Temel, “Ruyetullah”, *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 311-314.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2000.
- Yıldırım, Suat, “Kur’an-ı Kerim’de Kıssalar”, *AÜİFD*, Sayı. 3, (1979).
- Yılmaz, Muhammed, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretu’t-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, MÜSBE, İstanbul 2010, s. 122 (Basılmamış doktora tezi).

Yiğit, İsmail, “Endülûlûs (Gırnata) Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, *Siyâsî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1995.

Yurdagür, Metin, “Fetret”, *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 475-480.

Yusuf Hattâr Muhammed, *el-Mevsûatu'l-Yûsûfiyye fî Beyâni Edilleti's-Sûfiyye*, Dımaşk 2002.

Yüce, Abdulhakim, *Razi'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yay., İzmir 1996.

Ywer, G., “Fas”, *İslam Ansiklopedisi*, c. IV, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, Mısır 1306.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts.

Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez, TDV Yay., Ankara 1996.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kurân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1996.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, yy., 1972.

Zerrûk, Ahmed, *Kavâidu't-Tasavvuf*, thk. Osman el-Huveymidî ve Hasan es-Semâhî Suveydân, Dâru Vahyi'l-Kalem, Beyrut 2004.

Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut 1956-1958.

EKLER



İbn Acîbe'nin Tanca/Zimmîc köyündeki tarihi zaviyesinin kalıntıları.



İbn Acîbe'nin Tanca/Zimmîc köyündeki türbesi



*Acîbiyye tarikatının şeyhlerinden ve Ahmed b. Acîbe'nin torunlarından
Sîdî Abdülkâdir b. Acîbe
(1913-1999)*



Acîbiyye tarikatının günümüzdeki şeyhi ve Ahmed b. Acîbe'nin torunlarından Sîdî Abdüsselâm b. Acîbe (Sağdan ikinci)



Acîbiyye tarikatının günümüzdeki şeyhi ve Ahmed b. Acîbe'nin torunlarından Sîdî Abdüsselâm b. Acîbe (Soldan birinci)



*Acîbiyye tarikatının Arâiş mukaddemi ve İbn Acîbe külliyyatının nâşiri Sîdî Abdüsselâm
el-Hâlidî el-Umrânî*



Her yıl İbn Acîbe'yi anma merasiminin (Mevsim) yapıldığı Tanca/Zimmîc köyündeki alan.



Acîbiyye tarikatının Tanca/Zimmîc'teki merkez zaviyesi.



*Acîbiyye tarikatinin Tanca/Zimmîc'teki merkez zaviyesinde evrâd okuyan müridler
(fukarâ)*