

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**AHKÂM ÂYETLERİ AÇISINDAN İLK DÖNEM İŞÂRÎ
TEFSİRLER -TÜSTERÎ, SÜLEMÎ, KUŞEYRÎ ÖZELİNDE-**

Mahmut KAYIŞ

DOKTORA TEZİ

Danışman: Doç. Dr. Gökhan ATMACA

OCAK - 2024

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

AHKÂM ÂYETLERİ AÇISINDAN İLK DÖNEM İŞÂRÎ
TEFSİRLER -TÜSTERÎ, SÜLEMÎ, KUŞEYRÎ ÖZELİNDE-

DOKTORA TEZİ

Mahmut KAYIŞ

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir

“Bu tez 18/01/2024 tarihinde yüz yüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Mehmet ÇİÇEK	Başarılı
Prof. Dr. Ali KARATAŞ	Başarılı
Doç. Dr. Gökhan ATMACA	Başarılı
Doç. Dr. Kenan MERMER	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Sevim GELGEÇ	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Mahmut KAYIŞ

18/01/2024

ÖN SÖZ

Hız. Peygamber'e (s.a.s.) indirilen Kur'an-ı Kerim, onun tarafından vahyin ilk muhataplarına açıklanmıştır. Sahabeden günümüze bütün müslümanlar, Kur'an'ı anlamak ve hayatlarına tatbik etmek için büyük gayret ve emek ortaya koymuşlardır. Bunun neticesi olarak tefsir ilmi doğmuş ve pek çok tefsir kitabı yazılmıştır. Bu eserlerin bir kısmı, müelliflerinin sahip olduğu mezhebi ve meşrebi görüşlerden izler taşımaktadır. Zâhid ve sûfilerin kaleme aldıkları işârî tefsirler de onların düşünce yapısını ve takip ettikleri metodolojiyi yansıtmaktadır. Çünkü onlar, Kur'an'dan kalbî ameller ve ahlâkî ilkeler bağlamında hükümler elde etmeyi amaç edinmişler ve onun ahlâkî mesajını açığa çıkarmaya çalışmışlardır.

İlk dönem işârî tefsirleri üzerinde çalışmalar yapılmış, ancak onların ahkâm ayetlerine yönelik yaklaşımı araştırılmamıştır. Bu çalışmada, ilk dönem sûfî müfessirlerinin ahkâm ayetlerine getirdiği yorumların tahlil edilmesi hedeflenmiştir. Çalışma, "Ahkâm Âyetleri Açısından İlk Dönem İşârî Tefsirler (Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî Özelinde)" başlığıyla sunulmuştur.

Tez yazımında her türlü desteği veren, kıymetli önerileriyle katkı sunan danışman hocam Doç. Dr. Gökhan ATMACA'ya, tez izleme jürisinde bulunan ve yol gösterici önerileriyle çalışmaya katkı sağlayan Prof. Dr. Ali KARATAŞ ve Doç. Dr. Kenan MERMER hocalarıma, savunma jürisinde yer alıp tashih ve önerileriyle tezin daha da olgunlaşmasına katkı veren Prof. Dr. Mehmet ÇİÇEK ve Dr. Öğr. Üyesi Sevim GELGEÇ hocalarıma şükranlarımı arz ederim. Tezin tespit ve oluşum safhasında yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN hocama, Prof. Dr. Mahmut AY hocama, Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK hocama ve araştırmayı okuyup yönlendirmelerde bulunan Doç. Dr. Bayram KÖSEOĞLU'na teşekkür ederim. Kıymetli anne babam ve değerli eşim Fatma KAYIŞ'a da teşekkürü bir borç bilirim.

Mahmut KAYIŞ

18/01/2024

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iiiv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: İŞÂRÎ TEFSİR VE AHKÂM ÂYETLERİ.....	5
1.1. İşârî Tefsir	5
1.1.1. İşârî Tefsirin Mahiyeti ve Değeri	5
1.1.1.1. Tefsir, Te'vil ve İşârî Tefsir Kavramları	6
1.1.1.2. İşârî Tefsirde Yöntem.....	12
1.1.1.3. Bâtınî Yorum ve İşârî Tefsir Farkı	19
1.1.1.4. İşârî Tefsirin Değeri.....	26
1.1.2. İlk Dönem İşârî Tefsirler	28
1.1.2.1. İşârî Tefsirin Tarihsel Gelişimi.....	28
1.1.2.2. Tüsterî ve Tefsiri.....	31
1.1.2.3. Sülemî ve Tefsiri.....	35
1.1.2.4. Kuşeyrî ve Tefsiri	39
1.2. Ahkâm Âyetleri	44
1.2.1. Ahkâmü'l-Kur'ân.....	44
1.2.2. Zâhirî Yorum Açısından Ahkâm Âyetleri	47
1.2.3. İşârî Tefsir Geleneğinde Ahkâm Âyetleri	48
2. BÖLÜM: KAYNAK VE YÖNTEM AÇISINDAN İLK İŞÂRÎ TEFSİRLERDE AHKÂM ÂYETLERİ	54
2.1. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Kullandıkları Kaynaklar	54
2.1.1. Kur'ân-ı Kerîm	55
2.1.2. Hadis/Sünnet.....	58
2.1.3. Fakihlerin Görüşleri.....	64
2.1.4. Sûfîlerin Sözleri ve Yorumları	66
2.1.5. Lugat/Dil.....	69
2.1.6. Şiir	71

2.2. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Takip Ettikleri Yöntem.....	75
2.2.1. İ'tibâr/Benzetme	75
2.2.2. Lafzın Anlam Çerçevesi	80
2.2.3. Makâsîdî Yorum	82
2.2.4. Kavramları İşârî Yorumu Uygun Olarak Yeniden Tanımlamak	85
2.2.5. Âyetin Zâhirî Manasını/Hükmünü Kalp ve Kalbî Fiillerle İlişkilendirmek .	90
2.2.6. Seyr u sülûk Hallerine Yönelik Hükümler Çıkarmak	94
2.2.7. Farklı Muhatap Kitlelerine Yönelik Hükümler Çıkarmak (Avam-Havas)...	97
2.2.8. Hükümlerin Hikmetlerini Açıklamak	101
3. BÖLÜM: İLK İŞÂRİ TEFSİRLERDE AHKÂM ÂYETLERİNİN YORUMU	105
3.1. İbadetler	105
3.1.1. Abdest.....	106
3.1.2. Gusûl ve Teyemmüm	109
3.1.3. Kadınlara Özgü Haller.....	114
3.1.4. Ezan	116
3.1.5. Namaz	117
3.1.5.1. Yolculukta Namazları Kısaltmak	120
3.1.5.2. Savaşta Namaz Kılma Sorumluluğu.....	122
3.1.5.3. Namaz Vakitleri.....	122
3.1.5.4. Setr-i Avret	124
3.1.5.5. Kibleye Yönelmek	125
3.1.6. Oruç	127
3.1.7. Hac.....	133
3.1.7.1. Hac Menâsiki	139
3.1.7.2. Kâbe	149
3.1.8. Zekât	154
3.1.9. Kurban	161
3.2. Muâmelât.....	163
3.2.1. Nikâh	164
3.2.1.1. Mehîr.....	170
3.2.1.2. Radâ' (Süt Emzirme)	172
3.2.2. Talâk (Boşanma).....	174

3.2.2.1. Ailede Geçimsizlik (Nüşûz)	177
3.2.2.2. Boşama Şekilleri	180
3.2.2.3. Boşama Sonrası	183
3.2.2.4. Miras ve Vasiyet	190
3.2.3. Helal ve Haramlar	197
3.2.3.1. İçki ve Kumar	200
3.2.3.2. Yiyecekler	203
3.2.3.3. Harama Bakma Yasağı	209
3.2.4. Ticaret Hayatı	211
3.2.5. Kölelik ve Köle Âzat Etmek	215
3.3. Ukûbât	217
3.3.1. Yemin Kefâreti	217
3.3.2. Zihâr Kefâreti	222
3.3.3. Zina Cezası (Celde)	223
3.3.4. Kazf ve Liân	228
3.3.5. Hırsızlık Cezası	232
3.3.6. Hirâbe (Eşkiyalık) Suçu	232
3.3.7. Katl (Öldürme) Cezası	234
3.3.8. Savaş ve Cihad	239
3.3.8.1. Ganimetler	251
3.3.8.2. Esirler	254
3.3.8.3. Mürted	256
SONUÇ	259
KAYNAKÇA	266
ÖZ GEÇMİŞ	281

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
a.s.	: Aleyhisselam
b.	: Bin, İbn (oğlu)
bk.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
çev.	: Çeviren
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
nşr.	: Neşreden
r.a.	: Radıyallahu anh/anha
ö.	: Ölüm Tarihi
s.a.s.	: Sallallahü Aleyhi ve Sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkîk Eden
trc.	: Tercüme
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
v.dğr.	: ve diğerleri
Yay.	: Yayınevi
y.y.	: Yayın yeri yok

ÖZET	
Başlık: Ahkâm Âyetleri Açısından İlk Dönem İşârî Tefsirler -Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî Özelinde-	
Yazar: Mahmut KAYIŞ	
Danışman: Doç. Dr. Gökhan ATMACA	
Kabul Tarihi: 18/01/2024	Sayfa Sayısı: vi (ön kısım) + 281 (ana kısım)
Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'e indirilmesinden itibaren muhataplarınca anlaşılmaya çalışılmıştır. Hicrî ikinci asırdan itibaren İslâm toplumunda daha görünür hale gelen sûfiler de kendi bakış açıları ekseninde vahyi anlamaya gayret etmişlerdir. Bu çalışmada ilk dönem sûfî müfessirlerinden Tüsterî, Sülemî ve Kuşeyrî'nin ahkâm âyetlerine yönelik yorumları incelenmiştir. Onların değerlendirmeleri ortaya konmuş, bu çerçevede ahkâm âyetlerini yorumlama yöntemleri ve dayandıkları kaynakların belirlenmesi hedeflenmiştir. Ayrıca bu yorumların ahkâm-ahlâk ilişkisi bağlamında tefsir ilmine olan katkısının ortaya konması da amaçlanmıştır. Tezin birinci bölümünde işârî tefsirin mahiyetine, yöntemine, değerine, ahkâm âyetlerinin işârî ve beyânî yorum açısından anlaşılmasına yer verilmiştir. Bu bölümde işârî tefsir anlayışı hakkında genel bir malumat verilmiş ve İslam ilim geleneğinde ahkâm âyetlerinin nasıl anlaşıldığı üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde, ilk sûfî müfessirlerin yorumlarında kullandıkları kaynaklar ve zâhirî manadan işârî manaya geçerken takip ettikleri yöntem araştırılmıştır. Üçüncü bölüm ise ilk işârî tefsirlerin ahkâm âyetlerine yönelik yorumlarının tahliline tahsis edilmiştir. Burada onların ahkâm âyetlerine yaklaşımları ortaya konulmuş ve yaptıkları tefsirlerin beyânî ve işârî yorum açısından değerlendirmesi yapılmıştır. Araştırma neticesinde ilk sûfî müfessirlerin âyetlerin tefsirinde zâhirî ve işârî yorumu beraber kullandığı, ahkâm âyetlerinin zâhirî mana ve hükümlerini kabul ettikleri görülmüştür. Yapılan bazı işârî yorumların kaynak, yöntem ve metinle ilişki bağlamında bir kısım problemler barındırdığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte ahkâm âyetlerini ahlâkî açıdan değerlendirmede ve onlardan hüküm çıkarmada bu yorumların genel manada başarılı olduğu, ahkâm âyetlerini anlamaya katkı sağladığı, hükmün içsel boyutunu kavramada insan zihninde yeni ufuklar açtığı sonucuna varılmıştır.	
Anahtar Kelimeler: İşârî Tefsir, Ahkâm, Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Early Period Tafsir al-Ishari on Ahqam Verses -Examples of al-Tustari, al-Sulami, and al-Qushayri-	
Author of Thesis: Mahmut KAYIŞ	
Supervisor: Assoc. Prof. Gökhan ATMACA	
Accepted Date: 18/01/2024	Number of Pages: vi (pre text) + 281 (main body)
The addressees of the Holy Qur'an have been attempting to understand it since its revelation to the Prophet. Sufis, who became more visible in the Islamic society from the Hijri second century onwards, have also tried to understand the revelation on the axis of their own perspectives. In this study, the interpretations of the early Sufi interpreters, al-Tustari, al-Sulami and al-Qushayri, regarding ahqam verses are analyzed. Their interpretations are presented in a descriptive manner, and in this framework, it is aimed to determine their methods of interpreting ahqam verses and the sources they relied on. In addition, it is also aimed to reveal the contribution of these interpretations to the science of tafsir in the context of the relationship between ahqam and akhlaq. In the first part of the thesis, the nature, method, and value of tafsir al-Ishari, and the understanding of ahqam verses in terms of ishari interpretation and literal interpretation are presented. In this part, a general information about the understanding of ishari interpretation is provided and how ahqam verses are understood in the Islamic scholarly tradition is discussed. In the second part, the sources used by the early Sufi interpreters in their interpretations and the method they followed in their transition from zahiri interpretation to ishari interpretation are analyzed. The third part is devoted to the description of the commentaries of the early ishari interpretations of ahqam verses. Here, their approaches to ahqam verses are presented and their tafsir are evaluated in terms of declarative interpretation. As a result, it is observed that the early Sufi interpreters used both zahiri and ishari method in the interpretation of ahqam verses and acknowledged the zahiri meaning and rulings of ahqam verses. It is found that some of the ishari interpretations have some problems in terms of both source and methodology. In addition, it is concluded that these interpretations are generally successful in evaluating ahqam verses from a moral point of view and in drawing rulings from them, that they contribute to the understanding of ahqam verses, and that they offer new horizons for the human mind in comprehending the inner dimension of the ruling.	
Keywords: Tafsir al-Ishari, Ahqam, al-Tustari, al-Sulami, al-Qushayri	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama meselesi, geçmişten günümüze önemini korumaktadır. Vahyin ilk muhatapları Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik bir problem yaşadıklarında Allah Rasûlü'ne müracaat etmekteydi. Onun vefatının ardından yeni toplum ve coğrafyaların, farklı kültür ve düşüncelerin İslâm toplumuna dahil olması, nüzûl döneminden uzaklaşma ve insan faktörünün etkisiyle Kur'ân'ı yorumlamada yeni yönelimler ortaya çıkmıştır. Bunlardan birinin temsilcisi olan zâhid ve sûfiler, zâhirî mananın ötesinde birtakım işârî manaların varlığından bahsetmiş, bu alanda yorum ve te'viller ortaya koymuşlardır. Yorumların daha sonra gelen sûfi müfessirlerce toplanıp derlenmesi ve geliştirilmesi neticesinde ise işârî tefsirler meydana gelmiştir. Tasavvufî yorumların genelde Kur'ân'ın ahlâk ve ibadet içerikli âyetler üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Ancak bu tutum, Kuşeyrî ile birlikte değişmiş ve ondan sonra Kur'ân'ı baştan sona işârî açıdan açıklamaya çalışan eserler telif edilmiştir.

Araştırmanın temel konusunu, ilk dönem sûfi müfessirlerden Tüsterî, Sülemî ve Kuşeyrî'nin ahkâm ayetlerine yönelik değerlendirmeleri oluşturmaktadır. Sûfi müfessirlerin yorumlarını meydana getirirken dayandıkları kaynaklar ve zâhirî manadan işârî yoruma geçerken takip ettikleri yöntemleri de çalışmanın ilgi alanına dahildir. Ayrıca yorumların değerlendirilmesi bağlamında tefsir müktesebatında ortaya konan açıklamalar ve sonraki sûfi müfessirlerin ahkâm ayetlerinden çıkardıkları işârî manalar, üzerinde durulacak konular arasında yer almaktadır.

Ülkemizde ve yurt dışında yapılan çalışmalar araştırıldığında, dolaylı olarak konuyla ilgili tez ve makaleler bulunmakla birlikte ilk dönem sûfi müfessirlerinin ahkâm âyetlerine yönelik yaklaşımını doğrudan inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Yavuz TUĞBERK'in "*Tasavvufî Tefsirlerin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımı (Sülemî Tefsiri Örneği)*" adlı yüksek lisans tezi, konumuza en yakın çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada önce Sülemî'nin hayatı, eserleri ve işârî tefsir kavramı hakkında bilgi verilmiş, ardından ahkâm ayetlerine ilişkin bazı izahlar yapılmıştır. Sonunda "*Hakâiku't-tefsir*"deki ibadet, muâmelât, ahlâk ve diğer bazı konularla ilgili toplam 31 âyetin incelemesi yapılmıştır.

Süfîlerin ahkâm âyetlerine yaklaşımı, fıkıh alanında da çalışılmaktadır. Mustafa Şeref AYDIN tarafından yapılan “*Sûfîlerin İbadetlerle İlgili Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı*” adlı doktora tezi, bu minvalde dikkat çekmektedir. İlgili araştırmada tasavvufî ve fikhî bazı önemli kavramlar açıklanmış; ardından abdest, namaz, oruç, zekât ve hac ibadetleriyle ilgili âyetlerin işârî yorumu incelenmiştir. Kaynak bağlamında bir sınırlama yoluna gidilmemiş, hem işârî tefsirlere hem de tasavvufî klasiklere müracaat edilmiştir.

Bunların dışında ahkâma yönelik görüşlerini incelediğimiz sûfî müfessirlerin hayatlarını ve görüşlerini inceleyen araştırmalar bulunmaktadır. Bu çerçevede; Süleyman ATEŞ’in “*Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*” adlı doktora tezi, Süleyman AKKUŞ’un “*Kuşeyrî’nin Hayatı, Eserleri ve Kelamî Görüşleri*” isimli doktora tezi, Haydar BULANIK’ın “*Ebu’l Kasım el-Kuşeyrî ve Letâifü’l-İşârât İsimli Tefsirindeki Metodu*” adlı yüksek lisans tezi, Fatma GEDİK’in “*Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*” isimli doktora tezi, Eyüp İNCE’nin “*Tüsterî Tefsirindeki Tasavvufî Yorumlar ve Bunların Baklî, Bursevî Tefsirleriyle Mukâyesesi*” adlı doktora tezi bunlardan bazılarıdır.

Sûfî müfessirlerin ibadet ve ukûbât ayetlerine yaklaşımı noktasında bazı makaleler de telif edilmiştir: Sami KILINÇLI “*İşârî Te’vil ve Kuşeyrî’nin Cihad ve Kıtal Ayetlerini Yorumlama Yöntemi*”, İskender ŞAHİN “*Kuşeyrî’nin Letâifü’l-İşârât’ında Ahkâm Âyetlerinin İşârî Yorumu*”, Enver BAYRAM “*Hacla İlgili Âyetlerin İşârî Yorumu: Letâifü’l-İşârât Örneği*”, Mahmut KAYIŞ-Gökhan ATMACA “*Kuşeyrî’nin Letâifü’l-İşârât’ında Zekât Âyetlerinin İşârî Yorumu.*”

Araştırmanın Önemi

Ahlâk ve ahkâm Kur’ân’ın ana konularından olup bazı âyetler ahlâkî hükümleri ortaya koyarken bir kısmı da hukukî kuralları belirlemektedir. Bu her iki âyet grubu da insanın davranışlarına yöneliktir ve aralarında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. İslamî ilimlerde, insanın ahlâkî açıdan gelişmesi ve içsel yönden arınması gibi hususlar, genelde tasavvufçular tarafından incelenmiştir. Bu sebepten ötürü onların yorumları, ahlâkî içerik barındıran âyetlere yoğunlaşmış olsa da Kur’ân’a bütüncül yaklaşımlarının bir sonucu olarak ibadet ve ahkâma dönük âyetlere kayıtsız kalmamışlardır. Ahkâm ayetlerini tefsir etmeye teveccüh eden sûfîler, amaçları gereği ahkâmla ilgili konuları da ahlâkî bir bakış açısıyla inceleme yoluna gitmişlerdir. Bu çerçevede sûfî müfessirlerin ahkâm ayetlerine ilişkin yorumları, ahlâk ve ahkâmın irtibatına yönelik açıklamalar olup âyetlerin

içsel/ahlâkî bir boyutunun var olduğunu göstermektedir. Ahlâk-ahkâm ilişkisini ortaya koydukları bu yorumlarının incelenmesi, kullandıkları kaynak ve yöntemlerin değerinin belirlenmesi önemlidir.

Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı, ilk dönem sûfî müfessirlerinin ahkâm âyetlerine yönelik yorumlarını tahlil ederek Kur'ân'ın ortaya koyduğu ahkâm-ahlâk ilişkisinin anlaşılmasına ve ahkâmın iç boyutunun kavranmasına olan katkısını belirlemektir. Bu çerçevede insanın içsel boyutuna yönelik geliştirdikleri bu yorumların kaynak ve yöntem açısından incelenip beyânî yoruma göre değerini belirlemek de ana gayemizi destekleyen ikincil hedefimizdir. Çünkü beyânî bilgi yöntemi açısından bir meselede ulaşılan sonuç kadar takip edilen metot da önem arz etmektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın konusunu, hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda yaşamış ve tefsirleri günümüze ulaşmış üç sûfî müfessirin (Tüsterî, Sülemî ve Kuşeyrî) ahkâm âyetlerine yaklaşımı oluşturmaktadır. Sûfî müfessirlerin eserlerine ulaşıldıktan sonra tezin yazımında doküman analiz yöntemi takip edilmiştir. İlgili eserler okunmuş, yorum esnasında kullandıkları kaynaklar ve takip ettikleri yöntem tespit edilmiştir. Ardından ahkâm âyetlerine yönelik yorumları serdedilmiştir. Yaptıkları tefsirlerin beyânî ve işârî yorum muvacehesinden değerlendirmeleri de eklenmiştir. Ayrıca araştırmaya katkı sağlayacağı varsayılarak bu iki konuya hazırlık sadedinde işârî tefsirin mahiyetine ve ahkâm âyetlerinin keyfiyetine yönelik bir bölüm eklenmiştir.

Üç bölümden oluşan araştırmanın birinci bölümünde, işârî tefsir kavramı ve İslam ilim geleneğinde ahkâm âyetlerinin anlaşılma çabası incelenmiştir. İşârî tefsirin mahiyeti, yöntemi, bâtinî yorumdan farkı ve tarihsel gelişimi klasik ve modern görüşler mukayese edilerek ortaya konmuştur. Çalışmaya konu olan ilk dönem sûfî müfessirler hakkında genel bir malumat verilmiş ve Ahkâmu'l-Kur'ân literatürünün ortaya çıkışı, ahkâm âyetlerinin beyânî ve işârî yöntem açısından anlaşılması, bu bölümde irdelenmiştir.

İkinci bölümde ilk dönem sûfî müfessirlerin ahkâm âyetlerini yorumlarken dayandıkları kaynaklar ve yorum esnasında takip ettikleri yöntem hakkında bilgi verilmiştir. Böylece onların yorumlarına dayanak yaptığı rivayet ve dirayet kaynaklarının tanıtılmasına ve

yorumu oluştururken takip ettikleri yöntemin tespit edilmesine çalışılmıştır. Yöntem tespitinde, zâhirî manadan işârî yoruma geçişte kullandıkları metot araştırılmıştır.

Üçüncü bölümde ilk sûfî müfessirlerin ahkâm âyetlerini yorumlama biçimi incelenmiştir. Onların ibâdât, muâmelât ve ukûbâtla ilgili ahkâm âyetlerine yönelik değerlendirmeleri müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Konuyla ilgili âyet veya âyetlerin önce tefsir geleneğindeki manasına özetle değinilmiş, ardından ilgili müfessirlerce nasıl anlaşıldığı ortaya konmuştur. Ancak âyetin anlaşılması noktasında çok sayıda ihtilaf yoksa tefsir geleneğindeki yorumlara atıf yapılmamıştır. Yanı sıra gerektiği ölçüde daha sonra telif edilen işârî tefsirlerden yararlanılmıştır. Ortaya konan işârî yorumun zâhirî manayla ilişkisinin keyfiyeti de değerlendirilmiştir. Muâmelât ve ukûbât başlıkları da aynı yöntemle incelenmiştir. Klasik tefsir geleneğimizden özellikle de ahkâm tefsirlerinden çokça yararlanılmıştır. İhtiyaç duyulduğunda ahkâm âyetlerinin fikhî mezhepler açısından nasıl anlaşıldığına değinilmiştir. Araştırmada ilk sûfî müfessirlerin ahkâm âyetlerine yönelik görüşleri, objektif bir gözle aktarılmaya ve değerlendirilmeye gayret edilmiştir.

1. BÖLÜM: İŞÂRÎ TEFSİR VE AHKÂM ÂYETLERİ

1.1. İşârî Tefsir

1.1.1. İşârî Tefsirin Mahiyeti ve Değeri

Kur'ân-ı Kerîm, insanlar tarafından anlaşılıp hayata tatbik edilmek için gönderilmiş bir kitaptır. Kur'ân'ın nüzulüne şahit olan ilk muhatapları onu okumakta, anlamakta ve hayatlarına tatbik etmekteydi. Vahiyden kendilerine kapalı kalan hususları ise Kur'ân'ın ilk müfessiri ve mübeyyini olan Hz. Peygamber'e (s.a.s.) soruyorlardı. Allah Rasûlü de onların suallerini cevaplandırıyordu. Bazen de onlar sormadan âyetlerdeki bazı kapalı hususları, mufassal olarak açıklıyor, nasıl yapılacağını uygulayarak gösteriyordu. Neticede vahyin ilk muhatapları da Kur'ân'ın mesajını anlama hususunda önemli gayret gösteriyorlardı.¹

Sahabe neslinden sonra da Kur'ân-ı Kerîm'i anlama gayretleri devam etmiştir. Özellikle İslâm coğrafyasının genişlemesi, Arap dilini bilmeyen Müslümanların İslam toplumuna dahil olması, yabancı kültür ve medeniyetlerle karşılaşma Kur'ân'ı anlama çabalarına farklı bir boyut getirmiş ve zamanla Kur'ân'ın anlaşılmasında farklı yönelim ve metotların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu gelişmelerin sonucunda rivayet, dirayet, lügavî, edebî ve fikhî gibi pek çok tefsir çeşidi ortaya çıkmıştır.²

İşârî tefsir de bu gelişmeler neticesinde İslam ilim geleneğinde yerini almıştır. Bu tefsir veya yorum şekli, sûfiler tarafından geliştirilmiştir. Bu yöntemde, Kur'ân-ı Kerîm âyetleri, sahip olunan ilmi birikim, ulaşılan manevî dereceler ve bunun neticesinde elde edilen ilham ve keşfi bilgilere dayanılarak yorumlanmaktadır. Bu yorum yönteminde sûfiler, Kur'ân'ın zâhirî anlamının dışında ve ötesinde mevcut olduğu düşünülen başka özel ve derin manaların varlığından bahsetmekte ve bu manaları ortaya çıkarmaya çalıştıklarını belirtmektedirler.³

Bir tefsir çeşidi olarak işârî tefsirin daha iyi anlaşılabilmesi için tefsir ve te'vil kavramlarının mahiyetini ortaya koymak gerekmektedir. Çünkü sûfilerin kendilerine

¹ Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/29; Mennâ' Halil Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebü'l-Maârif, 1421/2000), 386.

² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/104-112.

³ Ebu Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Luma' fî târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, thk. Kamil Mustafa Hindâvî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 44.

özgü metotla yaptıkları bu yorum faaliyeti; İslâm ilim geleneğindeki tefsir ve te'vil kavramlarının mahiyeti ortaya konmadan yeterince anlaşılamaz.

1.1.1.1. Tefsir, Te'vil ve İşârî Tefsir Kavramları

Tefsir kelimesinin bir şeyi açıklamak, ortaya çıkarmak ve kapalı bir şeyi beyan etmek anlamına gelen “فـسر/f-s-r” kökünden türemiş “تـفـعـل/tef'il” babında bir mastar olduğu belirtilmektedir.⁴ Bir başka izaha göre ise “تـفـسـير /tefsir” lafzı, taklîb yoluyla “سـفـر/s-f-r” kökünden türetilmiştir.⁵ Öne sürülen bu kök de keşfetmek ve ortaya çıkarmak anlamına gelmektedir. Bu kökle ifade edilen “سـفـرت المرأة عن وجهها/kadının yüzünü açması” ve “أـسـفـر الصبح/sabahın ortalığı aydınlatması” gibi kullanımlarda “keşf” anlamı bulunmaktadır.⁶ Aralarında lafzen yakınlık bulunan “فـسر/f-s-r” ve “سـفـر/s-f-r” sözcüklerinin manalarında ince bir farklılığın olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda “فـسر/f-s-r” lafzında manevi/soyut bir keşfetmenin, “سـفـر/s-f-r” kelimesinde ise maddi/somut bir keşfin söz konusu olduğu ifade edilmektedir.⁷

Tefsir sözcüğünün Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımına bakıldığında لَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا “Onlar ne zaman bir talep ileri sürseler biz sana mutlaka kesin gerçeği ve en güzel açıklamayı bildiririz.”⁸ âyetinde sözlük manasıyla kullanıldığı görülmektedir. Zira müfessirlerin bu âyette geçen tefsir kelimesine “beyan, açıklama, tafsil, keşf ve ortaya çıkarma” anlamları verdikleri görülmektedir.⁹ Âyet, siyâk ve sibâk bağlamında düşünüldüğünde müşriklerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) itiraz ve türlü iftirallarda bulunmaları karşısında Kur'ân-ı Kerîm'in gerçekleri ortaya koyarak onların niyet ve yakıştırmalarını boşa çıkardığı ifade edilmektedir.

⁴ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l- 'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/781; Ebu'l Hasen Ahmed b. Faris b. Zekerîyya b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî İbn Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dârü'l-Fikr, 1399), 4/504; Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1414/1993), 5/555.

⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Heyetül-Mısriyyetü'l-Ammetü li'l-Kitab, 1394/1974), 4/192.

⁶ Kattân, *Mebâhis*, 334.

⁷ Kattân, *Mebâhis*, 335; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/12-13.

⁸ *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), el-Furkan 25/33.

⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Dârü lhyâi't-Turâs, 1423), 3/234; Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr b. Yezid el-Âmulî el-Bagdâdî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dârü Hicr, 1422–2001), 17/447; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 8/25; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1986), 3/279.

Kavram olarak tefsir, Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) tarafından şöyle tarif edilmektedir: “Kur’ân lafızlarının telaffuz şeklini, delalet ettikleri anlamları, yalnız başına ve terkip halinde kullanıldıklarında kelimelerden çıkan hüküm ve manaları ve bunları tamamlayıcı nitelikte olan diğer hususları inceleyen bir ilim dalıdır.”¹⁰ Bazı araştırmacılar, Ebû Hayyân’ın bu tanımının tefsir ilmi açısından bazı hususiyetler taşıdığını belirtmektedir.¹¹ Zerkeşî’ye (ö.794/1392) göre tefsir; “Hz. Muhammed’e indirilmiş olan kitabın anlaşılması, manalarının açıklanması, hükümlerinin ve hikmetlerinin açığa çıkarılması, kendisi vasıtasıyla bilinen ilimdir.”¹² Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) ise “Âyetin anlamını, durumunu, kıssasını ve iniş sebebini, ona açıkça delalet (zâhirî delaletle) eden bir lafızla açıklamak.” şeklinde tanımlamaktadır.¹³ Kendinden önceki âlimlerin tanımlarına yer veren Süyûtî (ö. 911/1505), en son tarif olarak Zerkeşî’nin tanımına yer vermektedir.¹⁴ Bütün bu tariflerden hareketle tefsiri, kişinin takâtî ölçüsünde Kur’ân-ı Kerîm’i anlamaya çalışması olarak tanımlamak mümkündür.¹⁵

İslâm ilim geleneğinde Kur’ân yorumu bağlamında kullanılan diğer bir kavram da te’vil kavramıdır. “تأويل /te’vil kelimesi, “أول/e-v-l” kökünden türemiştir. “أول/e-v-l” lafzı sözlükte, bir şeyi kendisi ile kastedilen amaca veya asla döndürmek anlamına gelmektedir.¹⁶ Sözcük, Kur’ân-ı Kerîm’de farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu minvalde; Âl-i İmrân Sûresi 7. âyette “tefsir”,¹⁷ Kehf Sûresi 78. âyette “sebeb”,¹⁸ Nisâ Sûresi 59. âyette “sonuç”,¹⁹ Yûsûf Sûresi 100. âyette ise “rüya tabiri” anlamında kullanılmıştır.²⁰ İslâm âlimleri genel olarak te’vil kavramını iki şekilde tarif etmektedir. Birinci tanıma göre te’vil, kelimayı tefsir etmek ve onun manasını açıklamaktır. Bu manada

¹⁰ Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî el-Gırnâtî Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr fi’t-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 2010), 1/26.

¹¹ Mehmet Çiçek, “Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 5-6.

¹² Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Kahire: Darü’t-Türâs, 2008), 1/13.

¹³ Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî (Kahire: Dârü’l-Fazîle, ts.), 63.

¹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/195.

¹⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/15.

¹⁶ İbn Faris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, 1/159; Süyûtî, *el-İtkân*, 758.

¹⁷ “Hâlbuki onun te’vilini ancak Allah bilir.” (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)

¹⁸ “Hakkında sabredemediğin şeylerin te’vilini/sebebini sana bildireceğim.” (سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا)

¹⁹ “Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.” (ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)

²⁰ “Yûsûf dedi ki: Babacığım! İşte bu daha önce gördüğüm rüyanın te’vili/tabiridir.” (وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ)

tefsir ve te'vil birbirlerinin müradifi olmaktadır.²¹ Tefsir ve te'vil kavramının aynı anlama geldiğini düşünen âlimlerden²² olan Taberî, “Allah’ın şu âyetinin te’vili hakkındaki görüş” ve “Te’vil ehli, bu âyet hakkında ihtilaf etti” ifadelerinde te’vil ile tefsiri aynı manada kullanmaktadır.²³ Hz. Peygamber’in, Abdullah b. Abbas için yaptığı duada geçen te’vil kelimesinin²⁴ de tefsirle eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Bir diğer tarife göre te’vil; bir lafzı, şer’i bir delile dayanarak muhtemel manalardan birine nakletmektir.²⁵ Bu açıklamaya göre te’vil tefsirden daha farklı bir alanı içine almaktadır. Ancak te’vil, şer’i bir delile dayanmayıp kişinin hevâ ve hevesine dayanıyorsa sahih olarak kabul edilmez.²⁶ Bu manada tefsir ve te’vil birbirinden farklı iki kavram haline gelmiş olmaktadır. Müfessirlerin çoğunluğu da tefsirle te’vil arasında bazı farkların bulunduğu dikkat çekmişlerdir. Bu farklardan bazıları ise şöyle ifade edilmiştir: Tefsir, metinden doğrudan doğruya ve açıkça anlaşılan; te’vil ise metinden işaret yoluyla anlaşılabilen manayı açıklamaktır. Tefsir, âyetleri Hz. Peygamber’den (s.a.s.) gelen rivayetlerle, te’vil ise aklî delillerle beyan etmektir. İmam Mâtürîdî’ye göre tefsirde kesinlik varken te’vilde kesinlik olmayıp ihtimal bulunmaktadır yani te’vil birden fazla manaya ve ihtimale açıktır.²⁷

İslam âlimleri, naslarda zâhirî manayla amel edip te’vile gitmemeyi esas kabul ederler. Bu sebeple kuvvetli bir delil bulunmadıkça zâhirî mana bırakılıp te’vile gidilmez. Dolayısıyla te’vile gidilebilmesi için birtakım şartlara riayet etmek gerekmektedir. Öncelikle te’vile gidilebilmesi için şer’i bir delile dayanılması lazımdır. Te’vil yoluyla ulaşılan mana, mecaz yoluyla da olsa lafzın kendisine delalet ettiği manalardan olması gerekmektedir. Ayrıca te’vil yoluyla ulaşılan anlam, sarîh bir nassa da aykırı olmamalıdır.²⁸

Çağdaş bazı İslâm bilginlerinin ortaya koyduğu tasnife göre nasların yorumlanması bağlamında İslam âlimleri, üç çeşit te’vil/yorum çeşidi ortaya koymuşlardır. Bunlar beyânî te’vil, burhânî te’vil ve irfânî te’vildir. Burhânî te’vil aklı esas alırken beyânî te’vil

²¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/15.

²² Süyûtî, *el-İtkân*, 758.

²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/135, 254; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/15.

²⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 4/225 (No. 2397).

²⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/194.

²⁶ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 112.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/349; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/150; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/192.

²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/152-160; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/279-280.

lafzın açıklanmasını esas almaktadır.²⁹ İrfânî te'vil ise sûfilerin naslar üzerinde tedebbür, teemmül ve tefekkür etmeleri sonucu kalplerine doğan manalar olarak tanımlanmaktadır.³⁰ Bu te'vil türü, özneliğin yoğun olduğu ve sûfiler tarafından kalbe doğan işaretler olarak vasf edildiği için tarihsel süreçte “işaret” adıyla ifade edilmiştir. Öyle ki sûfilerin ortaya koyduğu ilmi müktesebata da “ilmü'l-işâret” denilmiştir.³¹ İşâret kelimesi, Arapça “شور/ş-v-r” kökünden türeyen ve if'âl babının mastarı olan “إشارة/işâret” kelimesine nispet ya'sı eklenmek suretiyle elde edilmiştir. Kelime sözlükte; “bir şeyi parmak, kaş, göz ve başla işaret etmek;³² birine fikir danışmak, bir nesneyi göstermek, bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etmek ve dolaylı olarak anlatmak”³³ gibi manalara gelmektedir. Benzer anlamlı remiz kelimesi de işaret demek olup³⁴ göz, kaş, dudak ve ağızla işaret ve ima etme anlamına gelmektedir.³⁵ Cürcânî, işaret kelimesini “Kendisi için söz söylenmeksizin, siganın kendisi ile sabit olan şey.” olarak tanımlamaktadır.³⁶

İslam ilim geleneğinde sûfilerin kendilerine mahsus addettikleri işaret ilmi yöntemiyle Kur'ân-ı Kerîm âyetlerine yönelik yaptıkları yorumlar, sufiler dışındaki alimler tarafından “Kelâmu's-sûfiyyeti fî tefsîri'l-Kur'ân”³⁷ ve “Tefsîru's-sûfiyye”³⁸ şeklinde isimlendirilirken sûfilerce işaret olarak adlandırılmaktadır. Öyle ki bu yorum türünün otoritelerinden olan Kuşeyrî (ö. 465/1072), tasavvufi metotla yazdığı tefsirine “*Letâifü'l-işârât*” ismini vermiştir. Eserin mukaddimesinde bu tefsirde “Marifet ehlinin lisanına göre Kur'ân'ın işaretlerini zikrettiğini” belirtmektedir.³⁹ Kuşeyrî'nin hocası olan Sülemî (ö. 412/1021) de tefsirini yazma gayesi olarak sûfilerin Kur'ân'la ilgili söylediklerinin kaybolmasını engellemek olarak zikretmektedir.⁴⁰ İbn Acîbe (ö. 1224/1809) ise işârî

²⁹ Muhammed Âbid Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî* (Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009), 13, 251, 383.

³⁰ Serrâc, *el-Luma'*, 68.

³¹ Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kub el-Buhârî el Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019/1441), 100.

³² Cevherî, *es-Sihâh*, 2/704.

³³ İbn Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 3/226.

³⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/880.

³⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/436-437.

³⁶ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 27.

³⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/170.

³⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/223.

³⁹ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 1/5.

⁴⁰ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, nşr. Seyyid İmrân (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437), 1/14.

tefsiri, “lafızdan anlaşılan (zâhirî mana) ortaya konulduktan sonra lafzın zâhirinin muktezasının dışında, âyetten sûfilere açılan birtakım semboller ve ince manalar olarak tarif etmektedir.”⁴¹ Bu tarifte dikkati çeken en önemli husus, işârî yorumun, zâhirin sınırlarının dışına çıktığının ikrarı ve lafızdan anlaşılan zâhirî mana ortaya konulduktan sonra verilen/verilmesi gereken bir yorum olduğunun vurgulanmasıdır.⁴² Âlûsî de (ö. 1270/1854), tefsir te’vil ayırımından bahsederken, işârî tefsir anlamında te’vili, “İbarelerin üzerindeki örtünün kalkmasıyla, sâliklere aşikâr olan ve ariflerin kalplerine gayb bulutlarından yağın kutsî işaret ve ilahi kaynaklı bilgiler.”⁴³ olarak tanımlamaktadır. Sûfilerin yukarıda verilen tanımlarındaki ortak vurgu, Kur’ân âyetlerinin sûfî metodoloji bağlamında (kalplerine doğan işaretlere dayanarak) yorumlanmasıdır.

Sûfiler dışındaki ulemanın yaptığı işârî tefsir tarifine bakıldığında ise onların tanımlarında zâhir mana ile uyum vurgusu dikkat çekmektedir. Zürkânî (ö. 1948) ve Zehebî’nin (ö. 1977) son dönemde yaygınlaşan tanımlarına göre işârî tefsir, “Seyr u sülûk ve tasavvuf erbabına açılan ve zâhirî mana ile uyumlu olan gizli bir işaret sebebiyle, Kur’ân’ı zâhirî manasından başka bir mana ile te’vil etmektir.”⁴⁴ Daha açık bir tarif ile işârî tefsir, “Allah’ın görüş ufuklarını aydınlatması ile Kur’ân’ın sırlarına vakıf olan yahut Cenâb-ı Hakk’ın ilham ve fetih yolu ile zihinlerine dakik manalar attığı sülûk ve mücâhede erbabı ilim ehli kişilerin Kur’ân’ı, zâhirine uygun düşecek şekilde, ama zâhirî manasının dışında tefsir etmesidir.”⁴⁵ Süleyman Ateş, “İşârî Tefsir Okulu” adlı eserinde, tefsir ekollerinin doğuş safhasında mutasavvıfların da kendi görüşlerine uygun düşen tefsirleri topladıklarını, yaşadıkları zevk haline göre âyetlerden manalar çıkardıklarını, bu tefsire de “ilk anda akla gelmeyen, fakat tefekkürle, âyetin işaretinden kalbe doğan mana” anlamında “işârî tefsir” adını verdiklerini kaydetmektedir.⁴⁶ Süleyman Uludağ’a göre ise

⁴¹ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd fî tefsiri’l-Kur’ânî’l-mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Ravî (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1436/2015), 1/133.

⁴² Mahmut Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 105.

⁴³ Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el Âlûsî, *Rûhu’l-meânî fî tefsiri’l-Kur’ânî’l-’azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, thk. Ali Abdulbârî Atiyye (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994), 1/5.

⁴⁴ Muhammed Abdülazîm ez Zürkânî, *Menâhilü’l-’irfân fî ’ulûmi’l-Kur’ân* (Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, ts.), 2/66; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 2/2.

⁴⁵ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî ’ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1985), 171.

⁴⁶ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974), 18-19.

işârî tefsir, “keşf ve ilhamla Kur’ân âyetlerinin bir kısmının veya tamamının yorumlandığı tefsirlerdir.”⁴⁷

Son dönemlerde yapılan bazı tariflerde ise işârî tefsirin kaynağı sadece keşf ve ilhama hasredilmemekte ve beyânî bilgi (beyânî te’vil) de bu alana dahil edilmektedir. Bu tanımlardan birinde işârî tefsir, Kur’ân âyetlerinin tasavvuf kültürü, tasavvufi düşünce, tasavvufi tecrübe ve hayat tarzından hareketle yapılan tefsiri olarak düşünülmekte ve işârî/tasavvufi tefsirlerin incelenmesi durumunda onların sadece keşf ve ilhama dayanılarak yazılmadıklarının görüleceği belirtilmektedir.⁴⁸ Başka bir deyişle işârî tefsirin hareket noktası tasavvufi hayat olsa da bilginin üretimi sadece keşf ve ilhamla sınırlı kalmamış, gerektiğinde beyânî bilgi de kullanılmıştır.

Sûfilerin Kur’ân’a yaklaşımı veya âyetlere yönelik ortaya koydukları yorumlar, özellikle son dönemde “nazari sûfi tefsir” ve “işârî sûfi tefsir” şeklinde ikiye ayrılarak incelenme temayülü ortaya çıkmıştır. Bu tasnifin ilk defa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö.1977) tarafından yapıldığı görülmekte ve ondan sonra gelenler tarafından da benimsendiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımın, işârî yorum içerisindeki makbul olmayan yorumları nazari sûfi tefsir başlığı altına koyarak bir nevi makbul ve makbul olmayan işârî tefsir ayırımı yaptığı düşünülmektedir. Zira bu taksimi yapanlara göre nazari sûfi tefsir, yorum sahibi sûfi ya da filozofun ön kabullerine veya keyfi görüşlerine dayanmakta olduğundan meşru değildir. İşârî sûfi tefsir ise sûfinin ruhi riyazetine ve keşfiyatına dayanması hasebiyle makbul sayılmaktadır.⁴⁹

Sonuç olarak İslâm ilim geleneğinde Kur’ân’ın yorumu bağlamında “tefsir “ve “te’vil” kilit iki kavramdır. Sûfilerin geliştirdiği işârî yorumun zahir manadan ayrılması yönüyle te’vil kapsamına girdiği söylenebilir. Ancak İbn Teymiyye gibi sûfilerin yorumlarını te’vilden ziyade kıyas olarak düşünenler de bulunmaktadır.⁵⁰ İşârî yorumla ilgili bu farklı tanımların ortaya konması sûfilerin Kur’ân’ı yorumlamada ya da bilgiyi elde etmede nesnel bir yöntem ortaya koymamalarıyla ilgilidir. Ancak bütün tanımlarda dikkat çeken vurgu, te’vil ve işârî yorumlarda ilham, mükâşefe ve keşfin büyük bir etkisinin olduğudur.

⁴⁷ Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/423-424; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19.

⁴⁸ Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 39.

⁴⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn*, 2/251.

⁵⁰ Takıyyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû' u 'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mücemma'ül-Melik Fahd-li Tabâ'atil-Kurâni'l-Kerîm, 1425), 13/235-236.

Bu durum, işârî yorumun oluşum sürecinde ve bu esnada takip edilen yöntemde öznel süreçlerin büyük rol oynadığının herkes tarafından kabul edildiğini göstermektedir.

1.1.1.2. İşârî Tefsirde Yöntem

İşârî yorumu, diğer tefsir türlerinden farklı kılan en önemli husus, sûfîlerin bilgiyi elde etmede kullandıkları metotlarıdır. Sûfîler akli ve istidlali bilgiyi kullansalar da metotlarının merkezine onların bu yöntemi koymadıkları görülmektedir. Çünkü bu bilgi türü onları varmak istedikleri yere (bâtına) götürmeyecektir. Onların amacı ise Kur’ân’ın, zâhirî metotla (burhânî, beyânî) ulaşılabilir manalarının ötesine geçmektir. Zira sûfîlerin yoğunlaştıkları alan, insanın kalbî fiilleridir. Bu sebeple kendi yaşantılarına muvafık bir bilgi üretme veya yorum metodu geliştirdiler. Bunun neticesi olarak da sûfî olmayan âlimlerin zâhirî metotla ulaştıkları bilgi ve yorumların ötesinde kendilerine has bir bilgi ve yorum ortaya koydular.⁵¹

Tüsterî, sûfîlerin kendine has bilgi elde edinme metoduyla ilgili değerlendirmelerde bulunmakta ve ilm-i hâli (sûfî bilgiyi), ilm-i kıyamın neticesinde kulun kalbine bir nûr verilmesi olarak tarif etmektedir. “Yani kalbe şah damarından daha yakın olan Allah’ın kendisine kâim olduğu bilgisiyle, kişi nefsinin hevâsını terk ederse, kalbine öyle bir hâl ilmi gelir ki bir şehir halkına dağıtılrsa hepsi mesut olup kurtulurlar.”⁵² Tüsterî bu görüşünü desteklemek üzere Malik b. Enes’ten nakledildiğini belirttiği bir söze atıf yapmaktadır. “Âlim olmak çok rivayet etmek demek değildir. Âlim olmak ancak Allah Teâlâ’nın kalbe koyduğu bir nurla mümkün olur.”⁵³

Tüsterî’nin bu değerlendirmesinde sûfîlerin bilgiyi elde etme metodunun farklılığı açıkça ortaya konulmakta ve sûfîler nazarında duyular ve aklın dışında derunî idrak ve sezgi ile de bilgi edinmenin mümkün olduğu belirtilmektedir. Bu tür idrakin söz konusu olduğu mahallin adı da kalptir. Yine onun ifadesine göre kalp vasıtası ile bir bilgiye ulaşmak Allah’ı kalbe yerleştirmek ve nefsin hevâsına muhalefet etmekle mümkün olmaktadır. Bir başka ifadeyle bu bilgiye ulaşmak ancak “Seyr u sülûk” ile mümkündür. Oysa akli bilgiye istidlâl, kıyas ve kitaplar vasıtasıyla ulaşılabilir. Dolayısıyla işârî bilginin kaynağı kalp, ruh, sır, ilham ve keşf iken; duyu ve akılla elde edilen ilmin kaynağı duyu organları, nakil

⁵¹ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/54.

⁵² Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. Refî’ Tüsterî, *Teşîrü’l-Kur’ânî’l-azîm*, thk. Muhammed Bâsîl Uyûn es-Sûd (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1423), 75.

⁵³ Tüsterî, *Teşîrü’l-Kur’ânî’l-azîm*, 75.

ve aklî istidlâldır.⁵⁴ İşârî bilgi ile istidlâlî veya beyânî bilginin birbirinden ayrıştığı en önemli nokta, bilgiyi elde etme metodolojilerinde ortaya çıkmaktadır. Sûfiler, bilgi edinme sürecinde insanı, aklı ve zihni tamamen edilgen bir yapıda düşünürken, beyânî ve istidlâlî bilginin elde edilme sürecinde ise insan ve akıl aktif haldedir. Bununla birlikte sûfilerin nazarında aklın da önemli bir yeri bulunmaktadır. Tüsterî'ye göre Allah ilmini insanlara izhar etmeyi murâd edince ilmini insana, yani insandaki mümeyyiz kuvve olan akla tevdî etmiştir. Aynı zamanda insanoğlunun ilimden bir şeye akıl olmaksızın ulaşamayacağına da hükmetmiştir. Yani aklı olmayanın ilmi de olmayacaktır.⁵⁵

Sûfiler, seyr u sülûku keşfi bilgiye ulaşmanın amelî vasıtası olarak telakki etmişlerdir. Burada sâlikin sülûk sürecinde sahip olduğu hal ve makamlar, keşfi bilgilerin elde edildiği bir vasıta olarak değerlendirilmektedir. Onlar, seyr u sülûk metodu takip edilerek nefsin tezkiyesi ve kalbin temizlenmesi suretiyle elde edilen bu bilgileri, diğer ilimlerden farklı olarak keşf, irfan, mârifet vb. terimlerle isimlendirmektedirler.⁵⁶ Bu tarz bilgiler sonucu âyetlere yönelik yapılan yorumlar da işaret olarak nitelendirilmiş ve zamanla işârî tefsir olarak isimlendirilmiştir.

İşârî tefsir olarak isimlendirilen eserlerde sûfilerden nakledilen işârî yorumlar ile sûfi müfessirlerin kendilerinin ortaya koyduğu işârî manaların keşf ve ilhama dayandığı ifade edilmektedir. Sûfiler, bu ameliye esnasında herhangi bir iradî gayret sarf etmediklerini aksine verdikleri manaların Kur'ân tilaveti esnasında gaybtan kalplerine gelen işaretler/ilhamlar olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Bu hususu açıkça beyan etmek üzere Kuşeyrî (ö. 465/1072) “*Letâîf*”in girişinde şu bilgilere yer vermektedir:

“Allah, seçilmiş kullarına Kur'ân'ın gizli inceliklerini, bu inceliklerin içermiş olduğu işaretleri anlamayı lütfetmiştir. Onlar, muhaliflerine gizli kalan gaybın nurlarından kendilerine özgü kılınanları kavrarlar ve derecelerine göre konuşurlar. Onlar, Allah'ın kendilerine ikram ettiği ilham ile Hakk'tan konuşur, Hakk'ın sırlarını haber verir, ona işaret eder ve onu açıklarlar.”⁵⁸

⁵⁴ Serrâc, *el-Luma'*, 68; Ebû'l-Alâ Afîfî, *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fî'l-İslâm* (Beyrut: Darü's-Şa'b, ts.), 235.

⁵⁵ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 90.

⁵⁶ Süleyman Uludağ, “Başlangıştan Günümüze Tasavvufta Usul Meselesi”, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi II* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 1065.

⁵⁷ Mahmut Ay, “İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 63-64.

⁵⁸ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/5.

Sûfîlerin Kur'ân'a yönelik işârî yorum metodolojisinin daha iyi anlaşılabilmesi için sûfî Kur'ân algısının iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Çünkü işârî tefsir anlayışının zihinsel arka planında Kur'ân'a ya da Allah'ın kelâmına ezellilik çerçevesinden bakan bir yönelim bulunmaktadır. Bu anlayışa göre Kur'ân, Allah'ın yaratılmamış/gayr-ı mahlûk kelâmı olup onun içerisinde sonsuz zenginlikte manevi manalar bulunmaktadır.⁵⁹ Bu bağlamda Tüsterî, *“De ki: Tüsterî, لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا*, *Rabbimin kelimelerini yazmak için deniz mürekkep olsa, Rabbimin kelimeleri tükenmeden deniz tükenir. Bunun bir mislini daha getirmiş olsak (yine Rabbimin kelimeleri tükenmez).*”⁶⁰ âyetinin yorumunda bu hususu sarîh bir biçimde ifade etmektedir. Ona göre “Eğer kul, Kur'ân'ın her harfine bin mana verse, Allah'ın o harfte bulunan ilminin sonuna varmış olamaz. Çünkü Kur'ân, Allah'ın ezeli kelâmıdır ve O'nun kelâmının da sonu yoktur. Ancak Allah, velilerinin kalplerine ne kadarını açmışsa o kadarını anlayabilirler.”⁶¹ Burada Tüsterî, sûfîlerin de Kur'ân'ın bütün manalarını kavrayamayacağını zira Allah'ın kelâmının ezeli olduğunu belirtmektedir. Yani her sûfî veya âlim, kendi hali ve makamınca Kur'ân'ın manalarını kavrayabilmektedir. Kur'ân âyetlerinin sonsuz manalar içerdiğini ispat etmek için sûfîlerin Kur'ân ve Sünnet'ten deliller getirme yoluna gittikleri de görülmektedir. Öyle ki onlar, *“Biz Kitâb'ı sana her şey için bir açıklama, bir hidâyet ve rahmet kaynağı, müslümanlara müjdeci olarak indirdik.*”⁶² âyetine dayanarak Kur'ân'ın her harfinin altında ehli için kendilerine verilen kabiliyet ölçüsünde saklanmış pek çok manaların olduğunu ifade etmektedir.⁶³ Ayrıca onlar, “Kur'ân, sağlam bir iptir. Onun olağan üstünlükleri bitmez. O kendisine çok müracaat etmekten eskimez. Onunla konuşan doğruyu söyler. Onunla amel eden doğru yoldadır. Onunla hükmeden adil olur. Ona sarılan doğru yolu bulur.”⁶⁴ rivayetini eserlerinde çokça nakletmektedirler. Bu bağlamda sahabe kavillerine de atıf yapan sûfîler, Abdullah b. Mes'ûd'un “Kim ilim murâd ederse Kur'ân'ı araştırsın. Çünkü Kur'ân'da

⁵⁹ Serrâc, *el-Luma'*, 68.

⁶⁰ el-Kehf 18/109.

⁶¹ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, s.98.

⁶² en-Nahl 16/89.

⁶³ Serrâc, *el-Luma'*, 67-68.

⁶⁴ Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sûra b. Mûsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1397/1977), "Sevâbu'l-Kur'ân" 14.

öncekilerin ve sonrakilerin ilmi vardır.”⁶⁵ sözünü de bu minvalde detaylıca şerh etmektedirler.⁶⁶

Kur’ân’ın Allah’ın keliması olması hasebiyle sonsuz manalara sahip olduğunu kabul eden sûfîler, neticede Kur’ân âyetlerinin zâhirî manayla sınırlandırılmayan bâtinî/iç anlamları bulunduğu sonucuna varmışlardır.⁶⁷ Zâhirî mananın ötesindeki bu iç mananın temellendirilmesi ise naslarda zâhir-bâtın ayırımı üzerinden yapılmaya çalışılmıştır. Onlar bu ayrımın meşruiyetini de bazı rivayetlerle sağlamaya çalışmaktadırlar. Bu minvalde “Allah’ın indirmiş olduğu her âyetin, mutlaka bir zâhirî bir de bâtını vardır. Yine her harfin bir haddi; her haddin de bir matla’ı vardır.”⁶⁸ rivayetleri kendisine sûfî kaynaklarda en çok yer verilen nakillerdendir. Bu ve benzeri rivayetlerin sıhhati, İslâm ilim geleneğinde çeşitli araştırma ve değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Konuyla ilgili günümüzde yapılan kapsamlı çalışmalar da mevcuttur.⁶⁹ İlgili rivayetleri zikrederek sûfîlerin dikkat çekmeye çalıştığı husus, Kur’ân metninin muhatabın haline göre açılan anlam katmanlarına sahip olduğunu vurgulamaktır.

Kur’ân metninden anlaşılan manaların zâhir anlam ve bâtin anlam şeklinde ayırma tabi tutulmasının, ilk dönemden itibaren sûfîlerin yorumlarına yansıdığı görülmektedir. Nitekim Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), muhkem-müteşâbih ve bunların te’vili bağlamında söz konusu rivayete yer vermiş; “zâhir”î tilâvet, “bâtın”ı te’vil, “hadd”i anlamanın ulaştığı son nokta, “matla’”ı da âyetin anlamının aşırılık, derinleşme, ahlâksızlık ve günahkarlıkla aşılması” şeklinde yorumlamıştır. Ona göre tüm bu süreçlere ilişkin kemâl ya da noksanlık insanların Allah’a tâzim ve bildikleriyle amel etmesine bağlı olmaktadır.⁷⁰

⁶⁵ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Hamed b. Abdullah - Muhammed b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, ts.), 10/225 (No.30519).

⁶⁶ Serrâc, *el-Luma’*, 67.

⁶⁷ Serrâc, *el-Luma’*, 43-44.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2008), 7/273 (No.4252); Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsîlî Ebû Ya’lâ, *Müsneidü Ebî Ya’lâ el-Mevsîlî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımeşk: Dâru’-Sekâfeti’l-Arabiyye, 1410/1989), 9/80-81 (No. 5149); Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1408-1988), 1/276 (No. 75); Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 10/105 (No. 10107).

⁶⁹ Hadisin değerlendirmesi için bk. Dilaver Selvî, “‘Her Âyetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır’ Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 7-41.

⁷⁰ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Anezî el-Muhâsibî, *el-’Akl ve fehmü’l-Kur’ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1391/1971), 328.

Çalışmamıza konu olan Tüsterî de tefsirinde âyetlerdeki zâhir-bâtın ayırımına değinmektedir. Onun nazarında “Kur’ân’daki her bir âyetin “zâhir”, “bâtın”, “had” ve “matla”ı olmak üzere dört türlü manası bulunmaktadır. Zâhir mana, tilavettir. Bâtın mana ise fehmetmek, yani anlamaktır. “Had”, âyetin helâli ve haramını bilmek; “matla” ise âyetten kastedilen murada kalbin muttali olmasıdır. Zâhir ilmi genel bir ilimdir, umûmidir. Fehim ise bâtına yöneliktir ve ondan kastedilen hususidir.”⁷¹ Ayrıca Tüsterî, Allah Teâlâ’nın Ümmet-i Muhammed’den olan her veliye Kur’ân’ı ya zâhiren ya da bâtinen öğrettiği düşüncesindedir. Bâtınî talim, Kur’ân’ın fehmedilmesidir ve aslolan da (murâd edilen) budur.⁷²

Sûfiler açısından bâtınî/iç mana, onlara özel olup onlar tarafından bilinebilmektedir. Bu meyanda Ebû Tâlib el-Mekkî, zâhir ve bâtın manalardan her birinin ehli bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre, “Zâhirî anlamı Arapçaya vukûfiyeti olanlar, bâtınî anlamı ise Allah’a kurbiyet kesp etmiş ârifler idrak etmektedir. Dolayısıyla âyetlerin manalarının sınırını (haddini) zâhir uleması bilirken kalp gözüyle görülebilecek gizli sırlarını (matla’ını) ârifler bilmektedir.”⁷³

Sülemî de tefsirinin mukaddimesinde âyetlerin zâhir-bâtın manalarına değinmekte ve Cafer es-Sâdık’tan nakille şu rivayete yer vermektedir: “Allah’ın kitabı ‘İbâre’, ‘işaret’, ‘letâif’, ‘hakâik’ olmak üzere dört şey üzeredir. Kur’ân’ın ibareleri avâm, işaretleri havâs, letâifi/sırları evliya, hakikatleri ise enbiyâ/Allah’ın peygamberleri içindir.”⁷⁴ Ayrıca Sülemî, Hz. Ali’den rivayetle her âyetin “zâhir”, “bâtın,” “hadd” ve “matla” şeklinde dört manasının bulunduğunu belirtmektedir. Bu rivayete göre “Zâhir”i, tilâvet; “bâtın”ı, anlaşılması; “hadd”i, haram ve helal sınırlarının belirlenmesi, “matla”ı ise Allah’ın kul için o âyetle murâd ettiği şeydir.”⁷⁵ Sülemî, ayrıca Abdullah b. Mesud’dan nakille “Şüphesiz Kur’ân yedi harf üzere nazil olmuştur. Bunlardan her bir âyetin zâhiri ve bâtını, her harfin de haddi ve matla’ı vardır.” rivayetini naklederek âyetlerin sadece zâhirî mana ile sınırlandırılmadığını, sûfinin marifetine göre bâtın/iç anlam dereceleri bulunduğuna

⁷¹ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 16.

⁷² Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 19.

⁷³ Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Acemî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtû'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd* (Kahire: Darü't-Türâs, 1422/2001), 1/155-156.

⁷⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/22.

⁷⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/22.

işaret etmektedir.⁷⁶ Sülemî de âyetlerin zâhirî manasının ötesinde bâtinî iç manaları olduğunu ispat bağlamında pek çok rivayete yer vermektedir.

Kur'ân âyetlerinin sonsuz manalara sahip olması ve bunun bir sonucu olarak âyetlerin zâhirinin ötesinde bâtinî manalarının varlığının kabulü,⁷⁷ işârî tefsir metodolojisinin iki ana öncülünü oluşturmaktadır. Bu iki öncülün rehberliğinde ve kendi bilgi elde etme metodlarına uygun olarak sûfiler, Kur'ân'ı anlama gayretlerini aşamalı olarak yerine getirmektedirler. Sûfî, ilk aşamada hazırlık yapmakta ve çeşitli amel ve riyâzetlerle kalbini temizlemektedir. Böylece Allah'tan gelecek ilâhî manalara kalbini hazır hale getirmektedir. Bundan sonra Kur'ân'ı okumaya başlamakta ve Allah'tan kalbine ilka olunan manaları anlamaya ve kavramaya çalışmaktadır.⁷⁸

Bu metodu ayrıntılı bir şekilde anlatan Serrâc'a göre "Ehl-i hakikat, Kur'ân'ın götürdüğü doğru yola ulaşmanın en sağlam şeklinin Kur'ân'ı tedebbür, tefekkür, teyakkuz ve tezekkür etmek olduğunu bilmektedir."⁷⁹ Yani tedebbür, tefekkür ve tezekkür Kur'ân'ı anlamada önemli bir yere sahiptir. Serrâc, sûfilerin bu düşüncelerini مَدَادًا الْبَحْرُ *"Ey Muhammed, sana bu mübârek kitabı, âyetlerini düşünsünler ve akli olanlar öğüt alsınlar diye indirdik."*⁸⁰ âyetine dayandırdığını haber vermektedir.⁸¹ Ancak burada ifade edilen bilgiye ulaşma metodolojisinde tedebbür, tefekkür ve tezekkür ancak huzuru kalp ve diri bir gönülle tamam olmaktadır. Yani ancak salim kalbin etkin olduğu bir durum, kişiyi doğruya götürecektir. Onlara göre, "Doğrusu bunda kalbi olana veya hazır bulunup kulak verene dersler vardır."⁸² âyetinde bu hususa işaret edilmektedir.⁸³ Bu nedenle sûfilerin nazarında Kur'ân'ı okuyup anlama esnasında kalbin hali ya da makamı çok önemlidir. Çünkü kalbin durumuna göre elde edilen keşfî bilginin değeri de artıp eksilmektedir. Bu sebeple onlar, Kur'ân okurken veya dinlerken kalbin hazır olma halinin önemini vurgulamak için

⁷⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/21.

⁷⁷ Bazı araştırmacılar, zâhir bâtin ayırımı öncülünün onların varlık anlayışının sonucu olduğunu belirtmektedir. Bunun İbn Arâbî açısından geçerli olması mümkün olmakla birlikte kanaatimizce ilk sufi müfessirler için bunu söylemek zor gözükmetedir. Davut Ağbal, "İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2017), 221.

⁷⁸ Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", 131.

⁷⁹ Serrâc, *el-Luma'*, 68.

⁸⁰ Sâd 38/29.

⁸¹ Serrâc, *el-Luma'*, 68.

⁸² Kaf, 50/37. Ayrıca kalbin önemiyle ilgili bk. eş-Şuarâ, 26/88-89; es-Sâffât 37/83-84.

⁸³ Serrâc, *el-Luma'*, 68.

dinleme ameliyesini “Resûlullah’tan dinlemek”, “Cebrail’den dinlemek”, “Hakk’tan dinlemek” şeklinde üç kısma ayırarak inceleme yoluna gitmektedirler.⁸⁴

Sûfilerin nazarında “Kur’ân’ın sırlı manalarını kavrayabilmek için yukarıda ifade edilen dinleme ameliyesinde en üst basamağa yani Hakk’tan dinlemeye çıkabilmek gerekmektedir. Bu anlayışa göre insan, hazırlık aşamasında etken olduğu halde “Tilâvet esnasında etken değil edilgen bir konumdadır. Onun rolü, yazılı metnin de ötesine geçip sözün sahibine gönlünü açarak ondan gelenleri kalp kulağıyla dinlemektir.”⁸⁵ Bu okuma biçiminde “Tabiri caizse sûfî Kur’ân’ı değil, Allah Kur’ân’ı sûfiye okumaktadır. Burada sûfî, metni her yönüyle idrak etmeye çalışan, daha canlı bir şekilde müşâhede etmeye gayret eden bir dinleyici (sâmi) ve seyircidir (müşâhid).”⁸⁶ Sûfilerin Kur’ân’ı anlama çabalarının yönü, “Kelâmın sahibi olan Mütakellim’den sûfinin kalbine doğrudur. Burada sûfinin gayesi okunan kelâmın lafız ve manasını anlamaya çalışmak değildir. Onun amacı, Mütakellim’in huzuruna çıkarak O’na doğrudan muhatap olmak ve Kur’ân’da Allah’ı müşâhede etmektir.”⁸⁷ Bu bilgilere ek olarak sûfilerin bilgiyi kendilerinin kesbettiğini söylemekten kaçındıkları ifade edilebilir.

Sonuç olarak bütün bu bilgiler dikkatlice incelendiğinde sûfiler tarafından yapılan işârî yorumların, sûfinin kalbine doğan manalar olduğunu söylemek mümkündür. Sûfilerin bilgiyi oluşturma sürecinde iradelerini özellikle yok saydığını yukarıda ifade etmiştik. Bu bağlamda, bilgi edinme sürecinde insanın cüz-i iradesini kabul eden bilgi edinme metotları açısından bakıldığında işârî manaların birtakım usul ve yöntemlere dayandığını ve aklî gerekçelerle temellendirilebileceğini ifade etmek ihtimal dahilindedir. Bir başka deyişle onların Kur’ân tilâveti esnasında gönüllerine doğan işârî manalar, bazı aklî gerekçelerle açıklanabilir cinstendir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla sûfiler, işârî yorumları için işin başında aranılan mananın konusunun belli (kalbî fiillere yönelik) olması dışında herhangi bir ilke ve yöntem belirlemiş değillerdir.⁸⁸

Bazı ilim adamları, sûfilerin elde ettiği keşfi bilginin akılla yakın ilişki içinde olabileceğini düşünmektedir. Bunlara göre, “Bâtinî manayı ortaya çıkarırken kullanılan sezgi merkezli basiret penceresi, zâhirî manayı ortaya çıkaran akli kudretle

⁸⁴ Serrâc, *el-Luma*, 72.

⁸⁵ Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, 130.

⁸⁶ Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, 131.

⁸⁷ Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, 131.

⁸⁸ Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, 134.

bağlantılıdır.”⁸⁹ Bu bakış açısından hareket edildiğinde işârî yorumların bazen dil kaidelerini işletmeleri ve beyânî te’vil metoduna mahsus bilgi edinme yollarına atıflar yapmaları, bu yorumların bir kısmının kalbe doğan manalar değil de tasavvufi hal, makam ve usullere ait müfessirde oluşan bilgi birikiminin penceresinden aklın bağlantı kurduğu yorumlar olabileceği sorusunu akla getirmektedir.⁹⁰ İşârî yorum yöntemine ilişkin bu yeni bakış açıları, sûfîlerin “insanın iradesi algısını” yeniden değerlendirmeyi ve bu anlayışın onların bilgi üretme metodolojisi üzerindeki etkisini gündeme taşımaktadır.

1.1.1.3. Bâtınî Yorum ve İşârî Tefsir Farkı

Şîî-Bâtınîler ile sûfîler, Kur’ân âyetlerinin zâhirî anlamlarının ötesinde iç/bâtınî manalarının olduğunu kabul etme noktasında birleşmektedir. Bu sebeple sûfîlerle aralarındaki benzer ve farklı yönlerin tespit edilmesi önem arz etmektedir. Her iki grup iç/bâtınî manaya yönelmede ortak olmakla beraber bu iç anlama atfedilen değer hususunda aralarında farklılıklar bulunmaktadır.⁹¹ Öncelikle sûfîler, âyetlerin zâhiri manalarını kabul etmekte ve verdikleri işârî manaların asıl maksat olduğunu iddia etmemektedir. Yani bu iki grupta zâhirî ve bâtınî manaya biçilen rol ve konum birbirlerinden farklılık arz etmektedir.⁹² Bâtınîler, zâhir-bâtın ilişkisini zıtlık ilişkisi olarak anlamaktadır. Onların nezdinde bâtın, zâhirin tamamen dışında, onunla ilgisi bulunmayan bir manadır. Sünnî sûfîlerde ise bu ilişki, yüzeysellik-derinlik; kabuk-öz ilişkisi olarak düşünülmekte zâhir ve bâtın birbirini tamamlayan unsurlar olarak görülmektedir.⁹³

Sûfîlerin ortaya koyduğu âyet yorumlarında veya işârî tefsir ameliyesinde beyânî bilgi metodolojisinde olduğu gibi yorumların geçerliliğini ölçmeye yarayacak didaktik bir usul/yöntem olmamakla beraber verilen mananın Kur’ân ve Sünnetin ortaya koyduğu zâhiri mana veya hükümlere uygun olması gerektiği açıkça ifade edilmektedir. Bu yönüyle de sûfîlerin yorumlarının Bâtınîlerin yorumlarından ayrıldığını söylemek

⁸⁹ Kadir Özköse, “Tasavvufi Kültüründe Batın ve Batını/Ledünni Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”, *Kur’ân’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 72.

⁹⁰ Murat Sarıgül, “Ahkâm Âyetlerinin İşârî Yorumu (Alusi Örneği)”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23:2 (2018), 63.

⁹¹ Ekrem Demirlî, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 25.

⁹² Mahmut Ay, “İşârî Tefsirde İ’tibâr/Analoji Yöntemi”, *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmi Birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu* (İstanbul, 2012), 2/734.

⁹³ Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, 134.

mümkündür. Zira sûfiler, nasların zâhirî manasını kabul etmekte ve yapılacak işârî yorumların Kur'ân ve Sünnete uygun olması gerektiğini belirtmektedir.⁹⁴ Bu hususta Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) şunları söylediği nakledilmektedir: “Bazı keşfi bilgiler, kırk gün sureyle kalbime gelir ve onu sarar. Kur'ân ve Sünnetin şahitliği olmadan onların gönlüme girmesine izin vermem.” Tüsterî de “Kitap ve Sünnetin kabul etmediği her türlü vecd ve keşfin bâtil olacağını ifade etmektedir.”⁹⁵ Tasavvufun büyüklerinden Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) “Bir kimse Kur'ân'ı ezberlemez ve hadis yazmazsa ona uyulmaz. Zira bizim ilmimiz Kur'ân ve sünnetle mukayyettir.”⁹⁶ demektedir.⁹⁷ Sûfî müfessir Kuşeyrî de seleflerini takip ederek kalbe gelen ancak Kuran ve Sünnet'in zâhirinin şahitlik etmediği bilginin geçerli olmayacağını ifade etmektedir.⁹⁸ “Kalbe gelip zâhirin şahitlik etmediği her bilgi batıldır.”⁹⁹ Yine Kuşeyrî, Hz. Peygamber'e uymanın vacip olduğunu belirttikten sonra kulun yapması gerekenin içine doğan hisleri ve karşılaştığı keşif hallerini ilimle (zâhirle) test etmesidir, demektedir. Yapılan bu testten sonra dinin kabul etmediği bir durum ortaya çıkacak olursa bu husus dalalet kapsamında değerlendirilecektir.¹⁰⁰ Dolayısıyla sûfiler nazarında Kur'ân ve Sünnetin zâhirine bağlı olmak onların olmazsa olmaz ilkelerindendir.

Bâtınîler ise âyetlerin zâhirî anlamını ikinci plana itmektedir. Onlar, tefsirden kastın zâhir değil, bâtın olduğunu ileri sürmekte, zâhirî manayı dikkate almamanın yanı sıra bâtınî mananın öncelikli olduğunu iddia etmektedir.¹⁰¹ Onların nezdinde nasların dili olan Arapça dil bilgisi kuralları, bağlayıcı olmadığı gibi bu kuralları delil olarak kullanmak da şart değildir.¹⁰²

Bâtınîlerin âyetlerin iç manasına yönelmesiyle sûfilerin yönelmesi arasında niyet ve maksat yönünden de farklılık bulunmaktadır. Bâtınî yönelim, zâhiri manayı tahrif etme, konuyu ve hedefi kendi düşüncesine doğru saptırma maksadı ve gayesi ile bu fiili yerine getirmektedir. Ancak işârî yönelimde böyle bir niyet ve amaç yoktur. Yani bâtınî yorum anlayışında âyeti istenen manaya doğru çekmek için bir tahriften, bir art niyetten söz

⁹⁴ Serrâc, *el-Luma*, 80-81.

⁹⁵ Serrâc, *el-Luma*, 144-146.

⁹⁶ من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يُقَدِّى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة.

⁹⁷ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Mahmûd b. Şerif, Abdülhalim Mahmud (Kahire: Dârü'l-Maarif, ts.), 18.

⁹⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 157.

⁹⁹ كل خاطر لا يشهد له ظاهر فهو باطل

¹⁰⁰ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 3/304.

¹⁰¹ Özköse, “Tasavvufi Kültüründe Batın ve Batını/Ledünni Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”, 72.

¹⁰² Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/79-80; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/261-264.

etmek mümkündür.¹⁰³ İşârî yorumda ise niyet halistir, ortaya çıkan bazı hataların kasıtsız yapıldığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ İlk dönem sûfilerinin yaptığı işârî yorumlar, genel olarak ihlas ve rıza gibi kalbî/manevi amellere yöneliktir. Amaç bağlamında da işârî tefsir, sahip olunan ön kabulleri ispat etme gayretindeki nazari sûfî değerlendirmeler ile bâtinî yorumlardan farklıdır.

Sûfilerin Kur’ân ve Sünnetin ortaya koyduğu esaslara aykırı işârî yorumları hata olarak görüp reddettikleri müşâhede edilmektedir. Serrâc, “*el-Luma*” adlı eserinde; sûfilerin Kur’ân yorumu esnasındaki metodu bağlamında şunları söylemektedir: “Allah’ın geri bıraktığını öne çıkarmamak, öne çıkardığını çekişmeye düşüp geri bırakmamak. Rubûbiyyet konusunda münâzaa ve çekişmeye düşüp kulluk dışına çıkmamak ve kelâmı tahrife yönelmemektir.”¹⁰⁵ Serrâc’ın bu ifadelerinden işârî yorumların şu üç şarta bağlı olması gerektiği anlaşılmaktadır. Öncelikle kastedilen anlam geri plana itilmeyecek, kastedilmeyen anlam da öne çıkarılmayacak ve en önemlisi de yorum tahrif içermeyecektir. Burada Serrâc, her ne kadar işârî yorumların belirli kurallara göre yürütülmesi gerektiğini ifade etmişse de sûfilerin tüm işaretlerinin isabetli olmadığını bizzat kendisi ifade etmiştir. O, bu meyanda şunları söylemektedir: “Sûfilardan biri, وَأَيُّوبُ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ “*Eyyûb’u da (an). Hani Rabbine: Başıma bu dert geldi. Sen, merhametlilerin en merhametlisisin.*”¹⁰⁶ âyetindeki “başıma bu dert geldi.” kısmını, “başıma bu fenalık ve kötülük geldi.” şeklinde yorumlamıştır. Bir başkası, أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى “*O seni yetim bulup barındırmadı mı?*”¹⁰⁷ âyetindeki “yetimi”, benzeri bulunmayan dürr-i yetim; yâni inci olarak manalandırmıştır. Bir diğeri, “*De ki: Ben yalnızca sizin gibi bir beşerim.*”¹⁰⁸ âyetini size göre ben, sizin gibi bir insanım, şeklinde anlamıştır. Serrâc’a göre bu ve benzeri bütün yorumlar hatadır ve cehalettir. “Allah’a iftira etmek ve O’na eksiklik izafesinde bulunmaktır. Çünkü Allah’ın kelimasını kendi yerinden alıp başka tarafa götürmek, kelâmı tahrif etmek anlamına gelmektedir. Bu durum doğru bir düşünce değildir.”¹⁰⁹ Serrâc devamla “Sûfilerin işâret ve istinbatlarına ait duyduklarını benim açıkladığım esaslarla karşılaştı. Ta ki sağlamlı çürük olan ortaya çıksın. Akıllı kişi

¹⁰³ Fikret Karapınar, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”, *Marife* 9/1 (2009), 60-68.

¹⁰⁴ Ali Osman Koçkuzu, “Hz. Peygamberin Mizacı ve Hadiste İşârî Tefsir”, *Kutlu Doğum Sempozyumu (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, (2002), 231-232.

¹⁰⁵ Serrâc, *el-Luma*, 80.

¹⁰⁶ el-Enbiyâ 21/83.

¹⁰⁷ ed-Duhâ 93/6.

¹⁰⁸ Fussilet 41/6.

¹⁰⁹ Serrâc, *el-Luma*, 80-81.

az bir şeyle çoktan müstağni olur. Gördüklerini görmediklerine dahil sayar.”¹¹⁰ Bu sözleriyle Serrâc, her işârî yorumun kabul edilemeyeceğini açıkça ifade etmektedir. Dolayısıyla sûfiler, maksadın bâtinî mana olduğunu söylemediği gibi Kur’ân ve sünnete aykırı işârî manaları da reddetmektedir.

Sûfilerin bâtinî fırkalardan diğer bir farkı, şeriat ve ibadet esaslarına bağlı kalmalarıdır. Bâtınîler ise şeriat ve ibadetleri askıya almaktadır.¹¹¹ Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1200) sekiz grup olarak tasnif ettiği bâtinî fırkalar arasında; Bâtıniyye, İsmâiliyye, Sebeiyye, Bâbekiyye, Muhammera, Karmatîler, Hürremiyye ve Talimiyye bulunmaktadır.¹¹² Son fırkanın görüşlerinin tutarsızlığına yönelik İmam Gazzâlî (ö.505/1111), “*el-Münkız mine’d-Dalâl*”de ayrıntılı bilgilere yer vermektedir.¹¹³ Bu fırkaların ana özelliği Kur’ân ve hadislerin zâhirlerinin, bir de bâtinlerinin olduğunu iddia etmelerinin yanı sıra şeriatı ve ibadetleri de askıya almalarıdır. Ancak sûfilerin özellikle de ilk dönem sûfilerin içerisinde, yukarıda zikredilen fırkalar gibi şeriat ve ibadetleri askıya alma şeklinde bir yaklaşım mevcut olmadığı gibi tam tersine ibadetlere ciddi bir bağlılık söz konusudur. Ancak sûfiler içerisinde de bâtinî fikirleri savunan marjinal birtakım insanların bulunması mümkündür.¹¹⁴

İslam âlimlerinden bazıları da işârî yorum ile bâtinî yorumu birbirinden ayırmaktadır. İbnü’l-Cevzî, sûfileri ve diğer bazı grupları eleştirdiği “*Telbîsü İblîs*” adlı eserinde ilk sûfilerin Kur’ân’a ve Sünnet’e bağlı olmasına vurgu yaparak onlardan rivayetlerde bulunmaktadır. Bâtınî gruplar arasında sûfileri zikretmemekte ve bâtinîlerle sûfileri ayrı başlıklar arasında mütalaa etmektedir.¹¹⁵

Ehl-i sünnet Kelamcılarının Kur’ân’ın iç manalarına yönelen Sünnî sûfiler ile bâtinîlerin yorumlarını birbirinden ayırma yoluna gittiği görülmektedir. Necmeddin en-Nesefî (ö. 537/1142), “*Akâid*”inde nasların zâhirleri üzere hamledileceğini, zâhir manaları bırakıp bâtin ehlinin iddia ettiği manalara yönelmenin ilhâd ve küfür olacağını ifade etmektedir. Teftâzânî (ö. 792/1390) bu akaid metnine yazdığı şerhte, bu ifadeyi şerh etmek için

¹¹⁰ Serrâc, *el-Luma*‘, 82.

¹¹¹ Fikret Karapınar, “Rivâyetlerde İşârî Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 90.

¹¹² Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Daru’l-Kalem, ts.), 99,155,162.

¹¹³ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Münkız mine’d-Dalâl* (Mısır: Dâru’l-Kitâbi’l Hadîs, ts.), 158-169.

¹¹⁴ Fikret Karapınar, “İlk Dönem Sufilerin Nassları Yorumlama Tarzı”, *Kur’an’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 109.

¹¹⁵ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 99,155,162.

burada kastedilen bâtin ehlinin “Melâhide” denilen bir grup olduğunu belirtmektedir. Bunların nasların zâhirini reddedip sadece “Muallim”in bilebileceği bâtinî manaları olduğunu iddia etmelerinden dolayı bâtinîyye olarak adlandırıldığı ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra ona göre bazı muhakkik âlimler, “Naslar zâhirî manalarına hamledilir, fakat bununla birlikte sülûk erbabına açılan ince manalara dair gizli işâretler de barındırırlar. Bunları zâhir manayla bağdaştırmak mümkündür.” demişlerdir.¹¹⁶ Teftâzânî burada tefsiri ve zâhirî manayı inkar etmeden bunun dışında başka iç manalar olabildiğinin imkan dahilinde olduğunu belirtmektedir.

İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245) sûfîlerin yaptığı yorumların tefsir olarak isimlendirilmemesi şartıyla kabul edilebileceğini, tefsir olarak değerlendirilmeleri durumunda ise bâtinîlerin yoluna düşüleceğini belirtmektedir. Sûfîlerin bu tarz işârî yoruma gitmemesinin daha doğru olacağını, çünkü bu yorumların insanların zihnini bulandırdığını belirtmektedir. Bununla birlikte İbnü’s-Salâh, kendisine sûfî yorumlar hakkında soru soran bir kişiye verdiği cevaptan onların işârî yorumlarını onaylamadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda o, “*Ey iman edenler! İnkârcılardan hemen yakınınızda bulunanlarla savaşın.*”¹¹⁷ âyetindeki kâfir kelimesinin “nefis” ve “*Biz Nûh’u, “Kendilerine can yakıcı bir azap gelmeden önce halkını uyar” diyerek kavmine gönderdik.*”¹¹⁸ âyetindeki “Nuh” isminin “akıl” olarak yorumlanmasının yanlış olduğunu açıkça beyan etmektedir.¹¹⁹ Buradan anlaşılan İbnü’s-Salâh’ın sûfîlerin yorumlarını tefsir olarak görmeme eğiliminde olduğu ve onaylamadığıdır. Ancak bununla birlikte onları bâtinîlerle de eşdeğer kabul etmemektedir. İbnü’s-Salâh’ın, bâtinîlerden ayrı olarak sınıflandırdığı sûfî grubuyla işârî yorum yapan kimseleri kastettiği anlaşılmaktadır. Zira o, âyetlerin işârî yorumlarının makbul tefsir şartlarına uygun olması halinde kabul edilebileceğini, değilse yapılan yorumların makbul tefsir olmayıp böylelikle bâtinîliğe sapılmış olacağını ifade etmektedir. Zerkeşî (ö. 794/1392), İbnü’s Salâh’ın bu görüşünü eserinde nakletmekte ve onun da bâtinî yorumla

¹¹⁶ Sa‘deddîn Teftâzânî, *Şerhu’l- ‘Akâidi’n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü’l-Külliyyâtî’l-Ezheriyye, 1408/1988), 152-153.

¹¹⁷ et-Tevbe 9/123.

¹¹⁸ Nûh 71/1.

¹¹⁹ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ ve mesâ’ilü İbni’s-Salâh fi’t-tefsîr ve’l-hadîs ve’l-usûl ve’l-fikh*, thk. Muvaffak Abdullah Abdulkadir (Beyrut: Mektebü’l-Ulûm ve’l-Hükm, 1407/1986), 1/196.

işârî yorumu birbirinden ayırdığı anlaşılmaktadır.¹²⁰ Süyûtî'nin (ö. 911/1506) yazdıklarına bakıldığında aynı durumun onun için de geçerli olduğu görülmektedir.¹²¹ İşârî yorum ve bâtinî yorum farkının incelendiği bir durumda Takıyyüddîn İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) görüşleri ve onun işârî yorumun mahiyeti ve kabulüne yönelik söylediklerine yakından bakmak ehemmiyet arz etmektedir. Zira o, yazdığı bir risalede kabul edilebilecek bir işârî yorumun kriterlerinden ve ilkelerinden bahsetmektedir. Bu bağlamda onun işârî yoruma yönelik ortaya koyduğu en önemli değerlendirme, sûfîlerin yaptığı "işâreti" kıyasa benzetmesidir. Onun nezdinde sûfîlerin ortaya koyduğu anlam, lafzın delâleti türünden değil, i'tibâr ve kıyas türünden olmaktadır. Yani sûfîler, işârî yorum yaparken bir nevi kıyas yapmaktadırlar. Fıkıhçıların kıyas olarak isimlendirdikleri bu bilgi üretim şekline, sûfîler i'tibâr ismini vermektedir. Kıyas, sahih ve batıl olabileceği gibi sûfîlerin yaptığı işâretin de sahih ve batıl olması mümkündür. Eğer işâret bilinen zahir manaya ters düşerse bu işâret batıldır.¹²² İbn Teymiyye, bir nevi kıyas olarak düşündüğü işârî yorumları, sûfinin maksat ve niyetini nazara alarak da değerlendirmektedir. Ona göre eğer kişi "lafızdan bu işârî mana kastedilmiştir." şeklinde bir söz söylese, bu sözüyle Allah'a iftirada bulunmuş olmaktadır. Bunun örneklerine de yer veren İbn Teymiyye, kim "*Allah bir inek kesmenizi emrediyor.*"¹²³ âyetindeki inek sözcüğünden nefsin; "*Firavun'a git.*"¹²⁴ emrinde geçen Firavun'dan da "kalb"ın kastedildiğini söylese, bilerek veya bilmeyerek Allah adına yalan söylemiş olacağını belirtmektedir. Ona göre eğer sûfî ortaya koyduğu işârî anlamın lafzın manası ve maksadı türünden değil de i'tibâr ve kıyas kabilinden olduğunu belirtirse; o zaman şartlarını taşımayan kıyaslar batıl, diğerleri sahih hükmünü alır. Sahih olan kıyasa/işârete İbn Teymiyye şu örnekleri vermektedir. Kim, "İçinde köpek ve cünüp kimse bulunan eve melek girmez."¹²⁵ hadisinden hareket ederek kalpte kibir, haset ve onu kirleten huylar var olduğu sürece oraya iman hakikatleri yerleşmez, şeklinde kıyas/işârî mana geliştirirse bu, doğru bir kıyas/işârî yorum olacaktır. İbn Teymiyye, bu kıyasın/işârî yorumun delili olarak şu âyeti kerimeyi getirmektedir.¹²⁶ "*İşte onlar kalplerini Allah'ın*

¹²⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/170.

¹²¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/170-171; Süyûtî, *el-İtkân*, 777.

¹²² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 13/235-236.

¹²³ el-Bakara 2/ 67.

¹²⁴ Tâhâ 20/24.

¹²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Meğâzî" 12; Tirmizî, "Edeb" 44.

¹²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 13/240-242.

temizlemek istemediği kimselerdir.”¹²⁷ Buradan hareketle İbn Teymiyye’nin işârî yorumların bazı şartları taşıması halinde ictihad ameliyesi içinde olacağını ve kabul edilebileceğini ifade ettiğini söylemek mümkündür. Bu şartlar, yorumu destekleyen bir âyet ve hadis bulunması ve buna ilaveten sûfinin de yaptığı işârî yorumun lafzın zâhirî manası olduğunu iddia etmemesidir. Bazı araştırmacılar, onun işârî yorum üzerinde bu şekilde yoğunlaşmasının sübjektif yorumlara sınır çizme gayretinden kaynaklandığını belirtmektedir.¹²⁸

Son dönem âlimlerinden İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) da işârî yorumun, lafzın manasını beyan olmadığı konusunda İbn Teymiyye’nin yaklaşımına yakın bir yorum ortaya koymaktadır. Ona göre sûfîlerin işârete dayanarak yaptıkları yorumlar, lafızlara dayanarak yapılan beyânî bilgi geleneğinin yorumlarından farklıdır. Zira sûfîler, Kur’ân-ı Kerîm’i anlama hususunda fakihlerden ayrı bir yol takip etmektedir. Onlar, lafzın lügavî manaları ve fıkıh usulünde ortaya konan delaletlerinden başka bir manasının daha olduğunu düşünmektedir. İzmirli’nin nazarında sûfîlerin işâretleri, fukâhanın kıyasları kabilinden olmaktadır. Çünkü ona göre işâret, te’vil ve tefsir değildir. Zira işâret, murâd olunan şeyi beyan etmemektedir. Fakat te’vil ve tefsir, murâd olunan şeyi beyan etmektedir.¹²⁹ Yine son dönem âlimlerinden Muhammed ez-Zehebî de işârî yorumla bâtinî yorumun arasını ayırmaktadır.¹³⁰

Sonuç olarak sûfîler, nassın zâhirî yönden yorumlanmasına, işârî manayı da ilave etmektedir. İşârî yorum, önceki kaynaklarda bâtinî yorum ile ayrıştırılmadan iç içe kullanıldığı için günümüzde de pek çok araştırmacı tarafından bâtinî yorum ile bilerek veya bilmeyerek karıştırılmakta hatta aynı şey olarak görülebilmektedir. Bu iki yorum türü arasındaki en önemli fark, biri nassın zâhirî manasını kabul ettikten sonra lafzın veya metnin işâret ettiğini düşündüğü derûnî manaları delil ve karinelerle ortaya koymayı amaç edinirken diğeri nassın zâhirî manasını ilga etmekte ve herhangi bir delil veya karineye istinat etmeden bâtinî manayı asıl kabul etmektedir.¹³¹ Yani bâtinî yorumun amacı, dini emir ve yasakların zâhirî hükmünü iptal etmektir.¹³²

¹²⁷ el-Mâide 5/41.

¹²⁸ Sevim Gelgeç, “İbn Teymiyye Ekseninde Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri Meselesine Dair Bazı Mülâhazalar”, *darulfunun ilahiyat* 32/2 (2021), 10.

¹²⁹ İsmail Hakkı İzmirli, “Ârif”, *İslam-Türk Ansiklopedisi* (İstanbul: Asâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1359/1940), 1/476-477.

¹³⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/274.

¹³¹ Karapınar, “İlk Dönem Sufîlerin Nassları Yorumlama Tarzı”, 110.

¹³² Özköse, “Tasavvufî Kültüründe Batın ve Batını/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”, 72.

İşârî yorumu bâtinî yorumdan ayıran ve bu yorumu kabul eden âlimlerin önünde çözülmesi gereken bir problem bulunmaktadır. Bu problem, sûfinin naslardan elde ettiği işârî yorumun değeri ve bağlayıcılığı ile ilgilidir. Aslında tasavvufun yöneldiği ahlak alanı ve varmak istediği en faziletli olanı elde etme hedefi, onun ürettiği bilginin bağlayıcılığını da etkilemektedir.

1.1.1.4. İşârî Tefsirin Değeri

İşârî yorumun değerini etkileyen en önemli husus, sûfilerin bu işâretleri elde etmede kullandıkları bilgi elde etme yöntemidir. Zira onlar, akılla elde edilen bilgiler yerine sezgisel olarak kalbe doğan bilgileri tercih ettiklerini belirtmektedir.¹³³ Kuşeyrî, farklı yollarla elde edilen bilgileri tasnif etmekte ve bunların kimin kullandığı konusunda açıklama yapmaktadır. Ona göre ilme'l-yakîn, kesin aklî delille (burhan) elde edilen bilgidir. Ayne'l-yakîn, açıklama ve bildirimle (beyan) elde edilen bilgi iken hakka'l-yakîn ise keşif ve müşâhede ile elde edilen bilgidir. Kuşeyrî'ye göre birinci bilgi elde etme metodunu akıl sahipleri (burhan ehli), ikinci metodu ilim sahipleri (beyan), üçüncüsünü ise mârifet (irfan) sahipleri kullanmaktadır. O, müşâhede ile elde edilen bilginin diğerlerinden daha üstün olduğunu düşünmektedir. Zira şeriat, emredileni yerine getirmek, hakikat ise Allah'ın kazasını, kaderini, gizlediğini ve açıkladığını müşâhede etmektir.¹³⁴

Müşâhede yoluyla elde edildiği ifade edilen işârî bilginin yanlış olup olmayacağı ilk dönemden itibaren sûfilerin gündemine girmiştir. Bu hususu en ayrıntılı olarak tartışan Serrâc'a göre müşâhede sonucu elde edildiği söylenen bazı işârî yorumların hatalı olması mümkündür.¹³⁵ Serrâc, bunların bazı örneklerini eserinde zikretmektedir. Ayrıca Kuşeyrî de bu mesele üzerinde durmakta ve sûfilerin bir mesele hakkında neden çok farklı görüşler ortaya koyduğunun cevabını aramaktadır. Onun bu soruya cevabı marifet ehlinin ihtilafının da fakihlerin ihtilafı gibi olduğu şeklindedir. Çünkü ona göre marifet ehli; hallerine, vakitlerine ve makamlarına göre farklı şeyler söyleyebilmektedir.¹³⁶ Kuşeyrî'nin bu cevabı işârî yorumun bağlayıcılık bakımından sûfiler nazarında zannî bir bilgi olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

¹³³ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 336.

¹³⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 47,50-52.

¹³⁵ Serrâc, *el-Luma*, 102.

¹³⁶ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/428.

Sûfilerin dışındaki zâhir ulema nezdinde işârî tefsirin değerini belirleyen ana etken ise yorumun zâhirî manaya yakınlığı ve uygunluğudur. Ayrıca işârî mananın zâhire muhalif olmaması gerektiği kabulü, İslam âlimlerinin ekserisinin benimsediği görüştür. Bu şartı takip eden diğer şart ise başka bir yerde bu mananın doğruluğunu teyit eden şer‘î bir delil bulunmasının gerekliliğidir. Bunun yanı sıra yapılan işârî yoruma şer‘î ve aklî bir muarızın bulunmaması, işârî yorumun âyetin tek geçerli tefsiri olduğunun ileri sürülmemesi de işârî tefsirin kabul şartları olarak zikredilmektedir. Bu şartları taşıyan ve zâhirî manaya muhalif olmayan işârî yorumların tefsire zenginlik, çok katmanlılık, hareketlilik ve derinlik kazandıracağı bazı araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir.¹³⁷ Beyânî veya burhânî bilgiyi esas alan ulema nezdinde işârî tefsirin değerini ve bağlayıcılığını sınırlandıran ana etmen, sûfinin keşf ve ilham yolu ile elde ettiğini belirttiği bilgilerin nesnel olarak doğruluğunun test edilmesinde yaşanan zorluktur. Çünkü sûfiler, bu işârî çıkarımları nasıl ürettiklerine ya da kalplerinde bu mananın nasıl oluştuğuna yönelik üzerinde ittifak ettikleri bir metodoloji ortaya koymamışlardır. Zaten sûfilerin çerçevesi belli olan, kavramları geliştirilmiş, delilleri ortaya konmuş ve nesnel bir yorum yöntemi geliştirdiğini söylemek zordur. Bu yüzden Vâhidî ve İbn Salâh gibi âlimler onların Kur’ân tefsirine dair görüşlerini tefsirden ziyade Kur’ân tilaveti sırasında hissettikleri duygu ve anlamlar olarak değerlendirme yoluna gitmektedir. Ayrıca, Zerkeşî, İbnü’s-Salâh’ın sûfilerin işârî yorumlarını “Benzer benzeri hatırlatır.” ilkesiyle yapılmış yorumlar olarak tanımladığını nakletmektedir.¹³⁸

İşârî tefsirin değerini ve bağlayıcılığını sınırlandıran ikinci sebebin ise işârî olan ile bâtinî olanı ayırt etmede yaşanan zorluklar olduğu belirtilmektedir. Zira tarihten günümüze öznel olanla bâtinî olanı özdeşleştirme temayülünün hep var olageldiği görülmektedir. Ayrıca Ehl-i sünnet karşıtlarının en önde gelenlerinden birisinin bâtinîlik olması meseleyi daha zor ve karmaşık hale getirmektedir. Bunun yanı sıra “Ehl-i beyt sevgisi”nin hem Şii-bâtinîlik hem de tasavvufta önemli bir yer kaplaması işârî yorumu bâtinî yorumdan ayırmayı zorlaştırmaktadır.¹³⁹

Sûfilerin elde ettiği bilgileri, ikincil manalar olarak takdim etmeleri, işârî tefsirin değerini ve bağlayıcılığını sınırlandıran bir diğer sebeptir. Serrâc’a göre, hal sahibi ve gönül ehli kimselerin Kur’ân’dan çıkardıkları yorumlarda farklılıkların olması ve bâtinî ilmi

¹³⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 2/279-280; Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, 103.

¹³⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/170.

¹³⁹ Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 123-124.

konusunda ihtilâf etmeleri yanlışa götüren bir durum değildir. Zira onun nezdinde bâtin ilmi, faziletler, güzellikler, yücelikler, hâller, ahlâk, makamlar ve dereceler demektir.¹⁴⁰ Bu açıklamadan Serrâc'ın sûfilerin Kur'ân yorumlarını ahlâkî alana yönelen, dinin akaid ve ahkâmına taalluk etmeyen ikincil yorumlar olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca sûfiler, Kur'ân'la ilgili yaptıkları yorumlarına işâret demekle bir tasnife dikkat çekmelerinin yanı sıra bir hüküm de vermiş olmaktadırlar. Bu da onların kendi yorumlarını, zâhiri tefsirden farklı ve onlar için 'destekleyici' bir göreve sahip tefsir olarak gördüğüne delalet etmektedir. Şunu da ilave etmek gerekir ki işârî tefsirlerin bilgi değeri üzerindeki tartışmaların, İslam ilim geleneğinde tasavvufun yeriyle yakından irtibatlı olması muhtemeldir.¹⁴¹

Sonuç olarak işârete mebni yorumlar, bizzat sûfiler tarafından zannî ve ikincil bilgiler olarak kabul edilmiştir. Bunları Kur'ân'ın bütünlüğüne ve İslâm'ın mesajına aykırı olmadığı sürece kabul edilebilir olarak görmek, İslam ilim geleneğinin esaslarına aykırılık teşkil etmez. Ancak, işârî yorumun esas değerini belirleyen şey, zâhiri manaya olan uyumdur. Bu sebeple bütün işârî tefsirleri veya bu hususta nakledilenleri aynı kategoride değerlendirmek mümkün değildir. Hatta aynı kitapta dahi değer ve bağlayıcılık bakımından farklı yorumların olabilmesi mümkündür. Bu sebeple işârî tefsir konusunda Serrâc'ın da vurguladığı gibi Kur'ân ve Sünnete uygun olanları almak diğerlerini de reddetmek en önemli kriter olmalıdır.

1.1.2. İlk Dönem İşârî Tefsirler

1.1.2.1. İşârî Tefsirin Tarihsel Gelişimi

İslam ilimlerinin oluşum sürecine bakıldığında Tâbiûn ve Tebeû'-t-tâbiûn dönemi, İslâm ilimlerinin ve mezheplerinin oluştuğu devir olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde ortaya çıkan fırkalar, Kur'ân âyetlerini kendi metodolojileri çerçevesinde tefsir etmeye başlamışlardır. Bu fırkaların diğer bir özelliği de kendi görüşlerini âyet ve hadislerle delillendirme gayretine girmeleridir. Bu döneme bakıldığında Sahâbe ve Tâbiûn beyanlarına istinat eden naklî tefsirin yanında, akli/re'y tefsirin de gelişmeye başladığı görülmektedir. Zamanla da fırkaların görüşlerini yansıtan tefsir ekollerinin geliştiği

¹⁴⁰ Serrâc, *el-Luma'*, 102.

¹⁴¹ Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", 123.

müşâhede edilmektedir.¹⁴² Zâhitler ve sûfiler, yaşadıkları zevk haline göre âyetlerden bazı manalar çıkarmaktaydılar. Onların bu yorum türü, kendileri tarafından çoğunlukla ilk anda akla gelmeyen fakat tefekkürle ve âyetin işâretiyle kalbe doğan mana anlamına gelen “işâret” adıyla isimlendirildi. İşte böylece diğer tefsir yönelimlerinin yanında sûfilerin görüşlerini yansıtan işârî tefsir ekolü de doğmuş oldu.¹⁴³

Tasavvuf ve işârî tefsirin gelişme noktasında paralel yürüdüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Zira tasavvufun geçirdiği dönemlere bağlı olarak işârî tefsir de ona göre şekillenmiş ve gelişim göstermiştir. Araştırmacılar, tasavvuf tarihini -farklı düşüncede olanlar bulunmakla birlikte- “zühd”, “tasavvuf” ve “tarîkat” olmak üzere üç dönem halinde incelemektedir. Onlara göre bu dönemlerin her birinde sûfilerin Kur’ân yorumları, niteliksel ve niceliksel olarak az da olsa birbirinden farklılık arz etmektedir. Sûfilerin zühd, takva ve ahlâk içerikli âyetlere daha çok zühd döneminde yoğunlaştığı belirtilmektedir. Bu dönemde yaşayan “Âbid ve zâhidler Kur’ân’ı derin bir dikkat ve duyarlılıkla okumaya büyük önem vermekteydi.”¹⁴⁴ Onların bu şekildeki okuma tarzı zamanla onları zühd, takvâ ve ihlâs gibi manevî konular üzerinde söz söylemeye ve yorum yapmaya yönlendirdi. “Zühd ve zâhitlerle ilgili bilgi aktaran eserlere bakıldığında bu şekildeki yorumların çokça bulunduğu görülmektedir.”¹⁴⁵

Zühd döneminde yapılan işârî yorumlarda Allah sevgisi, haşyet, nefis terbiyesi, nefsin ve dünyanın aldaticılığı gibi konular üzerinde daha çok durulmuştur. Bu yaklaşımın en müşahhas örnekleri Hasan-ı Basri (ö. 110/728), Cafer-i Sadık (ö. 148/765), Süfyan-ı Sevrî (ö. 161/777) ve Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) gibi büyük zatlardır.¹⁴⁶ Bu zatlar, kendilerinden ilk işârî tefsir örneklerinin nakledildiği kimselerdir.¹⁴⁷ Bu dönemin en dikkat çeken yönü amel, ibadet ve ahlaka yapılan vurgudur. Ayrıca bu dönemde yorumlanan âyetlerin sayıca az olduğu görülmektedir.¹⁴⁸

Zühd döneminin ardından ilk sûfiler, zâhidlerin yöntemini takip etmekle birlikte üzerinde durdukları konuların sayısı çoğalmıştır. Bu dönemde marifete ulaşma amacı daha ön

¹⁴² Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/69.

¹⁴³ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974), 27-30.

¹⁴⁴ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/424.

¹⁴⁵ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/424.

¹⁴⁶ Özköse, “Tasavvufi Kültüründe Batın ve Batını/Ledünni Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”, 75.

¹⁴⁷ Bu zatlara isnad edilen tefsirlerin bir kısmı yayınlanmıştır. Hasan-ı Basrî, *Tefsîrû'l-Hasan el-Basrî*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 1/24; Yunus Emre Gördük, *İmam Cafer Es-Sadık ve Ona İsnad Edilen İşari Tefsir* (İnsan Yayınları, 2011), 191; Ebû Abdillâh Süfyan b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî, *Tefsîru Süfyanî's-Sevrî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 41.

¹⁴⁸ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/425.

plana çıkmaya başlamış ve önceki zâhid sûfilerden farklı düşünceler ortaya konulmuştur. Bu zaman zarfında muhabbet, ma‘rifet, müşâhede, fenâ ve bekâ gibi yeni kavramlar onların düşünce sisteminde etkili olmuştur.¹⁴⁹ İlgi duyulan konularda ve nasların yorumlanmasında zühd döneminden farklılık gösteren bu dönemde tasavvuf, özellikle hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren nevi şahsına münhasır bir akım haline gelmeye başlamıştır.¹⁵⁰

Sistemleşme döneminde tasavvufun ve bunun neticesi olarak işârî tefsirin Allah aşkı ve fenâ fillâh düşüncesi çerçevesinde gelişip şekillendiği belirtilmektedir. Bu dönemde öne çıkan kavramlar marifet, tevhid, elest bezmî, fena ve vuslattır. Ayrıca Allah ve insan ilişkisindeki kurbîyet boyutu ve her âyetten sayısız manalar çıkarma anlayışı bu dönemin dikkat çeken yönelimleri arasında yer almaktadır.¹⁵¹ Bu minvaldeki işârî tefsirin gelişip sistemleşmesinde Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Ebu Bekir Muhammed b. Musa el-Vasıtî’nin (ö. 320/941) büyük rolü olduğu belirtilmektedir.¹⁵² Bu döneme özgü işârî tefsir anlayışının karakteristik özelliklerinden biri, Kur’ân âyetlerinin sonsuz manalar içerdiği düşüncesidir.¹⁵³

İşârî tefsirde hızlı gelişimin dördüncü hicrî asrın sonuyla beşinci hicri asrın başlarında meydana geldiği ifade edilmektedir. Sûfilerin Kur’ân’la ilgili yorumları, önceleri daha çok şifahi olarak nakledilirken bu dönemden sonra onların Kur’ân’la ilgili görüşlerini toplayan eserler telif edilmeye başlanmıştır. Sûfilerin âyetlerle ilgili yaptığı yorumları toplamada en dikkat çeken isim, Ebû Abdurrahman es-Sülemî’dir. Sülemî’nin “*Hakâiku’t-tefsîr*” adlı eseri, işârî tefsir alanındaki en önemli kaynak olarak kabul edilmektedir. Sülemî, bu eserini sûfilerin tefsir ve te’villerini bir araya toplamak amacıyla yazdığını belirtmektedir. Bugünden baktığımızda Sülemî’nin bu eseriyle sûfilerin işârî yorumlarının kaybolmasını önlemiş olduğunu söylemek mümkündür. Bazı araştırmacılar, Taberî’nin zâhirî tefsirde yaptığını Sülemî’nin işârî tefsirde yapmış olduğunu belirtmektedir. Onlara göre “Taberî, nasıl zâhirî tefsirin kaynağı ise Sülemî de tasavvufî/işârî tefsirin kaynağıdır.”¹⁵⁴

¹⁴⁹ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/425.

¹⁵⁰ Ferhat Gökçe, “Tasavvufî /İrfânî Yoruma Dair Temel Kavramlar ve İşârî Hadis Yorumlarının Kabul Edilme Şartları”, *İslâmî İlimlerde İşârî Yorum ve Te’vil Geleneği*, (2020), 10.

¹⁵¹ Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum Tefsirde Batnîlik ve Batnî Te’vil Geleneği* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 231.

¹⁵² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 64.

¹⁵³ Tüsterî, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-azîm*, 91.

¹⁵⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 91-92.

Süleyman Ateş, işârî tefsirin Muhyiddîn İbn Arabî ile birlikte tamamen vahdet-i vücûd felsefesinin tesiri altına girdiğini ve bundan sonra çok aşırı te'viller yapılmaya başlandığını belirtmektedir. Ona göre “İbn Arabî, geniş ihatasıyla tasavvufta ve işârî tefsirde yeni bir dönem açmıştır. Artık basit manada zühdî tefsirler yerine gayet kompleks felsefî tefsirler, vahdet-i vücûd yönünde nazârî te'viller devri başlamıştır.”¹⁵⁵

Kaynaklarda sûfî metotla ilk tefsir yazan kişinin İbn Atâ (ö. 309/922) olduğu kabul edilmektedir. Ancak onun bu eseri günümüze ulaşmamıştır. Ondan nakledilen işârî yorumlar, diğer işârî tefsirler aracılığıyla zamanımıza gelmiştir. Yine kaynaklarda Ebû Bekir el-Vâsîtî'ye (ö. 320/932) nispet edilen işârî tefsir de zamanımıza kadar gelememiştir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye nispet edilen “*Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*” ise her sureden belli miktarda âyetin tefsirini içermektedir.¹⁵⁶

1.1.2.2. Tüsterî ve Tefsiri

Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî'nin, bugün İran'ın Hûzistan eyaleti sınırları içerisinde yer alan Tüster bir diğer adıyla Şüşter kasabasında doğduğu nakledilmektedir. Doğum tarihi olarak kaynaklardaki baskın görüş, onun 203/818 yılında doğmuş olmasıdır. Tüsterî'nin ilk eğitimini dayısı Muhammed b. Sevvâr'dan¹⁵⁷ aldığı belirtilmektedir.¹⁵⁸ Daha sonrasında ise Ebû Habib Hamza el-Abâdânî ile Zünnûn el-Mısırî'den (ö. 245/859 [?]) ders aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca dayısı vasıtasıyla Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771), Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) ve Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16) gibi büyük zatlar onun hocaları arasında gösterilmektedir.¹⁵⁹ Ayrıca kaynaklarda Zünnûn el-Mısırî ile Mekke'de görüştüğü belirtilmektedir.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 161.

¹⁵⁶ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/427.

¹⁵⁷ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Tabakâtü 's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 167.

¹⁵⁸ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Beyrut/Haydarabâd: Meclisü Dâireti'l Osmanî, 1982), 3/52; Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefayâtü 'l-a'yân ve enbâu ebnâi 'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sadîr, 1398/1978), 2/429.

¹⁵⁹ Mustafa Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/322.

¹⁶⁰ Feridüddîn Attâr, *Tezkiretü 'l-evliyâ*, thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 326.

Tüsterî'nin ilim tahsilinden sonra çok sayıda öğrenci yetiştirdiği görülmektedir. Bu bağlamda onun en meşhur öğrencisinin Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) olduğu ifade edilmektedir. Kaynakların verdiği bilgiye göre Hallâc, yaklaşık iki yıl süreyle onun yanında bulunmuştur. Bunun dışında Ebû Muhammed el-Cerîrî, (ö. 321/933) Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Müzeyyin, (ö. 328/939) Ebû'l-Hasan Ömer b. Vâsıl, Hasan b. Ali el-Berbehârî (ö.329/940-41) ve Ebû Yûsûfî Ahmed b. Muhammed es-Sicî de onun öğrencileri arasında zikredilmektedir. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Basrî'nin (ö. 297/909) ise onun en sadık öğrencisi ve müridi olduğu ifade edilmekte ve kelâm ve tasavvuf öğretilerinin aktarıcısı olarak görülmektedir.¹⁶¹

Tüsterî'nin yaşadığı döneme yakından bakıldığında Hûzistan bölgesinde Abbâsîler ile Saffârîler ve Zencîler arasındaki iktidar mücadelesi olduğu görülmektedir. Bu dönemde onun memleketinden ayrılmış olması, siyasi olaylarla ilişkilendirildiği gibi sahip olduğu görüşlere de dayandırılmaktadır.¹⁶² Memleketinden ayrıldıktan sonra Basra'ya gittiği¹⁶³ ve hicri 283 yılında burada vefat ettiği nakledilmektedir.¹⁶⁴

Kelâbâzî, Tüsterî'yi Horasan sûfilere arasında saymaktadır.¹⁶⁵ Çetin riyazet hayatı¹⁶⁶ sürdüğü belirtilen Tüsterî, sûfî yönüyle tanınmıştır. O, tasavvufi anlayışını şu yedi ilkeyle özetlemektedir. İlk olarak “Kur’ân’a sarılmak, sünnete tabi olmak, yediğini helalinden yemek, insanlara eziyetten kaçınmak, Allah’ın yasakladığı günahlardan uzak durmak, işlenen hatalar için tövbe etmek ve sorumlulukları yerine getirmek.”¹⁶⁷ Yaşadığı dönemde zühd, takva ve fenâ fillâh düşüncesinin hakim olduğu ifade edilmekte¹⁶⁸ ve genel tasavvuf anlayışının amellerin ve hallerin ayıp ve eksiklikten temizlenmesi üzerine kurulu olduğu belirtilmektedir.¹⁶⁹ Bunun yanı sıra hadis rivayetinde de bulunduğu bildirilmektedir.¹⁷⁰

Kaynaklarda bazı kitap ve risaleler, Sehl et-Tüsterî'ye nispet edilmektedir. Bununla birlikte bazı araştırmacılar, bu nispetin şüpheli olduğunu düşünmektedir.¹⁷¹ Ayrıca bu

¹⁶¹ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 6; Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, 36/322.

¹⁶² İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, 192.

¹⁶³ Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, 36/322.

¹⁶⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 1759; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2/429.

¹⁶⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, 29.

¹⁶⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. İsmâîl Abdülhâdî Kındil (Kahire: Vizaretü'l-Evkaf el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1424/2004), 351.

¹⁶⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 170; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 13/332.

¹⁶⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 64.

¹⁶⁹ Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1416/1996), 10/189.

¹⁷⁰ Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 167.

¹⁷¹ Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, 36/322.

eserlerin çoğunun da günümüze ulaşmadığı ifade edilmektedir.¹⁷² Yapılan bazı akademik çalışmalarda ona nispet edilen eserlerin öğrencileri tarafından yazılma ihtimali daha yüksek görülmektedir.¹⁷³ İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), Tüsterî'ye “*Dekâiku'l-muhibbîn*”, “*Cevâbâtü ehli'l-yakîn*” ve “*Mevâizu'l-ârifîn*” adlı eserleri nispet etmektedir.¹⁷⁴ Kâtib Çelebi (ö.1067/1657) ise “*Keşfü'z-zunûn*”da, Tüsterî'nin “*Kasasü'l-enbiyâ*” ve “*el-Gâye li-ehli'n-nihâye*” adlı iki eserine yer vermektedir.¹⁷⁵ Bu eserlerin dışında Tüsterî'ye nispet edilen kitap ve risaleler şunlardır: “*el-Mu'âraza ve'r-red 'alâ ehli'l-fırak ve ehli'd-de'âvî fi'l-ahvâl*”, “*Risâle fi'l-hurûf*”, “*Risâle fi'l-hikem ve't-taşavvuf*”, “*Menâkıbü ehli'l-hak ve menâkıbü ehli'llâh*”, “*Makâle fi'l-menhiyyât*”, “*Kelâmü (Kelimâtü) Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî*”, “*Mevâ'izu'l-ârifîn*”, “*Kitâbü'l-Misâk*” ve “*Selsebilü Sehlîyye*.”¹⁷⁶ Bu eserlerden ilki basılmıştır.¹⁷⁷

1.1.2.2.1. Tefsîrü'l-Kur'âni'l- azîm (Tefsîrü't-Tüsterî)

Tüsterî, meşhur bir sûfî olmasının yanı sıra müfessir kimliğiyle de dikkat çekmektedir. Onun en meşhur eserinin “*Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*” isimli işârî tefsiri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu işârî tefsir bir sûfiye nispet edilip de günümüze ulaşan ilk işârî tefsir olarak kabul edilmektedir.¹⁷⁸ Fuat Sezgin, bu tefsirin altı tane yazma nüshasının olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁹ Bu eserin yayın hayatına kazandırılma serencamına bakıldığında eserin 1326/1908 ve 1329/1911 yıllarında Muhammed Bedreddin en-Na'sânî tarafından ilk defa Kahire'de yayınlandığı anlaşılmaktadır. 1423/2002 yılında ise eser, Muhammed Bâsil Uyûnu's-sûd'un ta'lik ve hâşiyeleriyle birlikte “*Tefsîrü't-Tüsterî*” adıyla Beyrut'ta tekrar neşredilmiştir.

Araştırmacılar, eserin mukaddimesindeki bilgilerden hareketle Tüsterî'nin âyetlerle ilgili yorumlarının Ebû Yûsûfî Ahmed b. Muhammed es-Siczî tarafından şifahî olarak

¹⁷² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr, 1996), 439.

¹⁷³ Fatma Gedik, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019), 84.

¹⁷⁴ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1417/1997), 263.

¹⁷⁵ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerefettin Yaltkaya (Beyrut: Dârü lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/1193,1328.

¹⁷⁶ Fuat Sezgin, *Târîhu't-türasi'l-Arabî*, çev. Mahmut Fehmi Hicazî (Riyad: Camiatü'l-imam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1411/1991), 4/130; Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, 36/323.

¹⁷⁷ Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. Refi' Tüsterî, *el-Mu'âraza ve'r-red 'alâ ehli'l-fırak ve ehli'd-de'âvî fi'l-ahvâl*, thk. Muhammed Kemal İbrâhim Cafer (Kahire: Dârü'l-İnsan, 1400/1980), 7.

¹⁷⁸ Mustafa Öztürk, “Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, (2002), 240.

¹⁷⁹ Sezgin, *Târîhu't-türasi'l-Arabî*, 4/130.

nakledildiği ve daha sonrasında ise Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Beledî tarafından yazıya geçirildiği sonucuna ulaşmaktadır. Eserdeki nakillerin keyfiyetine bakıldığında Beledî'nin Sehl et-Tüsterî'ye ait ifadeleri “Kâle Sehl” ibaresiyle zikrettiği kendine ait ifadeleri “kâle Ebû Bekr” diye kaydettiği görülmektedir.¹⁸⁰ Bazı araştırmacılar eserin günümüze tam olarak ulaşmadığı kanaatini taşımaktadır. Örneğin Süleyman Ateş, Tüsterî tefsirinde olmadığı halde, Sülemî tefsirinde Tüsterî'den nakledilen bazı yorumların bulunmasına atıf yaparak Tüsterî tefsirinin eksik olduğunu belirtmektedir.¹⁸¹ Eser, işârî tefsir olarak günümüze ulaşan en eski tefsir olmasının yanı sıra diğer işârî tefsirlere kaynak olması açısından dikkat çekmektedir. Bu yönüyle başta Sülemî'nin “*Hakâiku't-tefsîr*”i olmak üzere pek çok işârî tefsire kaynaklık ettiği ve onları etkilediği belirtilmektedir.¹⁸²

Bu işârî tefsirde her sureden birkaç ahlâkî yönü ağır basan âyetin tasavvufî yorumu yapılmıştır. Baştan sona tam bir Kur'ân tefsiri değildir. Eserin mukaddimesi incelendiğinde Tüsterî'nin eserindeki metodolojisi hakkında bilgilere ulaşılabilmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın her âyetinin, zâhir, bâtın, had, matla' olmak üzere dört manasının bulunduğuna yönelik yaptığı nakil ve değerlendirmeler onun yönteminin ana omurgasını oluşturmaktadır.¹⁸³

Tüsterî âyetleri yorumlarken bazen sadece işârî yoruma yer vermekte bazen de sadece zâhirî anlama değinmektedir. Kimi zaman da hem zâhirî hem de işârî yorumu birlikte zikretmektedir.¹⁸⁴ Tüsterî'nin açıklamaları genelde kendi görüşlerini barındırmaktadır. Bununla birlikte tefsirinde bazı durumlarda kelimenin lügat manası üzerinde durmakta daha sonra tasavvufî yorumuna geçmektedir.¹⁸⁵ Yeri geldiğinde şiirle de istişâd yaptığı görülmektedir.¹⁸⁶ Ayrıca az da olsa hadislere müracaat etmektedir.¹⁸⁷ Tüsterî'nin yorumlarının içeriğine bakıldığında zühd ve takva ön plana çıkmakta, nefsi tezkiye, ahlakî güzelleştirme, kalbi temizleme, fezâil gibi konular ağır basmaktadır.¹⁸⁸ Ayrıca rivayet bağlamında tefsirinde çok zayıf rivayetlere de yer verebildiği görülmektedir.

¹⁸⁰ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 12; Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, 36/322.

¹⁸¹ Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 66.

¹⁸² Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, 36/321-323.

¹⁸³ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 16-17.

¹⁸⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/282.

¹⁸⁵ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 92.

¹⁸⁶ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 122.

¹⁸⁷ Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 66.

¹⁸⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/284.

Sonuç olarak Tüsterî'nin tefsiri bir mutasavvıfa nispet edilip günümüze ulaşan en eski işârî tefsir olma özelliğini taşımaktadır. Bu bakımdan başta Sülemî'nin “*Hakâikü't-tefsîr*” isimli tefsiri olmak üzere pek çok işârî tefsire etkide bulunduğu belirtilmektedir.¹⁸⁹

1.1.2.3. Sülemî ve Tefsiri

İslam toplumunda tasavvufî hayat, özellikle hicri üç, dört ve beşinci yüzyıllarda yoğun bir şekilde kendisini hissettirmiştir. Söz konusu asırlarda Horasan (Nişâbü'r) ve Bağdat sûfî okulları dikkat çekmektedir. Bağdat'ın ayrıca siyaset ve yönetim merkezi vasfı bulunmaktaydı. Cüneyd-i Bağdâdî öncülüğündeki Bağdat sûfîleri tasavvufa dair kavram ve konuları âyet ve hadisler şahitliğinde temellendirme gayretiyle tanınmaktadır. Bağdat okulunun üzerinde daha çok durduğu hususlar tevhîd ve ma'rifet alanıyla ilgilidir. Horasan okulunda yetişen Nişâbü'r sûfîleri de temel konularda Bağdat ekolünü takip etmekle beraber aralarında bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Bu okul, Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), Sülemî (ö. 412/1021) ve onun talebesi Kuşeyrî'nin şahsında büyük bir atılıma imza atmış ve ekolleşmiştir.¹⁹⁰

Sülemî'nin tam adı Ebu Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Musa el-Ezdi es-Sülemî'dir. 325/937 yılında Nişâbur'da doğmuştur.¹⁹¹ Sübkî ise doğum tarihinin 330/942 olduğunu ve bunun daha meşhur olduğunu belirtmektedir.¹⁹² Babası Ezd kabilesine mensup olduğu için Ezdî, annesi de Süleym kabilesine mensup olması sebebiyle Sülemî nisbesiyle anılmıştır.¹⁹³ Babası Hüseyin b. Musa'nın zâhid, muttakî ve âlim bir zat olduğu nakledilmektedir. Sülemî, babasını küçük yaşta kaybetmesi sebebiyle dedesi mutasavvıf İsmail b. Nüceyd'in (ö. 366/976) yanında çocukluğunu geçirdi ve ondan ilim tedris etti.¹⁹⁴ Anne tarafından dedesi olan İsmail b. Nüceyd'in Cüneyd el-Bagdâdî'nin (ö. 298/911) sohbetlerine katıldığı belirtilmektedir. Ayrıca İbn Nüceyd'in ilk tasavvufî eserlerden “*el-Lüma*”ın müellifi Ebû Nasr es-Serrâc gibi

¹⁸⁹ Öztürk, “Schl et-Tüsterî”, 36/321-323.

¹⁹⁰ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 45.

¹⁹¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/247.

¹⁹² Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdü'l-Fettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü-l-Hyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1964), 4/144.

¹⁹³ Süleyman Uludağ, “Sülemî, Muhammed b. Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/53.

¹⁹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/247.

sûfilerden faydalandığı ve İbrahim b. Muhammed en-Nasrâbâdî'den (ö. 367/978) hırka giydiği nakledilmektedir.¹⁹⁵

İlk eğitimini dedesinden alan Sülemî, kaynakların verdiği bilgiye göre kendi döneminin büyük âlimlerinden de dersler aldı. Muhammed b. Ali el- Kaffâl (ö. 365/976), Dârekutnî (ö. 385/995) ve el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) gibi âlimlerden hadis, tefsir ve fıkıh ilimlerini tedris etti. Özellikle hadis ilmine ehemmiyet veren Sülemî, Merv, Irak ve Hicaz'daki dönemin meşhur muhaddisleriyle görüşerek onlardan hadis aldı.¹⁹⁶ İlim yolculuklarına çıktı ve pek çok kez Bağdat'a gitti.¹⁹⁷ Sülemî'nin tasavvuf alanındaki en mühim hocasının Ebu'l-Kâsım en-Nasrâbâdî olduğu belirtilmektedir. Kaynakların verdiği bilgiye göre beraber hacca gitmişlerdir.¹⁹⁸ Nasrâbâdî'nin de Cüneyd'in talebesi olan Şibli'nin (ö. 334/945) müridi olduğu ifade edilmektedir.¹⁹⁹ Zâhiri ilimleri iyi bilen Sülemî, ayrıca irşat faaliyetlerine devam etmiştir. Onun talebeleri arsında çok dikkat çekici isimler yer almaktadır. Ebu Nuaym el-İsfahânî²⁰⁰ (ö. 430/1038), Abdullah Cüveynî (ö. 438/1047), el-Beyhaki (ö. 458/1066), Kuşeyrî²⁰¹ (ö. 465/1072) ve Ebu Bekir Şîrâzî (ö. 487/1094), onun öğrencilerinden bazılarıdır.²⁰² Sülemî'nin 3 Şâban 412/1022de Nîşâbur'da vefat ettiği belirtilmektedir.²⁰³

Zehebî, Sülemî'nin tasavvuf ve hadis alanında yüzü aşkın eser telif ettiğini nakletmektedir.²⁰⁴ Ancak bu eserlerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Bugün elimizde olan eserlerinin en önemlilerinin “*Hakâiku't-tefsîr*” ile “*Tabakatü's-Sûfîyye*” olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu iki eseri dışında bazı risaleleri de günümüze ulaşmıştır. Bunlardan bir kısmı Süleyman Ateş tarafından tercümesiyle birlikte neşredilmiştir. Bu eserlerin isimleri şu şekildedir: “*Menâhicü'l-ârîfîn*”, “*Derecâtü'l-muamelât*”, “*Cevami'ü-âdâbi's-sûfîyye*”, “*Beyanu ahvâlî's-sûfîyye*”, “*Mukaddime fi't-Tasavvuf*”, “*Meseletü*

¹⁹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/146; Uludağ, “Sülemî, Muhammed b. Hüseyin”, 38/53.

¹⁹⁶ Sübkî, *Tabakât*, 4/144.

¹⁹⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ve Medîneti's-selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001/1422), 3/42.

¹⁹⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/247-249.

¹⁹⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 91-92.

²⁰⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/43.

²⁰¹ Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1417/1997), 7/669.

²⁰² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 3; Uludağ, “Sülemî, Muhammed b. Hüseyin”, 38/53.

²⁰³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/252.

²⁰⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/247.

Deracâti's-sadıkîn”, “*Sülûki'l-ârifîn*”, “*Nesîmu'l-ervâh*”, “*Beyânü zeleli'l-fukarâ*,” “*Adâbi'l-fakri ve Şerâituhü*”²⁰⁵

Bu risalelerin dışında kalan “*er-Risâletü'l-melâmetiyye*,” Ebu'l-Alâ Afîfi tarafından geniş bir önsözle birlikte “*el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve*” adlı eserinin içinde yayınlanmıştır.²⁰⁶ “*Risâle*”de nefis ve riyayla mücadeleyi temel alan ilk Melâmilerin görüşleri aktarılmakta ve melâmetiliğin mahiyeti ve esasları hakkında bilgi verilmektedir. Bu risale iki defa Türkçe 'ye tercüme edilmiştir. İlki Ömer Rıza Doğrul tarafından²⁰⁷ yapılırken ikincisi Ekrem Demirli tarafından gerçekleştirilmiştir.²⁰⁸ “*Kitâbü'l-Erba'in fi't-tasavvuf*” isimli eseri Haydarâbâd'da²⁰⁹ “*Kitâbü'l-Fütüvve*”nin son tahkikli baskısı ise Amman'da neşredilmiştir.²¹⁰ “*Adâbü's-sohbe ve hüsnü'l-uşre*” Mecdî Fethî tarafından tahkik edilirken²¹¹ “*Suâlâtü's-Sülemî li'd-Dârekuṭnî*”nin son tahkikli baskılarından birisi Riyad'da yapılmıştır.²¹²

Tabakâtu's-sûfiyye, içinde yüz dört tane sûfînin hayatının anlatıldığı bir eserdir. Bu eserin en önemli özelliği tasavvuf tabakat kitapları içerisinde günümüze ulaşan en eski kaynak olmasıdır. Kitapta, hicri 200'den itibaren yaşayan sûfilerin hayat hikayelerine yer verilmektedir. Sülemî, eserine aldığı sûfîleri, beş tabaka halinde anlatmaktadır. Her bir sûfînin yol, hâl ve ilimlerine delalet eden söz, şemâil ve sîretlerine yer vermektedir.²¹³ Bu eserin birkaç baskısının yapıldığı görülmektedir. İlk önce Nûreddin Şerîbe tarafından 1997 yılında tahkiki yapılan eser, geniş bir önsözle birlikte basılmıştır.²¹⁴ Ardından Mustafa Abdülkâdir Ata, “*Zikrû'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-sûfiyyât*” risâlesi ile birlikte

²⁰⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 4-6.

²⁰⁶ Ebü'l-Alâ Afîfi, *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l Arabî, 1364/1945), 87-119.

²⁰⁷ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *İslam Tarihinde İlk Melamet ve (Risale-i Melametiyye Tercümesi)*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: İnkilap Kitapevi, 1947).

²⁰⁸ Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 135.

²⁰⁹ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Kitâbü'l-Erba'in fi't-tasavvuf* (Haydârbâd: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1981), 2.

²¹⁰ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*, thk. İhsan Zünnûn Sâmîrî - Muhammed Abdullah Kadehât (Amman: Dâru'r-Râzî, 2002), 3.

²¹¹ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Adâbü's-sohbe ve hüsnü'l-uşre*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1410/1990), 3.

²¹² Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Suâlâtü's-Sülemî li'd-Dârekuṭnî*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid - Halid b. Abdurrahman (Riyad, 1427/2006), 5.

²¹³ Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 3.

²¹⁴ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1986).

bu eseri neşretmiştir.²¹⁵ Ayrıca bu eser, Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. Abdürrezzâk Tek tarafından yapılan tercüme “*İlk Zâhid ve Sûfiler*” adıyla basılmıştır.²¹⁶

1.1.2.3.1. Hakâiku't-tefsîr

Sülemî'nin “*Hakâiku't-tefsîr*”i mutasavvıfların Kur'ân âyetlerine dair yorumlarını içeren ilk kapsamlı eser olarak gösterilmektedir. Sülemî, bu işârî tefsirinin mukaddimesinde eserini yazma amacına değinmektedir. Onun belirttiğine göre zâhiri ulema, İbn Atâ ve Cafer es-Sâdık dışında Kur'ân'ın hakikat ehli tarafından nasıl anlaşıldığı konusuyla ilgilenmemiştir. Bu sebeple kendisinin sûfilerden gelen nakilleri toplayıp surelere göre tertip ettiğini ve bu şekilde eserini vücuda getirdiğini belirtmektedir.²¹⁷ Buradan anlaşılan Sülemî'nin eserinde daha çok bir nakil rolü üstlendiği ve kendine ait görüşlerden ziyade sûfilerin âyetlerle ilgili yorumlarını aktardığıdır.

Âyetlerle ilgili şahsî yorumlardan daha ziyade sûfilerin yorumlarının aktarıldığı bu eser, derleme niteliğinde olup Taberî'nin tefsiriyle bu yönüyle benzerlik göstermektedir. Ancak kaynakların verdiği bilgiye göre eser, yazıldığı dönemde ilim ehlinin çok dikkatini çekmiştir. Sülemî'nin dediğine göre Bağdat'a gittiğinde ünlü Şafîî fakih Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) bu eseri görmek istemiştir. Ayrıca zamanın emirlerinin de bu eseri görmek istediğini nakletmektedir.²¹⁸ Taberî'nin zâhirî tefsirde yapmış olduğunu, Sülemî işârî tefsirde yapmıştır. Taberî'nin kendinden önceki Kur'ân yorumlarını toplayarak kaynak olması gibi, Sülemî de kendinden önceki tasavvufî yorumları toplayarak bu alanda kaynak olmuştur.²¹⁹ Bu bağlamda Sülemî'nin “*Hakâiku't-tefsîri*”nin Sa'lebî'nin “*el-Keşf ve'l-Beyân*”ı,²²⁰ Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin “*Letâifü'l-işârât*”ı ve Rûzbihân Baklî'nin “*Arâisü'l-beyân*”ı üzerinde etkili olduğu belirtilmektedir.²²¹

Sülemî'nin tefsirini tahkik eden Seyyid İmran mukaddimesinde, bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre, Sülemî'nin tefsirinde tüm sureler bulunmakla beraber her âyet tefsir edilmemiştir. İmran, Sülemî'nin tefsirinde en çok nakilde bulunduğu kişilerin

²¹⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 5.

²¹⁶ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Tabakatu's-Sûfiyye İlk Zahid ve Sûfiler*, çev. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Erkam Yayınları, 2023), 1.

²¹⁷ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/19-20.

²¹⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/248.

²¹⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 91; Uludağ, “Sülemî, Muhammed b. Hüseyin”, 38/54-55.

²²⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân* (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015), 1/209.

²²¹ Uludağ, “Sülemî, Muhammed b. Hüseyin”, 38/54-55.

Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Fudayl b İyâz (ö. 187/803) ve Sehl et-Tüsterî olduğunu belirtmektedir. Âyetleri yorumlarken çoğu zaman işârî yönü ön plana çıkardığını zâhirî yorumun oldukça az olduğuna değinmektedir. Eserin içerdiği bazı hususiyetler sebebiyle Vâhidî (ö. 468/1076), Zehebî (ö. 748/1348), Sübkî (ö. 771/1370) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler tarafından eleştirildiğini belirtmektedir.²²² Vâhidî, bu eseri, Kur'ân tefsiri olarak görmeyi küfür sayarken²²³ Zehebî de tahrif olarak nitelemektedir.²²⁴ Ancak yeni yapılan bazı araştırmalar, Vâhidî'nin küfür nitelemesini tefsir ve te'vil ayırımı bağlamında anlaşılması gerektiğini önermektedir.²²⁵ Bunların dışında İbn Teymiyye, Sülemî'nin tefsirini değerlendirirken eserin içerisinde aktarılan rivayetleri üç kısma ayırmakta ve bunları zayıf rivayetler, isabet edilen doğru rivayetler ve nakledilenin doğru olduğu halde nakledenin hatalı zikredildiği rivayetler şeklinde kategorilendirmektedir. Ca'fer es-Sadık'tan gelen rivayetlerin çoğunun zayıf rivayetler kısmından olduğunu aktarmaktadır.²²⁶ Sülemî üzerine pek çok çalışması bulunan Süleyman Ateş, “*Hakâiku't-tefsîr*”de yöntem olarak âyet, hadis, şiir ve isrâiliyattan yararlanıldığını hurûf-ı mukattaa ve besmelede bulunan harflerle ilgili indî yorumların bulunduğunu değerlendirmektedir.²²⁷ Sülemî'nin bu derleme yönü ağır basan işârî tefsirinden sonra onun öğrencisi olan Kuşeyrî, bu alanda yeni ve daha geniş bir eser kaleme almıştır.

1.1.2.4. Kuşeyrî ve Tefsiri

Ebü'l-Kasım, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, 376/986'de Nîşâbur'a bağlı Üstüvâ yöresinde doğmuştur.²²⁸ Kuşeyrî'nin babası, fetihler döneminde Horasan'a gelip yerleşen Kuşeyr kabilesine mensup iken annesi yine bir Arap Kabilesi olan Süleym kabilesindendir.²²⁹ Küçük yaşta babasının ölmesi sebebiyle akrabalarından (veya aile dostu) Ebü'l-Kasım el-Meyânî (veya el-Yemânî)'nin himayesinde büyüdü. İlk eğitimini ondan aldı. Daha sonra ailesi, onu muhasebe alanında

²²² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/10-12.

²²³ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 31/151.

²²⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 28/182.

²²⁵ Yunus Emre Gördük, “Vâhidî'nin Sülemî'ye Ait Hakâikü't-Tefsîr'le İlgili Tekfir İçeren Meşhur Sözün Üzerine Bir Değerlendirme”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, (2022), 329.

²²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 13/242-243.

²²⁷ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.93.

²²⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/366; Sübkî, *Tabakât*, 5/153.

²²⁹ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 3/205; Süleyman Uludağ, “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/473.

tahsil görmesi için Nîşâbur'a gönderdi. O tarihlerde Nîşâbur, Horasan bölgesinin en önemli ilim ve sanat merkezi konumundaydı. Bu tahsili esnasında Ebû Alî el-Hasen b. Alî en-Nîşâbûrî ed-Dekkâk'ın(406 veya 405/1015) sohbet meclisine rastladı. O'ndan etkilenerek onun tasavvuf derslerine katılmak istedi. Ebû Alî onun bu isteğini kabul etmekle birlikte önce şer'î ilimleri tahsil edip tamamlamasını istedi.²³⁰

Hocasının tavsiyesine uyarak önce Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Bekir et-Tûsî'den (460/1067) Şâfiî fikhını okudu. Ebû Bekir Muhammed b. Fûrek'in (ö. 406/1015) kelam derslerine katıldı. İbn Fûrek'in vefatından sonra o devrin meşhur kelam âlimlerinden Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî de (ö. 417/1025) Kelâm ilmini tamamladı.²³¹ Bunun yanı sıra Ebû Nuaym el-İsferâyînî (ö. 400/1009), Müstedrek sahibi Hâkim en-Nîşâbûrî (ö. 405/1014), Hilyetü'l-evliyâ müellifi Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1038), Ebû'l-Hüseyin el-Haffâf²³² ve Ebû'l-Hasan el-Ahvâzî gibi muhaddislerden hadis ilmini tedris etti.²³³ Hatip Bağdâdî'nin aktardığına göre Kuşeyrî, hicri 448/1056 yılında Bağdat'a gelmiştir. Bağdâdî, ondan hadis aldıklarını, sika olduğunu ve güzel vaaz verdiğini aktarmaktadır. Ayrıca onun usulde Eş'arî, fıkıhta ise Şâfiî olduğunu haber vermektedir.²³⁴

Kuşeyrî, ilimle meşgul olduğu bu yıllarda bir yandan da hocası ve mürşidi Dekkâk'ın sohbetlerine de devam etti. Dekkâk, onu kızıyla evlendirdi²³⁵ ve Kuşeyrî'nin bu hanımından altı oğlu ile bir kızı dünyaya geldi. Dekkâk, kendi medresesinde ders verebilmesi için ona izin verdi.²³⁶ Kaynaklarda Kuşeyrî'nin tasavvuf silsilesi Ebu Ali-ed-Dekkâk, Ebû'l-Kasım en-Nasrâbâdî (ö. 367/978), Şiblî (ö. 334/946) Cüneyd-i Bağdâdî(ö. 297/909) Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815-16 [?]) ve Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781 [?]) şeklinde gösterilmektedir.²³⁷

Kuşeyrî'nin yaşadığı dönemde Horasan'a bakıldığında kelam, hadis, tefsir ve tasavvuf alanında eser telif etmiş birçok âlimin burada yaşadığı görülmektedir. Kuşeyrî'yle aynı çağda yaşamış “*el-Lüma*”ın sahibi Serrâc et-Tûsî ve Kuşeyrî'nin arkadaşı ve hocası konumunda olan, “*Hakâiku't-tefsîr*” sahibi Abdurrahmân es-Sülemî bu dönemin seçkin

²³⁰ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 3/206.

²³¹ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 3/206; Sübkî, *Tabakât*, 5/154.

²³² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/366.

²³³ Sübkî, *Tabakât*, 5/153.

²³⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/366.

²³⁵ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 3/206.

²³⁶ Uludağ, “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”, 26/473-475.

²³⁷ Sübkî, *Tabakât*, 5/157.

âlimlerindendir. Tasavvuf klasiklerinin önemli eserlerinden biri olan “*Keşfü’l-mahcûb*”un yazarı Hücvîrî (ö. 465/1072) de bu devrin önde gelen simalarındandır. Tasavvuf alanında yazılmış önemli eserlerden biri olan “*et-Ta’arruf*”un yazarı Kelâbâzî (ö. 380/990) bu zaman diliminde Horasan bölgesinde yaşamıştır.

Kuşeyrî bazen kendisini aktif siyasi mücadelelerin içinde bulmuştur. Bunun sebebi Selçuklu veziri Kündürî’nin farklı mezhebi (Mu’tezilî-Şîî) tercihleridir. Mihne olayları denilen bu zaman zarfında çeşitli sıkıntılar yaşamış ve hapse atılmıştır. Bu zorlu süreçte, bir kısım âlimle birlikte hem sıkıntıları geride bırakmak hem de hac farızasını yerine getirmek üzere Hicaz’a gitmiştir. Kaynaklarda bu yolculuk esnasında ona Ebû Bekir el-Beyhakî (ö. 458/1065) ve İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi âlimlerin eşlik ettiği nakledilmektedir.²³⁸

Nizâmülmülk’ün vezirliğinden sonra Kuşeyrî, Nîşâbur’a geri dönmüş, ilmî faaliyetlerine devam ederek çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebû Alî el-Fârmedî (ö. 477/1085) gibi Nakşi silsilenin önemli isimleri bulunmaktadır. Ayrıca Eş‘arîliğin büyük kelimcileri arasında yer alan İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Selmân b. Nâsır el-Ensârî en-Nisâburî (ö. 512/1118) de onun yetiştirdiği öğrenciler arasındadır. Bu iki öğrencisi onun Kelam alanındaki otoritesini göstermektedir. Kuşeyrî, 465/1072 Nîşâbur’da vefat etmiş ve Ebû Ali ed-Dekkâk’ın yanına defnedilmiştir.²³⁹

Kuşeyrî başta tasavvuf olmak üzere tefsir, hadis ve kelam gibi alanlarda pek çok eser telif etmiştir. Onun tasavvufa dair en önemli eseri “*er-Risâle*”dir.²⁴⁰ Bu eseri, İslam ilim geleneğinde büyük ilgi görmüştür. Eserin yazılış amacı sûfilere tanıtmak, tasavvufi meseleleri ehline izah etmek ve sûfîlerin İslamî yönden ifrat ve tefrit durumlarını, artılarını ve eksilerini göstermektir.²⁴¹ Eserin pek çok şerhi yapılmış ve tahkikli basımları gerçekleştirilmiştir.²⁴² Türkçe’ye de birçok tercümesi yapılmıştır.²⁴³ Risale’nin dışında Kuşeyrî’nin tasavvufa dair “*Kitâbu cevâhiri’l-mensûr*”, “*Uyûnü’l-ecvibe fî fûnûni’l-*

²³⁸ İbn Hallikân, *Vefayâtü’l-a’yân*, 3/206.

²³⁹ Sübkî, *Tabakât*, 5/154, 159.

²⁴⁰ Sübkî, *Tabakât*, 5/157.

²⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 14-19.

²⁴² Süleyman Uludağ, “*er-Risâle*” (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/123.

²⁴³ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *Risale-i Kuşeyriye*, çev. Ali Aslan (İstanbul: Aslan Yayınları, 1978); Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *Tasavvufun ilkeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1978); Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risalesi*; Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî risâlesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014).

esile”²⁴⁴, “*Makâmâtü’s-selâse*”, “*Tertîbü’s-sülûk fî târikillâh*”, “*Mensûrû’l-hitâb fî meşhûri’l-ebvâb*”, “*Risâle fî’t-tevbe ve ahkâmihâ*”, “*Risâle fî beyânî’s-sülûk, Kitabu âdabi’s-sûfiyye*” gibi eserleri de bulunmaktadır.²⁴⁵ Ayrıca onun işârî yorum bağlamında dikkat çeken eseri “*Nahvü’l-kulûb*”u da burada zikretmek gerekir.²⁴⁶ Bu eserin bazı araştırmalarda hurûfîlikle irtibatlandırılması²⁴⁷ kanaatimizce haksız bir nitelendirme olmuştur.

Kuşeyrî, kelâma dair eserler de yazmıştır. “*el-Akîdetü’l-Kuşeyrîyye*”, “*el-Luma’ fî’l-i’tikâd*”, “*Bülğatü’l-makâsîd*”, “*el-Fusûl fî’l-usûl*”, “*Kasîdetü’s-sûfiyye*”, “*Şikâyetü ehli’s-Sünne bi-hikâyeti ma nâlehüm min mihne*”²⁴⁸, “*et-Tahbir fî’t-tezkîr (Şerhu esmâillahi’l-hüsna)*”²⁴⁹ bu teliflerinden bazılarıdır. Kuşeyrî, iyi bir hadisçi olması hasebiyle bu alanda da eserler vermiştir. Kuşeyrî’nin kırk hadis geleneğine uyarak telif ettiği “*Erbaûne hadisen*” ve “*Kitâbü’l-Mî’râc*”²⁵⁰ bunlardan bir kaçıdır.²⁵¹

Kuşeyrî’ye “*et-Tefsîru’l-kebîr*” adında bir tefsir nispet edilmektedir. Kuşeyrî’nin 34 yaşından önce tamamladığı bu tefsiri tasavvufî bir tefsir olmaktan daha ziyâde klasik tefsir geleneğine daha yakındır. Zira fıkıh, hadis ve kelamla ilgili konular, yoğun olarak işlenmiştir.²⁵² Bazı ilim adamlarına göre bu tefsir, Kuşeyrî’nin oğlu Ebû Nasr Abdürrahîm’e (ö. 514/1120) aittir.²⁵³ Bu eseri tanıtmak üzere geniş bir araştırma kaleme alan İshak Özgel ise tefsiri Kuşeyrî’ye nispet etmektedir. Zira ona göre “Kuşeyrî’nin, oğlu Abdurrahîm el-Kuşeyrî’nin “*et-Tefsîr fî ilmi’t-tefsîr*” adlı bir tefsirinin olması, babası Abdülkerim el-Kuşeyrî’nin “*et-Tefsîru’l-kebîr*” adlı eserinin yanlışlıkla bu isimle

²⁴⁴ Sübkî, *Tabakât*, 5/159.

²⁴⁵ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 10/217; Uludağ, “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”, 26/475.

²⁴⁶ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *Nahvü’l-kulûb* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1426/2005), 7.

²⁴⁷ Ali Fahri Doğan - Hülya Küçük, “Sûfî kalplerin Nahvi: Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin er-Risâle fî’n-Nahvi’l-Müevvel Adlı Eseri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/1 (2013), 84.

²⁴⁸ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *Şikâyetü ehli’s-Sünne bi-hikâyeti ma nâlehüm min mihne*, thk. Muhammed Halid Zülgânî - Muhammed Yusuf İdris (Amman: Dârü’n-Nûr, 2016), 12; Ayrıca bk. Süleyman Akkuş, “Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî’nin Bir Risalesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 89.

²⁴⁹ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi’l-hüsna*, thk. Ahmet Abdü’l-Mün’im (Beyrut: Dârü’l-Azrâ, 1406/1986), 18.

²⁵⁰ Süleyman Akkuş, “Kitâbu’l-Mî’râc, Abdülkerîm b. Abdülmelik b. Talha en-Neysâbü’rî”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1996), 391.

²⁵¹ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü’s-Salâh, *Tabakâtü’l-fukahâi’s-Şâf’iyye*, thk. Muhyiddin Ali Necib (Beyrut: Darü’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 1992), 2/568; Uludağ, “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”, 26/475.

²⁵² İbn Hallikân, *Vefayâtü’l-a’yân*, 3/206; Sübkî, *Tabakât*, 5/159; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 10/217.

²⁵³ Uludağ, “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”, 26/475.

anılmasına neden olmuştur.”²⁵⁴ Yine Özgel’in verdiği bilgilere göre Kuşeyrî bu eserinde “Tefsir ve te’vil kavramlarını izahla tefsirine başlamış. Usul konuları ve tefsir ilmi hakkında açıklamalarda bulunmuş, bazı kavramların sözlük açıklamalarına ve kıraat farklılıklarına yer vermiş ve âyetlerin esbâb-ı nüzullerine değinmiştir.”²⁵⁵

1.1.2.4.1. Letâifü’l-işârât

Kuşeyrî, “*Letâifü’l-işârât*”ın mukaddimesinde belirttiğine göre bu tefsiri 434/1042 yılında yazmaya başlamıştır. Eser, tasavvuf tarihinde yazılmış en geniş işârî tefsirlerden bir tanesi olarak kabul edilmektedir. Telifinden sonra ilim ehli arasında büyük bir teveccüh görmüştür.²⁵⁶ Kuşeyrî’nin işârî tefsirinin Tüsterî’nin tefsiri ile Sülemî’nin “*Hakâiku’t-tefsîr*”inden en önemli farkı Kur’ân’ın neredeyse tamamının bir sûfî gözüyle tefsir edilmesidir. Tüsterî’nin tefsiri tek ciltlik muhtasar bir eserdir. Sülemî’nin tefsiri ise büyük ölçüde ilk sûfîlerin âyetlerle ilgili yorumlarının toplanıp nakledildiği bir işârî tefsirdir.

Kuşeyrî bu tefsirinde âyetleri, Ehl-i Sünnet kelamı çerçevesinde yorumlamaya gayret etmiş ve kendisine kadar gelen sûfî düşüncüyü Kur’ân âyetleriyle birleştirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda tefsirinde zâhir ve bâtının bir bütün olduğu düşüncesini ortaya koymaya çalışmıştır. Devraldığı sûfî fikirleri ve müktesebatı belli bir süzgeçten geçirerek okuyucuya sunmuş ve Kur’ân-Sünnet merkezli bir işârî yorum geliştirmeye gayret etmiştir. Kur’ân âyetlerini tefsir ederken önce âyetin zâhirî manası üzerinde durmakta ve ardından işârî yoruma yer vermektedir. Dilsel açıdan bakıldığında tefsirde çok fazla seci sanatının kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca Kuşeyrî’nin Arap diline olan hâkimiyetinin sonucu olarak teşbih ve mecazlara da çokça yer verilmektedir. Gerektiğinde kelimelerin sözlük manalarına değinilmekte ve şiirle de istişhâd edildiği görülmektedir. Bunun yanı sıra Kur’ân’ın Kur’ân’la ve hadislerle tefsirinin örnekleri de sunulmaktadır.²⁵⁷

“*Letâifü’l-işârât*”ın muhakkiklerinden İbrahim Besyûnî, tefsirin giriş bölümünde bu eseri çalışma sebeplerini anlatırken, “Bu tefsir dışındaki işârî tefsirler çokça tenkide uğramış,

²⁵⁴ İshak Özgel, “Ebu’l-Kâsım el-Kuşeyrî’nin Tefsir İlmine Katkısı ve Az Bilinen ‘et-Tefsiru’l-Kebir’ Adlı Tefsirinin Tanıtımı”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 288.

²⁵⁵ Özgel, “Ebu’l-Kâsım el-Kuşeyrî’nin Tefsir İlmine Katkısı ve Az Bilinen ‘et-Tefsiru’l-Kebir’ Adlı Tefsirinin Tanıtımı”, 274-288.

²⁵⁶ Sübkî, *Tabakât*, 5/159; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 10/217.

²⁵⁷ Abdülbaki Turan, “Kuşeyri ve Letaifu’l-işarat İsimli Tefsiri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 4 (1991), 38; Süleyman Akkuş, *Kuşeyri’nin Hayatı, Eserleri ve Kelami Görüşleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997), 60.

âlimler tarafından takdir görmemiştir. Bundan dolayı sözü geçen tefsirler, bu alanın güvenilir şekilde örneğini temsil edememişlerdir. Letâif ise işârî tefsirin en güzel örneği olup şeriatla tasavvufu maharetle uzlaştırması onun ayrıcalıklarındandır.”²⁵⁸ demektedir. Ayrıca Letâif, kendinden sonraki işârî tefsirleri de çokça etkilemiştir.²⁵⁹

1.2. Ahkâm Âyetleri

Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber’e indirilmesinden günümüze kadar muhataplarınca anlaşılmalı çalışılmıştır. Bunun neticesinde tarihsel süreçte farklı anlama ve yorumlama şekilleri ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi irdelendiğinde iki ana etkenle karşılaşmaktadır. Bunlardan birisi, Kur’ân’ın yapısı muhtevası ve üslubunun eşsiz olmasıdır.²⁶⁰ İkincisi ise Kur’ân’ı anlamaya gayret eden muhatapların görüş ve düşüncelerinin farklı olmasıdır.²⁶¹ Bununla birlikte Kur’ân’ın ibâdât, muamelât ve ukûbâta yönelik âyetleri ise farklı yorum yapmanın daha az olduğu bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle fakihlerin erken dönemden itibaren bu âyetlerin anlaşılması üzerine yoğunlaşmaları, bu alanda farklı yorumlara gitmeyi zorlaştırmıştır. Fakihlerin bu âyetlere olan aşırı ilgisi, zamanla “Ahkâmü’l Kur’ân” kavramının oluşması sonucunu doğurmuş ve ardından da bu adla anılan eserler telif edilmiştir.²⁶²

1.2.1. Ahkâmü’l-Kur’ân

İslam ilim geleneğinde Kur’ân-ı Kerîm’de insanların hayatlarını ve birbirleriyle olan münasebetlerini düzenleyen ibâdât, muamelât ve ukûbât konularıyla ilgili âyetler ahkâm âyetleri olarak isimlendirilmiştir.²⁶³ Bu âyetlerin Kur’ân-ı Kerîm’deki sayısı İslâm âlimleri arasında tartışmalıdır. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) bunların sayısını beş yüz ile sınırlandırırken²⁶⁴ Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi bazı âlimler ise sekiz yüze kadar çıkarmaktadır.²⁶⁵ Söz konusu farklılığın sebepleri şöyle sıralanabilir:

²⁵⁸ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, thk. İbrahim Besyûni (Mısır: el-Heyetü’l-Mısriyyeti’l-Âmmeti li’l-Kitâb, 2000), 1/7.

²⁵⁹ Uludağ, “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”, 26/474.

²⁶⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/45-55.

²⁶¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/205.

²⁶² Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacî el-Mısri et-Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Saadettin Ünal (İstanbul: İSAM Yayınları, ts.), 1/60; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1412/1992), 1/3.

²⁶³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/3.

²⁶⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrü’l-hamsi mie âye mine’l-Kur’ân*, thk. Isaiah Goldfeld (Matbaatu Dâri’l-Maşrîk, 1980), 10.

²⁶⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/3-4.

Bunlardan birisi, âyet metnlerinin sahip olduğu yapıdır. Diğeri ise âyeti yorumlayan âlimin bakış açısıdır. Bu bağlamda bazı âlimler emre ve nehye sarîh şekilde delalet eden âyetleri ahkâm âyeti kategorisine almaktadır. Diğer bazı âlimler ise dolaylı olarak da olsa hükme delalet eden âyetleri ahkâm kapsamına dahil edebilmektedir.²⁶⁶ Bu durum da ahkâm âyetlerinin sayısının farklı olarak söylenmesine etki eden bir etmen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir kısım araştırmacıya göre ise bu sayılardaki farklılığın temel sebebi, ahkâm âyetlerini belirlemede belli bir kriterin oluşturulamamış olmasıdır.²⁶⁷

Ahkâm âyetlerinin âlimler tarafından kendi içinde farklı taksimatlarla tabi tutulduğu görülmektedir. Bu âyetler konularına göre ibâdât, muâmelât ve ukûbât şeklinde tasnif edilmektedir.²⁶⁸ Biz de çalışmamızın üçüncü bölümünde işârî müfessirlerin yaklaşımlarını değerlendirirken bu tasnifi kullanacağız. Ahkâm âyetleri bir de manaya delaletleri bakımından tasnif edilmektedir. Bu bağlamda hükme delaleti sarîh olanlar bir kategori olarak kabul edilirken hükme ulaşmak için dolaylı çıkarımların yapıldığı âyetler ise ayrı bir kategori olarak zikredilmektedir.²⁶⁹

Vahyin ilk indiği dönemde, ahkâm âyetleri üzerinde bir anlama gayretinin sarf edildiğini söylemek mümkündür. Zira bu âyetler insanların hayatlarına yönelik hükümler ortaya koymaktadır. Bununla birlikte İslam ilim geleneğine bakıldığında ahkâm âyetleri üzerinde en çok yorum ve değerlendirmede bulunan kişilerin fakihler ve müfessirler olduğu görülmektedir. Çünkü fakihler bu âyetlere ve Hz. Peygamber’den gelen nakillere dayanarak hüküm istinbat ederken müfessirler de âyetlerin anlam alanını belirlemeye çalışmaktadır. Tarihsel süreçte özellikle fakihlerin bu âyetlere yönelmesi neticesinde genel tefsirlerin yanı sıra sadece ahkâm âyetlerini içeren ahkâm tefsirleri de yazılmıştır.²⁷⁰

Farklı görüş ve mezheplere mensup çok sayıda âlim tarafından bu alanda zengin bir literatür oluşturulmuştur. Buna örnek olarak Mukatil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) “*Tefsîru hamsi mieti âyetin mine’l-Kur’ân*”ı, İmâm Şâfiî’nin (ö. 204/820) “*Ahkâmü’l-Kur’ân*”ı, Tahâvî (ö. 321/933) ve Cessâs’ın (ö. 370/980) “*Ahkâmü’l-Kur’ân*”ları;²⁷¹ Ebû

²⁶⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/4; Bedrettin Çetiner, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/1/551.

²⁶⁷ Abdullah Kahraman, “Din-Hukuk İlişkisi ve Kur’ân’da Hukukî Âyetler (Ahkâm Âyetleri)”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (2021), 74.

²⁶⁸ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/12.

²⁶⁹ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/4-5; Çetiner, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, 1/1/551; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 235.

²⁷⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/33.

²⁷¹ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/59; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/5.

Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1065-66) "*Ahkâmü'l-Kur'ân*"ı, el-Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110) "*Ahkâmü'l-Kur'ân*"ı,²⁷² Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) "*Ahkâmü'l-Kur'ân*"ı²⁷³ gibi eserleri saymak mümkündür.²⁷⁴ Kurtubî'nin (ö. 671/1272) "*el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*" adlı eseri²⁷⁵ ise aynı adı taşımakla birlikte sadece ahkâm âyetlerinin tefsirinden ibaret olmayıp -daha çok ahkâma ağırlık vermekle beraber- Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden bir eserdir.²⁷⁶

Ahkâm âyetlerini anlama çabası zamanla bir ilim dalı hüviyetine bürünmüş ve bu ilim dalında verilen eserlere Ahkâmü'l-Kur'ân, Tefsîru âyâtî'l-ahkâm, Fıkhü'l-Kur'ân gibi farklı isimler verilmiştir. Fıkhî tefsir olarak da bilinen bu çalışmaların amacı, Kur'ân'ın özellikle amelî hüküm içeren âyetlerini anlamak ve yorumlamaktır. Bu literatürü diğer tefsir çalışmalarından ayıran en temel özellik, ibâdât, muâmelât, ukûbât gibi fıkha dair konulara ilişkin hükümler çıkarılması ve bu hükümlerin kaynağı olabilecek âyetlerin incelenmesidir.²⁷⁷

Fakihler ve müfessirler ahkâm âyetlerini manalandırırken beyânî yorum metodolojisini kullanmaktadır. Onlar, rivayetleri ve Arap dilinin verdiği imkanları kullanarak bu âyetleri tefsir etme yoluna gitmektedir. Bu yönüyle fakihlerle müfessirler aynı yöntemi takip etmektedir.²⁷⁸ Ancak bu durum onların ahkâm âyetlerinin yorumunda ihtilaf etmedikleri anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte özellikle Kur'ân lafızlarının delaletinin sınırları konusunda üzerinde ittifak ettikleri bir alan bulunmaktadır. Ancak sûfiler, Kur'ân âyetlerini anlamaya çalışırken beyânî anlama yönteminin yanına bir de işârî yorum yöntemini koymuşlardır. Ancak bu iki bilgi üretme metodolojisi arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu sebeple ahkâm âyetleri özelinde bu iki bilgi metodolojisi üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

²⁷² Ebü'l-Hasen Şemsülsîlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Mûsâ Muhammed Ali-İzzet Ali id Atıyye (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 1/2.

²⁷³ Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/3.

²⁷⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/33.

²⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Ettafeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 1/1.

²⁷⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/336-338; Kattân, *Mebâhis*, 387.

²⁷⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 47; Çetiner, "*Ahkâmü'l-Kur'ân*", 1/552; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 234.

²⁷⁸ Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, 13-105; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitapevi, 2000), 53-140.

1.2.2. Zâhirî Yorum Açısından Ahkâm Âyetleri

Zâhirî yorum yöntemiyle fakihlerin, kelimcilerin ve müfessirlerin benimsediği Kur'ân metnini anlama şekli kastedilmektedir. Bu bağlamda ulema, genelde Kur'ân âyetlerine özelde ahkâm âyetlerine yaklaşırken lafzın yorum alanını Arap dilinin ortaya koyduğu çerçeveye sınırlı tutmaktadır. Bu meyanda onlar, ahkâm âyetleriyle ilgili yorumlarını Hz. Peygamber'in sözleri ve uygulamaları, sahabe ve tabiinden nakledilen rivayetler ekseninde yapmaktadır. Lafzın zâhirî manasından ayrılma durumu söz konusu olacaksa bu ancak Arap dili kurallarının çizdiği çerçevede kalması şartıyla kabul edilebilmektedir.²⁷⁹

Kur'ân-ı Kerîm'in emrettiği hükümlerin anlaşılması meselesinin vahyin nüzûlü ile başladığını ifade etmek mümkündür. Çünkü Kur'ân âyetleri ilk muhataplarınca hayata tatbik edilebilmekteydi. Bu da ancak hükmün ashâb tarafından anlaşılmasına bağlı olmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber ahkâmla ilgili açıklanmaya muhtaç âyetleri tefsir etmekte ve ashabına uygulamalarıyla göstermekteydi.²⁸⁰ Örneğin namazda “Kur'ân'dan size kolay geleni okuyun.”²⁸¹ âyetini takyîd eden Hz. Peygamber namazda Fatiha Sûresini okumayanın namazının olmayacağını söylemiştir.²⁸² Yine “*hırsız erkek ile hırsız kadının elini kesin...*”²⁸³ âyetinde hırsızlık kavramının ne olduğu hususu Kur'ân'da mücmel bırakılmış, Hz. Peygamber buna bir sınır getirmiş ve “Hırsızın eli, çeyrek dinar ve daha fazla değeri olan bir şeyden dolayı kesilir.”²⁸⁴ şeklinde hükmü açıklığa kavuşturmuştur.²⁸⁵

Sahâbe döneminde ahkâm âyetlerinin anlaşılmasının Kur'ân, Sünnet, sebab-i nüzûl rivayetleri, kendi ictihad ve istinbatları ekseninde meydana geldiği belirtilmektedir.²⁸⁶ Tâbiîn de ahkâm âyetlerini anlamak için gerektiğinde kendi rey ve içtihatlarını kullanmışlar ve bunu icra ederken de belli esaslardan hareket etmişlerdir. Özellikle âyetlerin sebab-i nüzûllerini, teşrîî hikmet ve maksatlarını, lafızların lügavî manalarını,

²⁷⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/13-16; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 29-30.

²⁸⁰ Mevlüt Güngör, *Kur'ân Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhi Tefsir* (İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1996), 70-71.

²⁸¹ el-Müzemmil 73/20.

²⁸² Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü-İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.), “Salât”, 34.

²⁸³ el-Mâide 5/38.

²⁸⁴ Müslim, “Hudûd” 1684.

²⁸⁵ Kattân, *Mebâhis*, 346; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 60-64.

²⁸⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/14-16; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/31.

hakikat ve mecaz oluşlarını, terkiplerin i‘rab ve belâgat durumlarını göz önünde bulundurmuşlardır.²⁸⁷

Beyânî yorumun temsilcilerinden biri olan fakihler, nastaki hükmü diğer bir duruma taşırken kıyas adını verdikleri benzetme yöntemini kullanmaktadır. Onların bu metodunda ulaşılan hükümler, akıl ve muhakemenin ürünü olarak kabul edilmemektedir. Ferdin en etkin olduğu “kıyas” işleminde dahi durum böyledir. Onların anlayışına göre aslında bu hükümler, Kur’ân ve hadislerde bulunmaktadır. Kıyas yapan kişinin yaptığı işlem, sadece Kur’ân ve Sünnet’ten bu hükümleri istinbat ve istihraç etmektir. Bir başka ifadeyle söylenecek olursa gerçekleştirilen iş, sadece bir çıkarımdan ibaret olmaktadır.²⁸⁸ Bu sebepten ötürü kıyas müsbit değil, muzhir bir delil olarak kabul edilmektedir. Müctehidin ictihad ve kıyasla çıkardığı hükmün kaynağı nas olup müctehidin akli ve zekası değildir.²⁸⁹

Kur’ân’ı öznel tecrübelerini esas alarak yorumlama gayretinde olan sûfiler ise Kur’ân yorumlarken beyânî yorumcuların dayandığı kaynakların yanında amel ve riyazet neticesinde kalbe doğduğunu söyledikleri bilgiyi de kaynak olarak kullanmaktadır. Sûfi metodoloji takip edilerek yapılan tefsirlerde diğer âyetlerde olduğu gibi ahkâm âyetleri de işârî metodoloji esas alınarak yorumlanmaktadır.

1.2.3. İşârî Tefsir Geleneğinde Ahkâm Âyetleri

Sûfilerin Kur’ân’ı yorumlamada ahlâk ve manevi hayatla ilgili âyetler üzerine yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Çünkü onların ana gayesi insanın manevi yönünün ve kalbî hayatının inceliklerine vakıf olma ve bu alanı eğitmektir. İlk sûfilere nakledilen tefsir rivayetleri, incelendiğinde bu durum açıkça müşâhede edilmektedir.²⁹⁰ Bununla birlikte sûfiler bilgiye ulaşan yolun amelle gerçekleşeceğini düşündükleri için ibâdât konularıyla ilgili âyetlere de işârî yorum bağlamında çokça ilgi göstermişlerdir. Tüsterî ve Sülemî örneklerinde görüldüğü üzere ilk sûfi müfessirler, ibâdâtla ilgili âyetlerin yorumu üzerinde epeyce bir mesai harcamışlardır. Ancak, bu genel yaklaşımın Kuşeyrî ile birlikte değişikliğe uğradığı görülmektedir. Çünkü o, telif ettiği işârî tefsirinde

²⁸⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve l-müfessirûn*, 1/76,97; Kattân, *Mebâhis*, 349-350.

²⁸⁸ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 30; Uludağ, “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usul Meselesi”, 1042.

²⁸⁹ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 181.

²⁹⁰ Tüsterî, *Tefsîrü l-Kur’ânî l-azîm*, 13; Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/15; Demirci, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 127; Gökhan Atmaca, “Kurtubi Tefsirinde Tasavvuf”, *Tarih Okulu Dergisi* 7/17 (2014), 293.

ahkâm âyetleri de dahil Kur'ân'ın neredeyse hepsini zâhiri ve işârî açıdan yorumlama gayreti içinde olmuştur.²⁹¹ Kuşeyrî'nin böyle davranmasında zâhirle bâtını, fıkıhla tasavvufu birleştirebileceğini düşünmesi etkili olmuş olabilir.

Kuşeyrî sonrası yazılan işârî tefsirlerde ise sûfîlerin ahkâm âyetlerini yorumlama konusunda daha cesur davrandıkları görülmektedir. Bu bağlamda Rûzbihân Baklî'nin²⁹² (ö. 606/1209), Nimetullah Nahcuvânî'nin²⁹³ (ö. 920/1514 [?]), İbn Acîbe'nin²⁹⁴, (ö. 1224/1809) ve Âlûsî'nin²⁹⁵ (ö. 1270/1854) eserlerinde ahkâm âyetlerinden de çokça işâretler çıkarıldığı görülmektedir. Buradan hareketle şunu da belirtebiliriz ki Kuşeyrî'nin işârî yorumda takip ettiği metot yani önce âyetin zâhirî manasını vererek onu kabul ettiğini ihsas ettirmek, ardından da âyetten çıkarılacak işâretlere yönelmek, kendisinden sonra gelecek olan sûfî müfessirlerin takip edeceği bir yol haline gelmiştir. Bu bağlamda Kuşeyrî'den önce olması hasebiyle Sa'lebî'nin tefsirinin²⁹⁶ akla gelmesi mümkündür. Ancak onun rivayet ağırlıklı bir tefsir olması ve işârî yorumlara daha çok nakil şeklinde yer vermesi, bu yolun Kuşeyrî tarafından açıldığını göstermektedir.

Kuşeyrî'nin açtığı yolda, ahkâm âyetleri yorumlanırken iki farklı bilgi üretme metodolojisinin aynı anda kullanma cihetine gidildiği görülmektedir. Kuşeyrî bazen fıkıh bazen de ilim diyerek âyetin beyânî yorumunu ortaya koymakta ve ardından âyetin işârî yorumuna yönelmektedir. Farklı iki metodolojinin ürettiği yorumlara aynı âyetin altında yer vermek, öncelik ve sonralık bağlamında iki bilgi arasında bir kategorize problemini gündeme getirmektedir. Günümüz bazı araştırmacıları, zâhir manadan sonra verilen bu işârî manayı ikincil anlam ve sûfîlerin manevi hayatla irtibatlandığı hükümler olarak görme eğilimindedir.²⁹⁷ Kuşeyrî'nin yorumlar arasında öncelik-sonralık tercihi ve sûfîlerin yorumlarına işâret ismini vermeleri, bu yaklaşımı güçlendirmektedir. Sûfîler kendi yorumlarına işâret diyerek yaptıkları yorumların bağlayıcı olmayan ikincil anlamlar olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca İslam ilim geleneğinde işârî yorumun beyânî yoruma uygun olduğu sürece kabul edilmiş olması, yani meşruiyetinin beyânî açıklamaya

²⁹¹ Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 101; Demirlî, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 126.

²⁹² Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Arâisü'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2008), 1/74-82.

²⁹³ Ni'metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye* (Mısır: Dâr Rakâbî, 1419-1999), 1/75-80.

²⁹⁴ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/250-260.

²⁹⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/450-455.

²⁹⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, 1/6.

²⁹⁷ Demirlî, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 126.

muvafık olmasına bağlanmış olması da bunu desteklemektedir.²⁹⁸ Ancak, sûfilerin şeriat-hakikat ve kabuk-öz ikilemi bağlamında söylemiş oldukları sözler, bu yaklaşımı zayıflatmaktadır.

Sûfilerin ahkâm âyetlerine yönelik zahiri ve işârî yorumlarının önemi, nassın emrettiği hususun kâmil manada yapılması noktasında ortaya koyacağı katkıya dayanmaktadır. Çünkü tasavvuf veya sûfiler, kulluğun en üst derecesine ulaşmayı hedef olarak belirlemiştir. Ayrıca bunu gerçekleştirebilmenin yolunun da ferdin kalbinde meydana gelen fiilleri anlayıp terbiye edebilmekten geçtiğini belirlemişlerdir. İbâdât, muâmelât ve ukûbâta dair hükümlerin uygulanması esnasında kişinin kalbinde oluşan ihlas ve itmi'nân gibi kalbî ameller ile zâhirî uygulama arasındaki bütünlüğü sağlamak bu manevi fiillerin kâmil manada yapılmasıyla mümkündür. Zira dış zâhirî organlarla yerine getirilen ibadet ve yükümlülükler hem zahiren hem de kalben ifa edildiğinde mükemmel manada yerine getirilmiş olmaktadır.²⁹⁹

Beyânî yorumun amacı ahkâm âyetinde geçen lafızların mana yönünden delaletini ortaya koymaktır. Yani beyânî yorum, âyetin içeriğindeki emir veya yasağın hükme delaleti üzerinde yoğunlaşmaktadır. İşârî yönelim ise amacını kalbî fiiller olarak belirlemiştir. Bu sebeple onun maksadı zâhirî bir hüküm veya yorum ortaya koymak değildir. Onun amacı zâhirî yorumun belirlediği manayı kabul ettikten sonra âyetin kalbî fiillere yönelik manalarını ortaya çıkarmaktır. Bundan dolayıdır ki cihad âyetlerinden fakihin çıkardığı hükümle sûfinin işâreten verdiği yorum birbirinden farklı olmaktadır. Çünkü sûfi bu âyetten kalp ve nefisle ilgili bir işâret ortaya koymayı kendisine amaç edinmektedir.³⁰⁰ Zâhirî yorum, ahkâm âyetlerini anlamayı merkeze alırken işârî yorum bu anlamanın ortaya koyduğu sonucu kabul ettikten sonra amele özellikle de kalbî amele yansıtmayı merkeze almaktadır. Bu bağlamda sûfilerin ahkâm âyetlerine verdiği manalar, fıkıhla tasavvufun kurduğu ilişki olarak da düşünülebilir.³⁰¹ Bir başka ifadeyle bu yorumları, ahkâmı ahlâkın kurduğu irtibat olarak düşünmek mümkündür. Çünkü her ikisi de insanın davranışına yönelmektedir.³⁰²

²⁹⁸ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 227.

²⁹⁹ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 46-48.

³⁰⁰ Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 126.

³⁰¹ Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 127.

³⁰² İsmail Kılıçoğlu, *İnsan ve Değerler Kavramı Açısından Ahlâk ve Hukuk* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020), 321-323; Abdullah Kahraman, “Tasavvufî Tefsirlerin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımı (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)”, *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları I*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayıma Vakfı, 2011), 265.

Çalışmamıza konu olan sûfî müfessirlerin zahir ve işârî yorumu kullanma biçimlerine bakıldığında onların üzerinde yorum yaptıkları ahkâm âyetlerinin zâhirî manasına her zaman yer vermedikleri görülmektedir. Bununla birlikte yorumlarından anlaşılan ahkâm âyetlerinin zâhirî manasını ve oradan anlaşılan hükmü kabul ettikleridir. Örneğin Tüsterî, abdest âyetini işârî açıdan yorumlamadan önce zâhirî şekliyle alınan abdestin namaz için şart olduğunu belirtmektedir.³⁰³ Aynı şekilde Sülemî de Tüsterî gibi abdestin zâhiren emredilen alınma şeklinin gerekli olduğunu vurgulamakta ve onun şartlarının maruf olduğunu belirtmektedir. İşârî yorumuna bu zâhirî açıklamasının ardından geçmektedir.³⁰⁴ Kuşeyrî de selefleri gibi abdest âyetinin yorumunda abdestin zâhirî şekil ve manasını kabul ve ikrar etmesinin ardından işârî manaya yönelmektedir.³⁰⁵

Sûfî müfessirlerin zâhirî ve işârî yorum bağlamında ahkâm âyetlerine yaklaşımlarını üç başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi kendileri bir mutasavvıf olmasına rağmen bazı durumlarda beyânî yöntemi esas alan bir müfessir gibi ahkâm âyetlerini açıklama cihetine gitmekte ve işârî yoruma yer vermemektedir. Bu bağlamda Tüsterî, “*Namazlara ve orta namaza devam edin.*”³⁰⁶ âyetini açıklarken burada namaz vakitleri içerisinde “*Salâtu’l-vustâ*”ya vurgu yapıldığını belirtmektedir. Bu vurgunun Kadir Sûresi’nde Cebrail’e yapılan vurguya benzediğine değinmektedir. Tüsterî âyetle ilgili zâhirî yorumunu devam ettirerek bu âyette bir vechin daha olduğunu zikretmektedir. Ona göre diğer namazların vakitleri âlim olsun cahil olsun insanlar arasında meşhurdur ve alametleri açıktır. Ancak, ikinci vaktinin ise alametleri gizlidir. Allah onu özellikle zikrederek ikinci namazını vaktinde kılmaya insanları teşvik etmektedir.³⁰⁷ Tüsterî bu âyetle ilgili işârî bir yorum yapmamakta ve zâhirî değerlendirmeye yetinmektedir.

Kuşeyrî de bazı ahkâm âyetlerini açıklarken sadece zâhirî yorum vermekle yetinmekte ve işârî yorum yapma cihetine gitmemektedir. Bu meyanda “*Namazında sesini pek yükseltme, çok da kısma. İkisi ortası bir yol tut.*”³⁰⁸ âyetini tefsir ederken klasik tefsirlerde görmeye aşina olduğumuz bilgilere³⁰⁹ yer vermekte ve âyeti bu yöntem üzerine yorumlamaktadır. “*Namazların ne tamamında sesini yükselt, ne de tamamında sesini kıs.*

³⁰³ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 58.

³⁰⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/171.

³⁰⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/251.

³⁰⁶ el-Bakara 2/238.

³⁰⁷ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 41.

³⁰⁸ el-İsrâ 17/110.

³⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/129-136; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/38; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/263; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/217.

Bir kısmında sesini yükselt bir kısmında da yükseltme. Bir yoruma göre de bu, sesini düşmanlarının duyacağı kadar yükseltmemesi ve dostlarının duymayacağı kadar kısmaması demektir.”³¹⁰ Aynı şekilde âyetin “*İkisi ortası bir yol tut.*” kısmını da zâhirî yorum metodolojisine uygun açıklamaktadır. “Bu yolla ses dostlar tarafından işitilip yabancılardan esirgenmiş olur. Bir yoruma göre de bu emir gündüz namazında sesini yükseltmemesi, gece namazında da kısmaması demektir.”³¹¹ Kuşeyrî, bu âyetin açıklamasında herhangi bir işârî yoruma gitmemekte ve tefsirlerde verilen bilgileri nakletmekle yetinmektedir.

İkinci olarak ilk sûfî müfessirler, bazen önce âyetin zâhirî manasına değinmekte ardından ise işârî manayı verme cihetine gitmektedir. Bu bağlamda Kuşeyrî yorumunda bulunduğu bazı ahkâm âyetlerini önce zâhirî olarak açıklamakta devamında işârî manaya yer vermektedir. Örneğin “*Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram etmeyin ve (Allah'ın koyduğu) sınırları aşmayın. Çünkü Allah haddi aşanları sevmez.*”³¹² âyetini yorumlarken önce âyetin zâhirî yorumuna yer vermektedir. Allah'ın emrine uymanın saadetin emarelerinden olduğunu belirterek şunu ifade etmektedir. “Kişi, eğer Allah bir şeyi mubah kılmışsa, onu kabul eder ve huşu ile karşılar. Şayet bir şeyi yasaklamışsa bu kez de orada durur ve inkâra kalkışmaz.”³¹³ Açıklamalarının devamında ise âyetin işârî yönünü vurgulamaya çalışmaktadır. Ona göre, “Bu çerçevede Allah'ın mubah kıldığı güzelliklerden biri de halvet makamlarında yakınlık (kurbiyet) esintilerine yönelmektir. Bunu haram kılmak ise bu hali değiştirip uzlet yerine insanlarla içli dışlı olmayı, halvet yerine insanlarla beraber olmayı tercih etmektir.”³¹⁴

Üçüncü olarak ise sûfî müfessirler, bazen âyetin zâhirî manasına hiç değinmeden gayretlerini sadece işârî yoruma yoğunlaştırmaktadır. Bu bağlamda Sülemî, “*Ey peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et ve onlara karşı çetin ol. Onların varacakları yer cehennemdir. Ne kötü bir varış yeridir orası!*”³¹⁵ âyetini açıklarken Tüsterî'den şöyle bir rivayete yer vermektedir. “Nefis, kâfirdir. Onunla muhalefet kılıcıyla cihad et. Nefsi pişmanlığa ve korkuya götür. Belki bu şekilde nefis, tevbe ve

³¹⁰ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 2/205.

³¹¹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 2/205.

³¹² el-Mâide 5/87.

³¹³ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/277.

³¹⁴ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/277.

³¹⁵ et-Tevbe 9/73.

inâbe yoluna döner.”³¹⁶ Bu açıklamaların sûfîlerin genel yönelimi olan nefsi, kâfir kabul etme anlayışlarının sonucu olarak yapıldığı görülmektedir.

Sonuç olarak ahkâm âyetlerini tefsir eden ilk sûfî müfessirler, yaptıkları işârî yorumlarla bu âyetlerin anlam alanının zâhirî mana ve hükümden daha geniş olduğunu ifade etmek istemişlerdir. Bu sebeple ortaya koydukları bu yeni anlam ve hükümlerin, kaynak ve yöntem açısından nasıl temellendirdikleri önem arz etmektedir. Ayrıca lafız ya da metinle varılan işâret arasındaki irtibatın nasıl sağlandığı ve burada bir kapalılık olup olmadığının açığa kavuşturulması gerekmektedir.



³¹⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/280.

2. BÖLÜM: KAYNAK VE YÖNTEM AÇISINDAN İLK İŞÂRÎ TEFSİRLERDE AHKÂM ÂYETLERİ

Kur'ân'ın ahkâmla ilgili âyetlerini okurken veya yorumlarken sûfîlerin amacı, bu âyetlerin veya hüküm ifade eden lafızların dilsel ve nesnel anlamını tespit etmek değildir. Onların gayesi, bu âyetlerin tilaveti esnasında kendi iç dünyalarında ortaya çıkan veya onların deyiimiyle kalplerine ilkâ olunan manaların ortaya konmasıdır.³¹⁷ Bu sebeple onlar, yorumlarını oluştururken bir usul geliştirme gayreti içinde olmamışlardır. Dolayısıyla onların bir metodolojiye sahip olduklarından bahsetmek zor olmakla birlikte bir yaklaşım tarzını benimsediklerini söylemek mümkündür.³¹⁸ Çünkü onların bilgiyi elde etme yolunun her ne kadar öznel olduğu ifade edilse de bu bilginin yoruma dönüşmesi ve muhabata sunulması bir yaklaşım tarzını gerektirmektedir. Biz bu başlık altında ilk dönem sûfî müfessirlerin yaklaşım tarzını belirlemek için ahkâm âyetlerini yorumlama esnasında kullandıkları kaynakları ve takip ettikleri yöntemi incelemek istiyoruz.

2.1. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Kullandıkları Kaynaklar

İlk dönem sûfî müfessirlerinin Kur'ân âyetlerini tefsir ederken kullandıkları temel kaynaklar, verdikleri bilgilerin doğruluğu ve yaptıkları yorumların kabul edilebilirliği açısından önem arz etmektedir. Zira yorumlarında dayandıkları kaynaklar, ortaya koydukları bilginin değerini belirleyici bir rol üstlenmektedir. Onların istinat ettikleri delillerle ilgili neler söylediklerine yakından bakıldığında Tüsterî'nin şu bilgileri verdiğini görmekteyiz. “Bizim mezhebimizin (işârî yorumun) esasları yedidir. Allah'ın kitabına sarılmak, Rasûlü'ne uymak, helal yemek, eziyete katlanmak, günahlardan kaçınmak, tövbe etmek ve kul haklarına riayet etmektir.”³¹⁹ Bir başka yorumunda Tüsterî bu hususta şunları söylemektedir: “İlim, Kur'ân ve Hz. Peygamber'e uymaktır. Bu iki kaynağa dayanmayan mezmum havatırlar, bilgi değildir. Kur'ân ve Sünnet'e uygun olmayan ilim, kişiyi vebale sokar.”³²⁰ Bu bilgiler, sûfî müfessirlerin yaptığı zâhirî ve işârî yorumun iki ana kaynağının Kur'ân ve Sünnet olduğunu göstermektedir. İlk dönem sûfîleri de eserlerinde tasavvufun asıl ve en önemli kaynağının Kur'ân olduğunu dile

³¹⁷ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 2/79.

³¹⁸ Yavuz Köktaş, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis Hakim et-Tirmizi Örneği* (Gelenek Yayıncılık, 2010), 58.

³¹⁹ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 73; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 170.

³²⁰ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 133.

getirmektedir. Bu minvalde onlar, tasavvufun İslâmî bir ilim olduğu ve tasavvuftaki “hakikat” anlayışının şeriatın genel hükümleri ile çatışmayan meşrû bir temel üzerine bina edildiğini Kur’ân’dan referanslar getirerek savunmaktadır.³²¹

2.1.1. Kur’ân-ı Kerîm

İslâm âlimlerinin genel kanaatine göre bir âyetin manasını daha iyi anlayabilmek için diğer âyetlere müracaat etmek gerekmektedir. Zira Kur’ân, kendi kendisini tefsir eden bir kitaptır.³²² Bir yerdeki âm, mutlak veya mücmel bir lafız, başka bir yerde tahsis, takyid ya da tafsil edilmektedir.³²³ Sûfî müfessirler de yazdıkları işârî tefsirlerde Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir etme yöntemini takip etmişlerdir. Çalışmamıza konu olan sûfî müfessirlerin yorumları incelendiğinde, onların da bu metodu uyguladığı görülmektedir. Sûfî müfessirlerin bu minvaldeki yorumlarını misallerle irdelemek istiyoruz. Örneğin Tüsterî, وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ “*Namazı kılın zekatı verin.*”³²⁴ âyetini tefsir ederken “أَقِيمُوا/ekîmû” emrinde iki vecih (mana) olduğunu belirtmektedir. Bu vecihlerden birisinin Tevbe Sûresi beşinci âyette geçen³²⁵ “أَقَامُوا/ekâmû” kelimesinde olduğu gibi “tasdik etmeksizin ikrar etmek” anlamına geldiğini ifade etmektedir. İkinci vecih (mana) ise Mücadele Sûresi on ikinci âyette geçen “أَقِيْمُوا/ekîmu” emrinde olduğu gibi “ikame etmek” anlamına geldiğini belirtmektedir.³²⁶ Tüsterî, burada “أَقِيْمُوا/ekîmû” emrinin anlamını diğer âyeti kerimelerden getirdiği delillerle izah etmeye çalışmakta ve bir âyeti anlamak için diğer âyetlerin şahitliğine başvurmaktadır. Ayrıca Tüsterî, “صلاة/salât” sözcüğünün anlamını beyan ederken de Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir etmektedir. Tüsterî, “dua” anlamındaki “صلاة/salât” kelimesinin Kur’ân’da iki manada kullanıldığını belirtmektedir. Bunlardan birisi istiğfar, diğeri mağfirettir. وصل عليهم “*Onlar için dua (istiğfar) et.*”³²⁷ âyetinde “istiğfâr” manasında, هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ “*O size rahmetiyle (mağfiretiyle) lütufta bulunuyor.*”³²⁸ âyetinde ise “mağfiret” manasında kullanıldığını

³²¹ Serrâc, *el-Luma*‘, 11.

³²² Takıyyuddîn Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayât, 1490/1980), 39; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/175.

³²³ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/28; Gökhan Atmaca, *Hiz. Ömer’in Kur’an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 156; Ali Karataş, *İmam Mâtürîdî Kur’ân’ı Kur’ân’la Te’vil* (İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014), 103.

³²⁴ en-Nûr 24/ 56.

³²⁵ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ

³²⁶ Tüsterî, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-azîm*, s.41.

³²⁷ et-Tevbe 9/103.

³²⁸ Ahzâb 33/ 43.

kaydetmektedir.³²⁹ Tüsterî, burada salât kelimesinin anlam alanını izah ederken sözcüğün Kur'ân'da geçen manalarına yoğunlaşmaktadır. Bu durum, onun Kur'ân'ın Kur'ân'la anlaşılmasına verdiği önemi ve ehemmiyeti göstermektedir. Tüsterî'den sonra gelen sûfi müfessirler de bu hususta onun yolunu takip etmektedir.

Çalışmamıza konu olan sûfi müfessir Sülemî'nin işârî tefsirine bakıldığında onun ahkâm âyetlerinin yorumu esnasında, Kur'ân'dan delil getirme yoluna gittiği görülmektedir. Örneğin Kur'ân-ı Kerîm'de miras bölüşümü esnasında varis olmayan yakınların, yetimlerin ve yoksulların hazır bulunması halinde onlara da mirastan verilmesi ve kendilerine güzel söz söylenmesi emredilmektedir.³³⁰ Sülemî bu âyetin tefsirinde sûfilerden bir nakle yer vermektedir. Bu rivayete göre âyet, Allah'ın kullarına karşı cömertliğine delalet etmektedir. Çünkü Allah, âyette mirasta nasibi olmayan kişilerin rızıklandırılmasını emretmiştir. İşte aynı şekilde Allah, kıyamet günü de kullarına -hak etmeseler de- kendi lütfundan verecektir. Bunun delili de *قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا* “Söyle onlara, Allah'ın fazlı ve rahmeti ile ancak bununla sevininler. Bu, onların topladıklarından daha değerlidir.”³³¹ âyetidir.³³² Burada Allah'ın mirasçı olamayan akrabalara mirastan mal verilmesi emrinden kıyamet günü, hak etmeseler de Allah'ın insanlara rahmet edeceği sonucu çıkarılmaktadır. Bu yorum da “Allah'ın lutfu ve rahmetiyle sevininler.” âyetiyle desteklenmektedir.

Bunun yanı sıra sûfi müfessir Sülemî, *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ* “Allah, emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanların arasında hüküm verdiğiniz vakit adaletle hüküm vermenizi emreder. Allah bununla size ne güzel öğüt vermektedir...”³³³ âyetini tefsir ederken âyette kastedilen emanetin “Allah'ın sırlar”ı olduğunu beyan eden işârî bir rivayete yer vermektedir. Ayrıca -aynı rivayette- âyette geçen “emanet ehli”nin de Allah'ı tanıyan ve onun sırlarını bilen ârifler olduğu belirtilmektedir.³³⁴ Yapılan bu işârî yorumun delillendirilmesi ise *فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا* “Nihayet, kullarımızdan birini buldular ki ona

³²⁹ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 33.

³³⁰ en-Nîsa 4/8.

³³¹ Yûnus 10/ 58

³³² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/141.

³³³ en-Nisâ 4/58.

³³⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/151.

kendi indimizden bir rahmet vermiştik ve tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”³³⁵ âyetiyle yapılmaktadır.

Kuşeyrî de ahkâm âyetlerini yorumlarken Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsir edilmesi ilkesine dayanmaktadır. Bu minvalde o, yaptığı veya naklettiği zâhirî ve işârî yorumlara Kur’ân’dan delil getirmeye gayret etmektedir. Mesela Bakara Sûresi 184. âyetini tefsir ederken oruç tutanları farklı şekillerde kategorize etmekte ve “sırrıyla oruç tutanlardan” bahsetmektedir. Sırrıyla oruç tutanların nasıl bir mükâfat kazanacağını açıklarken ise Kur’ân’dan deliller getirmektedir. Ona göre, sırrıyla oruç tutanlar, *وَسَقِيَهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا* “Rableri onlara gayet temiz bir şarap içirdi.”³³⁶ âyetinde belirtilen nimetlere nail olacaklardır.³³⁷ Kuşeyrî, verdiği işârî yorumun tamamlayıcısı bağlamında başka bir âyeti delil getirmekte ve Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir etme metodunu uygulamaktadır.

Kur’ân’ın yine Kur’ân’la tefsir edilmesi meyanında Kuşeyrî’den bir başka örnek verecek olursak O, “dikili taşlar üzerine kesilen hayvanların”³³⁸ yenilmesinin haram oluşunu açıklarken bu âyetin makâsıdının içerisine Allah’tan başkası için hazırlanan her şeyin gireceğini belirtmektedir. Devamında “Her hırs sahibinin maksudu, kendi dini gereğince, nefsinin arzusu itibariyle ma‘bududur.”³³⁹ şeklinde bir çıkarıma yer vermektedir. Kuşeyrî yaptığı bu tanımlamaya delil olarak ise şu âyeti kaynak göstermektedir: *أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَفَلَهُ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً* “Nefsinin hevasını tanrı yerine koyan, kendi katındaki) bilgiye göre Allah’ın saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözü üzerine perde çektiği kişiyi gördün mü?”³⁴⁰ Kuşeyrî’ye göre bu kimse, hevâsını kendine tanrı edinmiştir.³⁴¹ Sonuçta putlar için kurban kesmek haram olduğu gibi kulun, Allah’ın rızasını amaç edinmeden yaptığı şeyler de haram olmaktadır. Çünkü kulun Allah’ın rızası dışında yaptığı ve istediği şeyler, nefis içindir. Bu durumda delil getirilen âyette ifade edildiği üzere nefsi ilah edinmek olarak kabul edilmiş ve yasaklanmıştır.

Düşmana karşı hazırlık yapmayı emreden “Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Onlarla Allah’ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah’ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz...”³⁴² âyetini

³³⁵ el-Kehf 18/65.

³³⁶ İnsan 76/21.

³³⁷ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/87-88.

³³⁸ el-El-Mâide 5/3

³³⁹ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/248.

³⁴⁰ el-Câsiye 45/23.

³⁴¹ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/248-249.

³⁴² el-Enfâl 8/60.

açıklarken Kuşeyrî, savaş hazırlığı esnasında kalbin hazırlanmasının önemine vurgu yapmakta ve bazılarının kalbinin ancak Allah tarafından görüldüğünden emin olmakla güçleneceğini belirtmektedir. Bu görüşüne delil olarak ise şu âyeti kerimeyi getirmektedir.³⁴³ وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا “*Rabbinin hükmüne sabret. Zira sen muhafazamız altındasın.*”³⁴⁴

İlk dönem sûfî müfessirlerinin ahkâm âyetlerini zâhirî ve işârî açıdan yorumlarken Kur’ân’dan delil getirme gayreti içinde oldukları görülmektedir. Ancak yaptıkları yorumları desteklemek için getirdikleri âyet delilleri, beyânî/zâhirî bilgi metodunda olduğu gibi didaktik değildir. Bazı delillerin destekleyici olma mahiyeti de tartışmaya açıktır. Ayrıca sûfîlerin bazı işârî yorumlarına diğer Kur’ân âyetlerini delil getirmeleri, yaptıkları yorumların hepsinin keşf kaynaklı olmadığına da delalet etmektedir. Sonuç olarak sûfî müfessirlerin Kur’ân’ı Kur’ân ile anlamaya önem verdiklerini söylemek mümkündür.

2.1.2. Hadis/Sünnet

Hz. Peygamber’in hayatı, fiilleri ve sözleri bütün müslümanlarca İslam’ın asli kaynaklarından ikincisi olarak kabul edilmektedir.³⁴⁵ Aynı durum, sûfî hayata yönelenler için de geçerlidir. Çünkü onun hadisleri, sûfîlerin fikir ve anlayışlarının temel dayanak noktası olmuştur.³⁴⁶ Bu bağlamda Tüsterî’nin “Bizim mezhebimizin esasları helal yemek, ahlakta ve ef’alde Allah Rasûlü’ne uymak ve bütün amellerde niyeti halis tutmak üzere üçtür.”³⁴⁷ sözü çok önemlidir. Tüsterî, Sünnet’e uyma konusunda daha ileri bir söz olarak şunu ifade etmektedir: “Allah’ın dışında yardımcı, Peygamberinden başka delil yoktur.”³⁴⁸

Kendi ilimlerinin kitap ve sünnetle mukayyet olduğunu dile getiren sûfîler, tasavvufun ilk oluşmaya başladığı zühd döneminden itibaren hadislerle ve hadis ilmiyle meşgul olmuşlardır. İlk dönemlerde pek çok zâhid ve sûfinin muhaddis kökenli olması bu gelenekle hadis ilmi arasında yakın bir ilişkinin olduğunu göstermektedir.³⁴⁹ Ayrıca

³⁴³ Kuşeyrî, *Leîfî’l-îşârât*, 1/401.

³⁴⁴ et-Tûr 52/48.

³⁴⁵ Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân*, 2/59; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 60.

³⁴⁶ Serrâc, *el-Luma’*, 83-84.

³⁴⁷ Tüsterî, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-azîm*, 165.

³⁴⁸ Sülemî, *Tabakâtü’s-sûfiyye*, 170.

³⁴⁹ Bilal Saklan, “H. IV. M. X. Asır Sufilerinin Hadis İlimleriyle İlgileri”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7 (2002), 313.

Kuşeyrî, *وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ* Kuşeyrî, *Allah'ın peygamberi size ne getirdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan vazgeçip uzaklaşın. Allah'a karşı muttaki kullar olun...*³⁵⁰ âyetini tefsir ederken sûfilerin Sünnet'e bağlılık konusunda nasıl dikkatli olmaları gerektiğine vurgu yapmaktadır. Ona göre bu âyet, Hz. Peygamber'in yoluna ve hayat tarzına bağlılığın vacip olduğunu gösteren ana delildir. Bu sebeple kulun yapması gereken içine doğan hisleri ve karşılaştığı keşif hallerini Kitap ve Sünnet'le doğrulamasıdır.³⁵¹

Tüsterî, ahkâm âyetlerini hadislerle dayanarak yorumlamaktadır. Bu meyanda o *وَتِبَابِكَ فَطَهَّرْ* “*Elbiseni temiz tut.*”³⁵² âyetinin tefsirinde “Elbiseni ma’siyetle giyme veya elbiseni ma’siyete bulaştırma, sarıldığın şeyden ve hazzından onu temizle.” şeklinde bir izah yapmaktadır. Bu yorumunu desteklemek için ise Hz. Âişe’den şöyle bir rivayet nakletmektedir:³⁵³ “Hz. Peygamber’in nakışlı bir elbisesi vardı. Onu Ebu Cehm’e verdi. Tüylü ve nakışsız olanı aldı. Denildi ki Ya Rasûlellah nakışlı olan, nakışsız ve tüylü olandan daha iyidir. Hz. Peygamber: “Namazda beni meşgul ediyor.”³⁵⁴ dedi.³⁵⁵ Tüsterî “elbiseni hazzından temizle” yorumuna bu hadisi delil olarak getirmekte ve bununla elbisenin sadece necaset türü şeylerden değil manevi kirlerden de temizlenmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.

Sûfî müfessir Tüsterî, “*صلاة/salât*” kelimesinin Kur’ân’da kullanıldığı anlamları izah ederken de Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadislerine müracaat etmektedir. Bu çerçevede, *أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَذَكِّرُونَ* “*Onlar için Rableri tarafından salavât (mağfiretler) ve rahmet vardır. Hidâyete erenler de onlardır.*”³⁵⁶ âyetini tefsir ederken burada geçen “salât” kelimesiyle “terahhum” anlamının kastedildiğini belirtmektedir. Bu yorumuna da şu hadisi delil olarak zikretmektedir. Abdullah İbn Ebî Evfâ’nın rivayet ettiğine göre “Bir kimse Allah Râsûlü’ne sadakasını getirdiği vakit, “Allah’ım falanca kişiye salât (merhamet) et” diye dua ederdi. Babam da sadakasını götürdüğü zaman “Allah’ım İbn Ebî Evfâ’nın ailesine salât (merhamet) et, diye dua etti.”³⁵⁷ Burada o, salât

³⁵⁰ el-Haşr 59/7.

³⁵¹ Kuşeyrî, *Leîfâîfü'l-işârât*, 3/304.

³⁵² el-Müddessir 74/4.

³⁵³ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, 181.

³⁵⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 40/222 (No. 24190; Buhârî, “Salât”, 14 (No. 752); Müslim, “Mesâcid”, 62 (No. 556).

³⁵⁵ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, 181.

³⁵⁶ el-Bakara 2/157.

³⁵⁷ Buhârî, “Zekât”, 64 (No.1497); Müslim, “Zekât”, 176 (No.1078).

kelimesinin anlamlarından bir tanesinin “dua” olduğunu belirtmekte ve hadisle de bu manayı delillendirmektedir. Ayrıca salât kelimesinin dua anlamını desteklemek üzere Hz. Peygamber’in şu hadisini de nakletmektedir: “Biriniz (düğün) yemeğine dâvet edildiği zaman gitsin, şayet oruçluysa yemek sâhibine dua etsin.”³⁵⁸ Netice olarak Tüsterî, bu yorumunda salât kelimesiyle ilgili olarak dile getirdiği dua anlamını, Hz. Peygamber’den naklettiği hadislerle desteklemektedir.³⁵⁹

Ayrıca Tüsterî, *“قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ” Huşû ile Allah’ın huzurunda durun.*³⁶⁰ âyetini namazı huşû içinde ve Allah için ayakta kılın, şeklinde tefsir ettikten sonra huşû olmadan namazı kılanın münafık gibi olduğunu belirtmektedir. “*كُنْتُ*/k-n-t” lafzının ayakta durma anlamına geldiğinin delili olarak ise Hz. Peygamber’den şu hadisi nakletmektedir:³⁶¹ “Allah Rasûlü’ne en faziletli namaz hangisi olduğu sorulduğu zaman “Kıyamı yani ayakta duruşu uzun olan namazdır.”³⁶² cevabını verdi.

Sûfî müfessir Sülemî de ahkâm âyetlerini yorumlarken Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadislerinden delil getirmektedir. Bu minvalde *“فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” Sizden kim, ramazan ayına ulaşırsa oruç tutsun.*³⁶³ âyetini tefsir ederken ramazan ayına ulaşan herkesin Allah’ın emirlerine muhalefet etmekten uzaklaşması gerektiğini belirtmekte ve ayrıca ramazan ayının ruhunu kavramayıp sadece şekli olarak yeme-içmeyi terk edenlerin orucuna Allah’ın ihtiyacı olmadığını ifade etmektedir.³⁶⁴ Bu yorumunu da Hz. Peygamber’in şu sözüyle temellendirmektedir: “Nice oruç tutanlar vardır ki onun oruçtaki tek nasibi açlıktır.”³⁶⁵

Kuşeyrî’nin de oruç âyetlerini yorumlarken hadisten delil getirmeye ehemmiyet verdiği görülmektedir. Manevî/bâtînî oruçtan bahseden Kuşeyrî, bu orucun Hakk’ı görmekle son bulacağını ifade etmektedir. Bu yorumuna delil olarak ise Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şu hadisini delil getirmektedir: *“صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطَرُوا لِرُؤْيَيْهِ” Onu (hilali) görerek oruç tutun ve onu görerek iftar edin.*³⁶⁶ Kuşeyrî, tahkik (tasavvuf) ehlinin bazılarının hadisteki onu (•) zamirinin Allah’a gittiğini söylediklerini aktarmaktadır. Bununla birlikte zâhirî

³⁵⁸ Müslim, “Nikâh” 106 (No. 1431).

³⁵⁹ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 33.

³⁶⁰ el-Bakara 2/238.

³⁶¹ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 41.

³⁶² Müslim, “Salâtü'l-müsafirîn”, 164 (No. 756).

³⁶³ el-Bakara 2/185.

³⁶⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/70.

³⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009), “Sıyam”, 21 (No. 1690).

³⁶⁶ Buhârî, “Savm”, 11 (No. 1909); Müslim, “Sıyam”, (No. 1080).

âlimlerin bu hadisi “Hilali görünce oruç tutun, yine hilali görünce bayram yapın.” şeklinde anladıklarını ifade etmektedir.³⁶⁷ Burada yapılan işârî yorumun ispatı bağlamında hadise başvurulmaktadır. Ancak hadisin bu yoruma delil olup olmayacağının değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü hadisin öncesi ve sonrası, yapılan işârî yorumu desteklememektedir. Kuşeyrî de bu işârî yorumu, kendisine değil bazı sûfilere izafe etmektedir.

Hac ibadetiyle ilgili yapılan yorumlar da hadislerle desteklenmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda Sülemî, “*Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*”³⁶⁸ âyetini tefsir ederken “Ziyaret tavafinı yapmanın, hakikatlerden bir şeyler keşfedebilmeyi ve kerametlerde de artışı gerektirdiğini belirtmektedir. Zira Hz. Peygamber, “Hacılar ve umreciler Allah’ın ziyaretçileridir. Ziyaretçiye ikramda bulunması ziyaret edilenin üzerine borçtur.”³⁶⁹ buyurmuştur.³⁷⁰ Bu sebeple ziyaret tavafinı eda ettiği halde hakikatlerden bir şeyler keşfedemeyen kişi, ziyaret tavafinı kâmil manada yapmamış demektir.”³⁷¹ Âyetin tefsiri bağlamında yapılan işârî yorum, bir hadis getirilerek temellendirilmeye çalışılmaktadır.

Sûfî müfessirler, zekât ibadetiyle ilgili âyetleri izah ederken yaptıkları yorumları, hadisle kuvvetlendirme yoluna gitmektedir. Bu hususta Kuşeyrî, zekât verilecek gruplar arasında zikredilen azât edilecek köleleri³⁷² tefsir ederken dünya ve ahiretle ilgili bir arzuları olan kişilerin hürriyetlerine kavuşamayacaklarını belirtmekte³⁷³ ve bu görüşüne Hz. Peygamber’in şu hadisini delil getirmektedir.³⁷⁴ “Azatlık sözleşmesi yapılan kölenin üzerinde bir dirhem bile borç kaldığı sürece köleliği devam eder.”³⁷⁵ Kuşeyrî’nin işârî yorumuna delil olarak getirdiği bu hadis, kölenin efendisiyle azatlık sözleşmesi yapıp da borcunu ödeyemediği durumlarda hükmün ne olacağını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle hadisin işârî yorumu desteklediğini söylemek zordur.³⁷⁶

³⁶⁷ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/87.

³⁶⁸ Âl-i İmrân 3/97.

³⁶⁹ الحاج والعمار زوار الله حق على المزور أن يكرم زائره

³⁷⁰ Yakın manada bir rivayet için bakınız. İbn Mâce, “Menâsik”, 5 (No. 2892).

³⁷¹ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/111-112.

³⁷² et-Tevbe 9/ 60

³⁷³ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/430.

³⁷⁴ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم

³⁷⁵ Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “İtâk”, 1 (No.3926); Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, “Büyû”, 35 (No. 1259); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf (Kahire: y.y., 1382/1962), “Mükateb”, 1-2.

³⁷⁶ Mahmut Kayış - Gökhan Atmaca, “Kuşeyrî’nin Letâîfü’l-İşârât’ında Zekât Âyetlerinin İşârî Yorumu”, *Diyanet İlmî Dergi* 59/1 (Mart 2023), 160.

Kuşeyrî'nin aktardığı bazı bilgiler, sûfilerin yorumlarında hadis kullanımına verdiği önemi göstermektedir. Bu minvalde Kuşeyrî, onların “fakir” ve “miskin” kavramlarını fakihlerden farklı olarak tarif ederken dayandıkları birkaç hadisi aktarmaktadır. Birinci hadiste Hz. Peygamber, “Allah’ım beni miskin olarak yaşat, miskin olarak canımı al ve miskinler zümresinde haşret.”³⁷⁷ Diğer hadisinde ise “(Allah’ım) fakirlikten sana sığınırım.”³⁷⁸ buyurmuştur. Çünkü fakirin üzerinde bir dünya bakiyesi vardır. Bu sebeple de Rabbi ile arasına perde çekilmektedir.³⁷⁹

Sûfî müfessirler, muamelât bahislerini değerlendirirken de hadislerden delil getirmektedir. “Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şeyi geri almanız sizin için helal olmaz.”³⁸⁰ âyetini tefsir ederken Kuşeyrî, eşlerin boşanması halinde, erkeklerin kadınlara verdikleri mehri geri almaması gerektiğini ifade etmekte ve bu görüşü, “Bağışından dönen, kusmuğunu yutan kimse gibidir.”³⁸¹ rivayetiyle desteklemektedir.³⁸² Ayrıca o, “Kim Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla gönül hoşluğuyla bir borç verecek olursa Allah ona verdiği kat kat fazla olarak ihsanda bulunur...”³⁸³ âyetini açıklarken borç alanın mı yoksa borç verenin mi daha üstün olduğu üzerinde durmakta ve fakirin mertebesinin daha yüksek olduğu sonucuna varmaktadır. Bunu da Allah Teâlâ’nın onun adına borç istemesine bağlamaktadır. Bu değerlendirmesini, Hz. Peygamber’in vefat ettiğinde borçlu olmasıyla desteklemektedir.³⁸⁴ “Hz. Peygamber vefat ettiğinde zırhı ailesinin azığı için aldığı bir miktar arpa karşılığında, Ebû Şahme adlı Yahudi’nin elinde rehin bulunuyordu.”³⁸⁵

Bunun yanı sıra Kuşeyrî, *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا* “Sana hamr (içki) ve meysir (kumar) hakkında soruyorlar. De ki: Bu ikisinde hem büyük günah hem de (zahiren bazı) menfaatler vardır. Ancak masiyeti faydasından fazladır...”³⁸⁶ âyetini açıklarken hamrın aynı itibariyle haram kılındığını sarhoşluğun ise Hz. Peygamber’in şu sözüyle yasaklandığını belirterek ilgili hadisi zikretmektedir.³⁸⁷

³⁷⁷ Tirmizî, “Zühd”, 37 (No. 2352). اللهم أحيني مسكيناً وأمتني مسكيناً، واحشرنى في زمرة المساكين.

³⁷⁸ Ebû Dâvûd, “Vitr”, (No. 1544). أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفَقْرِ، وَالْقِلَّةِ، وَالذَّلَّةِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ أَنْ أَظْلِمَ، أَوْ أَظْلَمَ.

³⁷⁹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/429.

³⁸⁰ el-Bakara 2/229.

³⁸¹ Buhârî, “Hibe” 30 (No. 2621). العائد في هبته كالعائد في قبته.

³⁸² Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/107.

³⁸³ el-Bakara 2/ 245.

³⁸⁴ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/112.

³⁸⁵ Buhârî, “Cihad” 89 (No. 2916); Müslim, müsâkât 124 (No. 1603).

³⁸⁶ el-Bakara 2/219.

³⁸⁷ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/104.

“Hem sarhoşluk veren maddenin kendisi hem de her türlü içecek maddesiyle sarhoş olmak haramdır.”³⁸⁸ Bakara Sûresi’nin 282. âyet-i kerimesini izah ederken ise insanlar arasındaki husumeti bitirecek davranışlardan birinin hediyeleşme olduğunu ayrıca ihtiyaç sahiplerinden alacaklarımız varsa hibe etmemiz gerektiğini ifade etmektedir. Buna delil olarak ise şu haberi zikretmektedir.³⁸⁹ “Aranızda hibeleşin. Nitekim ben üzerinizdeki hakkımı hibe ettim. Zira kerem sahibi kimse gücü yettiği zaman bağışlayandır.”³⁹⁰

İlk dönem işârî müfessirleri, cihaddan bahseden âyetleri yorumlarken de hadislerle istişhâd etmektedir. Bu bağlamda Sülemî, وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ “Allah uğrunda hakıyla cihad edin...”³⁹¹ âyetini açıklarken sûfilere mücâhedenin farklı çeşitleri olduğuna dair görüşlerine yer vermektedir. Bunlardan ilki Allah’ın düşmanlarıyla yapılan mücâhede, ikincisi şeytanla yapılan mücâhede, üçüncüsü ise nefis ve hevayla olan mücâhededir ki bu ise en zor olanıdır. Zira Allah Râsulü “Küçük cihaddan büyük cihada döndük.”³⁹² buyurmuştur. Bu rivayette ifade edilen de nefisle mücâhededir ve bunu Allah’ın emirlerine uymaya ve yasaklarından kaçınmaya hamletmemiz mümkündür.³⁹³

Kuşeyrî, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ فِي الْقَتْلِ “Ey inananlar! Katledilenler hakkında kısas size farz kılındı.”³⁹⁴ âyetini tefsir ederken, işârî olarak şöyle bir yorumda bulunmaktadır. “Aşıkların kanının kurbiyet yaygısı üzerine dökülmesi vuslat ehlinin düsturudur.”³⁹⁵ Bu işârî yorumunu ise şu hadisle temellendirmektedir. “Renk, kan rengi; koku, misk kokusudur.” Kuşeyrî’nin atfı yaptığı bu rivayetin aslı şu şekildedir: “Allah için yaralanan bir Müslüman kıyamet günü yarısından kan aktığı halde Allah Teâlâ’nın huzuruna gelir. Akan kan, kan rengindedir. Fakat kokusu misk kokusundandır.”³⁹⁶ Bu hadiste Hz. Peygamber, Allah yolunda yaralanan bir kimsenin faziletinin ve derecesinin yüksekliğini anlatmak için o kişinin kıyamet gününde yarası kanar halde Allah’ın huzuruna geleceğini ve yarasının renginin kan rengi kokusunun da misk kokusu olacağını

³⁸⁸ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâîyyi’s-Suğrâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü’l-Matbuâtî’l-İslamiyye, 1406/1986), “Eşribe”, 49 (No. 5684). حَرَمَتِ الْخَمْرَ بَعِينَهَا، وَالسَّكْرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ

³⁸⁹ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/128.

³⁹⁰ Yakın manada bir rivayet için bakınız Tirmizî, “Velâ”, 6 (No. 2130).

³⁹¹ el-Hac 22/78.

³⁹² Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlû’l-ilbâs*, thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1421/2000), 1/486.

³⁹³ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/28.

³⁹⁴ el-Bakara 2/178.

³⁹⁵ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/85.

³⁹⁶ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 10/509 (No. 4652); Buhârî, “Cihâd”, 10 (No. 2803); Müslim, “İmâre”, (No. 1876).

haber vermektedir. Kuşeyrî Hz. Peygamber'in Allah yolunda yaralanan mücahitler için söylediği bu sözü, nefsiyle mücadele edip manen onun kanını akıtan sûfileri içine alacak şekilde işârî bir yoruma tabi tutmaktadır. Bu yorumuyla o, hadiste müjdelenen lütufları, nefisleriyle mücadele eden sûfilerin de kazanacağını belirtmiş olmaktadır. Ayrıca Kuşeyrî, *الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ*, “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun...”³⁹⁷ âyetini tefsir ederken, zinanın ispatında şahitliğin gerekliliği üzerinde durmakta, Allah'ın bu suçun ispatını ve karara bağlanmasını zorlaştırdığını belirtmektedir. Bu hususta Hz. Peygamber'in şu uygulamasını delil olarak getirmektedir. Allah Rasûlü'ne gelip zina ettiğini itiraf eden kişiye o, “Onu öpmüş olabilirsin, ona dokunmuş olabilirsin” demiş ve sahabîlerden kimisine de ağzını koklayın.³⁹⁸ emrini vermiştir.³⁹⁹

Sûfî müfessirler, ahkâm âyetlerini tefsir ederken zâhirî ve işârî yorumlarını desteklemek üzere hadisleri çokça kullanmaktadır. Hadislerin sıhhat derecesine bakıldığında içlerinde bir kısmının sahih bir kısmının da zayıf olduğu görülmektedir. Kuşeyrî, kullandığı sahih hadisleri Hz. Peygamber'e isnad ederken zayıf hadisleri isnat etmemekte ve haberde geldiği veya nakledildiği gibi ifadelerle aktarmaktadır. Ancak sûfî müfessirlerin kullandığı hadislerin çoğunun kabul edilebilecek kategoride olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum onların yorumlarında hadislere istinat ettiklerini gösteren en önemli kanıt olarak gözükmektedir.

Sûfiler, kendi yöntemleri açısından ahkâm âyetlerine yaklaşmış olsalar da bu âyetlerle ilgili fakihlerin yaptıkları yorumları dikkate alıp almadıkları, üzerinde durulması gereken bir mesele olarak gözükmektedir.

2.1.3. Fakihlerin Görüşleri

Fikhî mezheplere atıf yapma veya onların görüşlerini eserlerine aksettirme bağlamında araştırmamıza konu olan tefsirleri incelediğimizde, Tüsterî ve Sülemî'nin fakihlerden ve fikhî mezhep görüşlerinden daha az iktibas yaptığını görmekteyiz. Bunun sebebini onların genel manada muamelât ve ukubât âyetlerini yorumlamaktan sarf-ı nazar etmesi olarak görmek mümkündür. Zira ibadet ve ahlâkla ilgili âyetlere daha çok yoğunlaşan bu iki sûfî müfessirin fikhî mezhep görüşlerine atıf yapma ihtiyacı duymamış olması ihtimal

³⁹⁷ en-Nûr 24/2.

³⁹⁸ Buhârî, “Hudûd”, 29 (No. 6824). «استنكهوه» لعنك قبلت.. لعنك لا مست، وقال لبعض أصحابه: «استنكهوه»

³⁹⁹ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 2/354.

dahilindedir. Ancak Kuşeyrî, eserinde hem fıkıh imamlarına ismen atıf yapmakta hem de kendisi Şafî mezhebinin görüşlerini tercih ederek yorumuna yansıtmaktadır.

Sülemî, *“وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ”*, *Yemin olsun ki sizi biraz havf ve açlıkla; mallardan, nefislerden ve ürünlerden azaltmakla imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele!*”⁴⁰⁰ âyetini İmam Şafî’ye (ö. 204/820) nispet ettiği bir rivayetle yorumlamaktadır. Bu nakilde, âyetteki korkunun düşman korkusu, açlığın ramazan ayı, mallardan azaltmanın zekât, canlardan eksiltmenin hastalıklar, ürünlerden azaltmanın ise sadakalar olduğu belirtilmektedir.⁴⁰¹ Ayrıca Sülemî, *قَدْ عَلِمْنَا مَا* *“Mü’minlere zevceleri ve ellerinin altındaki cariyeleri konusunda hangi emirleri verdiğimizizi biliyoruz.”*⁴⁰² âyetini ise Mâlik b. Enes’in (ö. 179/795) “Biz, onlara velisiz nikâhın geçerli olmayacağını farz kıldık.” şeklinde tefsir ettiğini aktarmaktadır.⁴⁰³

Kuşeyrî, ahkâm âyetlerine yönelik yaptığı zâhirî yorumlarda mezhebi tercihini açıkça ortaya koymaktadır. Bu minvalde *“Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur.”*⁴⁰⁴ âyetini tefsir ederken yolculukta namazları kısaltmanın sünnet olduğunu belirtmektedir.⁴⁰⁵ Kuşeyrî yorumuyla Şafî mezhebi mensubiyetine vurgu yaptığı görülmektedir. Zira Hanefî mezhebine göre yolculukta namazları kısaltmak vacip, Şafî mezhebine göre ise sünnettir.⁴⁰⁶

Bazen Kuşeyrî, mezhep imamlarına atıf yaparak onların görüşlerini nakletmektedir. Bu minvalde *“Sadakalar (zekâtlar), Allah katından kesin bir hüküm olarak ancak fakirler, miskinler... içindir.”*⁴⁰⁷ âyetini yorumlarken fakihlerin fakir ve miskin tanımına yer vermektedir. Bu bağlamda Hanefî ve Şafî mezhep imamlarının bu iki kavramla alakalı farklı tariflerini nakletmektedir. Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) göre miskin, hiçbir şeye sahip olmayan; fakir ise bir miktar geçim imkânına sahip olan kimse demektir. İmam Şafî’ye göre fakir, hiçbir şeye sahip olmayan; miskin ise bir miktar geçim imkanına sahip olan kimse demektir. Bu iki imamın ihtilafına benzer şekilde sûfîlerin de fakir ve miskin

⁴⁰⁰ el-Bakara 2/155.

⁴⁰¹ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/69.

⁴⁰² el-âhzâb 33/50

⁴⁰³ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/150.

⁴⁰⁴ en-Nisâ 4/101.

⁴⁰⁵ Kuşeyrî, *Le’tâifü’l-işârât*, 1/222.

⁴⁰⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Şur’ân*, 3/230; Herrâsî, *Ahkâmü’l-Şur’ân*, 2/488.

⁴⁰⁷ et-Tevbe 9/60.

kavramlarını tarif etmede ihtilaf ettiklerini belirtmektedir. Bu bağlamda sûfilerden bazılarının birinci görüşü bir kısmının ise ikinci görüşü tercih ettiğini ifade etmektedir.⁴⁰⁸ Kuşeyrî'nin bu son verdiği bilgi, aslında sûfilerin fakihlerin görüşlerine verdiği değeri ortaya koymaktadır.

Kuşeyrî, *“Her kim hac ve umre maksadıyla Kâbe'ye gelirse Safâ ile Merve arasında sa'y yapmasında bir beis yoktur.”*⁴⁰⁹ âyetini tefsir ederken sa'y yapmanın ibadet oluşunu Safâ ve Merve'nin Kâbe ile komşu olmasına bağlamaktadır. Ona göre, Kâbe'yi tavaf etmek ibadet olduğu gibi Safâ ile Merve arasında sa'y yapmak da ibadettir. Böylece nasıl ki hac ibadetinde tavaf rükün ise sa'y de aynı şekilde rükündür.⁴¹⁰ Kuşeyrî, âyetin yorumunda Safâ ile Merve arasında sa'y yapmayı rükün olarak ifade etmesini, amelde Şafîî olmasıyla açıklamak mümkündür. Zira Hanefî mezhebine göre sa'y yapmak vaciptir.⁴¹¹

Sûfî müfessirlerin fakihlerin görüşlerine yönelik verdiği bilgilere bakıldığında, ahkâm âyetleri bağlamında fakihlerin görüşlerinin sûfiler tarafından dikkate alındığını söylemek mümkündür. Özellikle zâhirî hüküm bağlamında, sûfilerin bağlı bulundukları mezhep imamını taklit ettiği ifade edilebilir. Kuşeyrî'nin verdiği bilgilerden sûfilerin işârî yorumlarının da takip ettikleri fakihe göre değişikliğe uğradığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bazı sûfilerin Ebû Hanîfe'yi bazılarının da İmam Şafîî'yi takip ettiğinin söylenmesi bu düşünceyi desteklemektedir. Bu durumun, sûfilerin fıkha olan ittibâna işâret ettiğini söylemek de mümkündür. Sonuç olarak sûfilerin ahkâm âyetlerini anlayıp yorumlamada, fakihlerin görüşlerine ehemmiyet verdiklerini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

2.1.4. Sûfilerin Sözleri ve Yorumları

Sufî müfessirlerin ahkâm âyetlerine getirdikleri zâhirî yorumların büyük kısmının klasik tefsir mükteşebatında ortaya konan yorumlar ve fakihlerin ilgili âyetler için geliştirdiği hükümler bağlamında yapıldığı görülmektedir. Ahkâm âyetlerine yönelik yaptıkları işârî yorumların kahir ekseriyeti, ilk zâhid ve sûfilerden nakledilen bilgilerden oluşmaktadır. Bu hususta, bir işârî rivayet tefsiri olma özelliği taşıması nedeniyle Sülemî'nin

⁴⁰⁸ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/428.

⁴⁰⁹ el-Bakara 2/158.

⁴¹⁰ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/141.

⁴¹¹ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Daru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, ts.), 1/200.

“*Hakâiku't-tefsîr*”i öne çıkmaktadır. Çünkü Sülemî, kendinden önceki sûfîlerden gelen işârî yorumların kaybolmasını önlemek amacıyla eserini yazdığını belirtmektedir. Büyük sûfîlerden gelen rivayetleri -Sülemî kadar olmasa da- Tüsterî ve Kuşeyrî de nakletmektedir. Kuşeyrî, diğerlerinden farklı olarak nakil yaptığı kişilerin isimlerini zikretmemektedir. O, rivayetleri “dediler ki”, “denildi ki” gibi müphem ibarelerle okuyucuya sunmaktadır. Belki de bu üslubuyla söyleyene değil de söylenene odaklanılmasını istemektedir. Ayrıca bazen yapılan yorumları zahire uygunluk açısından veya sûfîlerin yöntemine münasiplik bakımından değerlendirmeye tabi tutmaktadır.⁴¹²

Sülemî'nin tefsirine bakıldığında ahkâm âyetlerinin yorumu bağlamında verilen nakillerin çoğunluğunun büyük sûfîlerden nakledilen rivayetler olduğu görülmektedir. Bu nakillerde; Cafer b. Muhammed es-Sâdık, Sehl et-Tüsterî ve İbn Atâ el-İskenderî, Cüneyd-i Bağdadî ve Fudayl b. İyaz'a yapılan atıflar dikkat çekmektedir.⁴¹³ Tüsterî'den bazen adı zikredilerek rivayette bulunulmakta bazen de adına yer verilmeden kendisinin görüşleri aktarılmaktadır.

Sülemî, *وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ* “*Onlar namazı ikame ederler...*”⁴¹⁴ âyetini açıklarken “*يُقِيمُونَ* /*yukîmûne*” kelimesi üzerinde durmakta ve ibarenin “*Namazı zâhir ve bâtın sınırlarını muhafaza ederek ikame etmeyi*” ifade ettiğini belirtmektedir. Sülemî, bu hususta sûfîlerden nakledilen rivayetlere de yer vermektedir. Verdiği bir rivayette, sûfîlerin buradaki “*يُقِيمُونَ* /*yukîmûne*” fiilini namazdaki niyete yorduklarını İbn Atâ'nın ise bu kelimeyi, Allah'ın sırrıyla beraber namazın sınırlarını korumak, şeklinde anladığı nakledilmektedir.⁴¹⁵ Sülemî, Cüneyd-i Bağdadî'den naklettiği bir rivayette ise Cüneyd'in hacca gidecek kişinin, kalbini sehvdan, nefsinin lehvdan, lisanını lağvdan temizlemesi gerektiğini söylediği aktarılmaktadır. Bunu başaran kişinin Cüneyd'e göre bundan sonra hac dahil dilediği yola girebileceği belirtilmektedir.⁴¹⁶

Sülemî, “*Şüphesiz o, şerefli bir Kur'ân'dır. mahfûz bir kitaptadır. Ona, sadece mutahhirler dokunabilir.*”⁴¹⁷ âyetiyle ilgili bazı rivayetlere yer vermektedir. Bu rivayetlerde “*مطهرون* /*mutahharûn*” kelimesi genel olarak manevi temizlikle irtibatlandırılarak açıklanmaktadır. Nakillerin birisinde kelime, “*şekavetten*

⁴¹² Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/429.

⁴¹³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/10.

⁴¹⁴ el-Bakara 2/3.

⁴¹⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/49-50.

⁴¹⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/21.

⁴¹⁷ el-Vâkıa 56/77-79.

temizlenenler” şeklinde tefsir edilerek şöyle denilmektedir: “Kur’ân’ın bereketi ve hayrı kıyamet günü ancak şekavetten temizlenenlere ulaşacaktır.”⁴¹⁸ Sülemî’nin bu rivayetinde verilen manaya⁴¹⁹ yakın bir anlamı, Ebu Bekir İbnü’l Arabî (ö. 543/1148), Ferrâ’dan⁴²⁰ (ö. 207/822) nakletmektedir.⁴²¹ İbn Atâ’dan nakledilen başka bir rivayette ise “مطهرون/mutahharûn” kelimesi, manevi (iç) temizlikle ilişkilendirilerek açıklanmaktadır. İbn Atâ’ya göre Kur’ân’ın işâretlerini ancak dünyevi meşgalelerden temizlenenler anlayabilmektedir.⁴²² Burada dikkat çeken husus, İbn Atâ’nın, âyette geçen dokunma “مس/messe” kelimesine “فهم/anlama” manası vermesidir. İbn Atâ’nın âyete, Ferrâ’ya atfedilen görüşe yakın bir mana verdiği görülmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî’ye nispet edilen bir rivayette de “مطهرون/mutahharûn” kelimesi manevi (iç) temizlikle irtibatlı olarak açıklanmakta ve buradaki temizlenenlerden kast olunanın Allah’ı tanıyanlar (ârifler) ve sırlarını onun dışındakilerden temizleyenler olduğu aktarılmaktadır. Cafer b. Muhammed es-Sâdık’a nispet edilen başka rivayette ise âyette geçen temizlenenlerin Kur’ân’ın hakkını yerine getirenler, emirlerine uyanlar ve yasaklarından sakınanlar olduğu nakledilmektedir.⁴²³

Kuşeyrî de ahkâm âyetlerini yorumlarken önceki sûfilerden nakillere yer vermektedir. Mesela avret yerlerinin örtülmesinin gerekliliğine dair “*Ey Ademoğulları! Her mescidde ziynetinizi takının...*”⁴²⁴ âyetini yorumlarken önce âyetin zâhiri manasına ve yorumuna yer vermektedir. Ardından önceki sûfilerden rivayetle âyetin işârî yorumuna değinmektedir. Bu işârî yorumda, secde izlerinin âbidlerin süsü olduğu belirtilmektedir: “Kulun süsü, Allah’ın huzurunda durmak ve hakikati görmeye devam etmektir. Âbidlerin nefislerinin süsü, secde izleri; ariflerin kalplerinin süsü ise varlığın nurlarıdır. Bu sebeple âbid, kulluk sıfatıyla kapıda durmakta, ârif de hürriyetin hükmüyle bast halinde bulunmaktadır.”⁴²⁵ Sonuç olarak sûfî müfessirlerin ahkâm âyetlerine yönelik olarak yaptıkları yorumların birçoğunun işârî rivayet müktesebatına istinat ettiğini söylemek mümkündür.

⁴¹⁸ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/302.

⁴¹⁹ لَا يَجِدُ طَعْمَهُ وَنَفْعَهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ مَنْ أَمَنَ بِهِ

⁴²⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Kahire: Dârü’l-Mısriyye, ts.), 3/129-130.

⁴²¹ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/174.

⁴²² Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/302.

⁴²³ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/302.

⁴²⁴ el-A‘râf 7/31.

⁴²⁵ Kuşeyrî, *Leîfû’l-işârât*, 1/231.

2.1.5. Lugat/Dil

Kur'ân'ı doğru anlamada Arap dilini bilmenin ehemmiyeti bütün İslam âlimlerince kabul edilen bir konudur. Dolayısıyla kişilerin Kur'ân'ı doğru anlayabilmesi için nazil olduğu Arap dilini ve diğer İslami ilimleri iyi derecede bilmeleri önem arz etmektedir.⁴²⁶ İlk dönem sûfilerinin hayatına bakıldığında onların iyi bir Arapça bilgisine sahip oldukları anlaşılmakta, bu özellikleri telif ettikleri eserlere ve kendilerinden nakledilen bilgilere yansımaktadır.⁴²⁷

Bu konu bağlamında ilk dönem işârî tefsirleri incelendiğinde, araştırmaya konu olan sûfi müfessirlerin tefsirlerinde lügavî izah örnekleriyle karşılaşılmaktadır. Örneğin Tüsterî *وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ* “Onlar, Hayra da mâni olurlar.”⁴²⁸ âyetini tefsir ederken “الماعون/maûn” kelimesinin ev eşyası anlamına geldiğini belirtmektedir. Ancak bu sözcüğün zekât anlamına geldiğini söyleyenlerin olduğunu ve Habeş lüğatinde bu kelimenin mal anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁴²⁹ Yine Tüsterî, *وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ* “Kâbe’yi tavaf etsinler.”⁴³⁰ âyetini yorumlarken Kâbe’nin değerini ifade etmek için “عتيق/atîk” kelimesiyle vasıflandığına değinmektedir. Buna örnek olarak kıymetli oldukları vakit Arapların “جسد عتيق” değerli beden” ve “فرس عتيق/değerli at” ifadelerini kullandığını aktarmaktadır.⁴³¹ Tüsterî *وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ* “Muhtaç olsalar bile onları kendi nefislerine tercih ederler.”⁴³² âyetinde geçen “خصاصة/hasâsetün” kelimesinin Arapların kullanımında fakirlik anlamına geldiğini ve onların kişi fakir olduğu zaman “فلان مخصوص” dediklerini nakletmektedir.⁴³³

Dilsel verilerin kullanımı noktasında, Kuşeyrî’nin Tüsterî ve Sülemî’den ayrıştığını belirtmek gerekmektedir. Kuşeyrî *شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى* “Kur’ân ramazan ayında indirilmiştir. O, insanları doğruya hidayet eder, (dini hükümlerde) doğruyu yanlıştan ayırır.”⁴³⁴ âyetini tefsir ederken “رمضان/ramazan” kelimesinin anlamı üzerinde durmakta ve kelimenin sözlükte “şiddetli sıcaklık”⁴³⁵ gibi

⁴²⁶ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/51.

⁴²⁷ Fikret Karapınar, “İlk Devir Sûfilerin Hadis Birikimleri”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2007), 43.

⁴²⁸ el- Maûn 107/7.

⁴²⁹ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur’ânî'l-azîm*, 191.

⁴³⁰ Hac 22/29.

⁴³¹ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur’ânî'l-azîm*, 107.

⁴³² el-Haşr 59/9.

⁴³³ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur’ânî'l-azîm*, 165.

⁴³⁴ el-Bakara 2/185.

⁴³⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1080; İbn Faris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, 2/440.

anlamlara geldiğini belirtmektedir. O, bu lügat manasından hareketle şöyle bir işârî yorum geliştirmektedir. “Ramazan, kimilerinin günahlarını yakarken bazılarının da şekilciliğini yakmaktadır. Allah’ın rahmetiyle günahlarını yaktığı kimse ile hakikat (bilgisini ilham edip) şekilciliğini yaktığı kimse arasındaki fark büyüktür.”⁴³⁶

Kuşeyrî, bazen âyette geçen kelimenin sözlük anlamının kapsayıcılığı üzerinden hareket etmekte ve işârî yorumu lafzın sözlük anlamı üzerine bina etmektedir: *لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ* “(Hac zamanı ticaret yapmak suretiyle) Rabbinizin fazlını aramanızda size bir vebal yoktur...”⁴³⁷ âyetini “فضل/fazl” kelimesinin iyilik ve lütuf anlamlarını esas alarak işârî açıdan yorumlamaktadır: “Allah’ın lütfundan olup onun hakkını yerine getirmeye yardımcı olan ve içinde müslümanların faydası bulunan veya dine güç katan şeyi istemek yerinde bir harekettir. Nefsin arzusunu yerine getirmek için talep ettiğin şey ise hastalıklıdır.”⁴³⁸ Müfessirler genel olarak bu âyetteki “فضل/fazl” kelimesini dünyevi menfaat, ticaret olarak anlamlandırmışlardır.⁴³⁹ Sûfî müfessir Kuşeyrî ise kelimenin sözlük anlamından hareketle âyetin anlam alanını genişletmiş ve sebep-i nüzûle hasretmemiştir. Bu yorumda onun kelimenin lügatteki ihsan ve lütuf⁴⁴⁰ anlamlarını esas aldığı düşünülmektedir.⁴⁴¹ Aynı yöntemle hareket eden Kuşeyrî, zekât kavramını, sözlük anlamlarından birisi olan “تَطْهِير/temizlik” manası temelinde tanımlamakta, ardından da malın, beden, kalbin ve sırrın zekâtı olduğundan bahsetmektedir.⁴⁴²

Borç vermenin teşvik edildiği *مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً* “Kim Allah’ rızası için gönül hoşluğuyla bir borç verirse Allah da ona kat kat fazlasıyla ihsan eder...”⁴⁴³ âyetini yorumlarken Kuşeyrî, “قرض/karz” kelimesinin sözlük anlamı üzerinde durmaktadır. Âyetteki “karz” kelimesinin borç anlamında kullanılmasının nedenini, borç verenin borç isteyene vermek üzere malından bir miktar kesip ayırması⁴⁴⁴ olarak açıklamaktadır. Kuşeyrî’ye göre sadaka veren de verdiği sadakayı malından kestigi için onun sadakası da “karz” olarak isimlendirilmiştir.⁴⁴⁵

⁴³⁶ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/89.

⁴³⁷ el-Bakara 2/198.

⁴³⁸ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/97.

⁴³⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/501-503.

⁴⁴⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1791.

⁴⁴¹ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/97.

⁴⁴² Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 3/10-11.

⁴⁴³ el-Bakara 2/245; Ayrıca bk. el-Mâide 5/12; el-Hadîd 57/18; et-Tegâbün 64/17; el-Müzzemmil 73/20.

⁴⁴⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1101.

⁴⁴⁵ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/112-113.

Sûfî müfessirlerin yorumlarının temellendirilmesinde kelimelerin sözlük anlamları önemli bir yer tutmaktadır. Ancak kelimelerin sözlük anlamları üzerinden işârî manalar temellendirilirken bazen okuyucuda âyetlerin siyâk ve sibâkının ya da sebeb-i nüzûllerinin göz ardı edildiği izlenimi oluşabilmektedir. Bununla birlikte onların kelimelerin sözlük anlamlarına yaptıkları atıflar, azımsanmayacak bir miktarı teşkil etmektedir.

2.1.6. Şiir

Şiirin bir tanımını yapmak zor olmakla birlikte İbn Tabâtabâ'nın tanımına burada yer vermek istiyoruz. Ona göre şiir, nazm özelliğiyle insanların birbirlerine hitap ettiği düz yazıdan/konuşmadan ayrılan manzum bir kelimedir.⁴⁴⁶ Güncel Türkçe Sözlük'te ise "Zengin sembollerle, ritimli sözlerle, seslerin uyumlu kullanımıyla ortaya çıkan, hece ve durak bakımından denk ve kendi başına bir bütün olan edebî anlatım biçimi, manzume, nazım, koşuk."⁴⁴⁷ şeklinde bir tanıma yer verilmektedir.

Geçmişten günümüze insanlar, bazen duygu, düşünce ve hislerini şiirsel anlatımla ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda sûfîlerin eserlerine bakıldığında onların da bu anlatım tekniğini kullandıkları görülmektedir. Çünkü onlar da insanın manevi yönüne ve duygularına yoğunlaşmaktaydı. Bu yönüyle bakıldığında şiirin yapısal özelliğiyle sûfîler arasında ortak bir yönün bulunduğunu söylemek mümkündür. Sûfîler, manevi hallerini ifade edebilme amacıyla şiire yönelmişlerdir.⁴⁴⁸ Hatta bazı araştırmacılara göre "Aslında bir manada tasavvuf da tek başına bir şiirdir."⁴⁴⁹ Rabiâ el-Adeviyye (ö. 185/801), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) ve Şiblî (ö. 334/946) gibi ilk sûfîler şiirleriyle dikkat çekmişlerdir.⁴⁵⁰ Günümüzde sûfîlerin şiire olan yönelimi, araştırmacıların ilgisini çekmiş ve bu alanda önemli eserler ortaya konmuştur.⁴⁵¹

Sûfî müfessirlere bakıldığında onların da ahkâm âyetlerini yorumlarken şiire başvurdukları görülmektedir. Bu bağlamda Sülemî, verdiği bir rivayette bazılarının

⁴⁴⁶ Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Tabâtabâ el-Hasenî İbn Tabâtabâ, *İyârü's-Şî'r*, thk. Abdülaziz b. Nasır (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 5.

⁴⁴⁷ "Güncel Türkçe Sözlük", *Türk Dil Kurumu Sözlükleri* (16 Mart 2023).

⁴⁴⁸ Shawish Murad, "خصائص الشعر الصوفي من خلال كتاب الرسالة القشيرية", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz 2021), 446.

⁴⁴⁹ Mahmud Erol Kılıç, *Sufi ve Şiir* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017), 11.

⁴⁵⁰ Linda Hess - Annemarie Schimmel, "İslâmî Şiir", çev. Adem Çalışkan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 244.

⁴⁵¹ Kılıç, *Sufi ve Şiir*, 12; Ekrem Demirli, *Şair Sufiler* (Sufi Kitap Yayınları, 2018), 15; Kenan Mermer, *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp: Kâside-i Bürde Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 12.

Zünnûn el-Mısırî'ye (ö. 245/859) Hac'da ve Vakfe'de Allah'tan ne isteyelim diye sorduğunu onun da cevaben "Nefsinin seni Allah'a yakınlıktan alıkoyacak bütün isteklerini terk edebilmeyi iste. Bunun yanı sıra, Allah'a yakınlaştıracak bütün işleri de yapabilmeyi talep et." dediği nakledilmektedir. Ardından onun bu manayı destekleyici mahiyette şu şiiri okuduğu aktarılmaktadır:⁴⁵²

لست من جملة المحبين إن لم

أجعل القلب بيته والمقام Ben kalbi (mi) onun yurdu ve devamlı kalacağı yer kılmazsam sevenler zümresinden değilim.

طوافي إخالهُ السير فيه Tavafim, kalbimin kendisinde seyredip gitmesini sağlamaktır.

وهو رُكني إذا أردت استلاما İstilam etmek istediğimde (tıpkı Kâbe'deki rüknü yemâni gibi) o benim rüknümdür.

Ahkâm âyetlerinin tefsirinde şiiri kaynak olarak kullanma konusunda özellikle Kuşeyrî dikkat çekmektedir. Bu bağlamda o, *يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ* "Ey inananlar! Katıldirenler konusunda kısas size farz kılındı..."⁴⁵³ âyetini yorumlarken kısasın ilim ehli ile sûfiler arasındaki farklı algılanmasına değinmektedir. "İlim ehlinin (fıkıh) izahına göre akıtılan kanda kısas geçer. Bir başka ifadeyle akıtılan kanda kısas, zahir ehlinin dilinde (metodunda) uygulanır. İşaret ehline göre ise onların kanları karşılıksız dökülmüş, ruhları da heder olmuştur."⁴⁵⁴ Kuşeyrî bu işârî manayı desteklemek için şu şiire yer vermektedir:

وإن فودا رعته لك حامد Sana hamd etmekte korkuttuğun bir kalp

وإنّ دما أجرته بك فاخر Seninle övünmekte akıttığın bir kan.

Sûfilere göre kısasta öldürülen kişinin kanı boşa gitmiştir. Çünkü bu kan kişinin Allah'ın rızasını kazanma uğrunda akıtılmamıştır. Kuşeyrî'nin söz konusu işârî manayı desteklemek üzere getirdiği şiirde, akıtılacak kanın Allah'ın rızasına muvafık olması gerektiği vurgulanmaktadır. Şiir, burada işârî mananın ortaya koyduğu duyguyu destekleyici olarak zikredilmektedir. O duygu da kişinin canı dâhil her şeyini Allah'ın rızası doğrultusunda harcamasıdır.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأُولَادِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا Ayrıca Kuşeyrî, "Ölüm sizden birine geldiği vakit, şayet geriye bir hayır (mal) bırakmışsa, anneye, babaya ve yakın akrabaya marufa uygun bir şekilde vasiyette bulunması –

⁴⁵² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/22.

⁴⁵³ el-Bakara 2/178.

⁴⁵⁴ Kuşeyrî, *Leîâfû'l-işârât*, 1/85.

*muttakiler üzerine bir hak olarak- size farz yapıldı.*⁴⁵⁵ âyetini tefsir ederken bazı işârî yorumlara yer vermektedir. İlgili âyette ölmek üzere olan kişilere geriye bıraktıkları maldan vasiyette bulunmaları emredilmektedir. Âyetin zâhirî manasına sûfilerin gözünden bakan Kuşeyrî, veliler hayattayken mallarının tamamından sıyrıldığını belirtmektedir. Bir başka deyişle onlar öldüklerinde geriye mal bırakmazlar. “Onlardan arda kalan tek şey, kendilerinden kopan, ancak başka bir şeye de bitişmeyen himmettir. Çünkü himmet, Hakk’a ulaşamaz ve onun hiçbir mahlukla da ilgisi yoktur. Böylece ayrı ve hiçbir şeye bitişmeksizin tek başına kalmış olur.”⁴⁵⁶ Ardından Kuşeyrî, yaptığı bu işârî yorumu desteklemek için şu şiiri delil getirmektedir:

أحبكم ما دمت حيا فإن أمت Seveceğim sizi yaşadığım sürece, ölürsem eğer

يحبكم عظمى فى التراب رميم Sevecek sizi, toprakta çürüyen kemiklerim.

Yukarıdaki işârî yorumda ortaya konan mana, sûfinin ölümünden sonra himmetlerinin devam ettiğine yöneliktir. Bu bağlamda delil olarak getirilen şiirde şair, sevdiklerine yaşadığım sürece ben sizi seveceğim. Öldüğüm zaman da kemiklerim sizi sevmeye devam edecek, demektedir.

Bazen de âyetin zâhirî manasının ortaya koyduğu ana fikri destekleyen şiirlere yer verilmektedir. Örneğin Kuşeyrî, وَأَلَّذِينَ يَتُوفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا “Sizlerden vefat edenlerin geriye bıraktıkları zevceleri, kendi başlarına dört ay on gün iddet beklerler.”⁴⁵⁷ âyetini yorumlarken önce zâhirî açıklamalara yer vermektedir. Ona göre İslâm’ın ilk yıllarında vefat iddeti bir yıl iken daha sonra kadının hamile olmadığıнын kesinleşmesi için bu süre dört ay on güne indirilmiştir. Bu sürenin ardından kadın başka bir kocayla evlenebilir. Hiç kimse ölüye vefa hakkını ömrünün sonuna kadar sürdürmez.⁴⁵⁸ Bu zâhirî yorumunu desteklemek üzere şöyle bir şiire yer vermektedir:

كما تبلى وجوه فى الثرى Nasıl ki çürüyorsa toprakta yüzler,

فكذا يبلى عليهن الحزن Çürür o şekilde onlar için duyulan hüzünler.

Burada serdedilen şiir, “vefa” konusuyla ilgilidir. Zira yorumda vefanın ömrün sonuna kadar olamayacağı ifade edildikten sonra getirilen şiir ile bu mana desteklenmek

⁴⁵⁵ el-Bakara 2/180.

⁴⁵⁶ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/86.

⁴⁵⁷ el-Bakara 2/234.

⁴⁵⁸ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/110.

istenmiştir. Şiirde ölen kişinin bedeni çürüdüğü, onunla ilgili üzüntülerin de kaybolduğu ifade edilmektedir. Bu şiir, Halideyn'in "el-Eşbâh" adlı eserinde de geçmektedir.⁴⁵⁹

Zâhirî ve işârî yorumun birleştirildiği durumlarda da şiir kullanılabilir. Bu bağlamda Kuşeyrî, *قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ* "Mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Bu davranış onlar için daha nezihdir. Şüphe yok ki, Allah onların yaptıklarından hakkıyla haberdardır."⁴⁶⁰ âyetinin yorumunu yaparken zâhirî ve işârî yorumu birleştirmeye çalışmaktadır. Değerlendirmesinde kişinin gözünü haramlardan koruduğu gibi kalp gözünü de kötü düşünceden korumasına vurgu yapmakta, ayrıca gayb alemini görünen alem gibi tasavvur etmekten uzak durması gerektiğini hatırlatmaktadır. Bunun ardından Allah'ın yasakladığı bakışın getirdiği afetler üzerinde açıklamalarını yoğunlaştırmakta ve şöyle bir söz nakletmektedir: "Şüphesiz göz, helak olmanın sebebidir."⁴⁶¹ Yine bu sözün destekleyen bir şiire yer vermektedir.

وأنت إذا أرسلت طرفك رائدا
Öncü olarak gözünü salıverdiğin zaman
لقلبك يوما- أتعبتك المناظر Bir gün manzaralar kalbini yorar.⁴⁶²

Sûfî müfessirlerin şiirleri kaynak olarak kullanması, âyetin lafzına verilen mananın doğru olduğunun ispatlanmasına yönelik değildir. Çünkü onlar, lafzın lügavî manasını ortaya çıkarma amacı gütmemektedir. Onlar, âyetten işâreten anladıkları manayı ya da duyguyu destekleyici mahiyetteki şiirlere yer vermektedir. Buradaki ana hedef, ifade edilen zâhirî/işârî mana veya duygunun şiirde de işlendiğini göstermektir.

Sûfî müfessirler, nerdeyse zâhirî yorum yapan müfessirlerin kullandıkları kaynakların hepsine başvurmaktadır. Ancak onların yorumlarını farklı kılan en önemli husus, işârî yoruma ulaşmaya çalışırken takip ettikleri yöntemdir. Çünkü bir metinden farklı yöntemler kullanılarak farklı hükümler ortaya konması imkan dahilindedir.

⁴⁵⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim el-Halidî - Ebû Osman Saîd (Sa'd) b. Hâşim el-Halidî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir min eş'âri'l-mütekaddimîn ve'l-Câhiliyye ve'l-Muhadramîn*, thk. Muhammed Ali Dukka (Dımaşk: Vizâretü's-Sakâfeti'l-Cumhuriyet'il-Arabiyyeti's-Suriye, 1995), 123.

⁴⁶⁰ en-Nûr 24/30.

⁴⁶¹ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 2/364.

⁴⁶² Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî Ebû Temmâm, *el-Hamâse*, thk. Ahmed Hasan Besec (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 233.

2.2. Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Takip Ettikleri Yöntem

İşârî yorumda bir yöntemin var olup olmadığı meselesi, üzerinde çokça tartışmanın cereyan ettiği bir konudur. Çünkü sûfiler, işârî yorumların aklî bir faaliyetle yapılmadığını, bunların doğrudan kalbe ilham edildiğini söylemektedir.⁴⁶³ Ancak ortaya koydukları işârî yorumlara bakıldığında belirli bir yöntem takip ettikleri ve değerlendirmelerini gelişigüzel yapmadıkları görülmektedir. İşte bu yöntemlerin en başında geleni de i'tibâr'dır.⁴⁶⁴ Sûfilerin yaptığı işârî yorumların yöntemi, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimler tarafından i'tibâr⁴⁶⁵ ile açıklanmaktadır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise onların yönteminin kıyas olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre sahih kıyasın özelliklerini taşıyan işârî tefsirler sahih, taşımayanlar ise bâtinî grupların yaptığı ilhadî faaliyetler kapsamına girmektedir.⁴⁶⁶

Sûfî müfessirlerin ahkâm âyetlerini yorumlamada takip ettikleri yöntem, genel olarak zâhirî ve işârî cihette olmaktadır. Zâhirî yorumun yöntemi belli olduğu için bu başlık altında o konuya değinilmeyecektir. Onların işârî yorum geliştirme yöntemi ise temelde üç ana ilkeye dayanmaktadır. Bunlardan ilki zâhirî mana ve yorumla kurulan benzerlik (i'tibâr) ilişkisidir. İkincisi ise yorumlanan lafzın dilbilgisel anlam çerçevesidir. Üçüncü olarak, yorumlanan ahkâm âyetine gaye ve makâsîd açısından yaklaşılarak işârî yorumun ortaya konmasıdır. Bizim bu bölümde sıraladığımız diğer hususlar ise bu üç temel esasa dayanan yönelimlerdir. Çünkü zâhirî mananın kalbî amellerle, müridin takip ettiği seyr u sülûk halleriyle, avam ve havasla ilişkisinin kurulması sûfilerin Kur'ân yorumunun hususiyetlerindendir.

2.2.1. İ'tibâr/Benzetme

Zâhirî ya da beyânî yorum penceresinden bakıldığında sûfî, Kur'ân'ı okuduğunda metnin/âyetin zâhirî manasıyla kalbî ameller veya sûfinin manevi hayatı arasında bağlantı/ilişki kurmaktadır. Sûfî ise aynı durumu, okunan âyetten kalbine doğan mana

⁴⁶³ Serrâc, *el-Luma* ' , 68.

⁴⁶⁴ Ay, "İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi", 2/730.

⁴⁶⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, thk. Ebû'l-Alâ Afîfî (Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, ts.), 73; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Dâru İbn Affân, 1407/1997), 4/243.

⁴⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 13/235-236.

olarak açıklamaktadır.⁴⁶⁷ Onun amacı, kalbi hayat olduğu için genelde ortaya konan işâretler bu alana yönelik olmaktadır. Zâhirî mana ile işâretin ilişkisi kurulurken takip edilen yol bazı sûfiler tarafından da “i’tibâr” olarak isimlendirilmektedir.⁴⁶⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de فَأَعْتَبُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ “*Ey basiret sahipleri, ibret alın.*”⁴⁶⁹ âyetinde geçen “اعتبروا/i’tebirû” kelimesi, fakihlerin, İslâm filozoflarının ve sûfilerin yorumlarını temellendirmede kullandıkları bir lafızdır. Fıkıh âlimleri, kıyasın huccet olduğuna bu âyetteki “فَاعْتَبِرُوا/fe’tebirû” emrini göstermekte ve kelimeyi “bir şeyi benzeri olan şeye döndürmek” şeklinde açıklamaktadır.⁴⁷⁰ İbn Rüşd’e göre, söz konusu âyette geçen “اعتبروا/i’tebirû” emri, aklî kıyası veya aklî kıyasla beraber şer’î kıyası kullanmayı vâcib kılmaktadır.⁴⁷¹ Fakihler, İslam filozofları ve sûfiler, naslardan hareketle yeni bilgi üretme konusunda bu âyeti esas almaktadır. Ancak onların her birinin “اعتبروا/i’tebirû” kelimesinden anladığı mana farklılık arz etmektedir.⁴⁷²

Sülemî, “*Ey basiret sahipleri, ibret alın.*”⁴⁷³ âyetini yorumlarken verdiği rivayetlerde mu’tebirin kim olduğu tarif edilmektedir. Burada Sülemî, ilk devir sûfilerinden Ebû Ali Cûzcânî’nin (ö. III./IX. yüzyıl) mu’tebir tanımına yer vermektedir. Cûzcânî’ye göre mu’tebir, dünyada ihtiyaç duymadığı bir şey gördüğünde, onun karşısında sanki ahiretten gelmiş ve oraya dönmeyi arzu ediyormuş gibi bir tavır takınan kişidir. Dünyayı yok oluşturan bir yer olarak görür. Orada, ölüme hazırlananları örnek alır. Yine Cûzcânî’ye göre, âyette geçen akıl sahipleri ise basiret sahipleri demektir. Bunlar, Allah’ın emrine uymada ve ona itaatte basiret sahibi kimselerdir. Onlar, dünyaya bir gün yok olacağı cihetinden bakarken âhirete de ebedilik yönünden bakmaktadır. İşte gerçek mu’tebirler, bu kimselerdir. Sülemî, Yahyâ b. Muâz’ın (ö. 258/872) ise mu’tebirle ilgili şunları söylediğini nakletmektedir: “Kişi, gördüklerinden ibret almazsa ona öğüt vermek fayda etmez. Gördüklerinden ibret alırsa onun zaten öğüt verilmeye ihtiyacı yoktur.”⁴⁷⁴ Sülemî’nin verdiği bu rivayetlerden anlaşılan sûfiler, i’tibar kelimesinin lafzî anlamından ziyade bu eylemi gerçekleştirecek olan kişinin vasıflarıyla ilgilenmektedir. Ancak i’tibar

⁴⁶⁷ Serrâc, *el-Luma’*, 68.

⁴⁶⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, 73.

⁴⁶⁹ el-Haşr 59/ 2.

⁴⁷⁰ Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1414), 2/125; 16/84.

⁴⁷¹ Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl fî mâ beyne’s-şer’î’a ve’l-hikme mine’l-ittisâl*, thk. Muhammed Amâre (Dâru’l-Meârif, ts.), 22.

⁴⁷² Ay, “İşârî Tefsirde İ’tibâr/Analoji Yöntemi”, 2/731.

⁴⁷³ el-Haşr 59/2.

⁴⁷⁴ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/317.

kavramının anlamı bakımından dünyaya ahiret gözüyle bakılmasını öne çıkarmaktadırlar. Bunun sonucu olarak dünyaya ahiret gözüyle bakabilmenin en sağlam yolunun da kalbî amelleri terbiye etmekten geçtiğinin düşünülmesi muhtemeldir.

Sûfiler ahkâm âyetlerini işârî olarak yorumlarken zâhir manadan işârî manaya geçişte en sık kullandıkları metot, “i’tibar” yöntemidir.⁴⁷⁵ Sûfilerin bu yöntemi kullanırken yaptıkları ameliye, tilavet olunan zâhirî mananın i’tibâr/benzerlik yoluyla başka bir alandaki benzerini bulmaktır. Bu benzetmelerde genellikle illetin gösterilmesi zordur.⁴⁷⁶ Çünkü illetin ortaya konabilmesi, aslında beyânî bilgi metodolojisinin ortaya koyduğu denetlenebilir bir yöntemdir. Bununla birlikte beyânî bilgi yöntemini esas alan âlimlerin, sûfilerin bu yöntemini anlama gayreti içinde oldukları görülmektedir. Bu meyanda İbn Salah, sûfilerin kullandığı i’tibarî ان النظير يذكر بالنظير “Benzer (nazîr), benzeri (nazîri) ile anılır.” şeklinde tarif etmektedir.⁴⁷⁷ Cürcânî (816/1413) ise “Bir hükmün hangi sebepten dolayı sabit olduğu hususunda düşünmek ve benzer bir hükmü ona dahil etmek.” şeklinde tanımlamış ve bu faaliyetin kıyastan farklı olduğunu belirtmiştir.⁴⁷⁸ Mantık ilminde ise i’tibâr; “Bir şeyi, benzerinin bilinen özelliklerini dikkate alarak kavrama, ibretli sonuçlar çıkarma anlamına gelmektedir. Çağdaş mantıkta i’tibar teriminin karşılığı ise analogidir.”⁴⁷⁹

Beyânî yorumda eğer zâhirî mananın hükmü bir başka şeye taşınacaksa bu lafzın delaletiyle veya illetle yapılmaktadır.⁴⁸⁰ Sûfî yorumda, lafzın zâhirî manası işârî yoruma taşınırken karine ve yöntem ikinci plana konulmaktadır. Sûfiler, burada müşâhedeyi öne almakta ve böyle bir durumda da genellikle illet gösterilemediği için yorum, beyânî te’vil açısından zayıflamaktadır.⁴⁸¹ Meseleyi örnekler üzerinden incelemeye çalışmak, konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır:

Tüsterî, Âl-i İmrân Sûresî 97. âyetindeki مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا “Yolculuğuna gücü yetenlerin.” bölümünü “azık ve binek” şeklinde tefsir etmekte, bunlara sahip olan kişinin hac yapmasının farz olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴⁸² Ayrıca “الزاد/azık” ve “الراحلة/bineğin”

⁴⁷⁵ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 235-236; Ay, “İşârî Tefsirde İ’tibâr/Analoji Yöntemi”, 2/732.

⁴⁷⁶ Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 128.

⁴⁷⁷ İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ ve mesâ’ilü İbni’s-Salâh fi t-tefsîr ve l-hadîs ve l-usûl ve l-fıkḥ*, 1/196-197; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/171.

⁴⁷⁸ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 29.

⁴⁷⁹ Necip Taylan, *Mantık* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 148.

⁴⁸⁰ Özköse, “Tasavvufî Kültüründe Batın ve Batını/Ledünni Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”, 66.

⁴⁸¹ Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 128.

⁴⁸² Tüsterî, *Tefsîrü l-Kur’ânî l-azîm*, 33.

ne olduğu üzerinde de değerlendirmeler yapmakta ve bu iki kelimeyi işârî yoruma tabi tutmaktadır. Ona göre azık, zikir; binek ise sabırdır.⁴⁸³ Tüsterî'nin burada zikri “الزاد/azığa” sabrı da “الراحلة/bineğe” benzettiğini görmekteyiz. Yapılan bu benzetmede benzetme yönünün “ihtiyaç” olduğunu söylemek mümkündür. Hac yolculuğunda, insan bedeni en çok kendi yiyeceği azığa ve onu Mekke'ye ulaştıracak bir bineğe ihtiyaç duymaktadır. Aynı şekilde onun manevi yönü/kalbi de bu yolculuk esnasında en çok Allah'ı anmaya ve zorluklara karşı sabra gereksinim duymaktadır. Bu sebeple hac yolculuğuna çıkan sûfî, bedeninin yiyeceğini hazırladığı gibi kalbinin azığını (zikir) da yanına almalıdır. Bineğin “sabır”a benzetilmesi, hac yolculuğunun meşakkatli olmasındandır. Çünkü kişiye bu yolculukta en çok yardımcı olan ve meşakkatini azaltan şey ise zâhiren bineğidir. Ancak sûfîlerin gözünde hac yolculuğu, sadece zâhiren yapılan bir yolculuk değil, ayrıca Allah'a doğru gidilen manevi bir seferdir. Bu yolculukta kişiye en çok yardımcı olacak olan husus ise karşılaştığı sıkıntılara karşı göstereceği sabırdır.

Kuşeyrî, “*Ey inananlar! Namazı eda etmeye kalkacağınız vakit yüzünüzü, dirseklere varıncaya kadar ellerinizi ve -başlarınızı mesh edin- topuklarınıza kadar da ayaklarınızı yıkayın...*”.⁴⁸⁴ âyetini açıklarken i'tibâr yöntemini kullanarak işârî hükümlere yer vermektedir. Bu hükümlerden birincisi, yüzü değersiz dünya malları için yerlerde sürünmekten korumaktır. İkincisi, elleri haram ve şüpheli şeylerden uzak tutmaktır. Üçüncüsü, başı herkesin önünde eğmemektir. Dördüncüsü, ayakları manevi temizlikte caiz olmayan yerlerde dolaşmaktan engellemektir.⁴⁸⁵

Bu işârî hükümler oluşturulurken zâhirî mana ile işârî mana arasında “تطهير/tadhîr” temelinde bir benzerlik kurulmaktadır. Abdestte yüzün zahiren yıkanmasından hareketle, yüzün değersiz dünyevi şeylerden çevrilerek manen temizlenmesi işârî yorumu yapılmaktadır. Aynı şekilde ellerin zâhiren yıkanması, ellerin haram ve şüpheli şeylerden uzak tutulmak suretiyle manen temizlenmesi işârî hükmüne dayanak yapılmaktadır. Bunun yanı sıra başı mesh etmekle, başı Allah'ın dışındakilerin önünde eğmekten kaçınarak manevi olarak temizleme arasında bir ilişki kurulmaktadır. Ayakları zâhiren yıkamakla, ayakları dinin yasakladığı yelere gitmekten alıkoyarak temizleme arasında da bir benzerlik kurulmakta ve sonuçta dört tane işârî hüküm ortaya konmaktadır.

⁴⁸³ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 34.

⁴⁸⁴ el-Mâide 5/6.

⁴⁸⁵ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/252.

Aynı âyetin “*Eğer cünüp olursanız temizlenin.*”⁴⁸⁶ kısmını açıklarken Kuşeyrî, “Nasıl ki, boy abdestinde vücudun tamamını yıkamak gerekiyorsa, aynı şekilde iç temizlikte de sonuna kadar çaba harcamak gerekir, demektedir. Bu yorumunu bir örnekle açıklayan Kuşeyrî, “Müridde tembellik meydana geldiği zaman, akdini yeniler, verdiği sözü pekiştirir, kararlılıktan ayrılmaz. Sürekli pişmanlık duyar ve mahcubiyet hisseder.”⁴⁸⁷

Bu işârî yorumda da i’tibâr/benzerlik yöntemi uygulanmaktadır. İnsanın manen bütün hata ve günahlardan temizlenmesi gerektiği işârî hükmü, gusûl abdestinde bütün bedenın yıkanmasına benzetilerek istinbat edilmiştir. Bu benzerlik ilişkisinde de benzetme yönü, “temizlik”tir. Varılan işârî hüküm ise seyr u sülûk yolundaki müridlere yöneliktir. Yine âyetin zâhirî manasının ortaya koyduğu guslû gerektiren durumlar ile manevi temizlik yolunda yürüyen müridin karşılaşacağı hata ve tembellikler de birbirine benzetilmektedir. Sûfinin hayatında hata ve tembellik durumu ortaya çıktığında, cünüp olan kimsenin suyla yıkanması gibi sûfî de akdini yenileyerek ve pişmanlık duyarak manen temizlenmelidir. Sonuçta nasıl ki kişi hükmi kirliliğe düşer olduğunda gusülle temizleniyorsa sûfî de hata ve tembelliğe düştüğünde pişman olup sözünü yenilemekle manen temizlenebilir.

Sûfî müfessirler, “nefis” ile “kâfir” arasında kurdukları benzerlikten pek çok işârî hüküm çıkarmaktadır. Örneğin Kuşeyrî “*Ganimet olarak elde ettiğiniz şeylerin beşte biri Allah’a, Rasûlü’ne ve fakirlere aittir.*”⁴⁸⁸ âyetini yorumlaması esnasında buradaki zâhirî manaya benzeterek bazı işârî hükümler ortaya koymaktadır. Şöyle ki kâfire karşı zafer kazanıldığında ganimet elde edilmektedir. Bu manaya benzeterek nefse karşı zafer elde edildiğinde de ganimetin olacağı belirtilmektedir.⁴⁸⁹ Aynı durum “*Ey mü’minler! Kafirlerden yakınınızda olanlarla savaşın.*”⁴⁹⁰ emrinin yorumunda da kendini göstermektedir. Âyetin zâhirî manasında ifade edilen “yakında olan kâfirle savaşma” emrine benzetilerek manen yakın durumda olan nefisle mücadele etme işârî hükmü ortaya konmaktadır.⁴⁹¹

Bu yorumlarda dikkat çeken husus, sûfîlerin zâhirî manayı asıl kabul etmeleridir. Bu manayı kabul ettikten sonra mananın tasavvufun alanına giren bir meseleye işâret edebilmesi için bir benzerlik yönü bulunmaktadır. Bunun ardından da işârî yorum ortaya

⁴⁸⁶ el-Mâide 5/6.

⁴⁸⁷ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/252.

⁴⁸⁸ el-Enfâl 8/41.

⁴⁸⁹ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/395-396.

⁴⁹⁰ et-Tevbe 9/123.

⁴⁹¹ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/453.

konmaktadır. Bu yorum biçiminde, zâhirî mana asıl; işârî mananın ise fer' hükmünde olduğu görülmektedir. Lafzın delaleti yönüyle bakacak olunursa zâhirî mana birincil, işârî yorum ise ikincil bir hüviyet arz etmektedir. Ancak bu ikincil işârî mana, sûfî açısından amaç hüviyeti arz ettiği için buraya varmayan uygulama, onun nazarında eksik kalmaktadır.

Sonuç olarak sûfîlerin kullandığı bu i'tibâr/benzerlik yönteminin fakihlerin ortaya koyduğu kıyas gibi didaktik olmadığı görülmektedir.⁴⁹² Çünkü fakihlerin kıyasında asıl, fer', illet ve hüküm gibi rükünlerin bulunması zorunludur. Buna karşın sûfîlerin kullandığı i'tibâr yöntemi ise benzerliğe dayalı, belli bir alanı kendisine belirlemiş ve neticede ârifin kalbine doğduğu ifade edilen bir manadır. Bu yöntem, Kur'ân ve Sünnet'in nassına aykırı olmamak kaydıyla kendini herhangi bir şarta da bağlı saymamaktadır.

2.2.2. Lafzın Anlam Çerçevesi

Kur'ân'ın anlaşılmasında, onun nazil olduğu lafızların ortaya koyduğu dilsel mana, asıldır. Bu yönüyle lafzın delaleti, mananın anlaşılmasında başat rolü üstlenmektedir.⁴⁹³ İlk işârî tefsirlerde de lafızların zâhirî anlam çerçevesi esas alınarak hem zâhirî hem de işârî yorumlara yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda Kuşeyrî'nin "*Muhakkak O, kıymetli bir Kur'ân'dır. Siyanet edilmiş bir kitaptadır. Ona, ancak mutahhir olanlar dokunabilir.*"⁴⁹⁴ âyetinde geçen "مطهرون/mutahharûn" kelimesini değerlendirirken bu sözcükten kastedilen mananın kirlerden, kusurlardan ve günahlardan tertemiz olan kimseler, olduğunu belirtmektedir.⁴⁹⁵ Kuşeyrî, bu yorumunu "طهر/t-h-r" kelimesinin sözlük anlamı üzerine temellendirmektedir. Ayrıca o, kelimenin âyette mutlak olarak zikredilmesinde hareket ederek zâhirî yorumla işârî yorumu birleştirmektedir.

Sûfî müfessirler, bazen ibadet kavramlarının sözlük anlamına inmekte ve kavramı, manevî hayatı kapsayacak şekilde yeniden tanımlama yoluna gitmektedir. Örneğin sözlük anlamından hareket edilerek "صوم/savm(oruç)" kavramının anlam alanı genişletilmektedir. Bu minvalde Sülemî, saîm (oruç tutan) kişiyi Allah'ın razı olmadığı her şeye karşı kendisini tutan kimse olarak tanımlamaktadır. Burada kavramın ve

⁴⁹² Benzer değerlendirmeler için bk. Derviş Dokgöz, "İşârî/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkam Ayetlerinin Yorumlanmasında İ'tibâr Yönteminin Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (2021), 139.

⁴⁹³ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 298.

⁴⁹⁴ el-Vâkıa 56/77-79.

⁴⁹⁵ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 3/280.

kelimenin anlam alanı genişletilirken sûfî müfessirlerin kelimenin sözlük anlamından yararlanma yoluna gittikleri görülmektedir.⁴⁹⁶

Kuşeyrî, فَصَلَ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرَ, “O zaman, Rabbin (rızasını kazanmak) için namaz kıl, kurban kes.”⁴⁹⁷ âyetini yorumlarken klasik tefsirlerde aktarılan “Bayram namazını kıl, kurbanı kes” görüşüne yer vermektedir. Ardından da âyetteki “انحر/inhar” lafzının lügat delaleti açısından farklı yorumlarına değinmektedir: “انحر/inhar”, yani keserken kibleye yönel veya namaz kılarken ellerini boğazının hizasına kadar kaldır ya da namazda sağ elini sol elinin üstüne koy ve onları boğaz hizasının altında tut.”⁴⁹⁸

İbadet âyetlerinin yanı sıra muâmelâtla ilgili âyetlerde de lafızların anlam çerçevesi esas alınarak işârî yoruma yer verilmektedir. Kuşeyrî, “Şayet fakirseler, Allah onları kendi lütfuyla zenginleştirir.”⁴⁹⁹ âyetinde geçen “غني/ğ-n-y” kelimesinin sözlük anlamından (kendine yeterli olma ve ihtiyaç duymama)⁵⁰⁰ hareketle buradaki zenginliğin önce nefis (mal) sonra kalp zenginliği anlamına geldiğini belirtmektedir.⁵⁰¹ Ayrıca “Nahvu’l-kulûb” adlı eserinde de kelimelerin sözlük manalarının kapsamı çerçevesinde pek çok işârî yorumu temellendirme yoluna gitmektedir.⁵⁰²

Ukûbâtla ilgili âyetleri yorumlama esnasında da lafzın anlam sahasına müracaat edilmektedir. Bu minvalde Sülemî, فَتَوَبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ, “Yaratıcınıza tevbe edin, nefislerinizi öldürün.” âyetini tefsir ederken “نفس/n-f-s” kelimesinin sözlük anlamları çerçevesinde yapılan işârî yorumlara yer vermektedir. “قيل/Kîle” lafzıyla aktardığı bu rivayetlerde, nefsin terbiye edilmesine ve arzularının yok edilmesine vurgu yapılmaktadır.⁵⁰³ Bu değerlendirmeler yapılırken نفس/n-f-s” kelimesinin sözlük anlam sahasına (ruh, can, ceset, nefes, insan, kan ve benzeri)⁵⁰⁴ dayanılmaktadır.

Sonuç olarak ilk sûfî müfessirlerin yaptıkları zâhirî ve işârî yorumlarında lafızların lügat manalarını kullandıkları görülmektedir. Bu bağlamda iki kullanım alanı dikkat çekmektedir. Birincisi, lafzın sözlükteki anlam alanı, âyetin zâhirî manasından ayrılmaya imkan veriyorsa bu durumda onlar, işârî manaya ulaşmak için bu alanı çokça

⁴⁹⁶ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/146.

⁴⁹⁷ el-Kevser 108/2.

⁴⁹⁸ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 3/455.

⁴⁹⁹ en-Nûr 24/32.

⁵⁰⁰ İbn Faris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, 4/397.

⁵⁰¹ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/366.

⁵⁰² Kuşeyrî, *Nahvü’l-kulûb*, 43.

⁵⁰³ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/59-60.

⁵⁰⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/984-985; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6/233-234.

kullanılmaktadır. İkinci olarak ise lafzın sözlük anlamı, zâhirî manadan işârî manaya geçme imkanı veriyorsa o zaman da kelimenin sözlük anlamına yönelmektedirler.

2.2.3. Makâsîdî Yorum

Gâî veya makâsîdî yorum, “Nasların zâhirî delaletlerinin dışına çıkarak onların ruhunu, temel gaye ve maksadını dikkate almaya dayalı anlama ve yorumlama biçimi” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁰⁵ Bazı araştırmacılara göre, nasların lafız-maksat/gaye ilişkisi kurularak anlaşılması sahabe ve müctehid imamlar tarafından da kullanılmıştır.⁵⁰⁶ İlk dönem âlimleri gâî merkezli yorumlarını daha çok makasîdü’ş-şerîa başlığı altında toplamıştır.⁵⁰⁷ Son dönem müfessirlerine bakıldığında onların da makâsîdî yoruma büyük ehemmiyet verdikleri görülmektedir.⁵⁰⁸ Makâsîdî yorum ile işârî yorum, nasların zâhirî manasının dışına çıkma yönüyle birleşmektedir. Bu sebeptendir ki sûfî müfessirler, gâî yorum metodunu eserlerinde kullanmışlardır.

Bu meyanda sûfî müfessir Tüsterî, abdest âyetini⁵⁰⁹ açıklarken zâhirî şekliyle alınan abdestin namaz için şart olduğuna vurgu yaptıktan sonra makâsîdî bir yoruma yönelmekte ve bu abdest emrinin amacı üzerinde durmaktadır. Abdest emrindeki gayenin de kişideki manevi kirleri temizlemek olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁰ Tüsterî burada âyetin makâsîdından hareketle temizlik emrini sadece abdest organlarıyla sınırlı bırakmamış, diğer manevi kirleri de içine alacak şekilde genişletmiştir. Onun nezdinde abdest emrinin gayesi, sadece zâhirî organların temizliği olmayıp zahirden başlayarak maddi ve manevi bütün kirlerin temizlenmesidir.

Sûfî müfessirlerin kıblenin değişmesiyle ilgili yorumlarının da gâî merkezli bir perspektiften geliştirildiği görülmektedir. Bu bağlamda Sülemî, “...Seni, rıza göstereceğin kibleye döndüreceğiz. (Bu zamandan sonra artık), vechini Mescid-i Haram tarafına çevir.”⁵¹¹ âyetini tefsir ederken bu hükmün, Hz. Peygamber’e bedenen Kâbe’ye

⁵⁰⁵ Mehmet Emin Maşalı, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Gâî Yorum-Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi-* (Ankara: Otto, 2016), 18.

⁵⁰⁶ Ahmet Yaman, “Makâsîd Merkezli Kur’an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar”, *Makâsîdî Tefsir-Kur’ân-ı Kerim’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak-* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 140.

⁵⁰⁷ Ali Muhammed Es’ad, “İslam Geleneğinde Makâsîd Düşüncesi ve Makâsîd Merkezli Tefsir”, *Makâsîdî Tefsir-Kur’ân-ı Kerim’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak-* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 188.

⁵⁰⁸ Es’ad, “İslam Geleneğinde Makâsîd Düşüncesi ve Makâsîd Merkezli Tefsir”, 191.

⁵⁰⁹ el-Mâide 5/6.

⁵¹⁰ Tüsterî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, 58.

⁵¹¹ el-Bakara 2/144.

yönelmesini emrettiğini manen (işârî açıdan) ise kalbini müşâhedemizden ayırma anlamında olduğunu ifade etmektedir.⁵¹² Bir başka ifadeyle beden Kâbe'ye yönelmek namazın şartlarından. Ancak bu emrin gayesi ise mü'minin kalben Allah'ı müşâhedeye yönelmesidir. Netice olarak sûfî müfessirler nezdinde namazda bedenin kibleye yönelmesinin amacı, kalbin her daim Allah'ın varlığını bilmesi ve hiçbir an onu düşünmekten uzak kalmaması olarak anlaşılmıştır.

Sufî müfessir Kuşeyrî ise "...Seni, razı olacağın kibleye döndüreceğiz. (Bundan sonra artık), yüzünü Mescid-i Haram tarafına döndür..." emrini şöyle yorumlamaktadır: "Kalbini taşlara ve eserlere bağlama, kalbinde sadece bana yer ayır. Kible nefsinin maksudu, Hakk, kalbinin gördüğü olsun."⁵¹³ Ayrıca o, "(Ey mü'minler!) Siz de nerede bulunursanız bulunun, (namaz kılarken) her daim Kâbe'ye dönün."⁵¹⁴ âyetindeki yönelmeden maksadın kalbinizde sadece bana yer verin ve sadece beni görmeye çalışın, demek olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁵ Bu yorumda, bedenin Kâbe'ye yönelmesi makâsîdî bir değerlendirilmeye tabi tutularak bu emirdeki amacın kalbi her daim Allah'a bağlamak olduğu ifade edilmektedir. Çünkü namazda Allah'ın beytine yönelmek, Allah'ın rızasını kazanmaya matuf bir davranıştır. Allah'ın rızasını kazanabilmenin daha ileri boyutu ise kulun bütün varlığıyla ona yönelmesiyle gerçekleşir. Bu da ancak kalpten Allah'tan gayrısını atmakla gerçekleşebilir.

Ahkâm âyetlerinin makâsîdî bağlamda yorumlanması hususunda sûfilerin hac âyetlerine yönelik geliştirdikleri işârî yorumlar, dikkat çekmektedir. Bu minvalde Sülemî, "Yoluna imkanı yetenlerin hac ibadetini yerine getirmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki farzıdır."⁵¹⁶ âyetini açıklarken sûfilerin hac menâsikini makâsîd bağlamında nasıl yorumladıklarının en güzel örneklerinden birini sunmaktadır. Bu meyanda, büyük sûfî Şiblî ile hacca giden kişi/mürîd arasında geçen bir diyalogu aktarmaktadır. Mürid, hacca gitme isteğini Şiblî'ye söylediğinde o, müriden iki çuval götürmesini, ardından bu iki çuvalı rahmet doldurmasını ve giyerek kendisine getirmesini istemektedir.⁵¹⁷ Mürid, hac ibadetini bitirip geri döndüğünde, Şiblî ona hac ibadetinin ifası esnasında yerine getirdiği

⁵¹² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/68.

⁵¹³ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/75.

⁵¹⁴ el-Bakara 2/144.

⁵¹⁵ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/75.

⁵¹⁶ Âl-i İmrân 2/97.

⁵¹⁷ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/110.

ibadetlerin gayesini kavrayıp kavrayamadığına yönelik sorular sormakta ardından da bu ibadetlerdeki işârî/manevi amacını açıklamaktadır.

Bu diyalogda, Şiblî'nin ortaya koyduğu işârî yoruma göre hac ibadetine niyet etmenin gayesi, Allah'ın rızasına muvafık olmayan niyetlerin ve akitlerin bozulmasıdır. Elbiseleri çıkarıp ihrama girmenin amacı, bütün dünyevi işlerden soyutlanmaktır. İhrama girmeden önce gusûl abdesti almanın maksadı, kişinin kendisinde bulunan bütün manevi kirlerden temizlenmesidir. Dille söylenen telbiyenin amacı, bu çağrıya kalben karşılık hissetmektir. Harem bölgesine girip belli bazı yasakları terk etmenin ana hedefi, bütün haramları terk etmeye karar vermektir.⁵¹⁸

Zâhirî gözlerle Allah'ın kutsal beldesini (Mekke) görmenin temel hedefi, kişiye Allah'tan manevi bir halin gelmesidir. Mescid-i Haram'a girmenin gayesi, Allah'a yakınlık elde edebilmek ve bunu kalben hissetmektir. Zâhiren Kâbe'yi görmenin neticesi, zâhirî bir amaca ve hedefe ulaşmaktır. Bu sebeple Kâbe'yi görmenin temel hedefi, manevi bir gayeye de (Allah'ın rızasına da) ulaşmaktır. Tavafin ve onun ilk üç şavtında remel yapmanın amacı, manen her türlü mâsivâdan kaçmak ve sonrasında itmi'nane erip Allah'a şükretmektir. Zâhiren Hacerü'l-Esved'e elini sürmenin gayesi, Allah'ı selamlamak ve ardından güvene ulaşip bunu hissetmektir. Tavaftan sonra namaz kılmanın ana hedefi, Allah'ın önünde kıyamda durmak ve niyetini ona göstermektir. Safâ tepesine çıkmanın maksadı, manen temizlenip saflaşmaktır. Orada tekbir getirmenin amacı, Allah'ın azameti karşılığında kâinatın insanın gözünde küçülmesidir. Sa'y ibadeti esnasında hervele yapmanın gayesi, manen Allah'a koşmaktır. Merve'de durmanın hedefi, kişinin üzerine bir sekinenin inmesi ve kişinin de onu hissetmesidir.⁵¹⁹

Arafat'a çıkmadan önce Mina'da geceleminin amacı, kişiye temenni ettiği şeylerin verilmesidir. Arafat'ta vakfe yapmanın gayesi, marifet sahibi olmaktır. Bu marifet ise kişinin yaratılmış olduğunu bilmesi, varacağı hali anlaması, Rabbini tanınması ve Allah'ın orada ona özel olarak gösterdiği bir hali müşâhede etmesidir. Arafat'tan sonra Meş'arî-Harâm'a (Müzdelife) gitmenin hedefi, yapılan dua ve niyazlara ne cevap verildiğini hissetmektir. Kurbanı kesmenin maksadı, şehveti ve iradeyi Hakk'ın rızasında yok etmektir. Şeytanı taşlamanın amacı, kişinin kendisindeki cehaleti atması ve onda ilmin ortaya çıkmasıdır. Haccın rükünlerinden biri olan ziyaret tavafinın gayesi, kişiye birtakım

⁵¹⁸ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/110.

⁵¹⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/110-111.

hakikatlerin açılması ve Rabbinden bazı ikramlar görmesidir. Çünkü Peygamber, “Hac ve umre yapanlar, Allah’ın ziyaretçileridir. Ziyaret edilenin, ziyaret edene ikram etmesi bir borçtur.”⁵²⁰ buyurmuştur. İhramdan çıkmanın hedefi, helal yemeye azmetmektir. Vedâ tavafinın maksadı, Kâbe’den ve Mekke’den çıkıldığı gibi nefisten ve ruhtan tamamen ayrılmasıdır.⁵²¹

Şiblî ile müridin arasında geçen diyalogun ardından müridin hac menâsikini zahiren yerine getirdiği, menâsikin gaye ve hedeflerini yapmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Şiblî, müride tekrar hacca gitmesini makâsîdî yönleriyle bir hac yapmasını tavsiye etmektedir.⁵²² Şiblî’nin bu yorumu, zâhirî mana ile işârî mananın öncelik sonralık ya da şariat-hakikat bağlamında temellendirilmesinin en dikkat çekici örneklerinden birisidir.

Çalışmamıza konu olan müfessir sûfilerin ahkâm âyetlerine getirdikleri yorumlara baktığımızda ibadetlerle ilgili âyetlerde, makâsîdî yorumu çokça kullandıkları görülmektedir. Onların ibadetlere yönelik getirdikleri işârî yorumların hepsinin gâî yorum kapsamına girebileceğini söylemenin çok iddialı bir cümle olmayacağını düşünmekteyiz.

2.2.4. Kavramları İşârî Yoruma Uygun Olarak Yeniden Tanımlamak

Sûfî müfessirlerin ahkâm âyetlerine yönelik yaptıkları işârî yorumlarda bazı kavramların mahiyetine yönelik genişletici tarif ve tanımları dikkat çekmektedir. Bu meyanda onlar, tariflerinin insanın ruhi yönünü ve kalbî fiillerini içine almasına ehemmiyet vermişlerdir. Mesela Sülemî, “صوم/savm (oruç)” kavramını açıklarken fıkhn yaptığı tarifi kabul etmekle beraber kapsam alanını genişleten bir rivayete yer vermektedir. Verdiği rivayette ruhun, aklın ve bedenın orucu olmak üzere üç farklı oruç çeşidinden bahsedilmektedir. Ona göre “Ruhun orucu, emeli kasr etmek; aklın orucu, hevâya muhalefet etmek; bedenın orucu ise onu yemekten alıkoymaktır.”⁵²³ Dikkat edileceği üzere fıkhn tarifini yaptığı oruç, genel manada bedenın orucunu kapsamaktadır. Ancak sûfiler, bu tanıımı genişletmekte işın içine aklı ve ruhu da dâhil etmektedir. Aklın nefisle mücadelesi de oruç

⁵²⁰ “Hacılar ve umre yapanlar Allah’ın (evinini) ziyaretçileridir. Kendisine dua ederlerse dualarına icabet eder, On’dan bağışlanma dilerlerse onları bağışlar”(İbn Mâce, “Menâsik”, 5)

⁵²¹ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/111.

⁵²² Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/111-112.

⁵²³ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/146.

kapsamına alınmaktadır. Bu tarif genişletmede kelimenin bir şeye karşı kendini tutmak⁵²⁴ anlamının esas alındığı düşünülmektedir.

Sûfî müfessirler, sadakayla ilgili âyetleri açıklarken de insanın ruhunu, manevi yönünü ve kalbî amellerini içine alacak şekilde sadaka kavramının alanını genişletmektedir. Öyle ki Kuşeyrî, kavramı kalbî fiilleri de içine alacak şekilde yeniden tanımlamakta ve sadakanın iki kısım olduğunu belirtmektedir. Birincisi, insanın kendine olan sadakasıdır. Bu, insanın kendi nefsinin Allah'ın haklarını yerine getirmeye sevk etmesi, emrine muhalefet etmemesi, nefsinin halka eziyet etmesine engel olması, duygu ve inançlarını kötülükten alıkoyması şeklinde ifa edilmektedir. İkincisi ise insanın başkasına verdiği sadakadır. Bunun da mal, kalp ve bedenle sadaka olmak üzere üç tane alt başlığı bulunmaktadır. Mal ile yapılan sadaka, Allah'ın verdiği nimeti harcamakla; bedenle yapılan sadaka, hizmeti ifa etmekle, kalple olan sadaka ise iyi niyet ve himmeti güçlendirmekle yerine getirilmektedir.⁵²⁵ Sûfî müfessirler, sadaka veren kişiyi de tasavvufun konusuyla ilişkilendirerek tanımlamaktadırlar. Sülemî'ye göre mutasaddık; nefsinin, ruhunu ve malını Mâlik'in rızası doğrultusunda harcayandır.⁵²⁶ Kuşeyrî'ye göre ise mutasaddık, malıyla ve canıyla sadaka veren kişidir. Öyle ki sonunda kendisine kötülük yapan veya aleyhinde konuşan kimse ile sadaka veren arasında bir husumet kalmaz. Bir başka ifadeyle kendisine kötülük yapana dahi sadaka verir.⁵²⁷ Dolayısıyla fikhî bağlamda sadece malını Allah'ın rızası doğrultusunda harcamayı ifade eden⁵²⁸ sadaka kavramı, sûfîlerin nezdinde insanın ruhunu, kalbî fiillerini, bedenini ve malını kapsayacak şekilde yeniden tanımlanmış ve anlam alanı genişletilmiştir.

Aynı şekilde sûfî müfessirler, zekâtla ilgili âyetlerin yorumunda da zekât kavramının anlam alanını genişletmektedir. Bu çerçevede Kuşeyrî; malın, bedeninin, kalbin ve sırrının zekâtından bahsetmekte ve kişinin bunların da zekâtını vermesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵²⁹ Malla ilgili bir ibadet olan zekât, insanın ruhî ve kalbî yönünü kapsayacak şekilde yeniden tarif edilmektedir. Ayrıca sûfîler, zekât verilecek kişiler arasında yer alan “fakir” ve “miskin” kavramlarını da yeniden tanımlama yoluna gitmektedir. Bu meyanda

⁵²⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1970; İbn Faris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 3/323; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/350.

⁵²⁵ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/225.

⁵²⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/146.

⁵²⁷ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 3/39.

⁵²⁸ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 132.

⁵²⁹ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 3/10-11.

Sülemî, Tüsterî'ye fakir ve miskin hakkında sorulduğunda Tüsterî'nin, fakirlik⁵³⁰ izzet; meskene ise zillettir, dediğini nakletmektedir.⁵³¹ Aynı şekilde Kuşeyrî, marifet ehlinin yaptığı farklı “fakir” ve “miskin” tanımlarına ayrıntılı şekilde yer vermektedir.⁵³² Fakihlerin yaptığı fakir tanımına bakıldığında onların lafzın “yoksulluk” manasını esas aldığı görülürken sûfilerin “yoksulluk” anlamından ziyade “muhtaç olma” manası üzerine yoğunlaşarak tarif yaptıkları müşâhede edilmektedir. Fakir kelimesi bu anlamıyla Kur’ân-ı Kerîm’de de kullanılmaktadır.⁵³³ Bu sebeple fikhî bağlamda yoksul olduğu için zekât alabilecek bir kimseyi ifade eden fakir kavramı, sûfilerin nazarında yoksul ya da zengin olsun Allah’a muhtaç olan her insanı kapsar hale gelmektedir.

“Rüşd” de anlam alanı genişletilen kavramlar arasında yer almaktadır. Fakihlerin ıstılahında “rüşd” kavramı, dinî vazifeleri yerine getirme ve malını kontrol edebilme çağını ifade ederken⁵³⁴ sûfilerin nezdinde ise kalbî amelleri ve tasavvufî hayatı içine alacak şekilde yeniden tarif edilmektedir. Bu minvalde Sülemî, *وَائْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا الْبِرَّ فَإِنْ أُنْسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ* “Yetimleri imtihan edin. Evlilik evresine (*bülüğa*) ulaştıklarında, eğer reşid olduklarına karar vererseniz, mallarını onlara iade edin...”⁵³⁵ âyetini tefsir ederken “rüşd” hususunda sûfilerden birkaç rivayete yer vermektedir. Naklettiği bir rivayette “rüşd”; “Onlarda hakka isabet, ibadetlerini sünnet üzere yapma, sehâu’n-nefs, büyüklerle sohbet ve onlara meyil görürseniz.”⁵³⁶ şeklinde tarif edilmektedir. Bir başka rivayette ise “rüşd”; ehl-i ıslah ile arkadaşlık etmek olarak tanımlanmaktadır. “Reşid” ise tefviza dönen ve tedbiri terk eden olarak açıklanmaktadır. İbn Atâ ise “reşîd”i, ilham ile vesvesenin arasını ayıran kişi şeklinde tanımlamaktadır.⁵³⁷ Sûfî müfessir Kuşeyrî; rüşdün göstergelerini iffet, dindarlık, cömertlik, hakkı korumak, olgun kimselerle arkadaşlık etmek, iyiliği gözetmek ve emre uygun olarak ibadetleri yerine getirmek şeklinde açıklamaktadır. Verdiği bir rivayette ise “reşîd”; rabbine giden

⁵³⁰ Sûfiler nazarında Fakir, fena fillâh makamındadır. Kişinin kendinde gördüğü her şeyi, kendine değil, Allah'a ait ve Allah tarafından olduğunu bilmesi ve bu bilinci kuvvetle taşır hâle gelmesidir. Bu mertebeye "Fena Fillâh" denir. Sâlik, bu durumda kendinde dünyevî ve uhrevî bir vücûd (varlık) görmez.

⁵³¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/279.

⁵³² Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/428-429.

⁵³³ Muhammed 47/38.

⁵³⁴ Alâeddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sânâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/170.

⁵³⁵ en-Nisâ 4/6.

⁵³⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/196.

⁵³⁷ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/140.

yolu bulan, bir ihtiyacı olduğunda kendine, gücüne, kuvvetine, tedbirine ve tercihinə dayanmayan kimse olarak tarif edilmektedir.⁵³⁸

Sûfî müfessirler, bazen kavramları tamamen farklı bir şekilde tanımlayabilmektedir. Bunun örneğini “sefiḥ” kavramıyla ilgili yaptıkları açıklamalarda görmek mümkündür. Fıkıḥçılar nezdinde sefiḥ, kişiyi aklın ve dinin gerektirdiği ilke ve esaslara aykırı şekilde davranmaya sevk eden hafiflik ve tedbirsizlik hali olarak tarif edilmektedir.⁵³⁹ Sülemî, وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا “Allah’ın size geçimlik yaptığı malları (aklı ermez) sefiḥlere vermeyin. Bu mallar ile onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin.”⁵⁴⁰ âyetini tefsir ederken “sefiḥ”ten maksadın, sizi sadakadan meneden çocuklarınız olduğunu söylemektedir. Sülemî’nin Tüsterî’den naklettiği bir rivayette ise en büyük sefiḥin nefis olduğu belirtilmektedir.⁵⁴¹ Kuşeyrî ise “sefiḥ”i, insanı Hakk’tan alıkoyarak meşgul eden kimse olarak tanımlamaktadır. Aile fertleri ve çocuklardan sefiḥler ise arzularını Allah’ın haklarına tercih edenlerdir. Kuşeyrî bir başka açıklamanın şöyle olduğunu belirtmektedir: “Nefsin seni batıl yolunda harcamaya sevk ettiği zaman, bu takdirde sen en büyük sefiḥsin. O halde, nefsine uyma!”⁵⁴² Bütün bu bilgilerden anlaşılan, “sefiḥ” kavramının sûfîler tarafından nefis, kalbî ameller ve insanın Allah’a kulluğu bağlamında yeni ve daha geniş bir tarifinin yapılmış olduğudur. Fakihler ise “sefiḥ”i daha çok akl-ı selimin normal saymayacağı şekilde malını saçıp savurma çerçevesinde tanımlamaktadır.

Sûfî müfessirler, “cihad” kavramının da anlam alanını genişletmektedir. Bu anlam genişlemesini Kuşeyrî şu şekilde açıklamaktadır: “Cihad iki kısımdır. Biri kâfirlere karşı olan zâhirî cihad, diğer ise nefis ve şeytana karşı yapılan manevî/bâtınî cihaddır. Haberde bildirildiği üzere bu en büyük cihaddır.”⁵⁴³ Bu düşünce ve yönelim, sûfîlerin cihad ayetlerine yönelik temel anlama ilkesini oluşturmaktadır. Burada cihad kavramının anlam sahası genişletilmekte ve nefisle mücadele de cihad kapsamına alınmaktadır.

Kuşeyrî yaptığı işârî yorumlarda, “helal” kavramının anlam alanını daraltmaktadır. “Ele geçirmiş olduğunuz ganimetten helal ve tayyib olarak yiyin...”⁵⁴⁴ âyetini tefsir ederken

⁵³⁸ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/196.

⁵³⁹ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 119.

⁵⁴⁰ en-Nisâ 4/5.

⁵⁴¹ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/140.

⁵⁴² Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/195-196.

⁵⁴³ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/395.

⁵⁴⁴ el-Enfâl 8/64.

“helal”in hakkında izin verilen şey olduğunu belirtmekte ve helalin tanımıyla ilgili iki ayrı rivayete yer vermektedir. Birincisinde “katıksız helal”, sahibinin onunla ilgili ma‘budunu unutmadığı şey olarak tanımlanmaktadır. İkincisinde ise “helal”, onu alırken sahibinin rabbini gözetmekten gafil olmadığı şey olarak tarif edilmektedir.⁵⁴⁵ Bu iki yorumda da helal kavramı, dinen yenmesine dair yasak bulunmayan bir ürün olmanın ötesine taşınmaktadır. Sûfilerin nazarında kişinin kalbinin ve zihninin Allah’a bağlı olup olmamasının bir şeyin helalliğini belirlemede ana unsur haline geldiği görülmektedir. Burada onların yaptığı tanımda en dikkat çeken unsur, helalin sınırlarını genişletmek yerine daraltmalarıdır. Çünkü onların tarifine göre kalbî fiiller bir şeyin helalliğine etki edebilmektedir.

Sûfî müfessirler, “irtidat” kavramının kapsam alanını genişletmektedir. Bu meyanda يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ *“Allah’ın sizin için yarattığı mukaddes yere girin. (Düşmandan korkup) sakın arkanıza dönmeyin. (Böyle yaparınız) zarara uğrayanlardan olursunuz.”*⁵⁴⁶ âyetinin tefsirinde Kuşeyrî, mürtedlerin iki grup olduğunu beyan etmektedir. Ona göre “Birinci kısımdakiler, şeriatı ve Allah’a kulluğu inkar etmektedir ve bunların cezası da ölümdür. İkinci gruptakiler ise iradelerini Allah’ın rızasından döndürmektedirler. Bunların karşılaşıcağı ceza da şekavettir, kalbin Allah’tan uzaklaşmasıdır.”⁵⁴⁷ Kuşeyrî ikinci şekildeki irtidatı şöyle açıklamaktadır: “Mürid, hakikatin gereklerinden vazgeçip birtakım te’villere yeltenirse ve bunun sonucunda akdini bozarsa, zâhir ehli nazarındaki dinden dönmüş kimse gibi olur.”⁵⁴⁸

Sûfî müfessirlerin zâhirî âlimler ya da fakihler tarafından yapılan kavramsal tariflerin sınırlarını genel olarak genişletme yoluna gittikleri görülmektedir. Bununla birlikte helal kavramında olduğu gibi yaptıkları tanımlamalarla bazen kavramın sınırlarını daralttıkları da müşâhede edilmektedir. Onların kavramların kapsamını bu şekilde daraltmalarının veya genişletmelerinin ana sebebi, kalbî fiilleri ve sûfinin manevi tecrübesini kavramın içine dahil etme gayretidir. Bu sebeple onların bazı tarifleri, fikhî tanımın ötesine geçmektedir.

⁵⁴⁵ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/404.

⁵⁴⁶ el-Mâide 5/21.

⁵⁴⁷ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/259.

⁵⁴⁸ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/453.

2.2.5. Âyetin Zâhirî Manasını/Hükmünü Kalp ve Kalbî Fiillerle İlişkilendirmek

İlk işârî tefsirlerde, ahkâm âyetleri yorumlanırken âyetlerin ortaya koyduğu zâhirî mana ve hüküm, kalbî amellerle bir şekilde ilişkilendirilmekte ve bu fiillere yönelik manalar/hükümler ortaya konmaktadır. Bu minvalde Tüsterî, “*Beytimi, tavaf edenler için temizle.*”⁵⁴⁹ âyetini “Evimi, kalplerini şek, şüphe ve kasvetten temizlenmiş olan kullarım için putlardan temizle.”⁵⁵⁰ şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre, Allah, evinin putlardan temizlenmesini emrettiği gibi imanın sırrını ve marifetin nurunu taşıyan beytin (kalbin) de temizlenmesini istemiştir.⁵⁵¹ Tüsterî burada Kâbe’nin zahiren temizlenmesi emrini, kalbî fiillerle ilişkilendirerek açıklama yoluna gitmektedir.

Sülemî, haccın belirli zaman diliminde yapıldığını emreden, الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ “*Hac (ayları), bilinen aylardır.*”⁵⁵² âyetini yorumlarken bir rivayete yer vermektedir. Bu nakilde, Allah’ın kullarına ibadetler için vakitler tayin ettiğine, ancak manevi veya kalbî ibadetler için ise bir zaman belirlemediğine dikkat çekilmektedir. Bunun sebebi olarak ise kulun sırrı müşâhede murakabesinden hali olmaması için Allah’ın marifete bir vakit tayin etmemesi gösterilmektedir.⁵⁵³ Sülemî’nin verdiği bir başka rivayette, طهر “*Evimi temizle.*”⁵⁵⁴ ifadesindeki “beyt/beyt”in kalp olduğu ifade edilmektedir. Tavaf edenlerden maksadın, tevfikin ziyadeleşmesi; namaz kılanlardan gayenin ise imanın nurları olduğu belirtilmektedir. Ayrıca bu rivayette, “rükû” ve “sucûd”un da “havf” ve “recâ”ya işâret ettiği belirtilmektedir. Sülemî, “*Evimi temizle.*”⁵⁵⁵ emrinden maksadın ne olduğuna yönelik verdiği bir başka rivayette ise “*Tavaf edenler için beytimi temizle.*”emrinin, nefsinin Hakk’tan gayri ihtilattan temizle, demek olduğunu belirtmektedir.⁵⁵⁶

Kuşeyrî, “*Sana haram ayda harp etmeyi soruyorlar. De ki: Haram ayda harp etmek, büyük günahtır...*”⁵⁵⁷ âyeti kerimesini yorumlarken haram aylarda savaşmanın yasak olmasını, kalbi hayatla ilişkilendirerek açıklamaktadır. Haram ayda savaşmak büyük günah olduğu gibi bazı kalbî günahlar içerik bakımından diğerlerinden daha ağır ve

⁵⁴⁹ el-Hac 22/26.

⁵⁵⁰ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 106.

⁵⁵¹ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 106.

⁵⁵² el-Bakara 2/197.

⁵⁵³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsir*, I, 71.

⁵⁵⁴ el-Hac 22/26.

⁵⁵⁵ el-Hac 22/26.

⁵⁵⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsir*, 2/20.

⁵⁵⁷ el-Bakara 2/217.

zordur. Bazı kalbî günahlara örnek veren Kuşeyrî, huzurda gerçekleşen edebe aykırılığın eşikte gerçekleşen edebe aykırılıktan daha büyük olduğunu belirtmektedir. “Bu sebeple hata, bedenle yapıldığında cezası ahirette cehennemde yanmaktır. Kalp hata ettiği zaman ise cezası, dünyada ayrılık şeklindedir. Ayrıca gafletin kalpler üzerindeki etkisi, hatanın bedenlere olan zararından daha büyüktür. Çünkü nefis arzuyla, kalp ise Hakk’la var olmaktadır.”⁵⁵⁸ Kuşeyrî, burada âyetin zâhirî manasında ifade edilen haram aylarda savaşmanın büyük günah olması durumunu, kalbî fiillerle ilişkilendirmektedir. Buradan da nasıl ki zâhirî günahların bazıları günah bakımından daha büyükse manevi hataların bazıları, diğerlerinden daha büyüktür.

Sûfî müfessirler, hac ibadetinin yerine getirilmesinde kalbin etkisine çokça vurgu yapmakta ve kalple yapılan hacdan bahsetmektedir. Kuşeyrî, kalple yapılan haccı, “*Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın*”⁵⁵⁹ âyetini tefsir ederken şu şekilde izah etmektedir: “Kalbiyle hac yapanın hacca niyetlenmesi, iradeye dayalı sahih bir akitten ibarettir. Sonra bu kimse muhalefet ve şehvet elbiselerinden sıyrılmakta ve ardından sabır ve ihtiyaç elbisesine bürünmekte nefsin arzularına uymaktan ve emel duygularını serbest bırakmaktan sakınmaktadır.”⁵⁶⁰ Ayrıca ona göre bedenlerin vakfe yeri Arafat, kalplerin vakfe yeri ise vuslat esnasında Allah’ın isim ve sıfatlarıdır. Sonra kalplerin tavafı, Allah’ın tecelli yerlerinin etrafında gerçekleşir.⁵⁶¹ Kuşeyrî, “*Hac bilinen aylardadır*.”⁵⁶² âyetini açıklarken ise kalple yapılan haccın vaktinden bahsetmektedir. “Bu vakit, gençlik günleridir. Bunun için gençlik zamanında niyet sahibi olmayan kimsenin, yaşlılığında vuslatı olmaz. Aynı şekilde kastının vaktini ve iradesinin halini kaçıran kimse, sonu vuslat olan iradeye değil, sadece sonu cennet olan ibadete ulaşır.”⁵⁶³

Harama bakmayı yasaklayan, namuslu yaşamayı emreden ve kadınların örtünmesine yönelik hükümler koyan “*Müslüman kadınlara söyle, gözlerini haramdan çevirsinler, namuslarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) zahir olan yerler müstesna, zînet kısımlarını göstermesinler...*”⁵⁶⁴ âyetini açıklarken Kuşeyrî, İslâm’ın insana yönelik yükümlülüklerinin kadın erkek her iki cinsiyeti de kapsadığını ifade etmektedir. Âyetin

⁵⁵⁸ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/103.

⁵⁵⁹ el-Bakara 2/196.

⁵⁶⁰ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/95.

⁵⁶¹ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/95.

⁵⁶² el-Bakara 2/197.

⁵⁶³ el-Furkân 25/63.

⁵⁶⁴ en-Nûr 24/31.

emri mucibince kadınların dinen yasaklanmış fiilleri yapmaktan kaçınmaları gerekmektedir. Yorumunun devamında ise kadınların kalbi hayatlarına yönelik bazı tavsiyelere yer vermektedir. Ona göre “Kadınlar için mendup ve nafil olan, kalplerini kötü meşguliyet ve hislerden korumalarıdır. Sonra bu durumun üstünde bir seviyeye yükselirlerse o zaman yapmaları gereken, kalpleriyle ma‘buttan başkasını görmemeye çalışmaktır.”⁵⁶⁵

Sülemî, “...Görünen yerler müstesna, zînet (yer)lerini açmasınlar...”⁵⁶⁶ âyetin tefsirinde şu rivayete yer vermektedir. “Dünya zîneti; nisyan, gaflet, şehvet, nefsi arzular, düşmanlık ve benzeri şeyleri içermektedir. İşte dünya zîneti budur ve sizler bu zîneti açığa vurmayın. Gaflet halinde sadır/zâhir olanlar dışında bunları gizleyin.”⁵⁶⁷ Bunun yanı sıra Sülemî, bazı sûfilerin bu âyetle ilgili şöyle dediğini nakletmektedir: “Ehl-i marifet için bu âyetteki hikmet, kasıtsız olarak zâhir olan fiillerdir. Bu görünen şeyle kişi hakkın ru‘yetinden düşer. Zira halka görünen şey, kişiyi hakkın ru‘yetinden düşürür.”⁵⁶⁸ Çünkü “Nasıl ki kadınların bir avret mahalli varsa ve zînetlerini göstermeleri caiz değilse, aynı şekilde velilerin de zînetleri (hallerin safiyeti ve amellerin temizliği) vardır. Veli bunları bir başkasına gösterirse zînet, kusura dönüşür. Ancak kendi çabası ve zorlaması olmaksızın kişide bir şey görünürse kendi tasarrufu olmayan bir husustan dolayı sorumlu tutulmaz.”⁵⁶⁹ Netice olarak bu işârî yorumlarda avret konusu, kalbî amellerle ilişkilendirilmek suretiyle açıklanmaktadır.

Yeryüzünde fesad ve bozgunculuk çıkarmak yasaklanmış ve bunu yapanların nasıl cezalandırılacağı sarîh bir şekilde beyan edilmiştir. *إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ* “Allah’a ve Rasûlüne harp ilan edenlerin ve yeryüzünde fesad çıkaranların cezası, öldürülmektir veya asılmaktır yahut ellerinin ve ayaklarının çapraz şekilde kesilmesidir. (Son çare olarak) sürgüne gönderilmeleridir.”⁵⁷⁰ Bu âyetin yorumunda Kuşeyrî, yeryüzünde fesadın kısım kısım olduğunu belirtmektedir. Biri zâhiren fertlerin yeryüzünde fesad/bozgunculuk yapmalarıdır ki onun cezası fıkıh kitaplarında açıklanmıştır. Bir başka ifadeyle fakihler, bu suçu işleyenlerin cezalarını fıkıh kitaplarında serdetmişlerdir. Diğer fesad ise içteki

⁵⁶⁵ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 2/365.

⁵⁶⁶ en-Nûr 24/31.

⁵⁶⁷ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/43-44.

⁵⁶⁸ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/43-44.

⁵⁶⁹ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 2/365.

⁵⁷⁰ el-Mâide 5/33.

fesad/bozgunculuk olup bunun cezası sırlara/kalbî fiillere dönüktür. Bu şekildeki fesadın cezası ise “Kesintisiz gelen Hakk’ın lütuflarının kesilmesi, irfan güneşinin kararması, keşfin kapanması ve kabzın perdelenmesidir.”⁵⁷¹ Bu işârî yorumda, yeryüzünde anarşi çıkarma yasağı, kalbî ameller merkeze alınarak açıklanmıştır.

İhramlı iken belirli hayvanların avlanması yasaklanmıştır. Bu suçu işleyen kişiye de kefâret gerekmektedir.⁵⁷² Kuşeyrî bu hükümden şöyle bir işârî yorum çıkarmaktadır: “Arif, başkalarının gördüğü bir şeye göz diktiği veya ona arzu duyduğu yahut da onu tercih ettiği zaman, kendisine kefâret lazım gelir.”⁵⁷³ Bu kefâretin keyfiyeti ise zahir hükümdeki kefâret gibi değildir. Zira sûfiye “Göz diktiği veya tasarrufta bulunduğu benzeriyle ya da birkaç misliyle ceza yeterli görülmez. Onun hakikatte kefâreti, az veya çok, küçük ya da büyük, Allah dışındaki her şeyden arınmasıdır.”⁵⁷⁴

Kuşeyrî, *İnمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَازِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ*, “Allah; meyteyi, kanı, domuz etini ve Allah’tan başkası adına boğazlanan hayvanı size haram kılmıştır. Ancak kim zorluğa düşer de mecbu kalıp bâğî ve mütecaviz olmadan (bunlardan faydalanırsa) ona günah yoktur...”⁵⁷⁵ âyetini açıklarken zâhirî haram kılınan yiyeceklerden kalbî amellere yönelik işârî haram hükümler ortaya koymaktadır. Ona göre “Zâhirî hükümler olarak Allah, bu sayılanları, yani üzerinde Allah’ın adı anılmayanları haram kılarken, sırlara da Allah’tan başkasıyla beraber olmayı hatta Allah’tan başkasını görmeyi haram kılmıştır.”⁵⁷⁶ Bunun yanı sıra Kuşeyrî, zorda kalanın haramlardan yiyebilmesinden de kalbî fiillere yönelik işârî hüküm çıkarmaktadır. “Her kim mecbur kalırsa, hakkın gerçeklerinde yok olmaya yol bulamazsa, o zaman dininin yolundan başka bir yol izlemesin. Bu takdirde ya Allah’ta mahviyeti yaşasın, ya Allah ile var olsun veya Allah için çalışsın.”⁵⁷⁷

Sûfilerin ahkâm âyetlerini yorumlarken baktıkları pencerenin en önemlisinin kalbî ameller penceresi olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü tasavvufun konusu kalp ve kalbî amellerdir. Bu anlamda verilen örneklerde bu husus, açıkça görülmektedir. Tüsterî, Kâbe’nin temizlenmesi emrinden kalbin temizlenmesi sonucunu çıkarabilmektedir. Aynı

⁵⁷¹ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/262.

⁵⁷² el-Mâide 5/95.

⁵⁷³ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/280.

⁵⁷⁴ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/280.

⁵⁷⁵ el-Bakara 2/173.

⁵⁷⁶ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/84.

⁵⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/84.

şekilde Sülemî'nin tavaf edenlerden tevfikin ziyadeleşmesini, namaz kılanlardan imanın nurlarını, rükû ve secdeden de havf ve recayı çıkaran yorumlara yer vermesi, bu durumu göstermektedir.

2.2.6. Seyr u sülûk Hallerine Yönelik Hükümler Çıkarmak

Tasavvufî hayatı yaşamaya karar veren tâlibin seyr u sülûk adı verilen belli süreçleri yaşayıp geçmesi gerekmektedir.⁵⁷⁸ İncelemeye konu olan sûfî müfessirlerin ahkâm âyetlerine yönelik bazı yorumları, tâlibin kat etmesi gereken bazı sülûk aşamalarına yöneliktir. Bu bağlamda en dikkat çeken isim ise sûfî müfessir Kuşeyrî'dir. O, Mâide Sûresi 6. âyetinin teyemmümle ilgili kısmını tefsir ederken sülûk yolundaki tâlibe yönelik bazı işârî hükümler çıkarmaktadır. İlgili âyette abdest veya gusûl alabilmek için su bulamayan kimseye teyemmüm yapabilme ruhsatı tanınmaktadır. Bu ruhsattan hareket eden Kuşeyrî, tâlib/mürîd için şu işârî hükümlere yer vermektedir. “Kişinin, su olmadığı zaman teyemmüm yapması farz ise aynı şekilde mürîd, üzerine himmetinin feyzini akıtan, onu işâretinin bereketleriyle yıkayan kimseyi bulamadığı zaman, imkânı dahilinde onların yolunu takip eder. Geçmişteki yaşantıları ve eldeki hikayelerinde huzur bulmaya çalışır.”⁵⁷⁹ Kuşeyrî bu âyetten şeyh bulamayan tâlib için şöyle bir işârî hüküm daha istinbat etmektedir. “Teyemmüm, abdestte yıkanan organların bir kısmıyla sınırlı olarak farz kılınmıştır. Aynı şekilde şeyh bulamayan kişinin manevi temizliği için gerekli olan yükümlülükler de daha hafif olur. Çünkü o, fetret vaktinde ve güçsüzlük zamanındadır.”⁵⁸⁰

Kuşeyrî hastaların oruç tutamayıp daha sonra oruçlarını kaza edebilmesi hükmünden yola çıkarak “sülûk”unda sıkıntı yaşayan tâlibe mühlet verilebileceği işârî hükmüne ulaşmaktadır. O, *“فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ”* “Her kim hasta olur veya sefere çıkarsa, tutamadığı günler adedince diğer günler kaza eder.”⁵⁸¹ âyetini açıklarken bu hususa dikkat çekmektedir. Ona göre kişinin iradesinde bir hastalık meydana gelip tahammülü azaldığında ya da hakikatin hükümlerinin sorumluluğunu taşımaktan aciz kaldığı zaman kalbini Allah'tan başkasına meylettirirse, o zaman kararlılığı güçlenip

⁵⁷⁸ Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/127.

⁵⁷⁹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/252.

⁵⁸⁰ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/252.

⁵⁸¹ el-Bakara 2/184.

iradesi sağlamlaşınca kadar kendisine mühlet verilmelidir.⁵⁸² Aynı şekilde “Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin.”⁵⁸³ âyetini tefsir ederken de seyr u sülûk yolundaki kişiye yönelik işârî hükümler ortaya koymaktadır: “Eğer nefis düşmanı hakim olur da çözüm bulamazsanız o zaman mazeret ve zaruret gereğince hareket edersiniz.”⁵⁸⁴

Hac ibadeti esnasında Mina’da iki gece kalıp ondan sonra ayrılmanın caiz olduğunu ifade eden “وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِيَّامَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِيَّامَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى” *Kim iki gün (minada kalıp) sonra (Mina’dan Mekke’ye) inerse, ona vebal yoktur. Kim de (üçüncü gün Mina’da) kalırsa, ona da vebal yoktur.*⁵⁸⁵ âyetinden nefsinı yenen kimselerin bazı zikir ve virtleri aksatabileceği işârî yorumu çıkarılmaktadır: “Nefsinı öldüren, bundan dolayı kalbi dirilen ve sırrı tecellinin gerçekleriyle süreklilik kazanan kimse, virtlerinin ayrıntılarından bazı şeyler aksatabilir. İşte o zaman aksatmadığı huzur adâbı, onun bu söz konusu aksaklıklarını telafi edecektir.”⁵⁸⁶ Kuşeyrî, bu işârî yorumunda hacın rükünlerini yerine getiren kişiye Allah’ın bazı fer‘i durumlarda muhayyerlik vermesinden hareketle seyr u sülûk yolundaki müridin de bazı eksiklerinin olabileceğini belirtmektedir. Zira Allah’ın rızasını kazanmaya çalışan mü’minin bazı eksiklikleri Yüce Allah tarafından bağışlanmışsa, tasavvufî manada Allah’a gitmeye çalışan mü’minin de bazı eksiklikleri bağışlanacağı ümit edilmektedir. Kuşeyrî, hacda tartışma ve çekişmenin yasaklandığı Bakara Sûresi 197. âyetinden de seyr u sülûk yolundaki müritlere yönelik işârî hüküm istinbat etmektedir: “Mürid, bu yolun ilkelerinden hiçbirini çiğnememeli ve müridliğine başka bir şey karıştırmamalıdır. Bu nedenle bir kimse onunla kavga eder veya çekişirse bu takdirde ne dünya için kimseyle kavga eder, ne de nefsin arzusu için kimseyle çekişir.”⁵⁸⁷

Ölümünün yaklaştığını düşünen kişi, vasiyette bulunacaksa bu vasiyetini şahitle desteklemelidir.⁵⁸⁸ Kuşeyrî, bu hükmün neshedildiğini belirtmekte ve neshin müridlerin sülûkunda da bulunduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki “Müritlerin başlangıçta yükümlü oldukları farz, zâhirleri yerine getirmeleridir. Onlarda kalplerin hallerinden bir şey

⁵⁸² Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/88.

⁵⁸³ el-Bakara 2/196

⁵⁸⁴ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/95.

⁵⁸⁵ el-Bakara 2/203.

⁵⁸⁶ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/99.

⁵⁸⁷ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/96.

⁵⁸⁸ el-Mâide 5/106.

belirdiği zaman zâhirî virt yükümlülükleri kalkmış olur. İşte bu durum, görünüş itibariyle nesh gibidir.”⁵⁸⁹

Kuşeyrî, *Kim bir müslümanı kasti olarak katlederse, (onun) cezası, içinde devamlı duracağı cehennemdir...*⁵⁹⁰ âyetini tefsir ederken bu âyetten müridlerine yardımcı olmayan şeyhler için işârî hükümler ortaya koymaktadır. Yaptığı yorumda, güzel vaazıyla müride öğüt vermeyenin ve himmetiyle ona yardımcı olmayanın, müridin kanını akıtmaya çalışmış olacağını belirtmektedir. Ona göre “Şeyh müridin halinden sorumludur ve müriden sakladığı nimetlerden mahrum kalmak suretiyle eziyet çekme cezasını hak eder. Nitekim Allah, Hz. Davud’a: ‘Ey Davud! Beni arayan birini gördüğün zaman ona hizmetçi ol.’ emrini vermiştir.”⁵⁹¹

Savaş meydanından geri çekilme yasaklanmıştır. Ancak savaş taktiği olarak düşmanı vurmak için veya başka bir birliğe katılma amacıyla çekilmeler bu hükümden istisna edilmiştir.⁵⁹² Bu hükmün ortaya konulduğu âyetlerin tefsirinde sülûk yolunda yürüyen müritlere yönelik işârî yorumlar yapılmaktadır. Bu bağlamda *“Harp taktiği icabı düşmanı vurma maksadıyla çekilme.”* emrindeki istisna hükmünden hareketle müridin karşılaştığı zorluklarla başa çıkabilmesine yönelik işârî yorumlar istinbat edilmektedir. Kuşeyrî’ye göre bu âyetteki istisna, bir kimsenin gece ibadetini yapabilmesi için bir şeyler yemesine ve bir miktar dinlenmesine işâret etmektedir. Bu şekilde mürid, daha zor olana güç yetirebilmek için bazı ruhsatları tercih edebilir. Ayrıca ona göre âyet, “Manevi feyizlerin hükümleri konusunda istikametten geri kalmamak için zâhirî bazı virtlerinin terk edilebileceğine” de işâret etmektedir.⁵⁹³ Kuşeyrî, âyetin *أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ* *“Başka birliğe katılma amacıyla geri dönme.”* kısmını da işârî açıdan müridin karşılaştığı zorluklara yönelik yorumlamaktadır. Ona göre “Bu âyet, nefisle mücadele hususunda - kendisine yardımcı olacakları konularda- müridin, akranının arkadaşlığıyla güç kazanmasına işâret etmektedir. Bu tâlib, arkadaşlarının çektiklerini görerek nefisle olan mücadelesine devam etmiş olur.”⁵⁹⁴ Ayrıca “Mürid şeyhlerinin himmetlerinden istimdatta bulunmakla güç kazanır. Çünkü mürid, onun himmetiyle yetişmektedir. Nitekim büyük zenginler hizmetçilerine nimetlerinden harcarken seçkin veliler,

⁵⁸⁹ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/282.

⁵⁹⁰ en-Nisâ 4/93.

⁵⁹¹ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/220.

⁵⁹² el-Enfâl 15-16.

⁵⁹³ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/383.

⁵⁹⁴ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/383.

müritlelerine himmetlerinden harcama yapmaktadır. Hatalarını düzeltir, tevbe etmelerini tavsiye eder ve güzel irşatlarıyla onlara yardımcı olur.”⁵⁹⁵ Bunun yanı sıra şeyhin müride sevgi, müridin de şeyhe saygı göstermesi gerektiğini belirtmektedir: “Her kim samimi olduğunu bildiği halde bir müridi ihmal eder veya faziletini bildiği halde bir şeyhe muhalefet ederse, şüphesiz o kişi, Allah’ın gazabını hak etmiş olur.”⁵⁹⁶

Kuşeyrî ahkâm âyetlerinin yorumunda tâlibin seyr u sülûk yolundaki hallerine yönelik pek çok işârî hüküm ortaya koymaktadır. Bu işârî hükümlerin genel olarak dikkat çeken hususiyeti, âyetin zâhirî manasının ortaya koyduğu ruhsatın müridin seyr u sülûk eğitimine tatbik edilmesidir. Bir başka ifadeyle bu ruhsatlar, işareten müridin manevi yolculuğu esnasında karşılaştığı durumlara uygulanmaktadır. Bu minvalde suyun olmadığı yerde teyemmüm alma ruhsatından hareketle müridin şeyh bulamadığı zaman şeyhlerin yolunu takip etmesi işârî hükmü istinbat edilmektedir. Hastalık sebebiyle orucun kaza edilebilmesi ruhsatından yola çıkılarak iradesi zayıflayan müride mühlet verilebileceği belirtilmektedir. Aynı şekilde Mina’da üç gece kalınabileceği ruhsatından hareketle nefsini yenen kimselerin bazı zikir ve virtleri aksatabileceği işârî hükmü ortaya konmaktadır. Bazı özel durumlarda savaş meydanından geri çekilme ruhsatına benzetilerek istisnai durumlarda nefsi ödüllendirmenin ve yedirmenin işârî açıdan caiz olacağı sonucuna varılmaktadır. Bununla birlikte müridin manevi hayatına yönelik ortaya konan işârî hükümlerin hepsi, ruhsat ifade eden ahkâm âyetlerinden çıkarılmış değildir.

2.2.7. Farklı Muhatap Kitlelerine Yönelik Hükümler Çıkarmak (Avam-Havas)

Sûfî müfessirler, müridin seyr u sülûk esnasında yaşadığı hallere yönelik işârî hükümler ortaya koydukları gibi sülûk yolunu tamamlamış kişilere yönelik de işârî hükümler çıkarmaktadır. Özellikle havas olarak isimlendirilen sûfî tabakaya yönelik hükümlerin istinbat edildiği müşâhede edilmektedir. Bir başka deyişle sûfî müfessirler, ahkâm âyetlerini yorumlama esnasında muhatap kitlenin manevi derecesine göre farklı hükümler istinbat etmektedir. Bu husus, ilk işârî tefsirlerde de görülmektedir. Onlar, kişilerin manevi mertebelerine göre farklı yorumlar geliştirmektedir. Muhatapların sınıflandırılması ise mutasavvıfların bakış açısıyla yapılmakta ve genel anlamda avâm (halk), havâs (sûfiler) ve ehâs (manen en üst mertebelere ulaşan kişiler) şeklinde üçlü bir

⁵⁹⁵ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/383.

⁵⁹⁶ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/383.

tasnife yer verilmektedir. Bu taksimin toplumsal bir sınıflamadan ziyade epistemolojik bir hiyerarşiye işaret ettiği düşünülmektedir. Zirâ Kuşeyrî “*er-Risâle*”sinde avamı, ilme’l-yakine; havassı, ayne’l-yakine; havassu’l-havassı da hakke’l-yakine sahip olanlar şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁹⁷ Kuşeyrî, yaptığı bu tanımlamayı tefsirinde şu şekilde açıklamaktadır:

“Allah, âlimlerin kalplerine Kur’ân’ın bilgisini ve te’vilini yerleştirmiştir. Seçilmiş kullarına ise, Kur’ân’ın gizli inceliklerini, bu inceliklerin içermiş olduğu işaretlerin nurlarını ve gizli sembollerini anlamayı lütfetmiştir. İşte bu yüzden onlar, kendileri dışındakilere gizli kalan gaybın nurlarından kendilerine özgü kılınanlara vakıf olurlar. Böylelikle de kendi derecelerine ve yetkinliklerine göre konuşurlar. Yine onlar, Allah’ın kendilerine ikram ettiği ilham ile Hakk’tan konuşur, Hakk’ın sırlarını haber verir, ona işaret eder, onu açıklarlar. Onların söyledikleri her söz, yaptıkları her iş hüküm itibarıyla Hakk’a döner.”⁵⁹⁸

Günümüz önde gelen tasavvuf araştırmacılarından Süleyman Uludağ’a göre mutasavvıflar, avam kavramını genellikle halkı ve tasavvuf dışındaki kişileri ifade etmek için kullanmıştır.⁵⁹⁹

Sülemî, sûfilerin nasları anlama seviyesine göre muhatap kitleyi nasıl kategorize ettiklerini gösteren bir rivayete yer vermektedir. “Ca’fer b. Muhammed’dan nakledildiğine göre Kur’ân dört şey üzerinedir. İbadet, işaret, letâif ve hakâik. İbadetler avam içindir. İşaretler havas içindir. Letâif, evliya içindir. Hakâik de enbiya içindir.”⁶⁰⁰

Daha genel bir tanımlamayla bu hiyerarşide avam; ilim ve marifet sahibi olmayan, tasavvufi eğitim sürecinden geçmemiş, dolayısıyla nefsinin olumsuz sıfatlarını temizleyememiş kişilerdir. Havas, tasavvuf yoluna girerek Allah’a ulaşma çabası içerisindeki kişiler, ehâs veya havassu’l-havas ise, tasavvuf yolunda ilerleyerek hakikate ulaşarak marifetin zirvesine çıkmış kimselerdir.⁶⁰¹

İlk müfessir sûfilerin ahkâm âyetlerini yorumlarken bazı değerlendirmelerini bu kategorilendirmedeki kişilere yönelik yaptığı müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda Kuşeyrî, sıradan insanların yani avamın namazı ikame etmesiyle havassın namaza

⁵⁹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 197.

⁵⁹⁸ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/5.

⁵⁹⁹ Süleyman Uludağ, “Avam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/105.

⁶⁰⁰ Sülemî, *Tabakâtü’s-sûfiyye*, 1/22.

⁶⁰¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 335; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2016), 159.

yönelmesi arasında ayırım yapmakta ve avamın gafletten çıkarak vuslata eremediğini belirtmektedir. Zira onun nazarında namazı ikame etmek, onu rükün ve sünnetleriyle eda etmenin yanı sıra manevi yönleriyle de kılmaktır. Çünkü namazı ikame etmek, kendisi için namaz kılınanı müşâhede etmektir. Namazda kişinin bedeni kıbleye dönük, kalbi ise vuslatın gerçeklerine dalmış bir haldedir.⁶⁰² Bu şekilde bir namaz kılmayı ise ancak havas başarabilmektedir.

Oruç ibadetini emreden âyetlerin yorumunda da farklı muhatap kitlelerine yönelik ayrı yorumlar yapılmaktadır. Bu meyanda oruç âyetleri, avam, ârif ve havas şeklinde üç farklı muhatap kitleye göre açıklanmaktadır. “*Ey mü'minler! Oruç, sizden evvelkilere farz olduğu gibi, size de farz kılındı...*”⁶⁰³ âyetinin yorumunda bu üç farklı muhatap kitleye yönelik yorumlara yer verilmektedir. Birinci muhatap kitle avamdır. Onların orucunun geçerli olması için dili gıybetten gözü de şüpheli bakıştan korumaları gerekmektedir. Yorumun ikinci muhatap kitlesi ise âriflerdir. Onların orucunun tam olmasının şartı ise sırrı Allah'tan başka her şeyin müşahedesinden korumaktır. Yorumun üçüncü muhatap kitlesi ise havastır. Onların orucu ise Allah içindir ve Allah dışındaki şeylere (mâsivâ) karşı oruç tutmuşlardır. Onların oruçlarını bozmaları da Allah'ı görmeleri ile son bulacaktır.⁶⁰⁴ İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) de Kuşeyrî'nin yaptığı kategorilendirmenin hemen hemen aynısını eserinde zikretmektedir.⁶⁰⁵

Kuşeyrî, zekât ibadetiyle ilgili bazı âyetleri, avam ve havas bağlamında yorumlamaktadır. O'na göre zekât verilecek grupları beyan eden âyette ifade edilen “*Kalpleri İslam'a ıstıdırılacak olanlar.*”ın⁶⁰⁶ gönül ehli arasında yeri bulunmamaktadır. Zira huzura varışı, sevap kazanma veya bir makam görme ya da bir hale sahip olma amacına dönük olan kimselerin gönül ehli arasında yer almaları mümkün değildir. Çünkü bu şekilde davranmak, avamın özellikleri arasında yer almak olup, havassın vasıfları arasında bulunmaz.⁶⁰⁷

Kuşeyrî, bazı muâmelât âyetlerini de avam ve havas bağlamında değerlendirmektedir. “*Tevrat'ın nüzulünden önce, İsrail'in kendine haram saydığı dışında, yiyeceklerin tamamı İsrailoğullarına helaldi. De ki: “Şayet doğru konuşarlarsanız, Tevrat'ı getirip*

⁶⁰² Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/19.

⁶⁰³ el-Bakara 2/183.

⁶⁰⁴ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/87.

⁶⁰⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/290.

⁶⁰⁶ et-Tevbe 9/60.

⁶⁰⁷ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/430.

okuyun.”⁶⁰⁸ âyetini tefsir ederken ortaya koyduğu açıklamalara bakıldığında farklı muhatap kitlelerine ayrı yorumlar yaptığı görülmektedir. “Eşyada asıl olan haklarında helal veya haram hükmü vermemektir. Bir şeyin hakkında hüküm bulunmaması, Allah’tan lütfedilmiş bir genişlik ve merhamet olup bu durum, o şey hakkında bir emir ve hüküm vârid oluncaya kadar devam eder.”⁶⁰⁹ Bu açıklamasının ardından Kuşeyrî âyetten avama yönelik çıkardığı işârî hükme yer vermektedir. Ona göre “Allah mükellefiyet hükümlerini avam için kolay tutmuştur. Bu sebeple avamın yolu, kalple ilgili sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için hükümlerin en kolayına uymaktır. Çünkü onların kalpleri üzerindeki meşakkatleri çok şiddetlidir.”⁶¹⁰ Havasa yönelik ise şu işârî hüküm ortaya koymaktadır. “Havasa gelince onlar vazife ve virdler bakımından daha ağır yükümlülükler altına sokulmuşlardır. Bu sebeple onların yolu, -kalpleri dünyevi meşgaleden boşalmış olduğundan- daha meşakkatli ve zor olana uymaktır. Kim aksini düşünürse şüphesiz hata etmiş olur.”⁶¹¹

Kuşeyrî’nin eserinde naklettiği bir rivayette, “...Sana infak edecekleri şeyler hakkında soruyorlar. Söyle ki: İhtiyaç fazlasını...”⁶¹² âyeti havas ve havassu’l-havas muhatap gruplarına göre yorumlanmaktadır. Kuşeyrî’nin burada verdiği bir görüşe göre “عفو/afv” sözcüğü insanın ihtiyacından fazla olan şey olarak tanımlanmaktadır. Kuşeyrî’nin verdiği bilgiye göre bu yorum havasa aittir. Çünkü onlar, ihtiyaçlarından fazla olanı vermektedir. Havassu’l-havasın yolu ise îsârdır. Îsâr ise kişinin ihtiyacı olduğu halde başkasını kendisine öncelemesidir.⁶¹³

Müslüman erkeklere söyle, gözlerini haram (şeylerden) çevirsinler, namuslarını korusunlar.⁶¹⁴ âyeti de zâhidler ve irfan ehli şeklinde farklı muhatap kitleleri muvacehesinde ayrı yorumlara tabi tutulmaktadır. Âyet, zâhidler dikkate alınıp yorumlandığında onların dünyaya bakmayacağı işârî hüküm ortaya konmaktadır. İrfan ehli dikkate alınıp yorumlandığında ise onların varlığa bakmayacağı işârî hüküm serdedilmektedir. Birde bu gurubun üstünde bir sınıf vardır ki onlar, “Heybet ehli olup

⁶⁰⁸ Âl-i İmrân 3/93.

⁶⁰⁹ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/159.

⁶¹⁰ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/159.

⁶¹¹ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/159.

⁶¹² el-Bakara 2/219.

⁶¹³ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/104.

⁶¹⁴ en-Nûr 24/30.

kalpleriyle başkalarına bakmadıkları gibi kendilerini şühûda da ehil görmezler. Sonra Allah, onları tercihleri, talepleri ve tekellüfleri olmaksızın keşif ehli kılar.”⁶¹⁵

Sûfiler, önce vahyin muhataplarını kendi bakış açılarına göre kategorize etmektedir. İlk sûfî müfessirlerde ahkâm âyetlerinin yorumunda bu muhatap kategorilerini merkeze alarak farklı yorumlar geliştirmektedir. Bu sınıflamayı genel olarak tasavvufî hayatın içindekiler ve dışındakiler şeklinde belirlemek de mümkündür. Bununla birlikte sûfiler, kendi içlerindeki kategorizasyonu havas, havassul havas; arif ve havas şeklinde de sınıflandırmaktadır. Bu ayırma gitmenin amacı, yerine getirilmesi beklenen yükümlülüklerin bu sınıflamaya göre davranışa dökülmesini sağlamaktır. Bir başka deyişle en üstteki sınıf, en kâmil davranışı ortaya koymakla mesulken alt sınıftaki bazı eksiklikleriyle bu davranışı yerine getirebilir. Yasaklayıcı emirlerde de aynı durum geçerlidir.

Avamın namazı ikame etmesinde ondan beklenen şart ve yükümlülükler, havassın namazı ikame etmesine geldiğinde artmaktadır. Aynı şekilde ârifin oruç tutarken dikkat etmesi gereken hususlarla havassın dikkat etmesi gereken hususlar aynı değildir. Kalbî amellerde de avam kolay uyabilirken, havas zor olana tabi olmalıdır. Avama haram olana bakmak yasak iken havas için dünyaya bakmak dahi mekruh kabul edilmektedir. Sonuç olarak sûfî müfessirler, ahkâm âyetlerinden farklı muhatap kitlelerine farklı işârî hükümler istinbat etmektedir. Bu işârî hükümlerin zorluk derecesi, kişilerin sahip oldukları manevi dereceler yükseldikçe artmaktadır. Avam için daha kolay işârî hükümler çıkarılırken havas için daha zor işârî hükümler ortaya konmaktadır.

2.2.8. Hükümlerin Hikmetlerini Açıklamak

Allah, Kur’ân-ı Kerîm’de hükümlerini emrederken kullarının maslahatını gözetmiştir. Bu maslahatlar, insanın maddi yönüne yönelik olabileceği gibi manevi yönüne de müteveccih olabilir.⁶¹⁶ Bu sebeple İslâm ilim geleneğinde Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf ve Felsefe gibi ilim dallarında hikmet kavramı üzerinde çokça durulmuştur.⁶¹⁷ Tasavvufu Kur’ân âyetleri anlamaya çalışılırken Allah’ın bir hükmü koymasındaki maslahat ve

⁶¹⁵ Kuşeyrî, *Leîâfî’l-işârât*, 2/364.

⁶¹⁶ Mustafa Ahmet ez-Zerka, *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, çev. Ali Pekcan (Rağbet Yayınları, 2007), 68.

⁶¹⁷ Gökhan Atmaca, “Kur’an İlimleriyle İlgili Hikmet Yorumları Üzerine Bir Analiz el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân Örneğinde”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (2022), 23.

hikmeti keşfetmeye ehemmiyet verilmiştir.⁶¹⁸ Bu minvalde ilk işârî tefsirlerde de ahkâm âyetleri yorumlanırken âyetlerin ve hükümlerin konuluş hikmetleri üzerinde değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Sûfî müfessir Sülemî, “Yoluna güç yetirebilen kişilerin hacca gitmesi, Allah’ın insanlar üzerindeki hakkıdır.”⁶¹⁹ âyetini tefsir ederken bazı sûfî rivayetlere yer vermektedir. Bunlardan bir tanesinde Allah’ın kullarına hac dışında hiçbir ibadette “İnsanlar üzerinde Allah’ın bir hakkıdır.” şeklinde bir hitapta bulunmadığına değinilmektedir. Rivayetin devamında, bu hitap tarzının bazı hakikatleri veya hikmetleri barındırdığı belirtilmektedir. Bu hikmetlerden birisi haccın hem mal hem de bedenle yapılan bir ibadet olmasıdır.⁶²⁰ Bir diğer hikmet ise insanın hac ibadeti esnasında çokça yorgun ve bitkin düşmesidir. Bu sebepten ötürü “Allah’ın kulları üzerindeki hakkıdır.” buyrulmuştur. “Netice olarak kul, yaptığı bu ibadetle Allah’ın kendisine yüklediği bir hakkı yerine getirmekte olduğunu anlasın ve böylece ona kolaylık olsun.”⁶²¹

Sülemî’nin naklettiği bir rivayette Zünnûn’a Arafat’ın neden “Meş’ar-i Harâm olarak isimlendirilip de “Harem” olarak nitelendirilmediğinin sorulduğu aktarılmaktadır. Rivayette verilen bilgilere göre, Zünnûn bu soruyu Kâbe Allah’ın evi, Harem O’nun hicabı, Meş’ar-i Harâm da (Arafat) onun kapısıdır, şeklinde cevaplandırmıştır. Devamla Zünnûn, bunun hikmetini açıklamaktadır. “Hacılar, Kâbe’yi ziyaret etmek istediğinde onun kapısında (Arafat’ta) bekletilir. Orada tazarru ve niyazda bulunduktan sonra onlara izin verilir. Bunun ardından Hicab’da (Müzdelife’de) bekletilirler. Allah, onların tazarrularına bakar ve kulluklarının artmasını ister. Onlar kulluklarını fazlaştırdınca, kirlerini giderir ve günahlarını temizler. Bunun ardından Kâbe’yi ziyaret için onlara izin verir.”⁶²²

Kuşeyrî ise “Yeryüzünde yolculuğa çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük yapmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan dolayı size bir sorumluluk yoktur.”⁶²³ âyetini açıklarken Allah’ın ruhsat verdiği kısaltmanın manevi sebebi hikmeti üzerinde

⁶¹⁸ Ali Rıza Gül, “Tasavvufî Tefsire Ciddi Bir Katkı: Yesevî’nin Hikmet Temelli Kur’an Yorumu”, *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu İstanbul/Türkiye*, ed. Ömer Kul vd. (Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu, İstanbul: Türk Ocakları İstanbul Şubesi, 2016), 1/157.

⁶¹⁹ Âl-i İmrân 2/97.

⁶²⁰ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/109-110.

⁶²¹ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/110.

⁶²² Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/113.

⁶²³ en-Nisâ 4/101.

değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre bu kolaylaştırmanın hikmeti, Allah’a yakarış ile ilgili iznin her zaman devam etmekte olduğunun kullar tarafından bilinmesidir. Münâcât/namaza girmek isteyen, dilediği zamanı kılıp münâcâtta bulunsun. Ruhsatı gözeterek münâcâttan uzak durmak isteyen de namazını kısaltсын. “Bu, keremin nihâyeti, vefa prensibinin korunması ve bağlılık anlamının gerçekleşmesi demektir.”⁶²⁴

Miras âyetleri yorumlanırken de emredilen taksimin hikmetleri açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu çerçevede Kuşeyrî, “Anne, baba ve yakın akrabaların geride bıraktığı (mallardan) erkekler için bir pay vardır. Anne, baba ve yakın akrabaların (ölüp) geride bıraktığı (mallardan) kadınlar için de bir pay vardır.”⁶²⁵ âyetini tefsir ederken mirasın hükmünün fazilet, menkıbe, kusur, noksanlık ve günahla değişmeyeceğini belirtmektedir. Bir kişi ölür de geride iki erkek çocuğu bırakırsa, bunlar mirası almada eşittir. Kuşeyrî bu emirdeki hikmeti, mirasın Allah tarafından verilmiş bir ihsan olmasıyla açıklamaktadır. Bu sebeple iyi ile kötü onda eşit olmaktadır.⁶²⁶ Ayrıca o, Nisâ Sûresi 12. âyetin tefsirinde mirasın varislere nesep yoluyla sübut bulduğuna değinmektedir. Bunun sebebi hikmetini ise akrabanın ölen kişi için katlandığı üzüntüler olarak ifade etmektedir. Böylece Allah, akrabanın ölü için duyduğu üzüntüleri ve çektiği acıları, ölenin malından miras vermek suretiyle telafi etmiştir.⁶²⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de karısına zina isnat ettiği halde şahidi bulunmayan kocanın bunu yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin mâsum olduğuna aynı tarzda yeminle cevap vermesi emredilmektedir.⁶²⁸ Kuşeyrî bu liân âyetlerini tefsir ederken hükmün hikmetleri üzerinde durmaktadır. Erkek, “Ailesini ahlak dışı bir davranış üzerinde görürse başkasının çocuğunu kabul etmek zorunda kalacağı için sıkıntılı bir duruma düşecektir.” Bunun yanı sıra “Kadının ırzına leke sürerek hakkında ahlak dışı davranış yaptığına dair şahitlikte bulunmak da sakıncalı bir durumdur. Çünkü kusur suçlayan da olabilir. İşte bu kritik bir durum olduğu için Allah, liân hükmünü koydu ki husumeti bitirsin ve ahlak dışı davranışa kalkışanı engellemiş olsun.”⁶²⁹ Sonuç olarak sûfî müfessirler, ahkâm âyetlerini tefsir ederken hükmün veya emrin konulu hikmetlerini açıklamaya gayret etmektedir.

⁶²⁴ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/222.

⁶²⁵ en-Nisâ 4/7.

⁶²⁶ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/196.

⁶²⁷ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/198.

⁶²⁸ en-Nûr 24/6-9.

⁶²⁹ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/356.

Sûfî müfessirlerin ahkâm âyetlerine yönelik yorumlarını kaynak ve yöntem açısından değerlendirdiğimiz bu bölümde ortaya koyduğumuz başlıkların onların yorumlarının hepsini kapsadığını söylemek iddialı bir cümle olacaktır. Bununla birlikte verdiğimiz kaynak ve yöntem ilkeleri, onların fer'î hükümlere yönelik söylediklerini anlamada ve değerlendirmede bir anahtar görevi görecektir. Onların ahkâm âyetlerine yönelik yaklaşımlarını daha iyi anlamak için değerlendirmelerini tek tek ele alıp incelemek istiyoruz.



3. BÖLÜM: İLK İŞÂRİ TEFSİRLERDE AHKÂM ÂYETLERİNİN YORUMU

Ahkâm ayetleri içerdikleri hükümler açısından ibâdât, muâmelât ve ukûbât şeklinde taksime tabi tutulmaktadır.⁶³⁰ Asrımızda telif edilen Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi de bu bölümlendirmeyi tercih etmektedir.⁶³¹ Biz de ilk dönem sûfî müfessirlerinin ahkâm âyetlerine yönelik değerlendirmelerini tahlil ederken bu taksimi esas aldık.

3.1. İbadetler

İbadet “عبد/abd” kökünden türetilmiş olup sözlükte “itaat etmek”⁶³² ve “boyun eğerek teslimiyet göstermek”⁶³³ anlamlarına gelmektedir. Bu kökten gelen “عبادة/ibadet” mastarı ise boyun eğmenin ve kendini zelil göstermenin son noktası olarak tarif edilmektedir. Bu sebeple sadece Allah’a boyun eğme ve O’na kulluk etme durumunda kullanılmaktadır.⁶³⁴ Terim olarak, mükellefin Rabbini yüceltmesi⁶³⁵ veya daha geniş bir tanımlamayla Allah’ın yapılmasından razı olduğu her türlü fiildir.⁶³⁶

Sûfilerin nazarında, zâhiren emredilen ibadetlerin hikmetleri, iç manaları ve gayeleri bulunmaktadır. Şeriatın yapılmasını emrettiği ibadetlerin şekli kurallarına riayet ederek bunları yerine getiren kimse, fikhî bağlamda sorumlu olmaktan kurtulmuştur. Fakat kişi, bu ibadetlerin sûfilerin ifade ettiği rıza şeriatına uygun yapıp kâmil hale gelmesini istiyorsa bunların hikmet ve gayelerini de yerine getirmelidir. Sûfî müfessirler, ibadetlerle ilgili âyetleri tefsir ederken bu arka plan üzerinden hareket etmektedir. Onlar, ibadetlerin insanın ruhuna, manevi hayatına ve kalbine bakan yönleri üzerinde çokça kafa yormaktadır. İbadetlerin zâhiren yapılması yanında kalbe ve ruha bakan yönlerinin yerine getirilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadırlar. Örneğin Sülemî tefsirinde yer verdiği bir rivayette ibadetlerin kalbe, göze ve dile bakan yönlerinden bahsetmektedir. Kalbin

⁶³⁰ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1412/1992), 1/79.

⁶³¹ Çetiner, “Ahkâmü'l-Kur’ân”, 1/553.

⁶³² Cevherî, *es-Sihâh*, 2/503.

⁶³³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/273.

⁶³⁴ Ebû Saîd Nasrûddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/29.

⁶³⁵ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 146.

⁶³⁶ Ebü'l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısırfî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992), 650.

ibadeti, tefekkür ve murakabedir. Gözün ibadeti, onu haramlardan sakınmak, lisanın ibadeti ise hakkı ve doğruyu konuşmaktır.⁶³⁷

Bu başlık altında ilk sûfî müfessirlerin ibadetlerle ilgili âyetleri nasıl açıklayıp yorumlandıklarını, ibadetlerin hikmetleri ve gayeleri bağlamında neler söylediklerini tahlil etmeye çalışacağız. Bununla birlikte, gerekli olan yerlerde âyetlerin tefsir geleneğinde, Ahkâmü'l-Kur'ân literatüründe ve diğer işârî/tasavvufî tefsirlerde nasıl anlaşıldığına da yer vereceğiz.

3.1.1. Abdest

Arapçada abdest, “güzellik” ve “temizlik” manasına gelen “الوضوء/vudû” kelimesiyle ifade edilmektedir.⁶³⁸ Terim olarak bazı ibadetlerin yerine getirilebilmesi için belli organların yıkanması ve mesh edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır.⁶³⁹ Daha sistematik bir tarif yapılacak olursa vücudun belli uzuvlarını Şariin belirttiği şekilde su ile yıkamak ve bazılarını da ıslak el ile mesh etmek şeklinde tarif edilebilir.⁶⁴⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de sadece abdest alınması emredilmemiş bunun yanı sıra abdestin alınışı *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* “Ey mü'minler! Namaz kılacağınız vakit yüzünüzü, dirseklere varana kadar ellerinizi ve her iki topuğa ulaşana kadar ayaklarınızı yıkayın. Başlarınızı ise mesh edin...”⁶⁴¹ âyetiyle genel hatlarıyla izah edilmiştir.

Namazın eda edilebilmesi için abdest almanın farzîyetini ifade eden bu âyetin anlaşılması bağlamında tefsirlerde, özellikle ahkâm tefsirlerinde tafsilatlı açıklamalara yer verilmiştir. Bu bağlamda namaza her kalkışta abdest alınıp alınmayacağı,⁶⁴² Kur'ân'ın mübeyyini Hz. Peygamber'in bu âyeti uygulamalı olarak nasıl açıkladığı⁶⁴³ ve âyette zikredilmeyen hususların abdestin esasları arasında sayılıp sayılamayacağı gibi pek çok mesele üzerinde durulmuştur.⁶⁴⁴

⁶³⁷ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/174; İbadetlerin benzer şekilde taksimi için bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'büdü ve iyyâke neste'in*, thk. Muhammed Mu'tasim Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1416/1996), 1/129-136.

⁶³⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 1/80; İbn Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 6/119.

⁶³⁹ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 253.

⁶⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi'*, 1/3.

⁶⁴¹ el-Mâide 5/6.

⁶⁴² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/414; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/32; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/47.

⁶⁴³ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/68; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/47.

⁶⁴⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/414; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/47.

İlk sûfî müfessirler ise abdest emrini beyan eden âyeti, abdestin gayesi olarak düşündükleri “manevi/bâtınî temizlik” temelinde yorumlamıştır. Bu minvalde Tüsterî, âyeti tefsir ederken taharetin dört yönünün olduğuna işaret ederek yorumuna başlamaktadır. O, âyet metnindeki kelimelerin anlamları veya abdestin rükunları gibi herhangi bir hususla ilgilenmemektedir. Tüsterî’nin amacı, abdestin gayesini ve hikmetini ortaya koymak olduğu için tefsirine üst kavram olan temizlikten/taharettten başlamaktadır. Ona göre, “Bu yönlerden birincisi yiyeceğin temiz olması, ikincisi kişinin doğru söz söylemesi, üçüncüsü günahlardan uzak durması, dördüncüsü de sırrını (iç dünyasını) masivadan korumasıdır. Bu dört yön, yıkanan zâhirî azaların birine karşılık gelmektedir.”⁶⁴⁵ Bu yorum açısından abdest almanın amaçlarından birisi, yukarıda sayılan hususları da gerçekleştirerek manen temizlenip ahlâkî bir kazanç elde etmektir. Tüsterî’nin abdestle ilgili işârî yorumunu oluştururken dayandığı delilin ne olduğu üzerinde düşünüldüğünde; onun “طهر/t-h-r” kelimesinin kök⁶⁴⁶ anlamından hareket ettiği söylenebilir. Çünkü âyetin zâhirî manasında bedenin belli organlarının temizlenmesinden bahsedilmektedir. Ayrıca “طهر/t-h-r” lafzının Kur’ân’daki kullanımı da Tüsterî’nin bu yorumu yapmasına imkan vermektedir.⁶⁴⁷ Tüsterî, yorumunu “غسل/g-s-l” kelimesinden “طهر/t-h-r” sözcüğünün geniş anlam alanına taşıdıktan sonra yedi tane daha manevi taharettten söz etmektedir. Cehaletten kurtulmak için “ilim” taharetinden, nisyandan temizlenmek için “zikir” taharetinden, ma’siyetten arınmak için “taat” taharetinden, şüpheden arî olmak için “yakîn” taharetinden, ahmaklıktan uzaklaşmak için “akıl” taharetinden, söz taşımaktan ve ikiyüzlülüğten korunmak için “zan” taharetinden, imanın dışındakilerden uzaklaşmak için “iman” taharetinden bahsetmektedir. Ona göre her ceza da manevi kirleri gidermek için bir taharettir. Ancak kalp cezası bundan müstesnadır, zira o kasvettir.⁶⁴⁸

Sûfî müfessir Sülemî ise abdest âyetiyle ilgili yorumuna abdestin şartlarının maruf olduğunu belirterek başlamakta ve abdestin hakikatine veya amacına ancak manevi kirlerinden temizlenenlerin ulaşabileceğini ifade etmektedir. Sırrını temizleyenler, helal yiyenler, kalbini vesveseden koruyanlar, zandan uzaklaşanlar ve gücü yettiğinde emirleri yerine getirenler bunlardandır. Tüsterî’den daha önce naklettiğimiz taharetin dört yönüne

⁶⁴⁵ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 58.

⁶⁴⁶ İbn Faris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 3/428.

⁶⁴⁷ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 58.

⁶⁴⁸ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 58.

ilişkin bilgiyi ona nispetle tekrar rivayet etmekte⁶⁴⁹ ve taharet konusunda büyük sûfilerden nakillere yer vermektedir. Sûfî İbn Atâ'dan (ö. 319/931) nakledilen bir rivayette Hakk'ın nazarının bâtına olduğu vurgulanmakta ve bu görüş Hz. Peygamber'in şu sözüyle temellendirilmeye çalışılmaktadır: “Şüphesiz ki Allah sizin suretlerinize ve amellerinize bakmaz, sizin kalplerinize bakar.”⁶⁵⁰ İbn Atâ'ya göre Allah'ın nazarı kalpleredir, Hakk için temizlenmesinedir. Yine ona göre zâhirî temizlik (abdest), ilahi emre uymak için dört zâhir azanın temizlenmesiyledir/yıkanmasıylaadır. Bâtınî temizlik ise hıyanetten, cinayetlerden, emre karşı gelmekten, vesveseden, aldatmadan, kinden, riyadan, süm'adan ve bunun dışındaki çeşitli yasaklardan Hakk için arınmaktır.⁶⁵¹ Sülemî, devamla bâtınî taharetin nasıl gerçekleşeceğini açıklayan başka bir rivayete yer vermektedir. Bu habere göre; bâtınî taharet ancak helal yemek, helale bakmak, helali almak, helal üzerinde yürümek ve doğru sözlü olmakla gerçekleşir. Bunları gerçekleştirmek, aynı zamanda sırların temizliğine de imkan vermektedir.⁶⁵² Sülemî'nin verdiği nakillerde bâtınî (iç) temizliğin önemine vurgu yapılmakta ve zâhirî (dış) temizliğin tam olarak yapılmasının, peşinden bâtınî (iç) temizliği getireceğine dikkat çekilmektedir.

Sûfî müfessir Kuşeyrî de selefleri gibi abdest âyetini açıklarken “الطهارة/tahâret” kavramı üzerine yoğunlaşmaktadır. Temizlikte zâhir ve bâtın ayırımı yapmakta ve manevi taharetin nasıl olacağını açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, nasıl ki fıkhîta namaz, abdestsiz olmuyorsa hakikatte de (tasavvufta) temizliksiz/abdestsiz olmaz. Aynı şekilde zâhiren bir abdest şekli varsa, sırların da kalbi Allah'tan başkasına kapatmak şeklinde bir temizliği/abdesti vardır. “Bu meyanda bedenlerin temizliği/abdesti gök suyu ile yani yağmurladır. Kalplerin temizliği önce pişmanlık ve mahcubiyetle sonra da hayâ ve korkuyladır.”⁶⁵³

Abdest âyetini yorumlayan üç sûfî müfessir de âyetin zâhirî manasını veya emrini kabul etmektedir. Zâhirî mananın emri gereği, namaz için abdest alınmasının zorunlu olmasında da hem fikirdirler. Onlara göre abdest alma emri, âyetin manasının veya kastının ilk hususu ve zâhirî zorunluluğudur. Bu kabulün ardından üç sûfî müfessir, anlama gayretlerini abdestin veya taharetin amacı olarak düşündükleri manevi (bâtınî)

⁶⁴⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/171.

⁶⁵⁰ Müslim, “Birr”, 32; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Zühd”, 9.

⁶⁵¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/171-172.

⁶⁵² Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 172.

⁶⁵³ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/251.

taharet/abdest üzerine yoğunlaştırmaktadır. Burada üzerinde durdukları husus, manevi taharetin nasıl gerçekleştirileceğidir. Bu çerçevede birbirine yakın pek çok yollar önermektedirler. Bunları günahlardan kaçınma, helale yönelme ve pişmanlık olarak özetlemek mümkündür.

Sûfî müfessirlerin abdest âyetini açıklarken gayretlerini manevi taharet üzerine yoğunlaştırmalarının temel nedeni, tasavvufun kalbî amelleri, merkezine almış olmasıdır. İbadetlerin amacı, kişiyi Allah'ın rızasına ulaştırmaktır. Kişi, abdest aldığı zaman zâhiren temizlendiği gibi çirkin sıfatlardan ve kötü ahlaktan da temizlemeli ki bu abdesti tam olsun, sonra da onu Allah'ın rızasına erdiresin. Bu yorum, ya da temellendirme şer'î nasların maksatlarına uygundur. Bu işârî yorumların bir başka dayanağı ise “غسل/g-s-l” kelimesinin sözlük anlamı (temizlenme) olabilir. Çünkü temizlik olgusu, Kur'ân-ı Kerim'de hem maddi kirlerden temizlenmeyi hem de manevi kirlerden arınmayı ifade edecek şekildedir.⁶⁵⁴

Sonuç olarak, sûfî müfessirler, abdest âyetinin zâhirinin ifade ettiği ahkâmı kabul ettikten sonra emrin maksadının manevi (iç) temizlik olduğunu düşünmekte ve bunun nasıl gerçekleşeceği üzerinde değerlendirmelerde bulunmaktadır. Abdest konusundaki zâhirî emirler ile benzerlik kurarak işârî hükümler ortaya koymaktadırlar.

3.1.2. Gusûl ve Teyemmüm

Gusûl kelimesi, “غسل/g-s-l” kökünden gelmekte olup sözlükte “su”, “yıkamak”, “yıkamak”, “temizlenmek” ve “pisliği suyla gidermek” manalarına gelmektedir.⁶⁵⁵ Terim olarak ise temiz suyla Şâriin belirlediği şekilde bütün bedeni yıkamaktır.⁶⁵⁶ Ayrıca gusle büyük temizlik, guslû gerektiren durumlara da büyük kirlilik (hades-i ekber) denilmektedir.⁶⁵⁷ Büyük kirlilik veya cünüplük, Şâriin belirlediği bir hükümdür. Bu hüküm kapsamına giren kişi, gusûl abdesti alıncaya kadar namaz kılmaktan, Kur'ân okumaktan ve ona dokunmaktan, camiye girmekten kaçınmak zorundadır.⁶⁵⁸ Zira Kur'ân-ı Kerim'de *وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا* “Şayet cünüp iseniz gusûl abdesti alın...”⁶⁵⁹

⁶⁵⁴ el-Mâide 5/41; el-A'râf, 8/82; et-Tevbe 9/103.

⁶⁵⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1781; İbn Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 4/424.

⁶⁵⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, 1/34.

⁶⁵⁷ Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Abdülkerim el-Ata (Dîmeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1423/2002), 11.

⁶⁵⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/374.

⁶⁵⁹ el-Mâide 5/6.

buyurulmaktadır. Ayrıca başka bir âyet-i kerimede ise *وَلَا جُنْبَ إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا* “Cünüp olduğunuzda -seferi olmanız müstesna- yıkanmadıkça (gusül abdesti almadan) namaza yaklaşmayın.”⁶⁶⁰ seraheten cünüp kişinin yıkanması emredilmektedir. Bu âyetlerde guslû gerektiren hallere yer verilmişse de nasıl yapılacağı hususu Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarıyla beyan edilmiştir.⁶⁶¹ Tefsir geleneğinde bu âyetler ayrıntılı olarak incelenmiş, bu çerçevede “جنب/c-n-b” kelimesinin lügavî manaları, mescidlere cünüp girilip girilemeyeceği ve “عَابِرِي سَبِيلٍ/abirî sebîl” kavramının hangi anlama geldiği üzerinde durulmuştur.⁶⁶²

Tüsterî ve Sülemî, Nisâ Sûresi 43. âyetle ilgili herhangi bir rivayete ve açıklamaya yer vermemektedir.⁶⁶³ Mâide Sûresi 6. âyetin tefsirinde ise Sülemî, taharetle ilgili rivayetlere yer vermekte, ancak özel olarak sûfîlerden gusülle ilgili bir nakil zikretmemektedir.⁶⁶⁴ Sûfî müfessir Kuşeyrî ise Nisâ 43. âyetin açıklamasında şu bilgilere yer vermektedir: “Cünüp iken mecbur kalan kimsenin ruhsat olarak mescidden geçmesine izin verilmiştir. Zaruret miktarını aşması halinde mazur sayılmayıp cezalandırılır. Vaktin şartları ile ilgili olarak meydana gelen mazeretlerde de durum aynıdır. Mazeret sahibi, vakti gözetmekten muafıtır.”⁶⁶⁵ Kuşeyrî Mâide Sûresi 6. âyetin tefsirinde ise gusül abdestinin gerekli olduğu durumlardan hareketle seyr u sülûk yolundaki müride yönelik işârî hükümler ortaya koymaktadır. Bu işârî hüküm ise müridin tembelliğe düştüğünde yeniden akdini yenilemesi, iradesini güçlendirmesi ve yaptığından pişmanlık duymasıdır.⁶⁶⁶

Yorumda dikkat çeken husus, Kuşeyrî’nin mezhebi tercihidir. Zira O, “âbirîsebîl”e yolu mescitten geçenler şeklinde mana vermektedir. Bu tefsiri yapanlar içinde İbn Mes‘ûd, İbn Dînâr, Nehaî, Mâlik, Şâfî gibi âlimler vardır. Bu manayı verenlere göre “... *Namaza yaklaşmayın*” cümlesindeki namazdan maksat “sarhoşlar için namaz ibadeti”, cünüp olanlar için ise “namaz kılınan yer olan mescittir.” Cünüp olanlar, içinde oturmamak şartıyla –ihtiyaca binaen– mescide girip çıkabilirler. Aralarında Hz. Ali, İbn Abbas, İbn

⁶⁶⁰ en-Nisâ 4/43.

⁶⁶¹ Tahâvî, *Ahıkâmü’l-Kur’ân*, 1/87.

⁶⁶² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/212; Tahâvî, *Ahıkâmü’l-Kur’ân*, 1/87,114; Cessâs, *Ahıkâmü’l-Kur’ân*, 3/374-375; Herrâsî, *Ahıkâmü’l-Kur’ân*, 3/45-46; İbnü’l-Arabî, *Ahıkâmü’l-Kur’ân*, 1/555.

⁶⁶³ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/149.

⁶⁶⁴ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/171-172.

⁶⁶⁵ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 1/ 209.

⁶⁶⁶ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 1/252.

Cübeyr, Mücâhid, Ebû Hanîfe gibi âlimlerin bulunduğu diğer gruba göre ise “âbirîsebil”den maksat, yolculardır.⁶⁶⁷

Sonuç olarak gusûl emrinin gayesi de sûfî müfessirler açısından manevi temizliği gerçekleştirmektir. Bu sebeple onlar, işârî yorumlarını bâtınî temizliğe yöneltmişlerdir. Ayrıca cünûp kimseye verilen ruhsatlardan da sûfî hayata yönelik işârî ruhsatlar, istinbat etmişlerdir.

Teyemmüm, “kastetmek” ve “yönelmek” anlamındaki “يَمُّ (يَمُّ)/y-m-m” kelimesinden türemiştir.⁶⁶⁸ Terim olarak teyemmüm, hadesi izale etmek için toprağa yönelmek⁶⁶⁹ veya ibadet yapmak için Şâriin belirlediği şekilde toprağa yönelip onu kullanmaktır.⁶⁷⁰ Daha açık bir tarife göre suyun bulunmaması veya ona ulaşma imkanının olmaması gibi durumlarda abdest ve guslün yerine geçen hükmî bir temizlenme şeklidir.⁶⁷¹

Kur’ân-ı Kerîm’de hangi durumlarda teyemmüm yapılacağı ve bu temizliğin neyle ve nasıl yerine getirileceği açıkça beyan edilmektedir. Bu temizlenme şekli, iki farklı sûrede hemen hemen aynı lafızlarla tekrar edilmiştir. Maîde Sûresi 6. âyette hastalık anında, yolculuk esnasında, tuvaletten gelince veya cinsel ilişkiden sonra kişi su bulamazsa teyemmüm alabileceği ifade edilmektedir. Âyette ayrıca teyemmümün nasıl alınacağı da ayrıntılı biçimde anlatılmaktadır. Bu bağlamda teyemmüm almak isteyen kişi, temiz bir toprak veya toprak cinsinden bir şey bulmalı, bununla önce yüzünü sonra da ellerini mesh etmelidir. وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ...Hasta, yahut yolculuk halinde bulunursanız, yahut biriniz tuvaletten gelirse, yahut da kadınlara dokunmuşsanız (cinsî birleşme yapmışsanız) ve bu hallerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve (dirseklere kadar) ellerinizi onunla meshedin...⁶⁷² Teyemmüm emri, hemen hemen aynı lafızlarla Nisâ Sûresi 43. âyette de zikredilmektedir.

Teyemmüm âyetleri, hüküm âyeti olmaları cihetiyle tefsirlerde üzerlerinde durulmuştur. Bu çerçevede, âyette ifade edilen hastanın kim olduğu, kadınlara dokunmanın ne anlama geldiği, “صَعِيدٌ/saîd” kelimesinin ne mana ifade ettiği, teyemmümün nasıl alınacağı ve her

⁶⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, 1/202-205.

⁶⁶⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/2064; İbn Faris, *Mu'cemü mekâyisi 'l-luga*, 6/152.

⁶⁶⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/106; Kefevî, *el-Küllîyyât*, 286.

⁶⁷⁰ Kâsânî, *Bedâi'*, 1/45; Ebu'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l muhtâr* (Beyrut: Darü'l Ma'rife, 2007), 1/27.

⁶⁷¹ Heyet, *el-Mevsûatü 'l-fikhiyye el-Kuveytiyye* (Kuveyt: Dâru's-selâsil, 1404), 14/248.

⁶⁷² el-Mâide 5/6.

namaz vakti için teyemmüm almanın gerekli olup olmadığı meseleleri izah edilmeye çalışılmıştır.⁶⁷³

Tüsterî ve Sülemî'nin bu âyetlerin teyemmümü emreden kısımlarıyla ilgili bir açıklama yapmadıkları görülmektedir. Kuşeyrî ise Nisâ Sûresi 43. âyeti açıklarken Allah'ın suyun bulunmaması halinde lütfu gereği teyemmümü, suyla abdest almanın yerine koyduğunu belirtmekte ve meydana gelen zaaf oranında cemin⁶⁷⁴ zirvesinden, farkın⁶⁷⁵ alanlarına inmenin de sûfîler için bir çıkış yolu olduğuna değinmektedir. Açıklamalarının devamında Kuşeyrî, suyun yerine bedel olan teyemmümün (toprağının), yeryüzünde sudan daha fazla bulunduğunu ancak ondan daha az kullanıldığını belirtmektedir. Bu durumu da Allah'a daha yakın olan kimsenin üzerindeki yükümlülüklerin daha zor olmasıyla iletlendirir. Ayrıca bizim zâhirde toprağı kullanmakla, bâtında ise kesintisiz teslimiyet ve yok olma hissiyle memur bulunduğumuzu belirtmektedir.⁶⁷⁶

Teyemmüm alınırken daha az organ kullanılmasıyla ilgili Kuşeyrî, şu açıklamalara yer vermektedir: “Allah, teyemmümde insanın başını ve ayaklarını topraktan korumayı gözetmiştir. Çünkü azizlik mümine, içinde bulunduğu müflislik sebebiyle başına gelen zülden daha çok yakışır. Şayet amellerinden dolayı iflas edışı, kendisi için tezellüle sebep oluyorsa, Rabbinin celalini tanınması, ona her türlü azizlik ve güzelleşmeyi sağlar.”⁶⁷⁷

Kuşeyrî, Mâide Sûresi 6. âyetinin teyemmümle ilgili kısmını tefsir ederken sülûk yolundaki sûfiyi, su bulamayıp “teyemmüm yapan kişiye”, mürşidi ise suya benzetmektedir. Teyemmümde abdeste göre daha az organın meshedilmesi ruhsatını da manevi temizlikteki bazı sorumlulukların düşmesine delil kabul etmektedir. Ayrıca âyetin “Allah size bir güçlük çıkarmak istemez.” kısmından da şöyle bir işârî mana çıkarmaktadır: “Mürîd mürîtliğin hükümlerinden geri durduğu zaman ibadet alanına adım atsin. Sırlarında letâîfî yitirdiği zaman vazifeleri zâhirî üzerine devam ettirsin. Hakikatin hükümlerinden emin olamadığı zaman fıkhnın kurallarını ilke edinsin. Şayet fazileti terk etmekten sakınmıyorsa, hiç olmazsa tasarrufunu haram ve şüphe ile kirlletmesin.”⁶⁷⁸

⁶⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/45-82; Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/93-103; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/2-39; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/560-561.

⁶⁷⁴ “Sâlikin her şeyi Allah'tan bilerek halkı yok, hâlikı var görmesi hali.”

⁶⁷⁵ “Allah ile kul arasına madde perdesinin girmesi veya sâlikin halkın Hak'la var olduğunu bilmesi hali.”

⁶⁷⁶ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/209.

⁶⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/209.

⁶⁷⁸ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/252.

Teyemmüm âyetlerini Kuşeyrî; ruhsat, hikmet ve sûfî hayat ekseninde işârî açıdan yorumlamaktadır. Bu bağlamda, Allah'ın suyun bulunmaması halinde, teyemmümle temizliği bir ruhsat olarak sunmasına benzeterek, sûfilerin de bazen (kalben) Hakk'tan ayrı kalabilecekleri işârî hükmünü ortaya koymaktadır. Nasıl ki teyemmüm su bulunamadığında bir çıkış yolu ise cem'e ulaşamadığında fark da bir çıkış yolu olmaktadır. Tasavvuf erbabına yönelik bu hükmün, zâhirî bir dayanağı gözükmemektedir. Manevi temizlik kavramı üzerinden yüründüğünde de cem ve fark kavramlarıyla ifade edilen olguların manevi temizlikle de çok ilgisi bulunmamaktadır. "Zorluklar kolaylıkları celbeder." kaidesinin makâsîd açısından yapılan yoruma temel teşkil etmesi bir ihtimal olarak düşünülebilir.

Ayrıca teyemmümde toprağın kullanılmasının sûfî hayata yönelik anlamları da araştırılmaktadır. Suyun bedeli olarak teyemmümde kullanılan toprak, Kuşeyrî'ye göre yeryüzünde sudan daha fazla bulunmakta ve ondan daha az kullanılmaktadır.⁶⁷⁹ Aynı şekilde Allah'a daha yakın olan kimsenin üzerindeki yükümlülüklerin daha zor olacağı belirtilmektedir. Burada Allah'a yakın olan kimse yeryüzünde az bulunup çok kullanılan suya benzetilmekte ve buradan işârî manalar istidlal edilmektedir. Nasıl ki su az bulunduğu halde çok kullanılıyorsa az bulunan ve Allah'a yakın olan kişiler de çok daha fazla ve zor sorumluluklara maruz kalmaktadır. Bu işârî mananın âyetin zâhirinden çıkarılması zor gözükmektedir. Ancak, Allah'ın emir ve yasaklarına tam manasıyla itaat edenlerin, Allah'ın rızasını kazanmak isteyenlerin daha fazla dikkat etmesi gerektiği dinin genel muhtevası açısından yanlış bir çıkarım değildir.

Kuşeyrî, teyemmümde kullanılan toprak ile teslimiyet ve yokluk arasında da bir ilişki kurmaktadır. Burada yapılan yorumun, toprağın insana benzetilmesinde mi yoksa insanın topraktan yaratılmasından mı çıkarıldığı tam olarak anlaşılamamaktadır. Ancak ikinci durum daha isabetli görünmektedir.

Teyemmüm yapan mümine Allah'ın başını meshetmesini emretmemesinden mü'minin değerli oluşu işârî hikmeti çıkarılmaktadır. Zira Kuşeyrî'ye göre başı toprakla meshetmek, bir zül göstergesidir. Ancak, mü'mine yakışan izzettir. Ona göre, sanki Allah su bulamayıp sıkıntıya düşen mü'mine sen bundan dolayı herhangi küçüklük aşağılama içinde değilsin, mesajı vermektedir. Bunun göstergesi de baş ve ayakların toprakla mesh edilmemesidir.

⁶⁷⁹ Bu bilgi ya o zamanki eksik bilgiyi ifade etmekte veya buradaki sudan maksat, içme suyudur.

Teyemmüm farzlarının abdeste göre daha az olmasından hareket edilerek sûfî hayata yönelik işârî hüküm ortaya konmaktadır. Buna göre, seyr u sülûk yolundaki sâlik ya da iç dünyasını temizlemek isteyen kişi, mürşit olmadığı zamanlarda daha az görevlerle sorumlu olmaktadır. Âyetin zâhirinden böyle bir mananın anlaşılması uzak ihtimaldir. Ancak dini görev ve sorumluluklarda kişiler güçleri ve taatleri oranında sorumludurlar. Bu bağlamda düşünülürse benzerlik vasıtasıyla ulaşılan işârî mana yanlıştır diyemeyiz. Ayrıca Allah'ın zor zamanlarda mü'minlere hükümlerde kolaylık sağlamasından hareketle, sıkıntıya düşen seyru sülûk yolundaki müridin zâhiri üzerine amel ederek içinde bulunduğu sıkıntıdan çıkış yolu bulabileceği sonucu çıkarılmaktadır. Bir başka ifadeyle manevi temizlik sürecinde gerekli görev ve sorumluluklarını yerine getiremeyen kişi, sadece zâhiren emredilen amelleri fikhî ölçüler içinde yapar. Tasavvufî eğitim sürecine ilişkin bir hükmün ortaya konduğu bu yorumda müridin yapabildiği kadarından sorumlu olacağı belirtilmektedir. Bu yorum, fikhî bir kaide olan *“الْأَمْرُ إِذَا ضَاقَ اتَّسَعَ”* “Bir iş daraldığında genişler.”⁶⁸⁰ ilkesinin uygulamasıdır.

Sonuç olarak Kuşeyrî, teyemmüm âyetlerini açıklarken teyemmümün zâhirî yönünü kabul etmektedir. Ancak bu ibadette su kullanılmadığı için manevi temizlikle çok fazla ilişkilendirmemektedir. Yorumunu, âyette zikredilen ruhsatların sûfî hayatla olan ilişkisine yoğunlaştırmaktadır. Neticede ise bir ruhsat olan teyemmüm emrinden manevi temizlenme yolundaki müridlere işârî ruhsat hükümleri çıkarmaktadır.

3.1.3. Kadınlara Özgü Haller

Kadınlara mahsus bazı özel durumlara Kur'ân-ı Kerîm'de değinilmiş ve bu hususta birtakım düzenlemeler getirilmiştir. Âdet dönemindeki kadınlarla cinsi münasebette bulunulmaması bunlardan bir tanesidir. Bakara Sûresi 222. âyette kadınların hayız görmesi eza olarak isimlendirilmiş ve erkeklere de bu zaman zarfında eşleriyle cinsel ilişkide bulunmamaları emredilmiştir. Kadına sıkıntı veren bu hal sona erip temizlendikten sonra eşlerin bir araya gelebileceği belirtilmiştir: *وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يَتَّقُونَ* *“Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara*

⁶⁸⁰ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-Eşbâh ve 'n-nezâir* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991), 1/49.

yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever." ⁶⁸¹

Kur'ân-ı Kerîm, bu âyetle aybaşı/âdet halindeki kadınların durumunu tamamen pislik olarak görüp onlarla aynı evde dahi kalmayan Yahudilerin ve müşriklerin uygulamalarını reddetmektedir. Bu durumun bir eza olduğunu belirterek bu hassas dönemlerinde kadınların eşleriyle aynı ortamda beraber yaşayabileceklerini, ancak cinsi münasebette bulunamayacaklarını ifade etmektedir.⁶⁸² Tefsir ve Ahkâmü'l-Kur'ân geleneğine bakıldığında, bu âyetten fikhî olarak pek çok hükmün istidlal edildiği görülmektedir. Ay halinde olan kadınla iletişim ve ilişkinin sınırları, böyle bir kadının eşiyle cinsi münasebette bulunması durumunda ceza gerekip gerekmeyeceği ve âdet halindeki kadının yapamayacağı eylemler bu âyet ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamaları çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır.⁶⁸³

Sûfî müfessir Kuşeyrî, bu âyeti yorumlarken utanma ve nefret sebebi olan şeylerin her zaman kulun seçimiyle olmayabileceğini, bazen insanın kesbinin/katkısının olmadığı eksikliklerin olabileceğini belirtmektedir. Ona göre kadınların adet olup hayız görmeleri ibtidaen (yaratılıştan) Hakk'ın hükmüdür. Kadınlar, bu durumda iken namaz kılınan yerlerden uzak durmakla emrolunmuşlardır. Çünkü ııamaz kılan kişi, Rabbi'ne münâcâtta bulunmaktadır. Hayız gören kadınlar, burada kendi suçlarından dolayı değil, Allah'ın bir hükmü olarak münâcât mahallinden uzak tutulmaktadır.⁶⁸⁴

Kuşeyrî, açıklamalarının devamında şöyle bir yoruma yer vermektedir: "Kadınlar her ne kadar bu durumda bedenlen Allah'ın huzurunda durmak olan namazdan alıkonulmuşlarsa da kalp ve dil ile Allah'ı zikre devam etmek onlara yasaklanmamıştır. Kadınların bu şekilde Allah'ı zikretmeleri, ona yakınlığa vesile olur."⁶⁸⁵ Zira ona göre Hz. Peygamber (s.a.s.) kudsî bir hadiste şöyle buyurmuştur: "Ben, beni zikredenle beraberim."⁶⁸⁶ Kuşeyrî'nin yaptığı yorumda dikkat çeken husus, yorumu desteklemek için –zayıf da olsa- hadislerle istişhâd etme yoluna gitmesidir.

⁶⁸¹ el-Bakara 2/222.

⁶⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/721; Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/119; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/135; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/220.

⁶⁸³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/720-740; Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/118-129; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/20-32; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/134-140; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/219-236.

⁶⁸⁴ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/105.

⁶⁸⁵ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/105.

⁶⁸⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî-Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 2/171.

Eşlerin hangi yoldan cinsel ilişkiye girebileceği Kur'ân-ı Kerîm'de beyan edilmektedir. Bu hususta şöyle buyrulmuştur: *نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ* “Kadınlar sizin ekin mahallinizdir. Tarlanıza dilediğiniz şekilde varın ve Kendiniz için güzel ameller gönderin.”⁶⁸⁷ Kuşeyrî bu ayetin tefsirinde şu yorumu yapmaktadır: “Nefislerin hakikatten kopuk olma vasfını taşıdıklarından dolayı Allah, onlara benzerleriyle -izin verildiği şekliyle- sükûn bulmasını (karşı cinsle birlikte olmasını) mubah kılmıştır. Ancak kalpler huzur mahallinde bulundukları için onlara Allah dışında herhangi bir yaratıkla birlikte olmak, huzur bulmak haram kılınmıştır.”⁶⁸⁸ Ona göre âyetin *وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ* “Kendiniz için hazırlık yapın.” ifadesinden kastedilen, iflas gününde size faydalı olacak salih amellerdir.⁶⁸⁹ Bu nedenle Allah, *وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُّلَاقُوهُ* “Onun huzuruna döneceğinizi bilin.” buyurmuştur. “O halde, Rabbinizin katında bulduğunuzda sizi sevindirecek olan güzellikleri, kendiniz için önceden gönderin.”⁶⁹⁰

Netice olarak Kuşeyrî, kadınların adet görmesini bir nevi eksiklik olarak gördüğünü ihsas ettirmektedir. Kadınların adet döneminde namaz ve benzeri ibadetleri yapamayacağını da açıkça ifade etmektedir. Kadın ve erkeğin bir araya gelip sükûn bulmalarından hareketle kalplerin sadece Allah ile sükûn bulacağını belirtmektedir. Buradaki işârî yorumlarında Kuşeyrî'nin öne çıkan vurgusu, kalbin sadece Allah ile mutmain olacağıdır.

3.1.4. Ezan

Sözlükte “duyurmak” ve “bildirmek” anlamlarına gelen ezan kelimesi,⁶⁹¹ farz namazlar için belli vakitlerde okunan belli sözlere denilmekte⁶⁹² ve namaza çağrıyı sembolize etmektedir. Cessâs'a göre, Mâide Sûresi 58. âyeti ezanın Kur'ân'dan delilidir. Bu âyette müslümanlar namaza çağrıldıkları vakit kafirler ile Ehl-i kitab'ın bu çağrıyı alaya aldıklarına değinilmekte ve bu şekilde davranmalarının sebebi olarak onların akledip düşünemeyen bir topluluk olması gösterilmektedir.⁶⁹³ *وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوا هُزُوءًا وَلَعِبًا*

⁶⁸⁷ el-Bakara 2/223.

⁶⁸⁸ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/105-106.

⁶⁸⁹ Bu manada bir tefsir rivayeti, Kelbî (ö. 146/763) ve Süddî'den (ö. 127/745) nakledilmektedir. Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr, vd. (Riyad: Dârü-Taybe, 1409), 1/262.

⁶⁹⁰ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/105-106.

⁶⁹¹ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/2068; İbn Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 1/77.

⁶⁹² Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 16.

⁶⁹³ Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezaya'l Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 3/53.

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ “Namaza çağırduğunuz zaman onu alay ve eğlence konusu yaparlar. Bu, onların aklını kullanmaz bir topluluk olmalarındandır.”⁶⁹⁴

Tahâvî ise ezanın Kur’ân’dan delilinin Cuma Sûresi 9. âyeti olduğunu söylemektedir.⁶⁹⁵ Bu âyette ise müslümanların Cuma günü namaza çağrıldıklarında alış verişi terk edip namaza gitmeleri istenmekte ve bu davranışın daha doğru olduğu hatırlatılmaktadır.⁶⁹⁶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Bilerseniz, bu sizin için çok hayırlıdır.”⁶⁹⁷

Sûfî müfessir Tüsterî ve Sülemî, bu âyetlerin açıklamalarında ezan konusuna değinmemektedir. Ancak O, “Senin şanını yükseltmedik mi?”⁶⁹⁸ âyetini tefsir ederken burada geçen “şanını yüceltmeyi” ezanda ve tevhidde Hz. Peygamber ile Allah’ın isminin yan yana zikredilmesi olarak değerlendirmektedir.⁶⁹⁹ Kuşeyrî ise ezanın, Allah’a yakarış makamına çağrı olduğunu belirterek her kim, o makamın yüceliğine kesin olarak inanırsa, ezanı işitmenin ona kalben huzur ve ruhen rahatlık sağlayacağını belirtmektedir. “Makamın yüceliğini tam olarak anlayamayan ve durumun gerçek mahiyetini idrakten aciz kılınmış kimseler, ezanı oyun gözüyle görür ve alaycı bir kulakla idrak edip dinlerler. Bu da Allah’ın bir hükmüdür. İsteddiği konuda kullarını farklı kılar.”⁷⁰⁰ Kuşeyrî, Mâide Sûresi 58. âyetin ezana işaret ettiğini kabul ederek Cessâs’ın tercih ettiği görüşü kabul etmektedir.

3.1.5. Namaz

Namaz, Farsça bir kelime olup Arapça’daki “صلاة/salât” sözcüğünün karşılığıdır. Salât sözlükte “dua”, “tebrik” ve “yüceltme” anlamlarına gelmektedir.⁷⁰¹ Namaz, dini bir terim olarak müslümanların günde tayin edilmiş vakitlerde, belirli hareketler ve okuyuşlarla yerine getirdiği ibadetin adıdır.⁷⁰²

⁶⁹⁴ el-Mâide 5/58.

⁶⁹⁵ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/139; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/103.

⁶⁹⁶ Beyzâvî, *Envarü’l-tenzil ve esrarü’l-te’vil*, 5/212.

⁶⁹⁷ Cuma, 62/9.

⁶⁹⁸ İnşirah, 94/4.

⁶⁹⁹ Tüsterî *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, s.198.

⁷⁰⁰ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, I, 271.

⁷⁰¹ Halîl b. Ahmed Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî (Daru ve Mektebetü’l-Hilal, ts.), 7/154; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/281; İbn Faris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, 2/222.

⁷⁰² Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 134.

Namaz ibadeti, sûfilerin nazarında Allah’a ulaşma ve O’nunla iletişim kurma vasıtası kabul edilmiştir. Öyle ki sûfî müfessir Tüsterî, Sevbân tarikiyle rivayet ettiği bir hadiste Allah Rasûlü’nün şöyle buyurduğunu ifade etmektedir: “Namazı kulumla kendi aramda ikiye böldüm yarısı benim yarısı kulum içindir.”⁷⁰³ Sülemî de namazı, kul ile rabbi arasındaki iletişim olarak düşünmüş ve namazı, “Allah’tan başka kimsenin bilmediği bir şekilde Allah ile iletişim kurmak.” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁰⁴ Kuşeyrî ise namazı; münâcât makamında durmak,⁷⁰⁵ Allah’la iletişim kurmaya çalışmak ve kalbin takdirin tecellileri içerisinde olması⁷⁰⁶ gibi farklı yönleriyle tarif etmektedir. Ona göre, kul namazda sırlarını ortaya dökerek Allah ile paylaşmaktadır. Kişilerin kendi aralarında buluşmaları onlara teselli olurken kulun Allah ile münâcâtta bulunması ve halini ona arz etmesi daha güzel bir durumdur.⁷⁰⁷

Kuşeyrî, tefsirinde namazın kula olan maddi ve manevi faydalarına da yer vermektedir. Ona göre namaz, dünya ve ahiret mutluluğu için şarttır.⁷⁰⁸ Çünkü Hz. Peygamber, Hz. Bilal’e “Ey Bilal kalk! Namazla bizi rahatlat.”⁷⁰⁹ buyurmuştur. Kuşeyrî, namazı aynı zamanda rızık kapısının açılmasına vesile görmektedir. Bu görüşüne de “*Ailene namazı emret ve kendin de ona devam et...*”⁷¹⁰ âyetini delil getirmektedir. O’nun nezdinde namaz, kalplerin rızık olup şifası da ondadır. Zira nefsin azığı geriye itildiğinde kalbin azığı güçlenir.⁷¹¹ Ayrıca Allah için Allah’ı düşünerek kılınan namaz, vuslat kapısını açmaya, sır makamında durmaya vesiledir.⁷¹² Bunun yanı sıra namaz, Allah’ın zatını ve sıfatlarını tanımanın ardından en faziletli⁷¹³ ibadettir.⁷¹⁴ Namazı heybetle kılmaya başlamak, tazimle bitirmek gerekmektedir. Namazların her birinin bu titizlikle kılınması önem arz etmektedir.⁷¹⁵ Sonuç olarak kişi namazı, zâhirî erkânına, sünnetlerine, adabına ve manevi (sırrî) faziletlerine riayet ederek kılmalıdır.⁷¹⁶

⁷⁰³ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 23.

⁷⁰⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/421.

⁷⁰⁵ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 2/199.

⁷⁰⁶ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 2/199.

⁷⁰⁷ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 2/125.

⁷⁰⁸ Kuşeyrî, *Leâ'ifü'l-işârât*, 2/124,199, 283.

⁷⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/364,371.

⁷¹⁰ Tâhâ 20/132.

⁷¹¹ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 2/283.

⁷¹² Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 2/124.

⁷¹³ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/241.

⁷¹⁴ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/365.

⁷¹⁵ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/111.

⁷¹⁶ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 3/9.

Sûfî müfessirlere göre namazı ikame etmek, sadece zâhirî şartları yerine getirerek ifa edilemez. Namazın bazı bâtinî şart ve sınırları vardır ve kul bu ibadeti yerine getirirken bunlara da riayet etmelidir. Sûfî müfessirler, özellikle Kur'ân'da geçen “namazı ikame edin” şeklindeki emirleri yorumlarken namazın manevi şartlarına dikkat çekmektedir. Örneğin Sülemî, وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ “Onlar namazı dosdoğru kılarlar...” âyetini açıklarken “اقامة/ikâme” kelimesi üzerinde durmakta ve bunun zâhir ve bâtin sınırlarını muhafaza ederek namaz kılmayı ifade ettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte Sülemî, bazı sûfîlerin buradaki ikame fiilini, namazdaki niyete yorduklarını nakletmektedir. İbn Atâ'dan naklettiği bir rivayette ise namazı ikame etmenin Allah ile beraber namazın sınırlarını korumak ve O'nunla birlikte namazda sırları korumak olduğu ifade edilmektedir.⁷¹⁷ Namazın zâhirî ve bâtinî şartları yerine getirilerek nasıl ikame edileceği hususunda yorum yapmaya devam eden Sülemî, وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُوا “Namazı kılın ve Allah'tan korkun.”⁷¹⁸ âyetinin tefsirinde kimilerine göre namazın ikamesinden maksadın onun sınırlarını korumak olduğunu aktarmaktadır.⁷¹⁹

Selefleri gibi namazın zâhirî ve bâtinî şartlarıyla nasıl ikame edileceği üzerinde duran Kuşeyrî; الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ “Onlar, namazı ikame ederler, zekâtı da verirler.”⁷²⁰ âyetini açıklarken namazı dosdoğru kılan kimselerin önce zâhirî şartları yerine getirdiklerini belirtmektedir. Bu zâhirî şartlar; setr-i avret, namaz öncesinde temizlik (abdest almak), kibleye yönelmek, vaktin girdiğini bilmek ve namaza temiz bir yerde durmak gibi hususlardır. Namazın bâtinî şartları ise sırrı gereksiz şeylerden temizlemek ve bâtinî avreti örtmek yani bâtına dair ayıplardan onu arındırmaktır. Çünkü her ne olursa olsun Allah o kulu görmektedir. O zaman Allah'ın senin kusurlarını görmesini istemiyorsan onları yapmaktan sakınman gerekmektedir.⁷²¹

Kuşeyrî seleflerinden farklı olarak namaza hazırlık için gerekli olan zâhiri şartların bâtinî manaları üzerinde durmaktadır. Ona göre namaza temiz bir yerde durmak, kalbin kendisine izin verilen sınırdaki beklemesidir. Çünkü kalbin vakıf olabileceği bir sınır vardır. Allah, haddini bilen kimseye merhamet eder. Vaktin girdiğini bilmek, boyun bükme ve teslimiyet vakti ile sevinç ve bast vaktini birbirinden ayırmayı ifade etmektedir.

⁷¹⁷ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/49-50.

⁷¹⁸ el-En'âm 6/72.

⁷¹⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/204.

⁷²⁰ Lokmân 31/4.

⁷²¹ Kuşeyrî, *Leîâfü'l-işârât*, 3/16.

Kibleye yönelmek ise ruhen kibleye yönelmek ve mekan kaydı olmaksızın kalbin Allah’a bağlanması anlamına gelir.⁷²²

Kuşeyrî, namazı ikame etmeyi, tefsirinin farklı yerlerinde farklı yönleriyle tanımlama ve vasfetme yoluna gitmektedir. Namazı ikame etmek, bazen namazın rükunlarıyla, sünnetleriyle ve manevi yönleriyle eda edilmesi olarak tanımlanır. Bazen de namazı ikame etmek, kendisi için namaz kılınanı müşâhede etmek olarak tarif edilir.⁷²³ Bu hususta Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şu hadisi delil getirilmektedir: “Allah’ı görüyormuşçasına ona kulluk et.”⁷²⁴

Sonuç olarak sûfî müfessirler açısından namazı ikame etmek, zâhirde namazın şeraitini yerine getirmektir. Bâtında ise sınırları korumak, sırrı temizlemek ve kişinin iç dünyasını manevi ayıplardan arındırmasıdır. Namazı ikame eden kimse; Allah’ın huzurunda kim olduğunu, kime münâcâtta ettiğini, kimin kendisini gözettiğini ve kime yakın olduğunu bilmelidir.⁷²⁵ Kuşeyrî’nin namazın şartlarından kalbî amellere yönelik çıkardığı işârî mana ve hükümler dikkat çekmektedir. Namaza temiz bir yerde durma emrinden kalbin sınırlarını bilmesi işârî hükmü çıkarılmaktadır. Namazı belli bir vakitte kılma emrinden kabz ve bast vakitlerini ayırabilme, namazda kibleye yönelme emrinden ise mekan kaydı olmaksızın kalbi Allah’a bağlama işârî hükümleri ortaya konmaktadır. Bu işârî hükümlerin zâhirî emirlerin kalbî ameller bağlamındaki hikmeti ve gayesi olarak düşünülmeleri muhtemeldir.

3.1.5.1. Yolculukta Namazları Kısaltmak

Dinen seferi sayılacak kadar uzaklıkta olan bir yere giden kişi, yolculuk esnasında ve on beş günden az kalacaksa gittiği yerde birtakım ruhsatlardan yararlanmaktadır. Bu ruhsatların dayanağı ise *وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ* *“Yeryüzünde yolculuk ettiğiniz vakit kâfirlerin size fenalık yapmasından endişe ederseniz, namazı taksir etmenizden dolayı size bir günah yoktur.”*⁷²⁶ âyeti kerimesi ve Hz. Peygamber’in bu konudaki uygulamalarıdır.

⁷²² Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 3/16.

⁷²³ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/255.

⁷²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/132.

⁷²⁵ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 2/324.

⁷²⁶ en-Nisâ 4/101.

Tefsirlerde bu âyet yorumlanırken namazın hangi hallerde ve ne kadar kısaltılabileceği hususunda çeşitli görüşler zikredilmektedir. Hz. Ömer ve Hz. Ali'den gelen rivâyetlere göre bu âyette kısaltılabileceği açıklanan namaz, kişinin yolculuk esnasında kılacağı farz namazdır. Kısaltılacak miktar ise dört rekatlı farz namazların iki rekat olarak kılınmasıdır. Diğer bazı yorumlarda ise âyette kısaltılabileceği ifade edilen namaz, yolculuk esnasında düşmandan korku halindeki namazdır veya fiilen savaş dışında düşman korkusu sebebiyle kılınacak olan namazdır.⁷²⁷ Âyet, korku namazı hakkında açık bir delil teşkil ederken herhangi bir tehlike olmadan, kısaltılan yolcu namazı hakkında ise örtük bir delil konumundadır. İslam âlimleri, Hz. Peygamber'in (s.a.s) uygulamalarına ve sözlerine⁷²⁸ dayanarak⁷²⁹ ister korku durumunda olsun ister güven halinde olsun yolculukta namazların kısaltılarak kılınmasının caiz olacağını ifade etmişlerdir.⁷³⁰

Sûfî müfessir Kuşeyrî bu âyetin yorumunda yolculukta namazları kısaltmanın sünnet olduğunu belirtmektedir. Onun bu hükmü vermekle Şafî mezhebine olan mensubiyetine vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Zira Hanefilere göre yolculukta namazları kısaltmak, vaciptir.⁷³¹ Şafî mezhebinde ise seferde namazları kısaltarak kılmak sünnettir ve muhayyer olmak üzere ruhsattır. Seferi kişi, namazlarını kısaltarak kılabilirdiği gibi tam olarak da kılabilir.⁷³²

Kuşeyrî, açıklamalarına devam ederek namazları kısaltma hükmünün İslam'ın başlangıcında korku haline mahsus olduğunu, ancak daha sonra kullara merhamet için korku olmayan hallere de bu hükmün genişletildiğini ifade etmektedir. Ona göre, farz namazlar kısaltılarak kılınabilince sünnet namazlar da binek üzerinde her tarafa dönülerek eda edilebilir hale gelmiştir. Yaya için de durum aynıdır. Kuşeyrî bu kolaylaştırmanın sebebini, münâcât ile ilgili iznin her zaman devam etmekte olduğunun bilinmesi olarak göstermektedir. Onun açısından "Münâcâta/namaza girmek istersen dilediğin zaman girebilirsin. Ruhsatı gözeterek uzak durmak istersen, dilediğini yapabilirsin. Bu keremin nihâyeti, vefa prensibinin korunması ve bağlılık anlamının gerçekleşmesi demektir."⁷³³

⁷²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/404-414.

⁷²⁸ Bu Allah'ın size bir sadakasıdır, öyleyse siz de O'nun sadakasını kabul edin

⁷²⁹ Müslim, "Salâtü'l-müsafirîn", 4 (No.686).

⁷³⁰ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/197-198; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/231; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/616.

⁷³¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/80.

⁷³² Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/358.

⁷³³ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/22.

Kuşeyrî yolculuk esnasında namazların kısaltılması hükmünden herhangi bir işârî hüküm çıkarmamaktadır. Bunun yerine namazı kısaltma ruhsatının Allah'ın insanlara bir lütfu olduğuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca onun yorumunda yolculukta namaz kılınabilmesinin hikmeti, münâcât izninin her daim devam etmesidir.

3.1.5.2. Savaşta Namaz Kılma Sorumluluğu

Namaz islam'ın şartlarından biri olup hiçbir koşulda terkedilemez. Bu sebeple savaşta düşman karşısında namazın nasıl kılınacağı Kur'ân-ı Kerîm'de ayrıntılı sayılabilecek bir şekilde açıklanmıştır. Nisâ Sûresi 102. âyette verilen bilgilere göre savaş halindeyken namaz vakti girdiğinde askerler iki gruba ayrılmaktadır. Bu gruplardan birisi imam ile namaz kılarken diğerleri düşmana karşı nöbet beklemektedir. Nöbet tutan grup gelip namaz kılacağı vakit de ilk önce namaz kılanlar nöbeti devralmaktadır. Âyeti kerime, düşmana karşı her daim ihtiyatlı olmayı ihtar etmekte, ancak yağmur ve hastalık gibi durumlarda silahların bırakılmasına izin vermektedir.⁷³⁴ Tefsirlerde, savaş esnasında düşman karşısında kılınan bu namazın, Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanılarak pek çok ayrıntılı açıklamasına ve farklı uygulamalarına yer verilmektedir.⁷³⁵

Tüsterî ve Sülemî, âyeti tefsir ederken korku namazı konusuna hiç temas etmemektedir. Kuşeyrî ise kişinin kendisinde bir nefeslik bile can bulduğu sürece ne korku ne de güven halinde kulun üzerinden namazın keyfi olarak kalkmayacağını belirtmektedir. Kuşeyrî'nin bu âyetin açıklamasında yaptığı daha önemli değerlendirme ise tasavvuf erbabına –belki de o dönemin ibâhî akımlarına- yöneliktir. Kuşeyrî, burada namazın hiçbir zaman kulun üzerinden sakıt olmayacağını vurgulayarak özellikle manevi olarak hangi hal veya makam yaşanırsa yaşansın (fark veya cem) kulun üzerinden namaz kılma sorumluluğu kalkmaz, demektedir.⁷³⁶

3.1.5.3. Namaz Vakitleri

Namazların özellikle de beş vakit namazın hangi vakitlerde kılınacağı, Kur'ân-ı Kerîm'de mücmel olarak beyan edilmiştir. Ayrıntılı açıklama Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla ortaya konmuştur. Namazların vakitli olarak farz kılındığını ifade eden إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا “*Namaz, mü'minlere muayyen vakitlerde (kılınmak üzere) farz*

⁷³⁴ en-Nisâ 4/102.

⁷³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/414-427.

⁷³⁶ Kuşeyrî, *Leîâfî'l-işârât*, 1/222.

olmuştur.”⁷³⁷ âyeti tefsirlerde farklı şekillerde izah edilmektedir. Bazı müfessirler âyetteki “موقوتاً/mevkuṭ” kelimesini vakit manasına değil farz manasına alarak yorumlamaktadır. Onlara göre mana, “Şüphesiz ki namaz, müminlerin üzerine yazılmış bir farzdır.” şeklinde olmaktadır. Bazıları ise kelimenin vakit manasına geldiğini belirterek anlamın “Şüphesiz ki namaz, müminler üzerine kılınması vakitlere bölünmüş bir farzdır.” şeklinde olduğunu belirtmişlerdir.⁷³⁸ Bu görüşleri birbirine yakın gören Taberî, “Şüphesiz ki namaz, müminlerin üzerine, vakitlere ayrılmış bir farzdır.” görüşünü tercih etmektedir.⁷³⁹

Sûfî müfessir Kuşeyrî, bu âyetin açıklamasında zâhirî vazifelerin/ibadetlerin vakte bağlı olduğunu, kalbin zikirle huzur bulmasının ise ebedi ve kesintisiz olduğunu ifade etmektedir. Kuşeyrî’ye göre şekillere dayalı ibadetler, belirli zamanlardadır. Kalplere gelince, haller ne denli değişirse değişsin bir an bile hakikatten kopmaktan sakınmaları gerekmektedir. Zikir, nasıl ve ne durumda olunursa olunsun yapılmalıdır.⁷⁴⁰

Kuşeyrî, burada zâhirî manayla işârî mana arasındaki ilişkiyi “Allah’a yönelme” temelinde kurmakta ve bedeninin Allah’ın huzurunda durmasıyla kalbin Allah’a yönelmesi arasında mukayese yapmaktadır. Ona göre beden bazı vakitlerde Allah’a yönelirken kalp her daim Allah’a dönüktür. Belli vakitlerde namaz kılmanın gayesi ve amacı, kalbi her daim Allah’a bağlayabilmektir. Çünkü kul, namaz vakti Allah’ın huzuruna çıkarak ona yönelir ve namaz bitince bu yöneliş de biter. Namazın asıl gayesini gören kul, kalbini zikir ve tefekkürle her daim Allah’a çevirmeli, bir an bile hakikatten uzaklaşmamalıdır.

Kuşeyrî, “*Namazı gündüz güneşin zevalinden gecenin karanlığına (yatsı vaktine) kadar kıl; bir de sabah namazını; zira sabah namazına (melekler) şahit olur.*”⁷⁴¹ âyetini tefsir ederken kulun günde birkaç defa huzuruna dönmesi için Allah’ın namaz vakitlerini zamana yaydığını belirtmektedir. Sabah namazının şahitli olmasına da değinen Kuşeyrî, ilmin izahına göre bunun anlamı, gece ve gündüz meleklerinin bu namazda hazır bulunarak şahitlik etmeleridir. İşaret ehlinin izahına göre ise sabah namazı vakti kişiyi uykudan ve nefsin tembelliğinden uzaklaştırır. Bu vaktin özelliği ve şahitli olmasının

⁷³⁷ en-Nisâ 4/103.

⁷³⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/448-451; Cessâs, *Aḥkâmü’l-Kur’ân*, 3/247; İbnü’l-Arabî, *Aḥkâmü’l-Kur’ân*, 1/625.

⁷³⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/448-451.

⁷⁴⁰ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/222.

⁷⁴¹ el-İsrâ 17/78.

anlamı budur.⁷⁴² Bu yorumunda Kuşeyrî, namaz vakitlerinin zamana yayılmasındaki hikmetine değinmekte ve sabah namazının nefsi terbiyedeki etkisine atıf yapmaktadır.

Ekseriyet âlimlerce ikindi namazına işaret ettiği ifade edilen *حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ* “*Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun.*”⁷⁴³ âyetiyle ilgili tefsirlerde pek çok nakle yer verilmektedir. Bu rivayetlerde orta namazın; ikindi namazı, öğle namazı, akşam namazı, sabah namazı ve beş vakit namazdan herhangi biri olabileceği ifade edilmektedir.⁷⁴⁴ Bu âyetin açıklamasında sûfî müfessir Kuşeyrî, “salâtü'l vustâ”nın müphem bırakılmasındaki hikmet üzerinde durmakta ve namazların hepsinin “salâtü'l-vustâ” olabileceği düşüncesiyle namazların eksiksiz kılınması gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁷⁴⁵

Sonuç olarak sûfî müfessirlere göre, namazın belli vakitlerde kılınmasının hikmeti, kulun günde birkaç defa huzura dönmesini sağlamaktır. Ancak kalp beden gibi değildir. O her zaman Allah'a dönük olmak zorundadır. Onların nazarında sabah namazının şahitli olmasının hikmeti ise kişiyi uykudan ve nefsin tembelliğinden uzaklaştırmasıdır.

3.1.5.4. Setr-i Avret

Avret kelimesi; sözlükte “yarık”, “gedik”, “kendisinden korkulacak yer” ve “insanın ayıp/edep yerleri” anlamında kullanılmaktadır.⁷⁴⁶ Namazın şartlarından birisi, avret yerlerini örtmektir. Avret yerlerinin örtülmesinin gerekliliğine dair Kur'an-ı Kerim'de, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُذْهِبَ غَمُّكُمْ إِذَا صَلَّيْتُمْ وَأَنْتُمْ سَاءٌ لَا يَخْفَى عَلَيْكُمْ إِذَا صَلَّيْتُمْ وَأَنْتُمْ سَاءٌ لَا يَخْفَى عَلَيْكُمْ *“Ey Ademoğulları! Her mescidde ziynetinizi takının...”*⁷⁴⁷ emri gelmiştir. Tefsirlerde, âyette geçen “ziynetten” maksadın kişinin avret mahallini örtecek herhangi bir giyecek/elbise olduğu zikredilmiştir. Âyet her ne kadar Kâbe'nin çıplak olarak tavaf edilemeyeceği hususi sebebi üzerine nazil olmuş olsa da namaz ve diğer ibadetler için umumi bir hüküm ortaya koymaktadır.⁷⁴⁸

Kuşeyrî, âyetin yorumunda ilmin (zâhirin) izahına göre burada kastedilenin namazda avret yerlerini örtmek olduğunu belirtmektedir. Ardından ise âyetten çıkardığı birkaç işârî

⁷⁴² Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 2/199.

⁷⁴³ el-Bakara 2/238.

⁷⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/342-375; Cessâs, *Aḥkâmü'l-Kur'an*, 2/155; İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Kur'an*, 1/300.

⁷⁴⁵ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/111.

⁷⁴⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 2/759-760; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/616.

⁷⁴⁷ el-A'râf 7/31.

⁷⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/150-154; Cessâs, *Aḥkâmü'l-Kur'an*, 4/205-206; Herrâsî, *Aḥkâmü'l-Kur'an*, 3/135; İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Kur'an*, 2/304-305.

manaya yer vermektedir. Ona göre, kulun süsü veya ziyneti; Allah'ın huzurunda durmak, eşiğe bağlılık ve hakikati görmeye devam etmektir. Bir başka ifadeyle burada zâhirî mananın ötesinde bir mana daha vardır. O da ziynetin “Allah'ın huzurunda durarak süslenmek” anlamına gelmesidir.⁷⁴⁹ Neticede Kuşeyrî'ye göre namazda bedenın ayıbı olan avretin örtülmesi gerekli olduğu kadar, manevi hayatın ayıbı olan “kalbin Allah'tan başkasına bağlanmasından” da sakınmak gerekir.

3.1.5.5. Kibleye Yönelmek

Hz. Peygamber, Medine'ye hicret etmeden önce namazlarda Kâbe'yi önüne alarak Kudüs'e yöneliyordu. Böylece hem Kâbe'ye hem de Kudüs'te bulunan Hacer-i Muallaka'ya doğru yönelmiş olmaktaydı. Medine'ye hicret ettikten sonra her iki kibleyi önüne alma imkanı kalmamıştı. Bu sefer sadece Kudüs'e doğru namaz kılmaya başladı. Ancak içindeki, Kâbe'ye yönelme isteği ve hasreti devam etmekteydi.⁷⁵⁰ Allah Rasûlü'nün bu arzu ve isteğinin karşılığı olarak kıblenin tahvili ile ilgili âyetleri indirdi. Bakara Sûresi 144. âyette bu tahvil olayının ayrıntılarına değinilmektedir. İlgili âyette Hz. peygamber'in kıblenin değışmesi noktasında çokça dua ettiğine değinildikten sonra bundan sonra artık namazların Kâbe'ye dönölerek kılınması emredilmektedir. Bu yönelme işi vurgulanarak hangi mekan olursa olsun, namazın Mescid-i Haram'a kılınması tekrar edilmektedir. Ehl-i kitab'a da atıf yapılmakta ve onların kıblenin değitirilmesinin hak ve gerçek olduğunu bildikleri haber verilmektedir.⁷⁵¹ Bu âyetin nazil olmasından sonra müslümanlar, Kâbe'ye yönelerek namaz kılmaya başladı.⁷⁵²

Sülemî'ye göre, bu âyet-i kerime Hz. Peygamber'e bedenlen Kâbe'ye yönelmesini emretmiştir. Bununla birlikte işârî olarak kalbini müşâhedemizden uzaklaştırma emrini de ona bildirmektedir. Yorumunun devamında bedenın kıblesinin Kâbe, kalbin kıblesinin ise Allah olduğunu belirtmektedir.⁷⁵³ Namazda bedenlen Kâbe'ye yönelmenin amacı, kalbin de müşâhedeye yönelmesidir. Bedenın kıblesi ile kalbin kıblesi arasında kurulan bu ilişkide benzetme yönü, “yönelme” eylemidir. Bu sebeple sûfiler açısından kişi, namaza durduğuunda veya hayatının herhangi bir anında kalbini ve zihnini Allah'ı

⁷⁴⁹ Kuşeyrî, *Leâ'ifu'l-işârât*, 1/331.

⁷⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/623; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dımeşkî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed b. Selâme (Dârü-Tayyibe, 1420), 1/453.

⁷⁵¹ el-Bakara 2/144.

⁷⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/656-657.

⁷⁵³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/68.

görüymüşçasına koruması gerekmektedir. Allah'ın seni her an gördüğünü bilerek yaşamak, Allah Rasûlü'nün de tavsiyesidir.⁷⁵⁴ Bu yönüyle verilen mananın makâsı itibarıyla doğru olduğu söylenebilir.

Kuşeyrî ise bu âyeti açıklarken Hz. Peygamber'in kalbiyle temenni ettiği kible meselesini diliyle talepte bulunmayıp sükût ederek adabı koruduğuna değinmektedir.⁷⁵⁵ Bu yorumuyla hüküm âyetinden seyr u sülûk yolundaki müride yönelik işârî bir hüküm ortaya koymaktadır. Verilen bu mana, zâhirî anlama aykırı değildir. Ayrıca bu durum, hüküm âyetinden ahlâkî hükümler çıkarılması yönüyle de dikkat çekmektedir.

“Şüphesiz seni, rıza gösterceğin kibleye çevireceğiz. (Bundan sonra), namazda yüzünü Mescid-i Haram'a doğru döndür.” emrini Kuşeyrî, şöyle tefsir etmektedir: “Kalbini taşlara ve eserlere bağlama. Kalbinde sadece bana yer ayır. Kible nefsinin maksudu, Hakk, kalbinin gördüğü olsun.”⁷⁵⁶ Bu yorumunda Kuşeyrî, bedenini yöneldiği Kâbe'nin, kişiyi Allah'ın rızasına ulaştıran yönünü dikkate almaktadır. Ardından kişinin Kâbe'ye yönelmenin zâhirinde kalmayıp onun sahibi olan Allah'a ve onun rızasına yönelmesi gerektiğini belirtmektedir. Bunu yapacak olan da kalptir. Kuşeyrî, âyetin devamındaki *“Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) hep o yöne dönün.”* kısmını işârî açıdan yorumlayarak buradaki “Kâbe'ye dönün.” emrinden maksadın kalbinizde sadece bana yer verin ve sadece beni görmeye çalışın, demek olduğunu belirtmektedir.⁷⁵⁷ Bu yorumun neticesi, namazda Allah'ın beytine yönelmek, Allah'ın rızasına kazanmaya matuftur. Bu rızayı kazanabilmenin daha ileri boyutu ise kulun bütün varlığıyla ona yönelmesidir. Bu da kalpten Allah'tan gayrısını atmakla mümkün olmaktadır.

Bir sonraki âyetin *“Nereden çıkarsan çık, (namazda) Mescid-i Haram yönüne doğru dön.”*⁷⁵⁸ kısmını Kuşeyrî, “İster Kâbe'nin yakınında ister uzağında, nerede olursanız olun, Kâbe'ye dönün. Aynı şekilde ne durumda olursanız olun, kalplerinizle bize yönelin.”⁷⁵⁹ şeklinde tefsir etmektedir. Burada Kuşeyrî, insanın bedenini Kâbe'ye dönmesi ile kalbin Allah'a yönelmesi arasında benzerlik veya öncelik sonralık ilişkisi kurmakta ve ardından işârî manalar ortaya koymaktadır. Âyetin zâhirinden bu mananın çıkması zor olsa da

⁷⁵⁴ Buhârî, “İman”, 36.

⁷⁵⁵ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/75.

⁷⁵⁶ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/75.

⁷⁵⁷ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/75.

⁷⁵⁸ el-Bakara 2/149.

⁷⁵⁹ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/76.

makâsîd bağlamında düşünüldüğünde ortaya konan anlamın Kur'ân ve Sünnet'e aykırı olduğunu söylemek zordur.

Kıblenin değişmesiyle ilgili âyetleri hüküm bakımından değerlendiren sûfî müfessirlerin makâsîdî yorum yaptıkları ve bu değerlendirmelerini de bazı benzerlikler geliştirerek temellendirdikleri görülmektedir. Bu bölümdeki gâî yorumun temel hedefi; Allah'ın rızası, kurulan benzerlik ise bedenın Kâbe'ye dönmesi ile kalbin Allah'a yönelimi arasındadır. İbadet konularındaki bu tarz gâî yorumlarla varılan işârî ve ahlâkî hükümler, genellikle müridana veya havas ehline yönelik olmaktadır.

Namaz, sûfîler açısından çok önemli bir ibadettir. Onların nazarında namaz, münâcât makamında durmayı ve Allah ile iletişim kurmayı sembolize etmektedir. Bu sebeple onlar, namazın zâhirî şartlarına ve bu şartlardan çıkardıkları işârî hususlara riayet ederek namazı ikame etmeye büyük önem vermektedir. Onlar nazarında namazın işârî şartlarının en önemlisi sırrın temizlenmesi ve kalbin ayıplardan arındırılmasıdır. Ayrıca namazla ilgili âyetlerden kendilerine yönelik ahlâkî ve işârî hükümler çıkarmaktadırlar. Kalbin sınırlarını bilmesi işârî hükmü, namazın temiz bir mekanda kılınması emrinden; sûfinin kabz ve bast vakitlerini birbirinden ayırt etmesinin gerekli olduğu hükmü, namazın belli bir vakitlerde eda edilmesi emrinden; kalbi hayatın ayıp ve günahlardan temizlenmesi hükmü, setr-i avret emrinden; mü'minin her daim kalbini Allah'a bağlaması işârî hükmü, namazda Kâbe'ye yönelme emrinden işareten istinbat edilmiştir.

3.1.6. Oruç

Oruç, Farsça kökenli bir sözcük olup “gündüz” anlamına gelen “rûze” kelimesinin Türkçeleşmiş şeklidir.⁷⁶⁰ Arapça'da ise oruç “صوم/savm” ve “صيام/sıyâm” kelimeleriyle ifade edilmektedir. Savm kelimesi sözlükte kişinin mutlak olarak bir şeye karşı kendini tutulması; yeme, içme, yürüme, konuşma, söz ve davranıştan kendini alıkoyması ve engellemesi anlamına gelmektedir.⁷⁶¹ Terim olarak ise oruç, fecr-i sadığın doğuşundan güneşin batışına kadar şer'an belirlenmiş ibadeti yerine getirmek niyetiyle yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmayı ifade etmektedir.⁷⁶²

⁷⁶⁰ Şemsettin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı yayınları, ts.), 200.

⁷⁶¹ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1970; İbn Faris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 3/323; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/350.

⁷⁶² Kâsânî, *Bedâi'*, 2/75; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 136.

Oruç, İslam'dan önceki dinlerde de emredilen bir ibadettir. Çünkü Allah, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا “Ey mü'minler! Oruç, sizden evvelkilerin üzerine farz olduğu gibi, size de farz kılındı. Umulur ki (oruç ile) kötülüklerden korunursunuz.”⁷⁶³ buyurmuştur. Müfessirler, bu âyetin orucun farzietini ifade ettiği noktasında ittifak halindedir.⁷⁶⁴

Sûfî müfessirler de bu âyetin orucun farzietine delil olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte onlar, orucu yeme-içme gibi sadece zâhirî yasaklardan kaçınma olarak değil kişinin zâhiren ve bâtinen kendisini ilgilendiren bütün yasaklardan uzak durması şeklinde tanımlamayı tercih etmektedir. Bunun sonucu olarak onlar, “صوم/savm” kelimesinin sözlük anlamlarından da hareket ederek orucu kısımlara ve çeşitlere ayırmaktadır. Sülemî'nin naklettiği bir rivayette, bedenın orucundan farklı olarak aklın ve ruhın orucundan bahsedilmektedir: “Akıl, hevâ ve heves karşısında ruh da dünyaya dalmaktan kendisini tutacaktır. Beden ise yemekten kendisini alıkoyarak orucunu yerine getirecektir.”⁷⁶⁵

Kuşeyrî de bu âyeti açıklarken Sülemî'nin takip ettiği metoda uymakta ve orucu iki kısma ayırmaktadır. Biri zâhirî (bedenen yapılan) oruçtur ki bu, niyetle birlikte olmak kaydıyla oruç bozucu şeylerden sakınmaktır. Diğeri ise kalbi afetlerden, ruhu ülfetlerden, sırrı mülâhazalardan korumak anlamın gelen bâtinî oruçtur.⁷⁶⁶ Kuşeyrî'nin de “صوم/savm” kelimesinin sözlük anlamındaki “tutmak” manasından hareketle böyle bir ayırıma gittiği düşünülmektedir. İnsan, bedenini Allah'ın yasakladığı şeylere karşı tutuğu gibi manevi yönünü de yasaklanan şeylere karşı korumalıdır. Ona göre insanın mana yönü de kalbi, ruhu ve sırrıdır.

Yorumunun devamında Kuşeyrî, âbidlerin ve âriflerin oruçlarının mahiyetine dair bilgiler içeren bir rivayete yer vermektedir. Bu rivayete göre, âbidlerin oruçlarının kusursuz olmasının şartı, dili gıybetten gözü de şüpheli bakıştan korumaktır. Nitekim hadiste “Kim oruç tutarsa kulağı ve gözü de oruç tutsun.”⁷⁶⁷ buyurulmuştur. Âriflerin orucunun mahiyetine de değinilen rivayette, onların orucunun şartı, sırrı Allah'tan başka her şeyin

⁷⁶³ el-Bakara 2/183.

⁷⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/152; Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/395; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/214; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/61-62; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/106.

⁷⁶⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/146.

⁷⁶⁶ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/87.

⁷⁶⁷ İbn Ebî Şeybe, “Sıyâm”, 2 (No. 8880); Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 2/547 (No. 3374); Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/484.

müşâhedesinden korumak olarak belirtilmektedir.⁷⁶⁸ Bu yorumunda Kuşeyrî, âbidlerin orucu ile âriflerin orucu arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu ayırımın temelinde zâhiren oruç bozucu fiillerden kaçınan kişi ile maddi ve manevi olarak orucuna eksiklik getiren her türlü şüpheli durumdan kaçınan kimse birbirinden ayrılmaktadır. Ârifin yükümlülüğü daha ağırdır, çünkü o, sırrını Allah'tan başka her şeyden korumak zorundadır.

Orucun kısımlara ayrılması ve insanın maddi ve manevi yönlerinin oruç tutmasının gerekliliğinden bahsedilmesi daha sonraki müfessirler tarafından da takip edilen bir metot olmuştur. Bu bağlamda Necmeddîn-i Dâye kalp, ruh ve sırrın oruç tutmasından bahsetmekte ve Kuşeyrî'nin verdiği bilgileri, hemen hemen aynen tekrar etmektedir.⁷⁶⁹ Bursevî de dilin, gözün, nefsin, kalbin, ruhun ve sırrın oruç tutmasından söz etmektedir.⁷⁷⁰ Oruç tutan kişilerin sınıflandırılması hususu, Kuşeyrî'den sonraki sûfî müfessirler tarafından da takip edilmektedir. Bu bağlamda İbn Acîbe, orucun üç derece olduğunu belirterek avamın, havasın ve havassu'l havasın oruçlarının özelliklerine değinmektedir.⁷⁷¹

Kuşeyrî, ramazan ayına ulaşan kişi (zâhiren oruç tutan) ile ramazan ayının yaratıcısını müşâhede eden (bâtınî oruç tutan) kişi arasında ayırım yapmaktadır:

“Ramazan ayını (hilali) gören kişi Allah için oruç tutar. Ayın yaratıcısını gören kişinin orucu ise Allah ile olur. Allah için tutulan oruç, sevap getirir. Allah ile tutulan oruç ise kurbet sebebidir. Allah için tutulan oruçla ibadet yerine getirilir. Allah ile tutulan oruçta ise irade tashih edilir. Allah için oruç tutmak her kulun vasfı iken Allah ile oruç tutmak Allah'a yönelenlerin sıfatıdır. Allah için oruç tutmak zâhirî (bedeni uygulamayı) yerine getirmektir. Allah ile oruç tutmak ise manevi hususiyetleri (kalbî fiilleri) de yerine getirerek onlara da oruç tutturmaaktır. Allah için oruç tutmak, şeriatın zâhirî ibadetleri yönüyle kişinin belli şeylere karşı kendisini tutmasıdır. Allah ile oruç tutmak ise kişinin hakikatin işaretleriyle kendini tutması ve sakındırmasıdır.”⁷⁷²

Bu karşılaştırma yapılırken “ب/bâ” ve “ل/lam” harfi cerleri kullanılmaktadır. Burada kullanılan “ب/bâ” harfi cerinin tekid manasında kullanıldığını düşünmekteyiz. Kalbi her daim rabbine yönelik olan kişinin orucu ona daha fazla manevi katkı sağlamaktadır. Bir

⁷⁶⁸ Kuşeyrî, *Leîâfî'l-işârât*, 1/87.

⁷⁶⁹ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî Necmüddîn-i Dâye, *et-Te'vilâtün-necmiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/259.

⁷⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/292.

⁷⁷¹ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/213.

⁷⁷² Kuşeyrî, *Leîâfî'l-işârât*, 1/88.

başka ifadeyle Allah ile oruç tutan kişinin kalbi, her daim Allah’a bağlı olduğu için yaptığı eylemleri onun lütuf ve yardımıyla yapmaktadır. Kuşeyrî’nin açıklamalarının devamında söylediği hususlar, bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. “Her kim ayı idrak ederse, oruç bozucu şeylerden sakınır. Kim Hakk’ı müşâhede ederse, bütün vakitlerinde mahlukatı görmekten uzak durur.”⁷⁷³ Kuşeyrî, nefsiyle veya bedeniyle oruç tutan kişi ile kalbiyle oruç tutan kişinin elde edeceği nimetlerin de farklı olacağını belirtmektedir. Nefsiyle oruç tutan kişiye selsebil şarabından içirilirken kalbiyle oruç tutan kişiye kabul nimetiyle sevgi şarabı içirilmektedir. Ona göre, sırrıyla oruç tutanlar (havassu’l-havas) ise en üst mertebededir.⁷⁷⁴

Müfessirler أَيْاماً مَّعْهُدَاتٍ “Oruç, sayılı günlerdedir.”⁷⁷⁵ ilahi hükmündeki “sayılı günler” ifadesinden kastın ne olduğu hususunda farklı rivayetlere yer vermişlerdir. Bazı âlimler, bu “sayılı günlerden” kastedilenin her aydan üç gün oruç ve Âşûrâ orucu olduğuna kani olmuşlardır. Onlara göre ramazan ayında oruç tutma emri gelince, bu hüküm neshedilmiştir. Çoğunluk ulema ise “sayılı günlerden” kastedilenin ramazan orucu olduğu sonucuna varmıştır.⁷⁷⁶ Kuşeyrî, “Oruç, sayılı günlerdedir.” âyetinin hikmeti ve işaretiyle ilgili bir değerlendirmeye yer vermekte ve şunları söylemektedir: “Allah oruç emrinin zorluğa yol açtığını bildiği için sayılı birkaç gün sözüyle oruç tutulacak günlerin sayısını insanların gözünde az göstermek suretiyle onların yükünü hafifletmiştir.” Bu âyetteki durum tıpkı “Allah yolunda hakkıyla cihad edin.”⁷⁷⁷ dendikten sonra aynı âyette “Allah dinde zorluk yaratmamıştır.” buyurulmasına benzetilmektedir. Bir başka deyişle cihadı hakkıyla yerine getirmek size zorluk çıkarmaz.⁷⁷⁸

Kuşeyrî, “Oruca güç yetiremeyenler, bir fakiri doyuracak fidye verir.”⁷⁷⁹ emrini işârî açıdan yorumlamaktadır. Ona göre kendisinde hakikatin yükümlülüklerini üstlenecek güç olduğu halde dinin kolaylaştırıcı yönüne başvuran ve te’vil ruhsatına yeltenen kişinin halin gerektirdiği bir ödemede bulunması gerekir. Bu ödeme, ya elde mevcut olan belli

⁷⁷³ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/88.

⁷⁷⁴ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/87-88.

⁷⁷⁵ el-Bakara 2/184.

⁷⁷⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/157-159; Cessâs, *Ahıkâmü’l-Kur’ân*, 1/215; İbnü’l-Arabî, *Ahıkâmü’l-Kur’ân*, 1/109.

⁷⁷⁷ el-Hac 22/78.

⁷⁷⁸ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/88.

⁷⁷⁹ el-Bakara 2/184.

miktardaki maldan feragat etmekle ya da içinde bulunduğu halin gereğini yapmakla gerçekleşir.⁷⁸⁰

Bakara Sûresi 185. âyette orucun farziyetine tekrar vurgu yapılmaktadır. Bu âyette Kur'ân'ın ramazan ayında indirildiği ve onun hak ile batılı birbirinden ayıran delilleri içerdiği belirtilmektedir. Ayrıca ramazan ayına ulaşan mükelleflerin bu ayda oruç tutmaları emredilmekte ve hastalarla yolcuların tutamadıkları oruçlarını daha sonra kaza edebileceklerine ruhsat verilmektedir.⁷⁸¹ Sülemî, bu âyeti tefsir ederken ramazan ayının ehemmiyetine ve diğer aylardan üstünlüğüne vurgu yapılan bir rivayete yer vermektedir. Bu rivayette; Allah'ın Kur'ân'ı ramazan ayında indirdiğine, diğer aylar arasından seçerek, oruç tutmayı bu ayda farz kıldığına ve ramazan gecelerinde Kur'ân okumak için kalkmanın sünnet olduğuna değinilmektedir.⁷⁸²

Kuşeyrî, bu âyeti tefsir ederken ramazan ayını, ilahi hitabın başladığı, kitabın indirildiği, sevabın hasıl olduğu, Allah'a yakınlığın ve makbuliyetin gerçekleştiği, yükümlülüğün hafifletildiği, rahmetin indiği, nimetin bolladığı bir ay olarak tarif etmektedir. Ramazanın kurtuluş ve münâcât ayı olduğunu belirtmektedir. Âyetin “*Allah size kolaylık diler, güçlük dilemez.*” kısmını yorumlarken ise şunları söylemektedir: “Allah sana kolaylık dilerken sen güçlük dilediğini zannedersin. Allah'ın kuluna kolaylık dilediğinin emarelerinden birisi, kolay işleri yerine getirmesini talep etmesidir. Onun adına kolaylığı istemeseydi, kolay işlere yönlendirmezdi.”⁷⁸³ Âyetin وَلَنُكْمِلُوا الْعِدَّةَ “*Sayıyı tamamlamanız için.*” kısmını açıklarken ise bu ifadenin ilim dilinde orucun süresini tamamlayın, işaret dilinde ise halin durumuna yaklaşın demek olduğunu belirtmektedir.⁷⁸⁴

Ramazan ayında oruç tutulmayan vakitlerde yani geceleyin eşlerin cinsi münasebette bulunmalarına ruhsat tanınmıştır. Bunu أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ “*Oruç tutulan günlerin gecelerinde eşlerinizle cinsi münasebette bulunmanız size helal kılındı.*”⁷⁸⁵ âyeti açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁷⁸⁶ Kuşeyrî bu âyeti yorumlarken önce hükmün sebebi nüzûlü üzerinde durmakta ve âyetin Hz. Ömer'den sadır olan bir zelle üzerine indiğini ifade etmektedir. Allah'ın Hz. Ömer'in yaşadığı bu durumu, kıyamete kadar bütün

⁷⁸⁰ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/88.

⁷⁸¹ el-Bakara 2/185.

⁷⁸² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/70.

⁷⁸³ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/89.

⁷⁸⁴ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/89.

⁷⁸⁵ el-Bakara 2/187.

⁷⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/229; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/49; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/237; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/71; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/128.

müslümanlara bir ruhsat sebebi kıldığına değinmektedir. Kuşeyrî'ye göre inâyetin hükümleri hep böyledir. Bu âyetle ilgili verdiği bir başka açıklamada ise Allah, kulun hazlara ihtiyacı olduğunu bildiği için ramazan ayında gece ile gündüzü kendi hakkı ile kulun hazzı arasında taksim etmiştir. Kendi hakkı için akşama kadar orucu tamamlayın buyururken kulun hazzı için ise beyaz iplikle siyah iplik birbirinden ayırt edilinceye kadar yiyip içmeye izin vermiştir.⁷⁸⁷

Sûfî müfessirler, hilalin durumunu anlatan âyetler üzerinde de durmuşlardır. Bakara Sûresi 189. âyetle insanların Hz. Peygamber'e hilaller hakkında sorular sordukları belirtilmekte ve Allah Rasûlü'nin vermesi gereken cevaplar açıklanmaktadır. Burada ilahi vahiy, hilallerin hac ve insanlar için vakit ölçüleri olduğunu beyan etmektedir. Ayrıca takvanın mahiyetine de değinilmekte, ancak muttakilerin kurtuluşa erebileceği haber verilmektedir.⁷⁸⁸ Kuşeyrî, bu âyet üzerinde bazı değerlendirmeler yapmakta ve yorumlar ortaya koymaktadır. Âyetle yer alan “الأهلة/ehille” lafzının “هلال/hilal”ın çoğulu olduğunu ve hilaller anlamına geldiğini belirtmektedir. Ardında الأهلة/ehille” kelimesinin insanların hesap ve meşguliyetlerine yardımcı olan “vakit ölçüleri” manasına geldiğini beyan etmektedir. O'na göre ehille (hilaller) lafzı, hallerinin farklılığı konusunda kıssa ehlinin vakit ölçüleridir. Zâhidler için ise virtlerinin ölçüleridir. Havassa gelirsek ehille (hilaller) onlar için hallerinin ölçüleridir.⁷⁸⁹

Sûfî müfessirler, orucu insanın iki yönüne (bedeni-manevi) yönelik bir ibadet olarak tasavvur etmektedir. Birinci yönü, kişinin imsaktan güneş batıncaya kadar yeme içmekten uzak durmasıdır. Bu bedeninin orucu olup insanın fiziki yönüne bakmaktadır. Orucun ikinci yönü ise insanın kalbî fiillerine yöneliktir. Sûfî müfessirler, oruçla ilgili âyetleri yorumlarken gayretlerini bu ikinci alan üzerine yoğunlaştırmakta ve bâtinî orucun (kalbin orucu, sırrın orucu ve ruhun orucu) nasıl gerçekleştirileceği üzerinde tafsilatlı açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamaların amacı, zâhirî organlarla kalbi fiil ve yönelimlerin beraber hareket etmesini sağlamaktır. Zira âyetle ifade edildiği üzere (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) orucun insanı ulaştıracağı nokta takva ve Allah'ın rızasıdır. Buraya ulaşmak için zâhirî ve kalbî fiillerin beraber hareket etmesi gerekmektedir.

Müfessir sûfîlerin yorumunda oruç olgusundan ziyade “orucu tutan kişi” ön plandadır. Bu bağlamda onlar, avam, havas ve havassu'l-havasın kategorisindeki kişilerin

⁷⁸⁷ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/91.

⁷⁸⁸ el-Bakara 2/189.

⁷⁸⁹ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/91-92.

oruçlarından bahsetmektedir. Bu kişilerin oruçlarını mukayese etmekte, her bir grubun dikkat etmesi gereken şartlara ve elde edeceği nimetlere değinmektedir. Ayrıca, sûfîlere göre orucun ikinci yönü olan bâtinî orucun, zâhirî manayla ilişkisi ya da zâhirî manadan istinbatı savm kelimesinin sözlük manası (امساک/tutmak) üzerine bina edilmektedir. Onlara göre kâmil manada oruç (kendini tutma), yeme, içme ve cinsel münasebetten uzak durmanın ötesine geçerek Allah'tan başkasını görmemek ve kalbi sadece Allah'a bağlamaktır.⁷⁹⁰ Allah'tan gayrı her şeyden kendini tutmak, yüz çevirmektir. Bu kişiler, ölünceye kadar bu oruçlarını devam ettirmelidir.

3.1.7. Hac

Hac kelimesi sözlükte “kastetmek” ve “yönelmek” anlamlarına gelmektedir.⁷⁹¹ Terim olarak ise gerekli imkana sahip olan müslümanın belirlenmiş zaman içinde Kâbe'yi, Arafat'ı, Müzdelife'yi ve Mina'yı ziyaret etmesi ve belli bazı dinî görevleri yerine getirmesi olarak tarif edilmektedir.⁷⁹² Sûfî müfessir Kuşeyrî; “الحج/hac” kelimesinin lügat manasından hareketle hac ibadetini, kişinin yücelttiği zata (Allah'a) kastedip yönelmesi olarak tanımlamaktadır. Bu tarife göre kastın biri Hakk'ın evine diğeri de Hakk'ın kendisine yöneliktir. Birincisi avamın ikincisi ise havassın haccıdır.⁷⁹³ İşârî yönü ağır basan bu tanımın ardından Kuşeyrî, ilmin/fıkhın izahına göre haccın tarifine de yer vermektedir.⁷⁹⁴

Gerekli şartları taşıyan kişilerin hac ibadetini yerine getirmeleri, İslam'ın beş şartından birisidir. Bu hükmün Kur'ân'daki dayanağı, وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَمَنْ كَفَرَ *“Yoluna gücü yeten kimselerin Beyti haccetmesi, insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır. Kim (bu farzı) inkar edip tanınmazsa, Allah bütün âlemlerden ganidir (müstağnidir).”*⁷⁹⁵ âyetidir. Müfessirler, âyette geçen مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا *“Yoluna güç yetirenler.”* kısmının ne anlama geldiği üzerinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Onlara göre, bu güç yetirebilmenin iki ana unsuru bulunmaktadır. Birincisi, yolculuk için

⁷⁹⁰ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/211.

⁷⁹¹ Cevherî, *es-Sihâh*, 1/303; İbn Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 2/29; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/226.

⁷⁹² Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 82.

⁷⁹³ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/162,95.

⁷⁹⁴ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/95,97,162.

⁷⁹⁵ Âl-i İmrân 3/97.

gerekli olan “bineğe” ve “azığa sahip olmaktır. İkincisi ise sağlıklı olup Kâbe’ye gidebilme imkanının bulunmasıdır.”⁷⁹⁶

Sûfî müfessir Kuşeyrî, “Yolculuğuna gücü yetenlerin hacetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.” emrini “Zengine düşen, malından hiçbir şeyi, fakire düşen de ruhundan bir nefesi bile Kâbe’den yani Allah’ın evine ulaşmaktan esirgememesidir.”⁷⁹⁷ şeklinde açıkladıktan sonra âyette geçen “استطاع/istetâe” kelimesi hakkında yapılan farklı yorumlara yer vermektedir. Ardından güç yetirebilmenin çeşitli şekilleri olduğunu haber vermektedir. Kuşeyrî’ye göre, kimileri hem nefsi hem de malıyla güç yetirtmektedir ki sağlıklı olan budur. Bazıları ise başkasına dayanarak güç yetirebilir, bunlar da yardıma muhtaç yatalak kimselerdir. Pek çok kimsenin habersiz olduğu üçüncü bir grup da vardır ki onlar, rabbleriyle güç yetirebilen kimselerdir. Bu hususiyet ise ihlas sahibi olan herkesin vasfıdır.⁷⁹⁸

Âyette geçen güç yetirebilmenin ne anlama geldiğini açıkladıktan sonra Kuşeyrî, sûfilere yönelik işârî bir hüküm ortaya koymaktadır. Ona göre, “Hacca gitmek, mal sahiplerine farzdır. Kâbe’nin rabbini (bilmek ve tanımak) ise fakirlere (sûfilere) kesin bir biçimde gereklidir. Zira bazen Kâbe’ye giden yol kapanabilir, ancak Kâbe’nin Rabbine giden yol hiçbir zaman kapanmaz.”⁷⁹⁹ Kuşeyrî, yaptığı bu yorumla hacca gitmekten asıl maksadın Kâbe’nin rabbini tanımak olduğu üzerinde durmaktadır. Bu âyetin “Kim inkar ederse bilmelidir ki, Allah bütün alemlerden müstağnidir.” kısmından hareketle Allah’ın hacı terk edene küfür damgasını vurduğunu belirtmektedir. Ayrıca âlimlerin bu âyette pek çok te’vil çabasına girdiklerini de ifade etmektedir.⁸⁰⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de hac ibadetinin Hz. İbrahim’in zamanından beri Allah’ın bir emri olduğu haber verilmektedir: *وَإِنَّ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ* “İnsanlar arasında hacı ilan et; yaya olarak veya yorgun binekler üzerinde uzak yollardan sana gelsinler.”⁸⁰¹ Bu âyetin zâhirî manası Hz. İbrahim’e hitap etse de emir muhataba yöneliktir.⁸⁰² Sûfî müfessir Kuşeyrî’ye göre Hz. İbrahim, insanları hacca

⁷⁹⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/7; Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/7; Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/432-433; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 27307; Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/294; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/374-377.

⁷⁹⁷ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/162.

⁷⁹⁸ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/162.

⁷⁹⁹ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/162.

⁸⁰⁰ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/162.

⁸⁰¹ el-Hac 22/27.

⁸⁰² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/303; Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/280; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/280-282.

çağırıştır. Allah da onun bu çağrısını dünyaya gelmemiş bütün zürriyetlere duyurmuştur. Hac yapacağı halinden belli olan kişiler, Hz. İbrahim'in bu çağrısını kabul etmişlerdir. Ayrıca Kuşeyrî'ye göre âyetle “رِجَالًا/ricalen” kelimesinin öne alınmış olması, binekle taşınmanın daha çok olması sebebiyledir.⁸⁰³

Sülemî ise bu âyetle geçen “رِجَالًا/ricalen” kelimesiyle ilgili bir nakle yer vermektedir. Bu rivayete göre, “رِجَالًا/ricalen” kelimesinden maksat, Allah'a ziyaretçi olarak seçilen kişilerdir. Bu yoruma göre herkes efendisine ziyaretçi olmaya uygun değildir. Ziyaretçi olmaya uygun olanlar; fiillerinde akıllıca davrananlar, sözün güzel olanını söyleyenler ve karşılaştıkları iş ve olayları hızlıca kavrayanlardır.⁸⁰⁴ Sülemî'nin naklettiği başka bir rivayette ise âyetle ilgili daha zâhirî bir yorum yapıldığı görülmekte ve Allah'ın evini ömürde bir defa ziyaret etmenin güç yetirebilen her müslümana farz olduğu ifade edilmektedir.⁸⁰⁵ Sülemî'nin verdiği bir bilgiye göre Şeyh Haseîrî, haccın farzının telbiye, icabet, edep ve vakfe olmak üzere dört olduğunu belirtmiştir.⁸⁰⁶

Kuşeyrî'nin verdiği bir rivayette ise “Kim, haccın menâsikini tamamlarsa, o ancak kendisi için amel etmiş olur. Kim de tembellik yaparsa şüphesiz Allah, bütün âlemlerden müstağnidir.”⁸⁰⁷ denilmektedir. Rivayetin devamında Hz. Peygamber'in “Hac yapanın üstü başı dağınık ve tozlu topraklıdır.”⁸⁰⁸ dediği nakledilmektedir. O halde her kim, mükemmel bir teslimiyet ve bütünüyle kendinden arınma ile hakikate ulaşamazsa o bu hadisin kapsamına girmemiş demektir.⁸⁰⁹

Sûfî müfessirler, yorumlarında zâhiren çıkılan hac yolculuğunun yanında kişinin kalben ve manen Allah'a doğru bir yolculuğa çıkması üzerinde ehemmiyetle durmaktadır. Bu sebeple Sülemî, hac ibadetindeki işâri manalara çokça değinmektedir. Ona göre hac ibadetinde mâsivadan tecrit olma, idrak edip vâkıf olma ve ibadet şevki gibi kıymetli işaretler bulunmaktadır. Zira Allah şöyle buyurmuştur: “Nasıl ki zâhirini (dışını) Arafat'ta vakfeye hazırladıysan, bânınını (içini) da büyük durak için vakfeye hazırlaman gerekmektedir.”⁸¹⁰ Ayrıca Sülemî, Kâbe'yi kalbin; Mekke'yi, kalbine giden yol;

⁸⁰³ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 2/317-318.

⁸⁰⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/20.

⁸⁰⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/20.

⁸⁰⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/111-112.

⁸⁰⁷ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/162-163.

⁸⁰⁸ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 5/93 (No. 9109, 9110).

⁸⁰⁹ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/162-163.

⁸¹⁰ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/110.

Kâbe'nin etrafındaki tavafını da sırrının tavafı yapmalısın, demektedir. Kişi bunları yapabilirse Kâbe'yi bulduğu gibi Allah'ı da bulacaktır.⁸¹¹

Sûfiler, haccı “İnsanın yücelttiği zata yönelmesi” olarak tanımlamalarından⁸¹² dolayı onların nazarında hac ibadetinin yapılmasında kalbin ya da kalbî amellerin etkinliği çok önemli bir yer işgal etmektedir. Bu bağlamda Kuşeyrî'nin verdiği bir rivayette nefsiyle hac yapan ile kalbiyle hac yapan arasında bir ayırım yapıldığı görülmektedir: “Nefsiyle hac yapan Kâbe'yi ziyarette yönelirken kalbiyle hac yapan Kâbe'nin Rabbini müşâhedeye yönelmektedir. Bu iki hac arasında çok fark vardır.”⁸¹³ İlgili rivayette iki hac arasındaki fark şu şekilde açıklanmaktadır: Birinci kısımdakiler, “Hac vecibelerini ve farzını yerine getirdikten sonra ihramdan çıkarken ikinci kısımda yer alanlar, rabblerini gördüklerinde ihramdan çıkmaktadır. Nefisleriyle haccedenler, bilinen yasaklarından sakınmak üzere ihrama girmişlerdir. Kalpleriyle hacca niyetlenenler ise bütün alışkanlıklardan, Allah'tan başkasını görmekten ve bütün varlıklardan uzaklaşmak için ihrama niyet etmişlerdir.”⁸¹⁴ Kuşeyrî, tefsirinin farklı yerlerinde kalp ile haccın nasıl yapıldığına değinmektedir. Bunlardan birisinde önce haccın zâhirî menâsikini sayan Kuşeyrî, ardından kalbiyle hac yapan kişinin ihrama girişine değinmektedir. Ona göre kalbi ile hac yapan kişinin ihrama girmesi, sahih bir niyet ve sarîh bir iradede ibarettir: “Sonra bu kimse, muhalefet ve şehvet elbiselerinden sıyrılıp sabır ve ihtiyaç elbisesine bürünür, nefsin arzularına uymaktan sakınır. Düşüncesini kuruntulardan temizler.”⁸¹⁵ Kuşeyrî bu manevi değişimleri anlattıktan sonra kalbiyle hac yapan kişinin dış görünüşü hakkında da bilgi vermektedir: “Bu şekilde hac yapan kimsenin üstü başı dağınık olup üzerinde Allah'a itaat ve teslimiyet belirtileri görülür. Sonra sırlar, Allah'a icabet ederek telbiye getirir. İnsanın her bir parçası bu telbiyeyi yapar.”⁸¹⁶

En faziletli haccın kan akıtmak ve yüksek sesle lebbeyk söylemek,⁸¹⁷ olduğunu belirten Kuşeyrî, atıfta bulunduğu bu hadisin bir nevi işârî şerhini yapmaktadır. Nefsin mecazen kanının akıtılmasının arzularına karşı çıkılarak yapılacağını belirtmektedir. Ardından Allah'tan sürekli yardım istemek suretiyle sırrın seslerinin yükseltileceğine değinir.

⁸¹¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/21-22.

⁸¹² Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/162.

⁸¹³ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/162.

⁸¹⁴ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/162.

⁸¹⁵ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/95.

⁸¹⁶ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/95.

⁸¹⁷ Tirmizî, “Hac”, 14 (No. 827).

Hakk'ın çağrısına güzelce icabet etmekle ve heybet vasıflarını kemale erdirmek için kurbet mekanlarında durmakla bu hac gerçekleşir. Ona göre, nefislerin vakfe yeri Arafat, kalplerin vakfe yeri ise Allah'a ulaştıran isim ve sıfatlardadır. Kalplerin tavafı izzetin müşâhede etrafındadır. Sırlar ile sa'y ise Celâl'in keşfi ile Cemâl'in lütfu arasında olur. (Zâhirî) ihramdan çıkıp bâtinî ihrama girmek ise nefsin arzu ve tercihlerinin, emel ve muhalefetlerinin bağlarını her yönden koparmakla gerçekleşir.⁸¹⁸

Sûfî müfessirlerin hac menâsikinden elde edilecek manevi kazanımlar üzerinde çokça durdukları müşâhede edilmektedir.⁸¹⁹ Uzun yolları kat ederek hac ibadetini ifa etmeye gelen kişilerin, maddi ve manevi kazanımlar elde edeceğini Kur'ân-ı Kerîm bize haber vermektedir. *لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ* “Kendileri lehine birtakım faydalara şahit olsunlar.”⁸²⁰ Sülemî bu âyetle ilgili İbn Ata'dan nakille bazı yorumlara yer vermektedir. Bu yorumlardan bir tanesinde, âyette geçen “*Menfaatlerine şahit olsunlar.*” ibaresinin, nefislerinde rabbleri için vadettikleri şeylere şahit oldukları gibi Allah'ın kendisine yakınlık için onlara vadettiği şeylere de şahit olsunlar, anlamına geldiği belirtilmektedir. Ayrıca Sülemî, Ebu Said Nisâburî'nin ihrama girip hacca giderken çölde her vadide iki rekat namaz kıldığını nakletmekte, bunun sebebi kendisine sorulunca “*لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ*” âyetini okuyup bu namaz, benim haccımın menfaatidir, dediğini nakletmektedir.⁸²¹ Kuşeyrî'ye göre ise mal sahiplerinin menfaatleri, mallarıdır. Amel sahiplerinin menfaatleri, ibadetlerinin verdiği hazdır. Hal sahiplerinin menfaatleri, nefislerinin temizlenmesidir. Tevhid ehlinin menfaatleri ise Allah'ın gaybtan ortaya çıkan onlar için tercih etmesine rıza göstermeleridir.⁸²²

Hac ibadetinin belirli bir zamanda, hac aylarında yapılması emredilmiştir. *الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ* “*Hac (ayları), malum aylardır...*”⁸²³ Zaman hususunda daha ayrıntılı hükümlerse Hz. Peygamber tarafından bizzat uygulanarak gösterilmiş ve bu bilgiler kaynaklarımızda bize aktarılmıştır.⁸²⁴ Sûfî müfessir Sülemî, haccın zamanını belirleyen bu âyetin tefsirinde bazı nakillere yer vermektedir. Verdiği bir rivayette, Allah'ın kullarına ibadetler için

⁸¹⁸ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/95.

⁸¹⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/111-112.

⁸²⁰ el-Hac 22/28.

⁸²¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/22.

⁸²² Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 2/318.

⁸²³ el-Bakara 2/197.

⁸²⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/443-491; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/373-385; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/108-114; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/185-189.

vakitler tayin ettiğine değinilmekte ve kulların da bu vakitlerden önce zâhirî edepleri takınıp uyanık olmaları gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Ancak rivayette şu hususa özellikle dikkat çekilir ki o da manevi ibadetler için bir vaktin tayin edilmediğidir. Bunun sebebi olarak da Allah'ın -kulun sırrını müşâhede murakabesinden hali olmaması için-marifete bir vakit tayin etmemesi gösterilmektedir.⁸²⁵

Kuşeyrî, haccın zamanını ifade eden bu âyeti yorumlarken kalple yapılan hacdan ve onun vakitlerinden bahsetmektedir. Ona göre, bedenle yapılan haccın vakti, bilinen aylardır. Hacca niyet etmek, ancak bu aylarda geçerli olur. Hac yapmak, bütün sene içerisinde sadece bu zaman diliminde caizdir. Kişi, bu vakti kaçırdığında da haccı kaçırmış olmaktadır. Aynı şekilde kalpler ile yapılan haccın da kendisi dışında sahih olmadığı vakitler, gençlik zamanıdır.⁸²⁶ Kuşeyrî, âyetin *فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ* “Kim o aylarda haccı kendisine farz kılsa bilmeli ki hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek ve cidal (tartışmak ve çekişmek) yoktur.” kısmını da işârî yoruma tabi tutmaktadır. Hacda yapılması yasak olan bu emirden seyr u sülûk yolundaki müridler için işârî hüküm istinbat ederek onların da nefislerinin arzusu için hiç kimseyle çekişmemesi gerektiğini belirtmektedir.⁸²⁷ Zira Allah diğer insanlarla tartışmaya girmeyen kimseler hakkında şöyle buyurmuştur: “*Cahiller onlara laf attıkları zaman, "selâm!" der (geçer)ler.*”⁸²⁸ Bu yorumda, mürid hac için yola çıkan kişiye benzetilmiş ve hac yolcusu nasıl kendisine konan yasaklara riayet ediyorsa müridde bütün hayatı boyunca yasaklardan kaçınmalıdır.

Sonuç olarak sûfî müfessirler, hac ibadetinin bedenlen yerine getirilmesinin farz olduğunu kabul etmektedir. Onlara göre, “الحج/hac” sözcüğündeki “kastetmek” anlamı, hem Hakk'ın evine hem de Hakk'ın kendisine yönelmeyi kapsamaktadır. Çünkü onların nazarında hac emrinin gayesi, Kâbe'nin sahibine yönelip onu bilmektir. Birinci kastı (yönelmeyi) avam başarırken ikinciye havas yapmaktadır. Onlar, kâmil manada haccın nasıl yapılacağını da açıklamaya azami gayret göstermişlerdir. Bu haccın ifası esnasında kalbin ve kalbî amellerin etkisi çok büyüktür. Zira beden her yaptığı menâsik esnasında kalp de o menâsikin manevi izdüşümünü yerine getirmektedir. Sûfî müfessirlerin Allah'ı

⁸²⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/71.

⁸²⁶ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/96.

⁸²⁷ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/96.

⁸²⁸ el-Furkân 25/63.

tanıma amacına yönelik bu kâmil manadaki hac olgusunu daha iyi anlamak için menâsike yönelik geliştirdikleri işârî yorumların ayrıntılı olarak incelenmesi gerekir.

3.1.7.1. Hac Menâsiki

Sûfilerin hac menâsiklerinin hikmetleri ve bunların kalbî amellerdeki karşılığı bağlamında pek çok şey söyledikleri görülmektedir. Hatta onların bu konudaki yorumları, hac ibadetine hazırlık aşamasından itibaren başlamaktadır. Zünnûn el-Mısri'den nakledilen bir rivayette hacca gidecek olan kişinin halinden bahsedilmektedir. Ona göre hacca niyetlenen kişi, öleceğine ve Allah'a döneceğine kesinlikle kâni olmuş ve bu sebeple vasiyetini yazmıştır. Mümkün olduğunca Allah'ın zalim kulları arasından çıkmaya gayret eder. Bu kişi, ölünün dünyadan ahirete çıkışı gibi evinden çıkar, asla geri dönmeyi düşünmez ve bu duyguyla bineğine biner. (Bilir ki) yolcuların en hayırlısı, tevekkül sahibi olanlardır. Azığını yükler ve yine bilir ki azığının da en hayırlısı, takvadır. Mısri'nin ifade ettiğine göre hacının yolculuğu sanki kabre gidiş gibidir. Gideceği kafilere dahil olması ise sanki kabre girmesidir. Onun kardeşleri müslümanlar, en yakın arkadaşı salih amel ve zikirdir. O, mîkat mahalline vardığında kabrinden çıkıp yeniden dirilen bir kişi hüviyetindedir. Rabbi olan Allah'ın önünde durması ona nida edilir. Bu nida ise *وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ* "İnsanlara hacca duyur."⁸²⁹ âyetidir. Kul'un yaptığı telbiye de Allah Teâlâ'nın bu nidasına icabet yerindedir. Zünnûn'un nazarında ihram için yıkanmak, ölünün yıkanması gibidir. İhram elbisesini giymek ise kefen giymeye benzemektedir.⁸³⁰ Yine sûfilerden nakledilen bir rivayette, hac yolculuğuna çıkan kişinin koruyucusu Allah'tır. Bunun delili ise *رَاعِ ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ* "Hepiniz çobansınız, hepiniz güttüğünüz sürüden (emriniz altında bulunanlardan) sorumlusunuz."⁸³¹ hadisidir.⁸³²

3.1.7.1.1. İhsâr

Şârii, hac yolculuğuna çıkıp ancak kendi elinde olmayan zorunlu sebeplerden ötürü seferine devam edemeyen kişilere kolaylık getirmiştir. Bakara Sûresi 196. Âyette bu konuya değinilmiş hac için yola çıktığı halde düşman ve hastalık gibi sebeplerden ötürü yolculuğuna devam edemeyen kişilerin nasıl hareket etmesi gerektiği açıklanmıştır. Bu

⁸²⁹ el-Hac 22/27.

⁸³⁰ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/20-21.

⁸³¹ Buhârî, *Buhârî*, "Cuma", 11; "İstikrâz", 20.

⁸³² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/21.

durumla karşılaşan kişi, bir kurban kesip traş olarak ihramdan çıkar ve daha sonra bu haccını kaza eder.⁸³³

Kuşeyrî, bu âyet-i kerimeyi yorumlarken ihsâr kavramını Şafî mezhebinin görüşüne uygun olarak “Düşman veya hastalık sebebiyle yolda kalırsanız.” şeklinde açıklamaktadır. Zira Hanefî mezhebine göre her türlü mani, ihsâr sebebi olarak kabul edilmektedir.⁸³⁴ Âyeti işârî olarak da yorumlayan Kuşeyrî, “engelleyici unsur” (ihsârı), nefis olarak tanımlamakta ve işârî yorumunu bunun üzerine bina etmektedir. Bu yorumda nefsin hâkimiyetinin güçlü olduğu zamanlarda zaruret hükümlerine tabi olunabileceği belirtilmektedir.⁸³⁵ Burada Kuşeyrî’nin, işârî yorumunu âyetin zâhirinde ifade edilen ihsâr ruhsatına benzeterek temellendirdiği görülmektedir.

Âyette geçen “الهدى/el-Hedy”in mazerete binaen ihramdan çıkarken kesilmesi gereken kurban olduğunu ifade eden Kuşeyrî, bu kurbanın (ceza kurbanı olduğu için) fakirlere tasadduk edilmesi gerektiğini ve haccı kaza etmek için ihsâr halinin ortadan kalkmasının bekleneceğini belirtmektedir. Âyetin zâhirî manasından hareketle Kuşeyrî, şöyle bir işârî yorum yapmaktadır: Müridin kalbine gelen vâridât hasta olduğunda ve niyeti bozulduğunda, bu kimse çıktığı manevi yolculuktan geri dönmemeye çalışmalıdır. Çünkü kişi hac yolculuğuna çıkıp ihrama girdiğinde hastalık sebebiyle elbise giyme ve tıraş olmak zorunda kalırsa fide vermekte ama haccından geri dönmemektedir. “Aynı şekilde tasavvuf yoluna giren sâlik de yolundan dönmemeye gayret etmelidir. Mürid, mücadele ettiği halde, acze düşerse seyr u sülûk yolundan çıkışı, acze kanaat getirdiği yerde olur. O, niyet ve iradesinin vasıfları ve hükümleri çerçevesinde davranır. Ama asla geri dönmez.”⁸³⁶

Kuşeyrî, âyetin “وَلَا تَخْلُقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَجْلَهُ” “Kurban, mahalline ulaşıncaya değin başlarınızı tıraş etmeyin.” kısmını yorumlarken kişinin imkanı nispetinde sahip olduğu şeylerden harcamasını ve malik olduğu her şeyi de elinden çıkarmasını ifade etmektedir. Bunları yaparken de üzerinde hala hasret belirtileri taşımasının zorunluluğuna ve ihsârın yol açtığı hüznleri hissetmesinin önemine vurgu yapmaktadır.⁸³⁷

⁸³³ el-Bakara 2/196.

⁸³⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/334-335.

⁸³⁵ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/95.

⁸³⁶ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/95.

⁸³⁷ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/96.

Ayetin (فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) “Emin olduğunuzda hac zamanına kadar kim umre ibadetinden istifade etmek isterse, kolayına gelen bir kurbanı kesmesi vacip olur.” kısmını ise Kuşeyrî, işârî açıdan yorumlamaktadır. “Niyetler netleşip vuslat ayları izzet keşiflerinden parıldadığında, perdenin karanlığı vuslat güneşleriyle aydınlandığında, Allah’a yöneliş nuru, vakfe günleri arasında parladığı zaman; kişi vuslat için zamanını/vaktini yenilesin, Allah’a yakınlık için zemin hazırlasın, sevincin hakkını yerine getirmek için yeniden kıyam etsin.”⁸³⁸

Sonuç olarak ihsârdaki engelleyici unsurla nefis arsında benzerlik kurulmakta ve buradan işârî hüküm istinbat edilmektedir. Buna göre, muhsâr nasıl kurban keserek ihramdan çıkabiliyorsa müridde manevi yolculuk esnasında güç yetiremediği yerde bırakabilir.

3.1.7.1.2. İhram

Kuşeyrî’nin naklettiği bir rivayette, ihramlı kişinin hali tasvir edilmektedir. Bu rivayete göre, kişi kalple (Allah’ı kastederek) ihrama girdiği zaman onu bu yoldan alıkoyan her bağı geçersiz kılmalı ve bu hakikatten kendisini geri çevirecek her kararı bozmalıdır. Hacca niyet etmeden önce abdest veya gusûl almak, kişinin kirlerini temizler. Ancak kirleri temizleyen fiziki su değil mahcubiyet, vefa ve safâdır. Kişi, ihrama girmek için elbisesini çıkardığında, üstünde taşıdığı her türlü kötü ahlaktan temizlenmiş olur. Telbiye getirmek, Allah’ın davetine icabet etmektir. Dille “lebbeyk” denildiği zaman, bütün beden hatta kıllar dahi buna katılır.⁸³⁹

Hac veya umre niyetiyle ihrama giren kişiye ibadeti bitirinceye kadar bazı helal davranışlar yasaklanmaktadır. Bu husus, Mâide Sûresi 95. âyette ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Bu minvalde ihramlı kimseye kara hayvalarını avlaması yasaklanmıştır. Eğer ihramlı kişi kasten bu yasağı ihlal ederse kendisine ceza terettüp eder. Önce öldürülen hayvanın değeri iki adil kimse tarafından belirlenir. İhramlının öldürdüğü hayvan, bir kurban değerinde olursa bir hayvan satın alarak kesilmek üzere Harem’e gönderebilir. Bunun yerine aynı parayla fakirleri yedirebilir veya onlara gıda malzemesi verebilir. Yahut bütün meblağı, fakiri bir günlük olarak doyuracağı miktara böler ve çıkan miktar kadar oruç tutar.⁸⁴⁰

⁸³⁸ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/96.

⁸³⁹ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/162.

⁸⁴⁰ el-Mâide 5/95.

Sûfî müfessir Kuşeyrî, bu âyeti yorumlarken Allah'ın ihramda olmayan kimseye avlanmayı helal kıldığını, ancak niyeti Kâbe'yi ziyaret etmek olan ihramlı kimseye ise avlanmayı yasakladığını belirtmektedir. Âyetin işârî yorumu bağlamında ise şunu ifade etmektedir: “Kim bizim evimize (Kâbe'ye) gelmeye niyetlenirse av hayvanları ondan güvende olmalı ve herhangi bir canlı ondan incinmemelidir. Bu nedenle sûfîler demişlerdir ki iyi insan, karıncayı bile incitmeyen ve kalbinde kötülük beslemeyen kimsedir.”⁸⁴¹ Ayrıca Kuşeyrî, bu âyetle ilgili kendinden önce yapılan işârî yorumlara da yer vermektedir. Verdiği bir rivayete göre, âyetin işârî manası şu şekildedir: “Bizi kasteden kimse, arzularını topluca atmalı ve hiçbir şekilde beklentisi olmamalıdır.”⁸⁴² Kalbiyle ihrama giren kimseye de değinen Kuşeyrî, “Nasıl ki ihramdan çıkıncaya kadar ihramlıya avlanmak haram ise aynı şekilde kalbiyle (manevi) ihramda olduğu sürece, vecd halindeki kimse için de talep, tamah ve tercih haramdır.” demektedir.⁸⁴³ Verdiği bir başka işârî yoruma göre ise “Ârif, Allah'ın avıdır. Av olanın ise avı olmaz.”⁸⁴⁴ Kuşeyrî, ihramlı kişinin av öldürdüğü zaman ödeyeceği kefârete de değinmektedir. Hac veya umre için ihrama girmiş olan kimse, herhangi bir avı öldürdüğü zaman, ona kefarete lazım gelir. Kuşeyrî, manevi gelişimini devam ettiren müridi, ihramlı olan kimseye benzetmekte ve buradan işârî bir hüküm çıkarmaktadır. O'na göre “Ârif; başkalarını gördüğü, bir şeye göz diktiği, arzu duyduğu yahut da onu tercih ettiği zaman kendisine kefarete gerekir. Fakat arif için göz diktiğinin benzeriyle ya da birkaç misliyle ceza yeterli olmaz. Onun hakikatte kefareti, Allah'ın dışındaki her şeyden arınmasıdır.”⁸⁴⁵ Neticede, ihramla ilgili yorumlarda, ihram yasağının işârî yönden hikmeti açıklanmaya çalışılmaktadır. Zâhirî ihramının ardından kalbiyle de ihrama giren kimse, av avlama dahil sahip olduğu bütün arzu ve istekleri içinden atmalıdır. Ayrıca sûfî müfessirlerin aktardığına göre sûfîler, av yasağını işârî açıdan farklı şekillerde yorumlamıştır. Kuşeyrî, ihram yasağını ihlal eden kişinin ödeyeceği cezadan hareketle ârifin de dünyaya ve dünyalık bir şeye göz diktiği zaman cezalandırılacağı işârî hükmüne varmıştır. Bu ceza da Allah dışındaki her şeyden arınmaktır. Son olarak kalbi ihram işârî yorumunun zâhirî manayla ilişkisi “الإحرام/ihrâm” kelimesinin sözlük manaları (haram kılmak ve mahrum bırakmak) üzerinden yapılmaktadır.

⁸⁴¹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/279.

⁸⁴² Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/279.

⁸⁴³ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/279-280.

⁸⁴⁴ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/279-280.

⁸⁴⁵ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/280.

3.1.7.1.3. Arafat ve Müzdelife Vakfesi

Sûfî müfessirler, Arafat ve Müzdelife vakfelerini farklı yönleriyle anlatmaktadır. Bu çerçevede onlar, vakfelerin ne anlama geldiğine, manevi edeplerine riayet edilerek nasıl yapılacağına ve bunun ardından müslümanda ortaya çıkması gereken manevi kazanımlara yoğunlaşmışlardır. Arafat vakfesi, hac ibadetinin rüknüdür. Sülemî'nin naklettiği bir rivayette şeyh Haseî, kişinin Arafat'ta Vakfe'ye gücünün yettiğince önem vermesi gerektiğini belirtmekte ve orasının Allah'ı övmek için olduğu değinmektedir.⁸⁴⁶ Zünnûn el-Mısırî'den nakledilen bir rivayette ise Arafat vakfesi, kıyametten sonra yeniden dirilişe benzetilmektedir. Ona göre Vakfe'ye saç başı dağınık ve tozlu bir halde durmak, başının üzerinde toprak olduğu halde kabirden çıkmaya benzemektedir. (Vakfe öncesi ve sonrası bir imamın öncülüğünde) yürümek, ümmeti onunla beraberken Hz. Peygamber'in Rabbinden şefaât dilemesini andırmaktadır. Müzdelife vakfesi ise sıratın geçişi için verilmesi gibidir.⁸⁴⁷

Arafat'ta Allah'tan istenilecek hususlar, önem arz etmektedir. Bu çerçevede kişi, orada kendisini Allah'tan uzaklaştıran durumları terk edebilmeyi istemelidir. Ayrıca onu Allah'a yakınlaştıracak işleri de yapabilmeyi talep etmelidir.⁸⁴⁸ Sülemî, Âl-i İmran 97. âyetinin tefsirinde yer verdiği rivayette Arafat ve Müzdelife vakfelerinin kişiye katacağı manevi katkılar üzerinde durulmaktadır. Bu nakile göre, Arafat'a çıkmak, kişinin yaratılmış olduğunu gösterdiği gibi onun Allah'a döneceğini de kanıtlamaktadır. Ayrıca Arafat, kulun rabbini tanımaya da işaret etmektedir. Arafat'ta Allah'ın, seçilmiş kişilere bazı haller göstereceği belirtilen rivayette, kişinin bu halleri anlayıp hissedebilmesine vurgu yapılmaktadır. Bunun yanı sıra Meş'ar-i Harâm (Müzdelife) vakfesinde kişinin Allah'ı zikretmesi⁸⁴⁹ gerektiği de ifade edilmektedir.⁸⁵⁰

Kuşeyrî'nin verdiği bir rivayette ise kişinin vakfesini kalbiyle ve sırrıyla beraber yapması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Arafat'ta, kulun Hakk'a dair marifet elde edeceği belirtilmektedir. Bundan sonra Allah'ın nimeti ve kuvvetiyle kendisini ona tanıttığı ifade edilmektedir. Rivayette Meş'ar-i Harâm, kişinin kendisini unutacağı ve Mevla'sını

⁸⁴⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/112.

⁸⁴⁷ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/21.

⁸⁴⁸ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/21-22.

⁸⁴⁹ el-Bakara 2/198.

⁸⁵⁰ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/111-112.

hatırlayacağı bir yer olarak vasfedilmekte; Mina ise bütün emelin, isteğin, şehvetin ve nefsi arzuların kalpten söküp atılacağı yer olarak tanımlanmaktadır.⁸⁵¹

Kuşeyrî, Kur'ân-ı Kerîm'de Arafat ve Müzdelife vakfesiyle ilişkili âyetleri ise genelde zâhirî bir yorumla tefsir etmektedir. O, *فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوا* *“Arafat'tan ayrılıp (sel gibi Müzdelife'ye) akın ettiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin. Onu, size gösterdiği gibi zikredin. Doğrusu siz onun yol göstermesinden önce yolunu şaşırmışlardan idiniz”*⁸⁵² âyetini yorumlarken şu açıklamalara yer vermektedir: “Sen Allah'ın hakkını yerine getirinceye kadar vakfe yaptığın zaman, O'nun seninle beraber olan lütfunu hatırla. Zira eğer O seni dilemeseydi, sen O'nu dileyemezdin. Eğer O, seni seçmeseydi, sen O'nun rızasını tercih etmezdin.”⁸⁵³ *ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* *“Sonra insanların döndüğü yerden siz de dönün Allah'tan mağfiret isteyin. Allah çok bağışlayandır, çok esirgeyendir.”*⁸⁵⁴ âyetinin yorumunda ise sûfî müfessir Kuşeyrî, nefse gelebilecek bazı olumsuz duygular üzerinde durmaktadır. Ona göre âyet, nefsin kendisini benzerlerinden farklı görmemesi gerektiğine işaret etmektedir. Âyete uygun davranırsan “İnsanlardan biri gibi olursun. Bir şey yaptığın, senin için ya da seninle beraber bir şey olduğu aklına geldiği zaman Allah'tan mağfiret dile ve imanını yenile. Çünkü bu kalbine bulaşan gizli bir şirktir.”⁸⁵⁵ Kuşeyrî'nin yaptığı bu tefsir, âyetin sebebi nüzul bağlamında işârî olarak yorumlanmasıdır.

Sûfîlere göre Arafat ve Müzdelife vakfelerini iyi değerlendirmek çok önemlidir. Çünkü bazıları orayı kıyametten sonra yeniden diriliş gibi düşünürken bazıları da yapılan duaların kabul olduğu yer olarak tasavvur etmektedir. Bunların dışında bir kısım sûfî ise Arafat'ı kişinin bir kul olarak yaratan rabbini tanıdığı ve rabbinin lütfuyla bazı manevi haller elde ettiği bir yer olarak anlamaktadır. Sonuçta onların Arafat ve Müzdelife vakfelerinin insana katkı sağlayan yönünü açıklamaya çalıştıkları görülmektedir.

3.1.7.1.4. Şeytan Taşlamak

Sûfî müfessirler, şeytan taşlamanın anlamı, edeplerine riayet edilerek nasıl yapılacağı ve bu menâsikin insana katması gereken değerler üzerinde durmuşlardır. Sülemî'nin

⁸⁵¹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/162-163.

⁸⁵² el-Bakara 2/198.

⁸⁵³ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/97.

⁸⁵⁴ el-Bakara 2/199.

⁸⁵⁵ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/97.

naklettiği bir rivayette Zünnûn el Mısırî, şeytan taşlamayla ilgili şu yorumu yapmaktadır: “Şeytan taşlamak beratın kaldırılması gibidir. Kimden kabul olunursa o artık kazanmış ve kurtulmuştur. Kimden de kabul edilmeyip reddedilirse o da helak olmuştur.”⁸⁵⁶ Kuşeyrî’nin verdiği bir rivayette ise kişinin cemreleri taşıdığında dünya ve ahirete dair her alakayı kalbinden ve sırrından çıkarıp atacağı ifade edilmektedir.⁸⁵⁷

Bakara Sûresi 203. âyette teşrik günlerinde Allah’ın zikredilmesi emredilmekte, zilhiccenin on birinci ve on ikinci günlerini Mina’da geçirdikten sonra ayrılmak isteyenlere izin verilmektedir. Bir gün daha Mina’da kalmak isteyenlerin yapmış olduklarında da bir günahın olmadığı haber verilmektedir. Sonunda kulların Allah’a karşı takvalı olmaları gerektiği hatırlatılarak âyet nihayete ermektedir.⁸⁵⁸

Kuşeyrî bu âyeti önce zâhirî olarak yorumlamakta ve burada anlatılan durumun, hac görevlerinin sonlarına doğru, Mina günlerinde şeytan taşlama olduğunu ifade etmektedir. Hacıların, haccın rükünlerini yerine getirdikleri zaman, Allah’ın onları Mina’da kalmakla acele edip dönmek arasında serbest bıraktığını belirtmekte ve bu şekilde hacıların işlerini kolaylaştırdığına vurgu yapmaktadır.⁸⁵⁹

Şeytan taşlama, dünyadan uzaklaşma bağlamında açıklanmaktadır. Sûfilerin nazarında kişinin şeytanı taşlaması, dünyaya dair her türlü alakayı kalbinden ve sırrından atması anlamına gelmektedir.

3.1.7.1.5. Mescidi Harama Girmek ve Tavaf

Sûfî müfessirler, Harem’e ve Kâbe’ye girişin anlamı, edeplerine uygun nasıl yapılacağı ve kişinin bu ibadetten hangi manevi kazanımları elde edeceği üzerinde durmuşlardır. Aynı bakış açısı tavaf için de geçerlidir. Sülemî’nin verdiği bir rivayette Harem’e girmekle elde edilen manevi hal ve kazanımlara değinilmektedir. Rivayetin ortaya koyduğuna göre hacca giden kişiler, Harem’e her türlü haramı terk düşüncesiyle girmelidir. Sonra Kâbe ile şeref bulup halleri de Hakk’tan gelen şeylerle şeref yap olmalıdır. Mescid-i Haram’a girip Allah’a yakınlığa şahit olmalı, Hacerülesved de bu kişilerin ahitlerini yerine getirdiğine şahitlik etmelidir.⁸⁶⁰ Zünnûn el Mısırî’ye göre Mescidi haram, kişinin içine girmesiyle afetlerin kötü sonuçlarından emin olduğu cennet

⁸⁵⁶ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/21.

⁸⁵⁷ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/162-163.

⁸⁵⁸ el-Bakara 2/203.

⁸⁵⁹ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/99.

⁸⁶⁰ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/113.

gibidir. Beyt, Allah'ın Arş'ına benzer. Beyt'i tavaf etmek, arştaki meleklerin tavafını hatırlatır.⁸⁶¹

Kuşeyrî'nin verdiği bir rivayette ise Harem'e girmenin, kişiyi haramlardan uzaklaştıracağı belirtilerek oraya girildiğinde şeriatın diliyle ve hakikatin işaretiyle söylenmiş bütün haramlardan uzaklaşmaya niyetlenileceği belirtilmektedir. Kâbe'yi görmenin Kâbe'nin rabbini müşâhede etmeyi gerektirdiği ifade edilerek kişi, gözüyle Kâbe'yi gördüğü zaman kalbiyle Beyt'in Rabbini müşâhede etmelidir, denilmektedir. Ayrıca bedeninin Kâbe'yi tavaf etmeye başlamasıyla sırrın da melekutta dolaşmaya başladığı ifade edilmektedir.⁸⁶² Sülemî'nin verdiği rivayette ise tavafın Hakk'a kurbiyet yeri olduğu vurgulanarak bu yakınlaşmanın güzel edeple olması gerektiği belirtilmektedir.⁸⁶³ Ayrıca Kuşeyrî, *كِرْلَرِيْنَ تَقْبِضُوا تَقْتَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ* “*Kirlerini yok etsinler, adaklarını ifa etsinler ve Beyt-i Atik'i tavaf etsinler.*”⁸⁶⁴ âyetini tefsir ederken tavafı yapan kişinin halini hem zâhirî hem de işârî açıdan tasvir etmekte ve onun bedeniyle Kâbe'yi, kalbiyle gök alemini, sırrıyla da melekut sahalarını tavaf ettiğini belirtmektedir.⁸⁶⁵

Sûfî müfessirlere göre, Mescid-i Harâm'a girmenin kişiye kazandıracağı en önemli kazanım, onun bütün haramlardan uzaklaştırmasıdır. Bu değerlendirmede zâhirî mana ile işârî mana arasındaki ilişki, “المسجد الحرام/Mescid-i Harâm” ibaresindeki “الحرام/haram” kelimesinin sözlük anlamı üzerinden kurulmaktadır. Bedenin zahiren tavaf yaptığı yerde kalbin gök aleminde, sırrın da melekut aleminde dolaştığı ifade edilmektedir. Neticede onların nazarında tavaf, hem beden hem de ruhun birlikte icra ettiği bir ibadettir.

3.1.7.1.6. Safâ ile Merve Arasında Sa'y Yapmak

Kâbe'nin yanında bulunan Safâ ile Merve arasında sa'y yapmak, hac ve umrenin menâsikindendir. Bu hususta Bakara Sûresi 158. âyette Safâ ve Merve tepelerinin Allah'ın nişaneleri olduğu belirtilmekte ve hac veya umre kastıyla Kâbe'yi ziyaret edenlerin bu iki tepe arasında sa'y yapmalarında bir sakıncanın olmadığı haber verilmektedir. Ayrıca içten ve gönülden gelerek yapılan iyilik ve hayırların Allah

⁸⁶¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/21.

⁸⁶² Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/163.

⁸⁶³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/112.

⁸⁶⁴ el-Hac 22/29.

⁸⁶⁵ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 2/318.

tarafından bilineceği ve karşılığının tas tamam olarak verileceği aktarılmaktadır.⁸⁶⁶ Bunun yanı sıra fakihler, bu âyetin Safâ ile Merve arasında sa'y yapmanın kitaptan delili olduğunu belirtmiştir.⁸⁶⁷

Sûfî müfessirler, Safâ ile Merve arasında sa'y yapmanın anlamı, edeplerine uygun nasıl yapılacağı ve insana katması gereken manevi değerler üzerinde durmuşlardır. Ayrıca onlar bu iki tepenin işârî olarak ne anlama geldiği üzerinde de fikir yürütmüşlerdir. Bu minvalde bazı işârî yorumlarda, Safâ ve Merve tepeleri, ahiret ahvaline benzetilmektedir. Zunnûn el Mısıri'ye göre Safâ ve Merve, mizanın iki kefesi gibidir. Safâ hasenatı Merve ise seyyiatı simgelemektedir. Kişi bir o kefeye bir bu kefeye gider ve iki şıktan hangisinin tercih edilebileceğine bakar. İki yeşil direk ise cennetle cehennem arasındaki A'raf'ı temsil etmektedir.⁸⁶⁸

Bazı işârî yorumlarda ise Safâ tepesinin temizleyici olma özelliği ön plana çıkarılmaktadır. Sülemî'nin verdiği bir rivayette, "Kişi Safâ tepesine çıktığı zaman dünyanın ve nefsin bütün kirlerinden temizlenir, Mina'ya varınca onlara arzu ve temenni ettikleri şeyler verilir." denilmektedir.⁸⁶⁹ Sülemî'nin verdiği bir başka rivayette ise Safâ'ya çıkmanın sırrı saflaştırması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Aynı rivayette Merve'ye çıkmakla haccın gaybiyyatından bir şeyleri görme arasında bağlantı kurulmaktadır.⁸⁷⁰ Sülemî'nin verdiği bir başka nakilde Safâ, ruhun (Allah'a) muhalefet kirlerinden temizlenmesi olarak, Merve ise nefsin efendisine hizmette güzel ahlak üzere olmasını tanımlamaktadır. Bunun yanı sıra Sülemî; Safâ'yı, "Ma'rifetin saflaşması, dünya hayatının kötülüklerinden temizlenmek (ki oda nefistir); Merve'yi de Ârifin güzel ahlak üzere olması olarak tanımlayan rivayetlere de yer vermektedir.⁸⁷¹ Aynı şekilde Kuşeyrî'nin verdiği bir rivayette de Safâ ile Merve arasında sa'y yapmanın kişiyi her türlü beşeri kirden ve insanî afetten arındırıp temizleyeceği ifade edilmektedir.⁸⁷² Safâ tepesi ve sa'y yapmadaki bu temizlik vurgusu, muhtemelen safâ kelimesinin sözlük anlamına dayandırılmaktadır. Ancak ilginç bir şekilde Sülemî'nin verdiği bir başka rivayette ise

⁸⁶⁶ el-Bakara 2/158.

⁸⁶⁷ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/195, 2/63; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/116; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/69.

⁸⁶⁸ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/21.

⁸⁶⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/113.

⁸⁷⁰ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/69.

⁸⁷¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/69.

⁸⁷² Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/163.

Safâ tepesi, Hakk ile musâfaha yeri olarak tanımlanmaktadır.⁸⁷³ Bu rivayetlerin en önemli sonucu, sûfîlerin kendi aralarında Safâ ile Merve'yi işârî açıdan yorumlarken ihtilaf ettiklerini göstermesidir.

Kuşeyrî, hacdaki işaret ve sembollerin yüceltilip ziyaret edildiğini ve kendilerine yolculuk yapıldığını vurgulamaktadır. Bunun sebebi ise bunların dostların kalıntıları olması ve dostların eserlerinin de oralarda görülmesidir. Aynı zamanda Kuşeyrî, yollarındaki toprağın, hatta eserlerindeki tozların ihtiyaç sahibi dostlar için büyük değere haiz olduğuna değinir. Onun nazarında onların yollarına düşen her bir toz, en değerli miskten daha hayırlıdır.⁸⁷⁴

Hac menâsikinin bitirilmesini temsil eden saçın kesilmesi de sûfî müfessirlerce işârî olarak yorumlanmıştır. Bu bağlamda onlar saç tıraş etmenin, yapılan güzel amellerle diğerlerinden ayrılma anlamına geldiğini belirtmektedir. Sonuçta da mü'min bu güzel amelle gurur duyar.⁸⁷⁵ Kuşeyrî'nin verdiği bir rivayette saçını kesip ihramdan çıkmanın kişiyi geride kalan bütün dünyevi alakalardan koparacağı zikredilmektedir. Bunun neticesinde "Kul, nefsinin ihramından çıkıp rabbinin evine yöneldiği zaman kalbiyle yeni bir ihrama girmiş olur. Nasıl ki, kendi evinden çıkıp rabbinin evine yöneldiyse, bu kez de rabbinin evinden çıkıp rabbine yönelmiş olmaktadır."⁸⁷⁶ Bu yorumda görüleceği üzere sûfîler açısından asıl ulaşılmak istenen Kâbe'nin rabbidir.

Sûfî müfessirler, haccı insanın Allah'a yönelmesi bağlamında tanımlamakta ve menâsikini de bu yönde yorumlamaktadır. Onlar, hac ibadetiyle ilgili ayetleri, Kâbe'nin rabbini tanıma ve ona ulaşma amacı çerçevesinde tefsir etmektedir. Bu gayeyi gerçekleştirilmede, kalbin ya da kalbî amellerin etkinliği çok önemli bir yer işgal etmektedir. Bu sebeple onlar, nefsiyle hac yapanla kalbiyle hac yapan arasında bir ayırım yapmakta ve kalpleriyle hacca niyetlenenlerin Allah'tan başkasını görmediğini ve bütün varlıklardan uzaklaşarak ihrama girdiğini belirtmektedirler. Onlara göre kul, nefsinin ihramından çıkıp rabbinin evine yöneldiği zaman kalbiyle yeni bir ihrama girmiş olmaktadır.

Sûfîler, kişinin hac menâsikinden pek çok manevi kazanım elde edeceğini de düşünmektedir. Kalbin de etkin olduğu bir ihrama girmek nefsin arzu ve isteklerinin yok

⁸⁷³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/69.

⁸⁷⁴ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 2/80.

⁸⁷⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/21.

⁸⁷⁶ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/163.

olması kazanımını sağlar. Kıyametten sonra yeniden dirilişe benzeyen Arafat ve Müzdelife vakfeleri, duaların kabul olduğu, kulun rabbini tanıdığı ve onun lütfuyla bazı manevi haller elde ettiği bir mekandır. Şeytanı taşlamak kişiyi dünyevi alakalardan uzaklaştırır. Mescid-i Harâm'a girmek, şeriatın diliyle ve hakikatin işaretleriyle söylenmiş bütün haramlardan kişiyi uzaklaştırır. Beden, Kâbe'yi tavaf ederken sır da melekut aleminde dolaşır. İşte o zaman kişi, Kâbe'yi bulduğu gibi Allah'ı tanır. Sa'y yaparken Safâ tepesi, kişinin muhalefet kirlerini temizler. Merve tepesi ise ona hizmette güzel ahlak kazandırır. Saçını kesip ihramdan çıkması onu bütün dünyevi alakalardan koparıp Allah'a yöneltilir. Artık o, Rabbinin evinden çıkıp Rabbine yönelmiş durumdadır.

3.1.7.2. Kâbe

Sûfî müfessirlerin Kâbe ile ilgili izahlarına geçmeden önce onların Kâbe algılarına kısaca değinmenin faydalı olacağını mülahaza etmekteyiz. Kuşeyrî, Kâbe'nin şöyle bir tanımının yapıldığını nakletmektedir: “Kâbe, Allah'ın taştaki evi, kalp ise O'nun sırdaki evidir. Bu sebeple manevi duygular, âriflerin kalplerini tavaf ederler. Hakikatler, tevhid ehlinin kalplerinde itikâfa girerler. Kâbe, kulun hacdaki amacı; kalp ise -tevhid ve vecdi sadece onda yaratmış olmakla- Hakk'ın maksududur.”⁸⁷⁷ Kâbe taştan yapılmış fakat ezeli ile irtibatlı kılınmıştır. Tıpkı mıknaşın demiri çekmesi gibi kalpleri cezbetmektedir.⁸⁷⁸ Kâbe, Kur'ân-ı Kerîm'de bazı vasıflarıyla anlatılmaktadır. Âl-i İmrân 96 ve 97. âyetlerde Kâbe'nin insanlar için yapılan ilk ev olduğu belirtilmekte ve onun alemlere rahmet ve hidayet sebebi olmasına vurgu yapılmaktadır. Orada İbrahim'in makamı olduğuna dikkat çekilmekte ve harem bölgesine giren kişilerin her türlü kötülükten ve saldırıdan emin olduğu aktarılmaktadır.⁸⁷⁹

Tüsterî, bu âyetleri hem zâhirî hem de bâtinî açıdan yorumlamaktadır. Ona göre âyetin zâhirî manası, insanlar için yapılan ilk evin, Mekke'deki Beytullah olduğudur. Bâtinî manası ise “بيت/beyt” kelimesi ile kastedilenin “Râsûl” olmasıdır. Allah'ın insanlardan kalbini tevhid üzere sabit kıldığı kimseler, ona iman etmektedir.⁸⁸⁰ Tüsterî'nin bu yorumu Şâtibî tarafından eleştirilmekte ve Arapların “beyt” kelimesini bu anlamda kullanmadığı

⁸⁷⁷ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/161.

⁸⁷⁸ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/67.

⁸⁷⁹ Âl-i İmrân 96-97.

⁸⁸⁰ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, 50 Tüsterî'nin burada hakikat-ı muhammediye anlayışından hareket ederek böyle bir yorum yaptığı düşünülmektedir. Benzer yorumlar için bakınız 68-69, 79, 156, 198.

vurgulanmaktadır. Ayrıca Şâtıbî'ye göre kelime, mecazi olarak da böyle bir anlamı ifade etmemektedir.⁸⁸¹

Sülemî, bu âyetle ilgili verdiği rivayette, Allah'ın yükümlülükleri iki çeşit olarak gönderdiğini, bunlardan birisinin vasıtalarla diğerinin de hakikatlerle gelen teklifler olduğunu belirtmektedir: “Hakikatlerle ilgili teklifler, O'ndan başlar ve yine O'na döner. Vasıtalarla ilgili teklif ise O'nun bilgisinde ancak O'nun dışında başlar ve ancak fenaya ulaştıktan sonra O'na ulaşır. Kâbe'nin izharı vasıtalı tekliflerdendir.”⁸⁸²

Kuşeyrî de işârî tefsirinde Kâbe ile ilgili olarak pek çok işârî yoruma yer vermektedir. Bu yorumlardan ilkinde göre, Kâbe taştan, kul ise topraktan ibarettir. Böylece Allah, toprağı taşa bağlamıştır. İkinci yoruma göre Kâbe, nefislerin tavaf yeri, Allah da kalplerin maksududur. Üçüncü yoruma göre, “Kâbe taştan ibarettir. Ancak her taş hemcinsi olan diğer taşlara benzemez. Kâbe taştır, lakin dostların kalplerini sıkıştırır, daha doğrusu fakirlerin (sûfilerin) ciğerlerini sarsar. Bazılarının kalplerini serinletip sevindirir, bazılarının kalplerini ise sarsar ve rahatsız eder.”⁸⁸³

Sûfiler, insanları Kâbe ile ilişkilerine göre sınıflara ayırmaktadır: “Bir Kâbe vardır ki o, dostların maksudu ve ziyaret yeridir. O'nun yanında haberleri duyulur ve eserleri görülür. Bir Kâbe vardır ki ona tefrika gözüyle bakan, harap bir şekilde döner. Ona kabul gözüyle bakan kabul hazzıyla döner.”⁸⁸⁴ Kuşeyrî verdiği başka bir rivayette ise şu husus üzerinde durulmaktadır: “Hac Sûresi 26. âyette “evimi temiz tut” buyurulmuşken bu âyette “insanlar için yapılan ilk ev” denilmiş ve “aynu'l cem” makamına işarete bulunulmuştur.”⁸⁸⁵

Kuşeyrî'ye göre âyet-i kerimede “بَكَّة/Bekke” kelimesinin kullanılması, insanların orada oluşturduğu izdiham sebebiyledir. “Şöyle ki bütün insanlar, ona doğru acele etmede birbirleriyle yarışır, etrafında tavaf yapmak için izdihama yol açar ve ona kavuşmak için yolda canlarını feda ederler.”⁸⁸⁶ Kuşeyrî, Kâbe'ye ulaşmada yaşanan zorluklarla Allah'a ulaşmada yaşanan zorlukları birbirine benzetir ve şunu söyler: “Allah'a nispet edilen (evim dediği) Kâbe'nin bir köşesine çölleri ve ıssız yolları kat etmeden ulaşmak mümkün

⁸⁸¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/247.

⁸⁸² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/108.

⁸⁸³ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/159-160.

⁸⁸⁴ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/160.

⁸⁸⁵ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/160.

⁸⁸⁶ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/160.

olmadığına göre, onun rabbine gevşeklikle ve zorluklara katlanıp rahatlıkları terk etmeden ulaşamazsın.”⁸⁸⁷

Kuşeyrî, kişinin kalbini Kâbe’ye sırrını da rabbine bağlamasını ister. Kâbe’nin yanında itikafa giren kul ile Allah’ın huzurundan hiç ayrılmayan kul arasında bir kıyaslama yapan Kuşeyrî, bu ikisi arasında büyük bir fark olduğunu belirtmektedir. Ona göre fakirlerin (sûfilerin) gayretleriyle Kâbe’nin etrafında oluşturdıkları izdiham, ayaklarıyla tavaf yapanların izdihamından daha az değerli değildir. Çünkü zenginler, Kâbe’yi ziyaret edip ayaklarıyla tavaf ederken, fakirler de gayretleriyle onun etrafında tavaf yapmaktadır.⁸⁸⁸

Kâbe’nin âyetle “مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ” *Alemlere bereket ve hidayet kaynağı.*” şeklinde nitelenmesi, Kuşeyrî tarafından Allah’ın bereketlerinin, lütuflarının ve keşiflerinin insana ulaşması olarak açıklanmaktadır: “Şöyle ki her kim gayretiyle Allah’ı kastederse ve kastıyla huzuruna varırsa, Allah, onu hidayetinin yoluna eriştirir.” Ona göre âyetle geçen “فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ” *Orada apaçık alametler bulunmaktadır.*” ibaresi ise gözlerle değil, kalplerin basiretleriyle idrak edilebilir.⁸⁸⁹ Kuşeyrî’nin nazarında “Makam-ı İbrahim, zâhirde onun ayak bastığı yerdir. İşârî beyana göre ise kendisinin himmetleriyle üzerinde durduğu makamdır.” Kuşeyrî, Makam-ı İbrahim ilgili verdiği bir başka yorumda ise “Hz. İbrahim’in makamının şerefi, Allah dostunun eseri olmasından ötürü olduğu belirtilmektedir.”⁸⁹⁰

Âyetin “وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا” *Oraya giren güvenlik içinde olur.*” kısmını da değerlendiren Kuşeyrî, bu ifadenin tefsiri bağlamında çeşitli rivayetlere ve yorumlara yer vermektedir. Birinci yoruma göre, “İbrahim’in makamı, teslimiyettir. Kim, işlerini Allah’a teslim ederse, o güvende olur. Güvenin zıddı ise korkudur. Korku, kişinin muradının istediği gibi gerçekleşmemesidir. Oysa kul için irade ve tercih söz konusu olmayınca korku vasfı onda bulunmaz.”⁸⁹¹ İkinci yoruma göre, “/hu” zamiri Kâbe’ye gitmektedir. Kim edep vasfı üzere Kâbe’sine girerse emniyette olur. Kâbe’ye edep dairesinde girmekse işleri Kâbe’nin rabbine teslim etmekten başka bir biçimde olamaz. Aksi durumda takdire karşı çıkmış olur. Kâbe’ye girişteki edep, muhalefet ve anlaşmazlık üzerine değil, teslimiyet üzere olmalıdır.”⁸⁹² Üçüncü yoruma göre, “Şayet âyetle sözü edilen ev, işaret (kalp)

⁸⁸⁷ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/160.

⁸⁸⁸ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/160.

⁸⁸⁹ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/161.

⁸⁹⁰ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/161.

⁸⁹¹ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/161.

⁸⁹² Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/161.

sayılırsa bu takdirde âyetin anlamı şöyle olmaktadır: “Her kimin kalbine hakikat sultanı girerse o kişi beşeri engellerden ve nefsin saptırıcı kuruntularında emin olur. Çünkü hükümdarın gölgesine sığınan kimse sakıncalı bir durumla karşılaşmaz.”⁸⁹³ Kuşeyrî’nin verdiği dördüncü bir yoruma göre, “Gerçekte Kâbe’ye girmen, ancak kendinden çıkmanla mümkün olur. Kendinden çıktığın zaman Kâbe’ye girişin doğru olur. Yine kendinden çıktığın zaman emniyet içinde olursun.”⁸⁹⁴ Beşinci yoruma göre ise, “Yerinde yurdunda gezip tozarken doğru anlamda Allah’ın evine girmiş olamazsın. Çünkü bir şahıs, aynı durumda iki yerde olamaz. Bu nedenle her kim, Rabbinin evine girerse, nefsinin alışkanlıklarından öncelikle çıkmış olur.”⁸⁹⁵

Kâbe’nin insanlar için toplanma yeri ve güvenli bir mekan kılındığı belirtilmektedir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de *وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا* “Biz Kâbe’yi insanlara bir sevap ve emniyet yeri kılmıştık...”⁸⁹⁶ buyrulmuştur. Sülemî, bu âyetin tefsirinde Allah’ın koyduğu sınırlara riayet eden müminlerin oraya cehennemden emin olarak gireceğini belirtmektedir. Sonrasında Sülemî verdiği bir rivayette bu âyette zikredilen “Beyt”in Hz. Muhammed olduğu ifade edilmektedir. Bu sebeple “Kim ona iman edip onun risaletini tasdik ederse o emin ve emniyet meydanına girer.” denilmektedir.⁸⁹⁷ Kuşeyrî ise bu âyetin açıklamasında Kâbe’nin niteliğiyle ilgili şu bilgilere yer vermektedir: “O, benim taştan yarattığım fakat ezel ile irtibatlı kıldığım bir evdir. Kim, Beyt’e yaratılmışlık nazarıyla bakarsa kopmuş olur. Kim de irtibat nazarıyla bakarsa bağlantı kurmuş ve bağlanmış olur. Kim o eve sığınır ve sığınması da yüceltme ve günahlardan tevbe cihetiyle olursa ahiret azabından kurtulmuştur.”⁸⁹⁸ Kuşeyrî’nin Kâbe ile ilgili verdiği bir başka yoruma göre, “Kâbe öyle bir evdir ki, gölgesi kimin üstüne düşerse, geniş bir güvenli alana konmuş olur. Öyle bir evdir ki kimin nazarı üstüne düşerse kesin mağfiretle müjdelendir.”⁸⁹⁹

Kâbe’yi bina etmekle emrolunan Hz. İbrahim’e aynı zamanda orayı maddi ve manevi her türlü pislikten temiz tutması da emredilmiştir. Bu çerçevede Hac Sûresi 26. âyette Kâbe’nin yerinin Hz. İbrahim’e gösterildiği belirtilmektedir. Ayrıca Allah bu âyette Kâbe’yi beytim şeklinde vasıflamakta ve orasının tavaf edenler, namazlarını kılanlar ve

⁸⁹³ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/161.

⁸⁹⁴ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/162.

⁸⁹⁵ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/162.

⁸⁹⁶ el-Bakara 2/125.

⁸⁹⁷ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/64-65.

⁸⁹⁸ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/67.

⁸⁹⁹ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/67.

secde halinde dua edenler için temizlenmesini emretmektedir.⁹⁰⁰ İbn Atâ bu âyetin tefsiri bağlamında şunları söylemektedir: “İbrahim’i Kâbe’yi yapmaya muvafık kıldık. Kâbe’yi kıyamete kadar İbrahim’e ve O’ndan sonra gelecek peygamber ve evliyalara nüsük yaptık.”⁹⁰¹

Sûfî müfessirlerin bu âyeti yorumlarken gayretlerini “طهر بيّتي/evimi temizle” ifadesine yoğunlaştırdıklarını görmekteyiz. Onlar, Kâbe’nin temizlenmesi ile kalbin temizlenmesi arasında benzerlik kurmakta ve burada kalbin temizlenmesinin gerekliliği noktasında ayrıntılı açıklamalara yer vermektedirler. Örneğin Tüsterî, Hac Sûresi 26. âyette Allah’ın Hz. İbrahim’e verdiği Kâbe’yi temizleme emrini “وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ” *“Kâbe’yi, tavaf edenler için temizle.”* zâhirî ve işârî açıdan yorumlamaktadır. Ayette zahiren kastedilen mananın Kâbe’yi putlardan temizlemek olduğunu belirtmektedir. Pek çok zâhirî tefsirde de yapılan bu yorumun⁹⁰² devamında Tüsterî, âyetten şöyle bir işârî yorum çıkarmaktadır: “Allah Kâbe’nin putlardan temizlenmesini emrettiği gibi iman sırrını ve marifet nurunu koyduğu kalbin de temizlenmesini emretmiştir. Kişi kalbini kin, aldatma ve şehvet gibi kötü fiillerden temizlemelidir.”⁹⁰³

Sülemî’nin verdiği bir rivayette ise “طهر بيّتي/evimi temizle” ifadesindeki “Beyt”in kalp olduğu ifade edilmektedir. Bu rivayete göre, “Kalbe marifet yerleşmeyince o kalp harap olur. Yine kalpte malikinden (Allah’tan) başkası bulunursa o kalp hasta olur. Kalp güzel huyları bezenmekle ve itaatle temizlenir. Temizlenen kalbe Allah nur atar, orası marifet ve muhabbet mahalli olur.”⁹⁰⁴ Sülemî, âyetle ilgili verdiği başka bir rivayette ise “وَطَهَّرَ بَيْتِي evimi temizle” emri, nefsinin temizle şeklinde açıklanmaktadır. Yani nefsinin Allah’ın razı olmadığı kötü fiillerden temizle.⁹⁰⁵ Kuşeyrî ise bu âyetin “وَطَهَّرَ بَيْتِي evimi temizle” kısmını zâhirî ve işârî olarak yorumlamaktadır. O’na göre âyette ilim lisanına (zâhir ehline) göre temizlenmesi talep edilen Kâbe iken işaret ehline göre ise âyette temizlenmesi emredilen kalptir.⁹⁰⁶

Sonuç olarak sûfîler, kalbi Kâbe’ye benzetmektedir. Bu benzerlik ilişkisi de “البيت/beyt” kelimesinin sözlük anlamı üzerinden yapılmaktadır. Maddi planda Kâbe Allah’ın evi iken

⁹⁰⁰ el-Hac 22/26.

⁹⁰¹ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/20.

⁹⁰² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/513; Mâturidî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 7/406; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-azîm*, 5/413.

⁹⁰³ Tüsterî, *Tefsîrü’l-Kur’ân’il-azîm*, 106.

⁹⁰⁴ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/20.

⁹⁰⁵ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/20.

⁹⁰⁶ Kuşeyrî, *Leîfî’l-işârât*, 2/316-317.

manevi cihette de kalbin Allah'ın sırdaki evi olduğu düşünülmektedir. Ancak bu benzerlik ilişkisi zayıftır ve Şâtıbî'nin de dediği gibi Arapların böyle bir kullanımı yoktur. Ayrıca az da olsa bazı sûfiler, “البيت/beyt” kelimesini sembolik olarak yorumlamakta ve bu kelimedenden kastedilenin Hz. Muhammed olduğunu belirtmektedirler.

3.1.8. Zekât

Zekât; sözlükte “artma”, “ziyadeleşme” ve “temizleme (taharet)” anlamlarına gelmektedir.⁹⁰⁷ Terim olarak ise Şariin emri gereğince fakirlere verilmesi gereken malın adı olarak tarif edilmektedir.⁹⁰⁸ Sûfî müfessir Kuşeyrî de zekâtı sözlük anlamlarından birisi olan “تطهير/temizlik” ile tanımlamaktadır. Ona göre malın temizlenmesi olan zekâtın veriliş şekli, verilecek malın çeşitleri ve vasıfları ile ilgili şer-i emirler, fıkıh ilmi tarafından ortaya konmuştur. Bundan sonra Kuşeyrî; malın zekâtı, beden zekâtı, kalbin zekâtı ve sırrın zekâtı şeklinde zekâtı kısımlara ayırmakta ve kişinin bunların hepsini yerine getirmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁹⁰⁹ Onun burada zekât kelimesinin sözlük anlamından hareketle kavramın alanının genişlettiği görülmektedir. Kuşeyrî, “*Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin.*”⁹¹⁰ âyetini yorumlarken malın zekâtı olduğu gibi himmetlerin de zekâtı olduğundan bahsetmektedir.⁹¹¹ Zâhirî anlamda zekât vermekten kastın ise malın helal yoldan kazanılıp dinen uygun yerlere harcanması olduğunu belirtmektedir.⁹¹²

Kur'ân-ı Kerîm'de mal sahibi zenginlerin mallarından bir miktarı zekât olarak vermesi emredildiği gibi bu zekâtın kimlere verileceği de beyan edilmiştir. Bu tafsilatlı açıklamada, önce fakir ve miskinler zikredilmiştir. Zekât toplayan memurların da zekât alabileceği belirtilmiş ve kalpleri İslâm'a sındırılmak istenen kişilere de zekâtın verilebileceği hatırlatılmıştır. Özgürlüğüne kavuşmak isteyen kölelere de zekattan pay ayrılabilmesi beyan edilmiştir. Son olarak zorda kalmış borçlulara, Allah yolunda savaşımlara ve malı bittiği için yolda kalan yolculara da zekât malından verilebileceği hükme bağlanmıştır.⁹¹³

⁹⁰⁷ İbn Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 3/17; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/358.

⁹⁰⁸ Kefevî, *el-Küllîyyât*, 486.

⁹⁰⁹ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 3/10-11.

⁹¹⁰ el-Bakara 2/43.

⁹¹¹ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/42.

⁹¹² Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/255.

⁹¹³ et-Tevbe 9/60.

Müfessirler, bu âyette geçen “فُقَرَاء/fukarâ” ve “مَسَاكِين/mesâkîn” kavramları üzerinde durmuş ve bu hususta farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Bazılarına göre fakir, muhtaç olduğu halde iffetinden dolayı insanlardan dilenmeyen kişi; miskin ise muhtaç olup insanlardan isteyen kimsedir. Diğer bazı âlimlere göre ise âyette geçen fakirlerden maksat; vücudunda sakatlık bulunan muhtaç kimseler, muhacirlerin fakirleri ve müslümanların muhtaçlarıdır. Miskinlerden maksat ise sağlam olduğu halde ihtiyaç sahibi olanlar, hicret etmeyen/edemeyen müslümanların fakirleri ve Ehl-i kitab’ın muhtaçlarıdır.⁹¹⁴

Sûfî müfessirler de zekât âyetini açıklarken önce âyette geçen kavramlar üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda Sülemî, Tüsterî’nin fakir ve miskin konusundaki görüşlerine yer vermektedir. Ona göre, fakirlik değerli bir şey iken miskinlik kötüdür.⁹¹⁵ Rağîb el-İsfahanî’nin belirttiğine göre “فَقْر/f-k-r” kökü, Kur’ân-ı Kerîm’de dört anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan birisi, bütün insanların Allah’a muhtaç olduğunu ifade eden “يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ” *“Ey insanlar! Sizler Allah’a muhtaçsınız...”*⁹¹⁶ âyetidir. Sûfî müfessir Tüsterî’nin bu manadan hareketle insanların her daim Allah’a muhtaç olduklarını bilme halini, izzet olarak tanımladığını⁹¹⁷ düşünmekteyiz. Taberî’nin belirttiğine göre Araplar arasında “المَسْكَنَة/meskenet”, zillet manasında kullanılmaktadır. Çünkü âyeti kerimede de “وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ” *“Zillet ve meskene onları kapladı.”*⁹¹⁸ buyurulmuştur.⁹¹⁹ Tüsterî’nin bu manadan hareket ederek miskinliği de değersiz bir şey olarak vassfettiği kanaatindeyiz.

Tüsterî tefsirinde fakirle miskin arasındaki farkı, “(Sadakalar) kendilerini Allah’ın yoluna vakfettiklerinden dolayı yeryüzünde kazanç için gezmeyen fakirler için olsun.”⁹²⁰ âyetinin tefsirinde anlatmaktadır. Allah’ın fakirleri yoklukla vassfettiğini, onların ihtiyaçları olduğu halde Allah’a sığındıklarını belirterek fakirlerin üstünlüğüne dikkat çekmektedir.⁹²¹

Sülemî’nin naklettiğine göre bazı sûfiler, fakirleri üç kısma ayırmakta ve her grubun vasıflarını ayrıntılı olarak zikretmektedir. Birinci kısım fakirler; senden bir şey istemez,

⁹¹⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/509.

⁹¹⁵ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/279.

⁹¹⁶ Fâtır 35/15.

⁹¹⁷ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/279.

⁹¹⁸ el-Bakara 2/61.

⁹¹⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/513.

⁹²⁰ el-Bakara 2/273.

⁹²¹ Tüsterî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, 43-44.

versen de kabul etmez. Bunların durumu ruhaniler gibidir. İkinci grup fakirler de senden bir şey istemez, fakat bunlar kendisine verilen şeyi, ihtiyacı miktarınca kabul ederler. Üçüncü kısım fakirler ise azığı miktarınca ister ve bununla kifâyet eder. Bunlar da cennettendir. Ayrıca Sülemî, İbrahim Havvâs'ın (ö. 291/904) şöyle dediğini nakletmektedir: “Yokluk anında fakirin sıfatı sükûn, varlık anında ise îsâr ve bezldir. Miskin ise üzerinde yokluğun izleri görülen kimsedir.”⁹²²

Kuşeyrî de “فقراء/fukarâ” ve “مساكين/mesâkîn” kavramları üzerinde durmakta, bu çerçevede önce fakihlerin fakir ve miskin vasfıyla ilgili görüşlerini nakletmekte ve onların bu husustaki ihtilafına değinmektedir. Kuşeyrî, sûfilerin de zâhir ehli gibi “فقراء/fukarâ” ve “مساكين/mesâkîn” kelimelerini tarif etmede ihtilafa düştüğünü aktarmakta, ancak onların ihtilafının meselenin detayında fakihlerinkinden farklı olduğunu belirtmektedir. Çünkü sûfilerden her biri kendi hal, vakit, vecd, meşrep ve makamına göre konuşmuştur.⁹²³

Kuşeyrî'nin naklettiği tariflere bakıldığında, fakir ve miskin kavramlarının sözlük anlamlarından⁹²⁴ dayanılarak tanımı yapıldığı gibi sûfilerin kendilerini fakir (Allah'a muhtaç olma) olarak isimlendirmesinden⁹²⁵ hareketle de tarifi yapılmıştır.⁹²⁶ Bunlardan bir tanesinde fakir, iradesi olmayan ve dünyada sadece Allah'ın rızasını kazanmak için yaşayan bir kimse olarak tavsif edilmektedir.⁹²⁷ Bu haliyle o fakir, Allah içindir, Allah ile kul olan (Allah'ın kalbini mutmain kılarak desteklediği)⁹²⁸ kimsedir. Allah, onu kulluk vakitlerinde temyiz ve fark haline döndürür.⁹²⁹ Anlaşıldığı kadarıyla Kuşeyrî, bu son cümlesiyle kendi zamanında bulunan ibahilerin görüşlerine set çekmek istemektedir. Hangi makamda olursa olsun sûfilerin, ibadetlerini yerine getirme mükellefiyeti devam etmektedir.

Ayrıca Kuşeyrî'nin belirttiğine göre sûfilerden bazıları, farz olan zekâtın alınmasını üstün görürken diğer bir kısmı ise îsâr prensibinden hareketle kardeşlerini kendine tercih

⁹²² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/279; Fakir kavramının burada zikredilen taksimatına yakın bir tasnif için bakınız. Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 71-72.

⁹²³ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/428.

⁹²⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/149; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/781-782.

⁹²⁵ Süleyman Uludağ, “Fakr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/133.

⁹²⁶ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/429.

⁹²⁷ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/430.

⁹²⁸ Parantez içi açıklama “ب” harfî cerinin tekid anlamı düşünülerek yazar tarafından eklenmiştir.

⁹²⁹ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/429.

etmesinin daha uygun olacağını ifade etmiştir.⁹³⁰ Sûfilerin ilkelerine göre fakirliğin bazı mertebeleri olduğunu Kuşeyrî de ifade etmekte ve bunları ihtiyaç, fakirlik ve miskinlik şeklinde sıralamaktadır.⁹³¹

Kuşeyrî, fakir ve miskin kavramlarını açıkladıktan sonra âyette geçen “العاملين/amilîn” kavramını tefsir etmeye geçmektedir. O, önce kavramın fıkıh ilminde ifade ettiği manayı açıklamakta ve ardından bu kavramın işârî yorum açısından ne anlama geldiğini ortaya koymaktadır. Ona göre, bu kavramın sûfilerin hayatında olumlu bir karşılığı yoktur. Çünkü onlar yaptıkları hiçbir iş ve amele karşılık beklemezler.⁹³² Zekât toplayan memurun yaptığı iş karşılığında zekât malından alması, sûfi hayatı için bir eksiklikler. Ayrıca bu işârî yorumda, zâhirî mana ile işârî yorum arasındaki ilişki, “عمل /a-m-l” kelimesinin sözlük anlamı üzerinden kurulmuştur.

Âyette geçen “المؤلفة قلوبهم/müellefe-i kulûb” kavramı da Kuşeyrî tarafından yorumlanmakta ve önce fıkıhtaki tarifine yer verilmektedir. Bu kavramın fıkıh literatüründe, İslam’a karşı kalplerinde istek oluşması için kendilerine iyilikte bulunulan kimseleri ifade ettiğini belirtmektedir. Kavramın ve onunla ilişkili konuların fıkıh meseleleri içinde beyan edildiğini ifade ettikten sonra kalpleri ısındırılacak kişilerin sûfiler (havas) arasında yerinin olamayacağını belirtmektedir.”⁹³³ Kuşeyrî, kavramı, farklı muhatap kitlelerine göre ayrı değerlendirmeye tabi tutmakta ve burada ifade edilen hususun havassın vasıfları arasında yer alamayacağını ifade etmektedir. Aslında âyette ifade edilen durum, Müslümanın da vasıfları arasında yer almaz. Belki burada göz önünde bulundurulmuş husus, sûfinin (havassın) maddi ve manevi hiçbir menfaati gözetmeden Allah’a teslim olmasıdır.

“الرقاب/Rikâb” kelimesinin kapsamına hangi kölelerin girdiği konusunda tefsir kitaplarında iki görüş zikredilmektedir. Çoğunluk ulemaya göre, âyetteki “rikâb” kavramından maksat, belli bir miktar para karşılığında kölelikten kurtulacağına yönelik efendisiyle azatlık sözleşmesi yapan ve kendisine “mükâtep” ismi verilen kölelerdir. Bu gibi kölelere, zekâtta pay verilmektedir ki efendilerine borcunu ödeyip hürriyetlerine kavuşabilsinler. Diğer görüşe göre ise, âyette ifade edilen “rikâb”, herhangi bir köleyi ifade etmektedir.⁹³⁴

⁹³⁰ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/428.

⁹³¹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/429.

⁹³² Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/430.

⁹³³ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/430.

⁹³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/523-524; Beyzâvî, *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, 3/86.

Kuşeyrî de ulemanın çoğunluğunun görüşünü tercih ederek âyetle geçen “الرقاب/rikâb” kavramından maksadın fıkıh ilmine göre azatlık sözleşmesi yapılan köleler olduğunu belirtmektedir. O, bundan sonra sûfilerin ya da gönül ehli insanların nasıl hür olacakları üzerinde durmaktadır. Yani zâhiren köle olanlardan hareketle manen kimlerin köle olduğunu tarif etmeye çalışmaktadır. Kuşeyrî’ye göre, “Gönül ehli kişiler de sebebe takılıp kalması, dünya ve ahiretle ilgili bir arzularının olması halinde özgürlüklerine kavuşamaz. Şayet bir kişide talepten bir miktar varsa, o kimse özgürlüğünü kazanamamış bir köledir.”⁹³⁵. Bu değerlendirmede, zâhirî yorum ile işârî yorum arasındaki ilişki, “الرقاب/rikab” kelimesinin sözlük anlamı üzerinden kurulmuştur.

Tefsirlerde, zekât âyetinde geçen “الغارمين/ğarimîn/borçlular” kavramının dinen meşru bir gerekçe sebebiyle borçlandığı halde bunu ödeyebilecek malı olmayan kimseleri kapsadığı ifade edilmektedir. Bu tarz borçlulara da zekâtтан bir pay ayrılır ki, borçlarını ödeyerek bu zorluktan kurtulsunlar.⁹³⁶ Kuşeyrî, âyetle geçen “ğarimîn” kavramının ilmin lisanında (fıkıhta), günah olmayan bir sebeple borç altına girmiş olan kimseleri ifade ettiğini belirtmektedir. Ancak “Sûfiler Hakk’ın mülkiyetinde oldukları sürece, borçları ödenemez.”⁹³⁷ Bir başka ifadeyle marifet ehlinin borcu, ancak Allah tarafından ödenebilir. Bu yorumda, zâhirî mana ile işârî mana arasındaki ilişki, “الغارمين/ğarimîn” kelimesinin lügat anlamı üzerinden kurulmuştur.

Müfessirler, zekât âyetinde geçen “في سبيل الله/fi sebîlillah” kavramından maksadın kâfirlere karşı Allah’ın dinini hakim kılmak için savaşanlar olduğunu ifade etmişlerdir.⁹³⁸ Kuşeyrî ise “في سبيل الله/fi sebîlillah” kavramını önce ilmin lisanına sonra da sûfilere göre tarif etmektedir. Kuşeyrî’nin değerlendirmesine göre fıkıh ilminin prensipleri açısından her kim Allah yolunda savaşırsa ona zekâtтан bir pay vermek gerekir. “Tasavvufta da kişi, Allah yolunda yürüdüğü zaman savaşmakla mükelleftir. Bu kapsamda mutasavvıf, “Önce malını, sonra makam ve mevkinin, en sonunda da canını feda etmektedir. Bu fedâkarlıklar,

⁹³⁵ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/430.

⁹³⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/524-525; Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994), 2/506.

⁹³⁷ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/430-431.

⁹³⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/527; Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dârü’l-Kelimi’t-Tayyib, 1419/1998), 1/688.

seyr u sülûk yolunun ilk adımını oluşturmaktadır.”⁹³⁹ Burada zâhirî yorumla işârî yorum arasındaki ilişki, “في سبيل الله” ifadesinin sözlük anlamı üzerinden kurulmuştur.

Tefsir kitaplarında âyette geçen “ابن السبيل/ibnüssebîl” kavramından maksadın yanında malı olmayan ve vatanından ayrı olan yolcular ve hacılar olduğu belirtilmektedir. Bu gibi kimselere beldelerine dönebilecekleri kadar zekât verilebilir.⁹⁴⁰ Kuşeyrî, “ابن السبيل/ibnüssebîl” kavramını önce fıkha göre sonra da tasavvufa göre açıklamaktadır. “Fıkha göre “ibnüssebîl”, yolculuğa çıkıp vatanından ayrılan kimselerdir. Sûfilere göre ise dünyadaki alakalarından veya dünyevi meşgalelerden ayrıldığı zaman kul, artık Hakk’ın misafiri olmaktadır. “Bu durumda yiyeceği açlık, meclisi halvet, içeceği muhabbet, şühûdu ünsiyet ve müşâhede ettiği Hakk’tır.”⁹⁴¹

Sonuç olarak Kuşeyrî’nin zekât alacak gruplara yönelik ortaya koyduğu işârî yorumların kahir ekseriyeti, kelimelerin lügat manalarına dayanmaktadır. Sözcüğün lügat manası temelinde zâhirî mana ile işârî mana arasında kurulan ilişki, bazen zayıf kalabilmekte bu durumda, işârî yorumun zâhirî mana ile irtibatını zayıflatmaktadır.

İmam Mâturîdî, zekâtın aşırı dünya tutkusunu kalpten gidermek, mala karşı aşırı düşkünlüğü kırmak, nefsin bütünüyle ona yönelmesini engellemek için yararlı bir ilaç olduğunu belirtmektedir.⁹⁴² O bu görüşü, “خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ” *“Onların mallarından, zekât al. Bu malla kendilerini temizlemiş ve tezkiye etmiş olursun.”*⁹⁴³ âyetinden istinbat etmektedir. Tefsir kitaplarında bu âyette emredilen sadakanın niteliği hususunda iki görüş zikredilmektedir. Birinci görüşe göre, alınması emredilen sadaka, Tebuk Gazvesi’nden geri kalanların işlediği günahın kefareti olarak onların mallarından alınan sadakadır.⁹⁴⁴ İkinci görüşe göre ise farz olan zekât da bu âyette emredilen sadakanın kapsamına girmektedir.⁹⁴⁵

Sülemî’nin verdiği bir rivayette “*Onların mallarından sadaka al.*” emri, farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz. Birinci yoruma göre, sen onlardan sadaka alırsan, zekât vermeleri yönüyle onları temizlemiş olursun. İkinci değerlendirmeye göre, zekât almakla onları işlerin kirinden temizlersin. Üçüncü yoruma

⁹³⁹ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/431.

⁹⁴⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/529.

⁹⁴¹ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/431.

⁹⁴² Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5/466.

⁹⁴³ et-Tevbe 9/103.

⁹⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/659-661.

⁹⁴⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/355; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/578.

göre ise senin duan, onları ahirete yöneltir ve dünyadan (dünyanın kötü şeylerinden) onları engeller. Sülemî'nin verdiği dördüncü bir rivayete göre Hz. Peygamber'in onlardan sadaka alması, onların sırlarını temizler ve nefislerini yüceltir.⁹⁴⁶ Kuşeyrî de Hz. Peygamber'in kişilerin mallarından sadaka almasının onları temizleyeceğini ifade etmektedir.⁹⁴⁷

Sûfî müfessir Sülemî, *هُم الْمُضْعِفُونَ* “...Allah'ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, bunu verenler (mallarını ve sevaplarını) kat kat arttıranlardır.”⁹⁴⁸ âyetinde geçen “مضعفون/artırmanın” insanın zekât vermesi yönüyle değil Allah'ın rızasını kazanma yönüyle gerçekleştiğini belirtmektedir. Sülemî bu yorumunda, bedenın zekâtından bahsetmekte bunun da bedeni günahlardan temizlemekle yerine getirileceğini, malın zekâtının ise malı şüpheli şeylerden temizlemekle ifa edileceğini belirtmektedir.⁹⁴⁹ Kuşeyrî de bu âyeti yorumlarken Sülemî gibi zekât vermede Allah'ın rızasını gözetmenin üzerinde durmakta hatta fakir kişinin kendisine yapılan iyilik karşılığında çalıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Onun nazarında “Sadakanın en faziletlisi, her türlü maddi karşılıktan arınarak sırf Allah rızası için verilendir. Bu kişiler nefislerine muhalefet ederek onu yenmiştir. Bunun sonucunda Allah tarafından verilen karşılığı kazanmışlardır.”⁹⁵⁰

Sûfî müfessirler, zekât ibadetinin kapsam alanını geniş tutmaktadır. Bu bağlamda Sülemî bedenın zekâtından bahsederken Kuşeyrî daha ileri giderek bedenın, kalbin, sırrın,⁹⁵¹ hallerin ve himmetlerin zekâtından (temizlenmesinden) bahsetmektedir.⁹⁵² Ona göre bu zekât çeşitleri de kendi usulünce yerine getirilmelidir. Bu da ancak zikredilen hususların temizlenmesiyle mümkün olmaktadır. Burada zikredilen bazı kavramlar hakkında kısa bilgi vermekte fayda mülâhaza etmekteyiz. Sır, “*er-Risale*”de Kuşeyrî tarafında “müşâhede mahallî” olma yönüyle anlatıldığı gibi onun “İnsanın vakıf olduğu şey (özel bilgi)” manasına da dikkat çekilmiştir.⁹⁵³ Hal ise “Kişinin kastı ve isteği olmadan bir lütuf olarak Allah tarafından kalbe ilka edilen neşe-hüzün, rahatlık-sıkıntı gibi manalar.”⁹⁵⁴

⁹⁴⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/284-285.

⁹⁴⁷ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/444.

⁹⁴⁸ er-Rûm 30/39.

⁹⁴⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/125.

⁹⁵⁰ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 3/10-11.

⁹⁵¹ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 3/11.

⁹⁵² Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/42.

⁹⁵³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 163.

⁹⁵⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 123.

şeklinde tarif edilmektedir. Himmet'e gelince genelde "Velî olduğu düşünülen kişilerin teveccühü, tasarrufu ve olağan üstü işleri başarma kabiliyeti." şeklinde anlaşılmaktadır.⁹⁵⁵ Sûfî müfessirler zekâtı, fikhî anlamının ötesine taşımaktadır. Bu sebeple onların işârî yorumunda bu ibadet, kalbi ve sırrı temizleyen bir anlam alanına sahip olmaktadır. Sorumluluk bağlamında ve kişiye bakan yönüyle düşünüldüğünde ise sadece mallara taalluk eden bir ibadet değildir. Onların anlayışında sahip olunandan vermek, insanın sahip olduğu maddi ve manevi her şeye taalluk etmektedir. Zekât verilecek kişilerin özellikleri de işareten bir ahlâkî erdeme dönüştürülmüştür. Sonuç olarak sûfî müfessirler, konusu mal olan zekât ibadetini anlam alanını kalbî amelleri içine alacak şekilde genişletmişler ve onun gayesinin de insanı manen temizlemek olduğunu belirtmişlerdir.

3.1.9. Kurban

Kurban, "قرب/k-r-b" kökünden türemiş olup lügatte yaklaşmak ve yakınlaşmak anlamlarına gelmektedir. Kurban, müslümanın Yüce Allah'a yakınlaşmak amacıyla yerine getirdiği her türlü ibadettir.⁹⁵⁶ Daha özel bir tanımlamayla "İbadet amacıyla belli vakitte belirli cinsten hayvanları kesmeyi ve bu amaçla kesilen hayvanı ifade etmektedir."⁹⁵⁷ Bu özel manasıyla kurban ibadetinin hükmü, fukaha arasında ihtilafıdır. Hanefî fakihleri, فَصَلَ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرَ, "Rabbin için (şükür amacıyla) namaz kıl, kurban kes."⁹⁵⁸ âyetine ve Hz. Peygamber'in "İmkânı olup da kurban kesmeyen bizim namazgâhımıza yaklaşmasın"⁹⁵⁹ hadisine dayanarak bu ibadeti yerine getirmenin vacip olduğunu söylemişlerdir.⁹⁶⁰ Âyetteki kurban kes ifadesinin vacip, sünnet ve nâfile kurban mı olduğu âlimler arasında tartışılmıştır. Bu kelimeye "Namaz kılarken tekbirlerde ellerini göğüs hizasına kadar kaldır." gibi anlamlar da verilmiştir.⁹⁶¹

Kuşeyrî, bu âyetin tefsirini "Bayram namazını kıl, kurbanı kes." şeklinde yapmakta ve yapılan diğer yorumlara değinmektedir. Bu yorumlardan bir tanesine göre "Allah burada

⁹⁵⁵ Mehmet Demirci, "Himmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/56.

⁹⁵⁶ Ebû'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvedî (Dimeşk-Beyrût: Dârü'l-Kalem-Dârü's-Şâmiye, 1412), 664.

⁹⁵⁷ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, 5/74; Ahmet Güç, "Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/436.

⁹⁵⁸ el-Kevser 108/2.

⁹⁵⁹ İbn Mâce, *es-Sünen*, "Edâhî", 2 (No. 3123); İbn Hanbel, *Müsned*, 14/24 (No. 8273).

⁹⁶⁰ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 12/8; Kâsânî, *Bedâi'*, 5/61.

⁹⁶¹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/183; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/432; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/457-458.

Haz. Peygamber için bedeni ve mali ibadeti bir araya getirmiştir. Kuşeyrî, “Kes” emrinin ne manaya geldiği hususunda yapılan değerlendirmeleri de aktarmaktadır.⁹⁶² O, bu âyetle ilgili zâhirî yorumları aktarmakla yetinmiş, herhangi bir işârî manaya yer vermemiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de geçmiş ümmetlerde de Kurban ibadetinin mevcut olduğu haber verilmektedir. Hac Sûresi 34. âyetle kurban ibadetinin bütün ümmetlerde olduğu haber verilmektedir. Ayrıca Allah’ın rızık olarak lûtfettiği bu hayvanları, onun adını anarak kesmenin gerekli olduğu da hatırlatılmaktadır. Allah’ın tek ilah olduğu vurgulanmakta ve kulluğun yalnız ona yapılmasına dikkat çekilmektedir.⁹⁶³ Fakihler, bu âyetten kurban keserken Allah’ın adını anmanın gerekliliği (tesmiye) ve belirli hayvanların (deve, sığır, koyun ve benzeri hayvanlar) kurban edilebileceği gibi hükümler, çıkarmışlardır.⁹⁶⁴

Kuşeyrî bu âyetin tefsirinde, şeriatların muâmelâtta farklı, içerdikleri marifette ise ittifak halinde olduğunu belirtmektedir. Mükelleflerin de farklı olduğunu, kimilerinin kendilerine vacip kılınan ve bahşedilen hususlarda sıkı davrandığını, bazılarının yükümlü kılındıkları ve kendilerine vaat edilen konularda kolaylık aradığına değinmektedir. Hayvanlar üzerine Allah’ın ismini anmanın birkaç çeşidi olduğunu belirten Kuşeyrî’ye göre “Kişilerin Allah’ın bu hayvanları vermekle kendilerine nimet bahşettiğini bilmeleri, Allah’ın ismini anmanın bir tanesidir. Ona göre kişi, bunu şükür yönüyle bilir. İkincisi ise “Hayvanı keserken –kendilerinden kabul edenin ve sevap verenin Allah olduğunu bilmeye muvaffak kıldığı için- Allah’ın ismini anmalarıdır.”⁹⁶⁵

Sûfî müfessirler, hacda kesilen kurbanın anlamı ve insana katacağı manevi katkılar üzerinde de durmuşlardır. Kuşeyrî’nin verdiği bir rivayette hacda kurban kesmek, nefisle ilişkilendirmekte ve kişinin kurbanını kestiği zaman, nefsinin arzusunu bütünüyle keseceği ve bu kurbanla Hakk’a yaklaşacağı belirtilmektedir.⁹⁶⁶ Hac Sûresi 28. âyetle hac ibadetini yerine getiren kişilerin kurban günlerinde kurbanlık hayvanlarını keserken Allah’ın adını anmaları emredilmektedir. Ayrıca kestikleri bu hayvanların etlerinden fakir ve yoksullara vermeleri hatırlatılmakta ve kendilerinin de bu etlerden yiyebileceği belirtilmektedir.⁹⁶⁷

⁹⁶² Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 3/455.

⁹⁶³ el-Hac 22/34.

⁹⁶⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/67-68.

⁹⁶⁵ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 2/320.

⁹⁶⁶ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/163.

⁹⁶⁷ el-Hac 22/28.

Bu âyeti Tüsterî, “hedy ve dahaya kurbanları üzerine Allah’ın adını ansınlar.”⁹⁶⁸ şeklinde tefsir etmektedir. Kuşeyrî ise âyetle ilgili yorumunu yaparken Allah’ı anmanın nasıl olacağı üzerinde durmaktadır. O’na göre, “Kimilerinin Allah’a yakınlaşması (Allah’ın adını anması), kurbanlarıyla ve bu kurbanlarını kesilmek üzere harem toprağına sevk etmesiyle olur. Diğerleri ise arzu ve seçimlerini ümitsizlik bıçaklarıyla boğazladıkları zaman Allah’ın adını anmış olurlar.”⁹⁶⁹ Öyle ki Allah için Allah’tan başka her şeyden sıyrılırlar.

Burada Tüsterî zâhirî bir tefsir yaparken Kuşeyrî işârî yorum yapmakta ve sûfî metodolojide kurbanın nefsin isteklerini kesmek şeklindeki anlamına atıf yapmaktadır. Ayrıca ikisi de “zebh” esnasında besmelenin gerekli olup olmadığı konusuna değinmemektedir. Zâhiren bir hayvanı kurban edenler, onun üzerine Allah’ın adını anarken nefsinin arzu ve isteklerini kurban edenler de bu (manevi) boğazlama esnasında Allah’ın adını anmaktadır.

Sonuç olarak kurban kesme ibadeti, sûfî müfessirler tarafından nefis terbiyesiyle ilişkilendirilerek açıklanmaktadır. Sûfîlerin nazarında kurbanı kesmek, nefsin arzularının kesilip Hakk’a yakınlaşmaktır.

Sûfî müfessirlerin ibadet âyetlerini anlama ve yorumlama esnasındaki amaçları, âyetin lafzi manasını tahlil etmek değildir. Onlar insanı maddi ve manevi yönü olan bir varlık olarak telakki etmekte ve ibadet âyetlerini yorumlarken de bu temel üzerinden hareket ederek insanın manevi yönüne yönelik istinbat edilebilecek ahlâk ve fazilet prensiplerine yoğunlaşmaktadırlar. Çünkü onlara göre bu âyetlerde insanın manevi alanına yönelik işaretler bulunmaktadır. İnsanın maddi ve manevi yönü insanda nasıl bir bütünsel âyetlerde de bir bütündür. Bir başka ifadeyle zâhirî mana ile işârî mana iki ayrı şey olmayıp öncelik sonralık veya başlangıç-bitiş ilişkisine sahiptir. Sûfîlerin ibadet âyetlerinin yorumunda yoğunlaştığı ana işaret alanları ya da ahlâkî ilke ve faziletler, kalbin ve sırrın temizlenip her an Allah’a bağlı olması, nefsin de terbiye edilmesidir.

3.2. Muâmelât

Muâmelât/معاملات kelimesi, “muâmele/معاملة” lafzının çoğulu olup⁹⁷⁰ evlenme-boşanma, ticari faaliyetler, yiyecek ve içeceklere yönelik hükümleri ifade etmek için

⁹⁶⁸ Tüsterî *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, s.107.

⁹⁶⁹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 2/318.

⁹⁷⁰ İbn Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 4/145; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/476.

kullanılmaktadır.⁹⁷¹ Sûfî müfessirlerden Tüsterî ve Sülemî'nin tefsirleri incelendiğinde onların muâmelât alanıyla ilgili âyetleri yorumlamakta çekingen davrandıkları müşâhede edilmektedir. Ancak bu durum, onların muâmelâta yönelik âyetlere hiç değinmedikleri anlamına gelmemektedir. Kuşeyrî ise neredeyse bütün muâmelât âyetlerini yorumlamayı tercih etmiştir. Bu başlık altında, onların muâmelât sahasını düzenleyen âyetlerle ilgili yorumlarını, çıkardıkları ahkâm-ahlâk ilişkisine yönelik içsel manaları ve bu esnada takip ettikleri metodu incelemeyi planlamaktayız. Bunun yanı sıra gerektiği ölçüde âyetlerin diğer işârî/tasavvufî tefsirlerde nasıl yorumlandığına da yer vereceğiz.

3.2.1. Nikâh

Nikâh kelimesi; sözlükte “evlenme”, “evlilik akdi” ve “cinsel ilişki” anlamlarına gelmektedir.⁹⁷² Terim olarak ise dinen gerekli olan şartları taşıyan erkekle kadının bir araya gelerek evlilik ilişkisi çerçevesinde hayatlarını devam ettirmelerini sağlayan bir akit olarak tanımlanmaktadır.⁹⁷³ Nikâh akdiyle ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok emir ve yasak zikredilmektedir. Biz bu başlık altında sûfî müfessirlerin ilgili konu bağlamında üzerinde durdukları âyetleri incelemeye çalışacağız.

Allah, insan için dünyada kendisiyle huzur bulacağı eşler yaratmış ve bu huzur bulmanın yolunun da nikâh olduğunu beyan etmiştir. Hem kadının hem de erkeğin meşru bir mazeretleri olmadığı sürece evlenmeleri tavsiye edilmiştir. Ayrıca toplumda evlenmeyi arzu eden kişilere de yardımcı olunması emredilmiştir. Bu hususta Kur'ân-ı Kerîm'de *“وَ أَنْكَحُوا الْأَيَّامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ”* *“İçinizde evli olmayın, köle ve cariyelerinizden hali evlenmeye elverişli olanları evlendirin. Şayet bunlar fakir iseler, Allah kendi lütfuyla onları zenginleştirir. Allah'ın lütfü boldur. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”*⁹⁷⁴ buyurulmuştur. Müfessirler, bu âyet-i kerimenin ortaya koyduğu hükümler bağlamında evliliğin zorunlu olup olmamasını ve velilerin evlendirme yetkilerinin vâcib yahut mendup oluşunu eserlerinde tartışmışlardır.⁹⁷⁵

Sûfî müfessirlerin bu âyetle ilgili değerlendirmelerine bakıldığında Kuşeyrî'ye göre âyette geçen nikâhtan maksat ve vacip olan amaç; iffetli kalmak, ardından da Allah'ın

⁹⁷¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/79.

⁹⁷² Cevherî, *es-Sihâh*, 1/413; İbn Faris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 5/475; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/625.

⁹⁷³ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 4/192.

⁹⁷⁴ en-Nûr 24/32.

⁹⁷⁵ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/185; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/178; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/313; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/390-394.

hakkını yerine getirecek bir nesil beklemektir. Ayrıca onun nezdinde gaye, dinin adabı dairesinde yaşamak olduğu zaman Allah, nefsin ve tabiatın ihtiyaçlarını bereketleriyle yeterince karşılamaktadır. Âyetin evlendirilecek kişilerin fakir olmaları durumunda Allah'ın onları kendi fazlından zengin kılacağı hükmünü de tefsir eden Kuşeyrî, Allah'ın fakir olup da evlenen kişileri önce nefis sonra da kalp zenginliğiyle zenginleştireceğini belirtmektedir. Onun nazarında kalp zengini bir şeye ihtiyaç duymayan kimsedir. Bu nedenle dünyaya ihtiyaç duymamak, dünya ile zengin olmaktan daha iyidir. Kuşeyrî, “O anda fakirseler Allah onları gelecekte ve sonunda zenginleştirecektir.” şeklinde zâhirî bir yorumu da nakletmektedir.⁹⁷⁶

Bu âyetin yorumunda Kuşeyrî, zâhirî yönü ağır basan değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bununla birlikte evlilikten sonra Allah'ın vadettiği zenginliği ise işârî açıdan yorumlayarak kalp zenginliğine atıf yapmaktadır. Kalp zenginliğini de sûfî metodolojiye uygun olarak Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamak olarak tanımlamaktadır. Yapılan bu işârî yorumun zâhirî manayla ilişkisi, “غني/ğ-n-y” kelimesinin “ihtiyaç duymamak” şeklindeki sözlük anlamı üzerinden kurulmuştur. Allah'ın evlilikten sonra kulunu zenginleştireceğini Nahcuvânî de kalbî amellerle ilişkilendirmektedir.⁹⁷⁷ Aynı yönelim İsmail Hakkı Bursevî'de de görülmektedir.⁹⁷⁸ Âlûsî ise burada manevî bir nikâhtan bahsetmekte ve evlenin emrinin, işâreten kâmil bir mürid bulmaya delalet ettiğini belirtmektedir.⁹⁷⁹

İslam, maddi imkanı elverişli olan kişilerin evlenmesini tavsiye etmiş, evlenmeye gücü yetmeyenlerin ise haramlardan kendilerini korumalarını ve iffetli olmalarını emir buyurmuştur. Bu hususta Kur'ân-ı Kerim'de *وَلْيَسْتَغْفِرِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ* “(Mali imkanı yeterli olmadığı için) evlenme imkanı bulamayanlar, Allah kendilerini lütfu ile varlıklı kılincaya değin iffetli kalmaya çalışsınlar.”⁹⁸⁰ buyrulmaktadır. Hz. Peygamber de evlenecek kadar maddi imkanı olmayanların, iffetlerini koruyabilmeleri için oruç tutmalarını tavsiye etmiştir.⁹⁸¹ Sûfî müfessirlerin bu âyete yaklaşımına bakıldığında Kuşeyrî'nin şu yorumu yaptığını görmekteyiz: “Kimin imkanı aile nafakasını karşılamaya yetmezse, o andaki sıkıntıya katlanmak konusunda sabretsin. Zira yakında

⁹⁷⁶ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 2/366.

⁹⁷⁷ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 2/9.

⁹⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/148.

⁹⁷⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 9/377.

⁹⁸⁰ en-Nûr 24/33.

⁹⁸¹ Buhârî, “Nikah”, 3.

nefsi, o ihtiyacı ortadan kaldırmasını kabul edecektir. Ya da Allah, onun ummadığı yerden vesileyi kendisine kolaylaştıracaktır.”⁹⁸² Kuşeyrî, burada ahlâkî yönü ağır basan bir yorum yapmakta ve iffetli olma üzerinde durmaktadır. Bursevî ve Âlûsî, evlenmeye güç yetiremeyenlerin sabretmesi kısmını işârî açıdan kâmil manada şeyh bulamayan kişilerin sabretmesine hamletmektedir. Eğer onlar sabrederlerse, Allah’ın onlara kâmil bir şeyh nasip edeceği belirtilmektedir.⁹⁸³

Kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlar, Nisâ Sûresi 23. âyette ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Bu çerçevede kişinin kendi annesi, kızı, kız kardeşi, halası, teyzesi, erkek kardeşinin kızları ve kız kardeşinin kızları nesep yoluyla haram kılınmıştır. Evlenen eşlerin anneleri, kendileriyle zifafa girilen eşlerin kızları, gelinler (öz oğullarının eşleri) ve iki kız kardeşle aynı anda evlenmek ise sıhriyet (evlilik) yoluyla yasaklanmıştır. Sütanne ve süt kız kardeşler, emzirme dolayısıyla haram kılınmıştır.⁹⁸⁴ Bu yasaklama; genel olarak nesep, sıhriyet (evlilik) ve süt akrabalığı gibi üç ana sebebe dayanmaktadır.⁹⁸⁵

Sûfî müfessirlerin bu âyete yaklaşımına baktığımızda Kuşeyrî’nin öncelikle âyette kendisiyle evlenilmesi yasaklanan kadınların hangi illete binaen haram kılındığını açıklamaya çalıştığını görmekteyiz. Kuşeyrî’ye göre âyetteki yasaklamanın gerekçesini bilmek imkansızdır. Zira dini hükümler gerekçelerle izah edilemez. Burada doğru olan “Allah dilediğini dilediğine haram kılmış, aynı şekilde dilediğini de dilediğine mubah kılmış.” demektir. Onun nazarında “Hiçbir şekilde dini hükümlerin (iyi olduğu için emredildi veya kötü olduğu için yasaklandı şeklinde) bir illeti olmaz, şayet bu haram kılınan kadınlar helal kılınmış olsaydı bu da caiz olurdu.”⁹⁸⁶

Kuşeyrî, bu âyetin yorumunda eşyada veya fiillerde hüsün ve kubuh olmayacağını belirtmekte, bu hususta Eş’arî görüşü tercih etmektedir. Çünkü onlara göre hüsün ve kubuh şer’îdir ve ancak Şarii’in beyanıyla bilinebilir. Dinin emretmesinden ya da yasaklamasından sonra bir fiil, iyi veya kötü olma vasfı kazanır.

Kur’ân-ı Kerîm, indirdiği toplumdaki evlilik çeşitlerinden bazılarını yasaklamıştır. Onlardan birisi de kişilerin babaların evlendiği kadınlarla evlenmesidir. Bu hususta وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ

⁹⁸² Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 2/366.

⁹⁸³ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 6/149; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 9/377.

⁹⁸⁴ en-Nisâ 4/23.

⁹⁸⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/64; Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/392; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/477-488.

⁹⁸⁶ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/201.

أَبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاجِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا “Geçmişte olanlar müstesna, babalarınızın nikahlamış olduğu kadınlarla evlenmeyin. Şüphesiz bu çok çirkindir, nefret gerektiren bir şeydir, ve kötü bir yoldur.”⁹⁸⁷ emri indirilmiştir. Kuşeyrî’nin yorumuna göre bu âyet, “Hakların korunmasına ve saygı sınırında durmaya işaret etmektedir. Çünkü insan tabiatı bir başkasının yatak arkadaşını nikâhlamasından nefret etmektedir. Bu nedenle Allah, çocuklara babalarının nikâhladıkları kadınla evlenmesini yasaklamıştır.”⁹⁸⁸ Kuşeyrî’nin burada insan tabiatı olarak ifade ettiği argüman, Nahcûvânî tarafından akıl, mürûet ve tabiat olarak tavsif edilmektedir.⁹⁸⁹ Kuşeyrî, burada âyetteki yasaklama emrinin hikmetine vurgu yapmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de müslümanların gayrimüslimlerle evliliği, ayrıntılı olarak ele alınmış, kimlerle evlenip evlenemeyecekleri beyan edilmiştir. Bu minvalde Allah’a ortak koşan kadınlarla evlilik yasaklanmıştır. Bu müşrik kadınlar güzel olup müslümanın ilgisini celp etse de bu kadınlarla evlenilmesi caiz değildir. Aynı şekilde müslüman hanımların da müşrik erkeklerle evlenmesi haram kılınmıştır. Onların dış görünüşleri, müslümanın hoşuna gitse de müslüman hanımların müşrik erkeklerle evlenmesi caiz değildir. Allah, evlilikte imanın önemine dikkat çekmek bağlamında inanmış bir kölenin malı, mevki ve dış görünüşüyle insanların dikkatini çeken bir müşrikten daha hayırlı olduğunu haber vermiştir. Yine mü’min bir cariye’nin güzelliği hoş gitse de müşrik bir kadından hayırlı olduğu bildirilmiştir. Çünkü müşrikler müslümanları ateşe çağırır.⁹⁹⁰

Kuşeyrî’nin bu hükmün yorumunda, din bağının korunmasına vurgu yaptığını görmekteyiz. Müslüman erkeklerin Ehl-i kitap kadınlarla evlenebilme ruhsatına da değinen Kuşeyrî’ye göre müslümanların dokunulmazlıklarına sınıksız bağlı kalmak, küfür yolunu izleyen birine varmaya rıza göstermemek çok daha doğru bir tutumdur. Hatta fıkıhın ruhsatı, bunu yapmaya müsaade etse dahi, “Müslümanı uzak tutması bakımından hakikatin işareti buna manidir, demektedir. Bu hüküm, kendileriyle evlenmek caiz olan kitap ehli kadınlar içindir. Şirk ehline gelince, bunlarla evlenmek kesin bir biçimde haram olup bu konudaki emirler kesindir.”⁹⁹¹ Nahcuvânî, müşriklerle evlenme yasağının

⁹⁸⁷ en-Nisâ 4/22.

⁹⁸⁸ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/201.

⁹⁸⁹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/147.

⁹⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/15-19; Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/129-133; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/217-219.

⁹⁹¹ Kuşeyrî, *Letâîfü’l-işârât*, 1/105.

hikmetini, kefâetle (denklik) izah etmektedir.⁹⁹²İbn Acibe ise bu âyetten “Kişi, kalbini Allah’tan başkasından temizlemediği sürece nefesine şefkat ve merhamet gözüyle bakmamalıdır.”⁹⁹³ şeklinde işârî açıdan yorumlamaktadır.

Netice olarak Kuşeyrî’nin, Müslüman erkeklerin Ehl-i kitap kadınlarla evlenmesine fikhın ruhsat vermesine rağmen olumsuz yaklaştığı görülmektedir. Çünkü böyle bir durumda din bağı korunamamaktadır. Din bağının korunması ise önem arz eden bir husustur.

Kur’ân-ı Kerîm, eşi vefat eden kadınların yeniden evlenmelerini belirli kurallara bağlamıştır. Bu kadınlar, iddet süresi içerisinde bir başkasıyla evlenemezler. Ancak bu kadınlarla evlenmeyi planlayan kişiler, bu düşüncelerini onlara iletebilirler. Fakat bu bildirim, gelişi güzel değil belli bir edep dahilinde yapılmalıdır. Maruf ölçüde yani müslümanların yaşadığı bir toplumda normal karşılanan sözler söylenebilir. Bu şekilde davranıldığı takdirde kişiler, günahkar olmazlar. Bununla birlikte onlarla gizlice sözleşme ve buluşma gibi meşru dairenin dışına çıkan davranışlar ise yasaklanmıştır. Ayrıca kadının iddeti bitmeden nikah kıymaya yönelmek de haram kılınmıştır.⁹⁹⁴ Sûfi müfessirlerin bu hükümle ilgili yorumlarına bakıldığında Tüsterî’nin âyetin *لَا تُؤَاخِذُوهُمْ سِرًّا* “Onlarla gizlice vaadleşmeyiniz.” kısmını “Onlarla gizli nikâh yapmayın.”⁹⁹⁵ şeklinde tefsir ettiği görülmektedir. Zeyd b. Eslem’den (ö. 136/754) bu yönde bir rivayet nakledilmektedir.⁹⁹⁶ Kuşeyrî ise âyeti şu şekilde yorumlamaktadır: “Sevgiyi, dostluğu celp edecek ve vuslat haline temel oluşturacak sözler mubah kılınmıştır. İşarete bulunma şeklinde bile olsa bir günahı işlemek, daha da ötesi bir günaha işarete bulunmak ise haramdır.”⁹⁹⁷ Sonuç olarak Tüsterî ve Kuşeyrî bu âyeti zâhirî-hikemî açıdan tefsir etmekte ve işârî yoruma gitmemektedir.

Müslümanların Ehl-i kitap (Yahudi ve Hristiyan) kadınlarla evlenmesine izin verilmiştir. *وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ* “...Namuslu olma, zina etmeme ve gizli dost tutmama gibi ilkelere riayet ettiğiniz takdirde; mü'min kadınlardan hür ve afife olanlar ile sizden önce kitap

⁹⁹² Nahcuvânî, *el-Fevâtihu 'l-ilâhiyye*, 1/77.

⁹⁹³ İbn Acîbe, *el-Bahrü 'l-medîd*, 1/251.

⁹⁹⁴ el-Bakara 2/235.

⁹⁹⁵ Tüsterî, *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-azîm*, 35.

⁹⁹⁶ Sa'lebi, *el-Keşf ve 'l-beyân an tefsîri 'l-Kur'ân*, 6/299.

⁹⁹⁷ Kuşeyrî, *Leîâfû 'l-işârât*, 1/110.

davranmayacağınızdan endişe ederseniz, o zaman bir tane alın ya da malik olduğunuz (cariye) ile iktifa edin. Bu, adaletten sapmamanız için uygun olandır.”¹⁰⁰³ Bu âyetin tefsiri bağlamında Kuşeyrî, Allah’ın hür erkeklerin aynı anda dört kadınla evlenmesine ruhsat verdiğini belirtmektedir. Ancak ona göre kişinin bu hanımlar aralarında adaleti gözetmesi vaciptir. “Şayet bu vacibin gereğini yerine getirebileceğine inanıyorsa bu mubahı tercih edebilir. Aksini düşünüyorsa o takdirde bu mubaha bulaşmasın. Çünkü vacibi yerine getirmemek sorumluluk doğurur.”¹⁰⁰⁴ Sonraki sûfî müfessirlerin bu âyetle ilgili yorumlarına bakıldığında onların da genel olarak zâhirî bir yorumu tercih ettiği görülmektedir.¹⁰⁰⁵ Ancak İbn Acîbe, bu âyeti işârî açıdan makamlarla ilişkilendirmekte ve her sûfinin kendisinin daha iyi olduğu bir hali ya da makamı olduğundan bahsetmektedir. Eğer diğer makam ve hallerin hakkını veremeyecekse iyi olduğu makam ve halde kalmalı diğerlerini talep etmemelidir.¹⁰⁰⁶

Kuşeyrî’nin üvey annelerle evliliğin yasaklanması gibi hususlarda insan tabiatına yaptığı vurgu, dikkat çekicidir. Onun aklî ve hikemî izahlar yapması, sûfî ve Eş‘arî yönüne işaret etmektedir. Ayrıca evlilik hükümlerine yönelik en dikkat çekici yorumu ise ruhsata rağmen ehli- kitap kadınla evliliğin işârî açıdan yasak olduğuna hükmetmesi ve bu işârî hükmün temellendirilmesi bağlamında onlarla din bağının olmamasına yaptığı vurgudur. Kuşeyrî, nikâh âyetlerini ahlâkî ve hikemî bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Ona göre nikâhın hikmeti, nefsin ve tabiatın ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Bununla birlikte bazı işârî yorumlar da yapılarak ahlâkî/işsel faziletler istinbat edilmektedir. Evlenen fakir kimselerin Allah tarafından zenginleştirileceğinden bahseden hükümdeki zenginlik, işareten kalp zenginliği olarak yorumlanmaktadır. Yine Ehl-i kitap ile evliliğin işareten/ahlâken doğru olmadığı belirtilmektedir.

3.2.1.1. Mehir

Kur’ân-ı Kerîm’de kadın ve erkeğin bir araya gelip evlenmeye karar vermeleri durumunda erkeğin evleneceği kadına belli bir miktar mal vermesinin gerekliliği açıkça beyan edilmektedir. Bu hususu izah sadedinde *وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ إِنَّ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ* “*Nikâhladığınız kadınların mehirlerini bir atıyye olarak verin. Şayet*

¹⁰⁰³ en-Nisâ 4/3.

¹⁰⁰⁴ Kuşeyrî, *Leîâfî’l-işârât*, 1/195.

¹⁰⁰⁵ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/142; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/163; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 4/19-20.

¹⁰⁰⁶ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 1/463.

onun bir kısmını gönül hoşluğuyla size bağışlarsa onu içinize sinerek ve âfiyetle yiyin.”¹⁰⁰⁷ buyrulmaktadır. Sûfî müfessirlerin yorumlarına göz atıldığında Tüsterî’nin bu âyeti tefsir ederken “Mehirlerini, Allah’tan bir hibe olarak (evleneceğiniz kadınlara) verin.” dediği görülmektedir. Tüsterî yorumunun devamında âyette geçen “نحلة/Nihle”, kelimesi üzerinde durmakta bunun gönül rızası ile verilen hibe ve hediye olduğunu belirtmektedir. Zira Hz. Peygamber, “İşçinin ücretini ve kadının mehrini vermemek Allah katında büyük günahlardandır.”¹⁰⁰⁸ buyurmuştur. Tüsterî, burada yorumunu “نحلة/Nihle” kelimesi üzerinde yoğunlaştırmış, tercih ettiği manayı da hadisle istişhâd ederek desteklemeye çalışmıştır.

Kuşeyrî’nin yorumu incelendiğinde onun âyetten ahlâkî hükümler istinbat ettiği görülmektedir. Ona göre âyet, fütüvvet ehli ile cömert insanların yemeğinin helal olduğunu göstermektedir. “Çünkü cömert insanlar, ancak gönül hoşluğuyla yedirirler. Cimrilerin yemeği ise kötüdür. Zira onlar kendi nefislerini görürler ve gönül hoşluğuyla değil zorlanarak yedirirler. Ayrıca Hz. Peygamber de “Cömert yemeği ilaç, cimrinin yemeği ise hastalıktır”¹⁰⁰⁹ buyurmuştur.”¹⁰¹⁰ Tüsterî ve Kuşeyrî’nin yaptığı yorumları, zâhirî ve ahlâkî olarak nitelemek mümkündür. Sonraki sûfî müfessirlerin yorumuna bakıldığında onların da bu âyetle ilgili zâhir yorum yaptıkları müşâhede edilmektedir.¹⁰¹¹ Ancak bu konuda İbn Acîbe daha farklı bir yol izlemekte ve işaret çıkarmaktadır. Onun işârî yorumunda nefislere hakkını ve ihtiyaç duyduğu gıdayı vermek gerektiği, nefsi kaldıramayacağı yüklerle zorlamanın doğru olmadığı ifade edilmektedir. Ancak İbn-Acîbe burada bir şart ileri sürmektedir. O da amellerin ve hallerin güzel olmasıdır. Yani ameller ve haller güzel olduğunda nefse hakkını ve gıdasını vermek gerekmektedir. Çünkü ameller Allah’ın yardımıyla mutlu ve huzurlu yapıldığında devamlılığı daha uzun olmaktadır. Bu durum nefs-i mutmainne içindir. Nefs-i emmâreye gelince onunla mücadele etmek gerekmektedir.¹⁰¹²

Evlilik esnasında erkeğin kadına vermesi gereken mehir, zifafın olmaması veya kadının mehri bağışlaması gibi bazı durumlarda kısmen veya tamamen ortadan kalkabilmektedir.

¹⁰⁰⁷ en-Nisâ 4/4.

¹⁰⁰⁸ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 53.

¹⁰⁰⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb Bağdâdî, *el-Buhalâ*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1421/200), 51.

¹⁰¹⁰ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/195.

¹⁰¹¹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/142; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/163; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2/451.

¹⁰¹² İbn Acîbe, *el-Baḥrû'l-medîd*, 1/464.

Taraflar nikâh akdini yapıp ve mehir miktarını tepit ettikten sonra boşama meydana gelecek olursa kadın, belirlenen mehrin yarısını alabilmektedir. Çünkü henüz zifaf gerçekleşmemiştir. Bununla birlikte kadın veya onun velisi mehrin yarısından vazgeçebilir. Ancak Allah Teâla erkeklerin mehrin geriye kalan yarısını da ödemesinin takvaya uygun olacağını haber vermektedir. Ayrıca kadın ve erkeğin aralarındaki iyiliği ve fazlı unutmamalarını da onlara hatırlatmaktadır.¹⁰¹³

Sûfî müfessirlerin bu hüküm hakkındaki değerlendirmelerine bakıldığında Kuşeyrî'nin mehrin bağışlanması meselesine yoğunlaşmış olduğu görülmektedir. Ona göre bu âyette, mehri bahşetmenin veya affetmenin daha olgunca ve daha güzel bir davranış olduğu beyan edilmektedir. Bu bağışlama, ya kadının, hakkı olan mehrin yarısından vazgeçmesi şeklinde yahut da kocanın, kendisine ait olan diğer yarıdan vazgeçmesiyle olacaktır. Kuşeyrî, âyetin *وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ* "*Aranızda fazlı unutmayın.*" kısmı hakkında iki yorum yapıldığını nakletmektedir. Birinci yoruma göre "İyiliği (fazlı) göz ardı edip farzla yetinen kimse, yakın zamanda farzı da ihlal eder."¹⁰¹⁴ Kuşeyrî'nin naklettiği ikinci yoruma göre "İyiliği (fazlı) unutmak, sahibini cimriliğe yaklaştırır. Erdemli insanlar, iyilik noktaları kendilerine gizlendiğinde cömertlik basiretlerini keskinleştirirler ve bu sayede kerem lütuflarını elde ederler. Bunun sonucu olarak fazilet sebeplerini elde etmek için âmiller çoğalır."¹⁰¹⁵ Sonraki sûfî müfessirlere bakıldığında onların da zâhirî yorumlar geliştirdikleri görülmektedir.¹⁰¹⁶

Sûfî müfessirlerin mehir verme hükmünü yorumlarken "gönül hoşluğuyla verme" (نحلة/Nihle) fazileti üzerine yoğunlaştıkları görülmektedir. Ayrıca hem Tüsterî hem de Kuşeyrî, bu manevi değeri destekleme bağlamında hadisten delil getirmektedir. Ayrıca zifaf olmadan önce boşanma olması halinde zikredilen "mehrın bağışlanması" tavsiyesi de âyetteki *الفضل/fazl* kelimesiyle irtibat kurularak üzerinde durulan bir başka ahlâkî erdemdir.

3.2.1.2. Radâ' (Süt Emzirme)

Kur'ân-ı Kerîm'de yeni doğan çocukların ne kadar emzirileceği hususunda ayrıntılı bilgilere yer verilmektedir. Bu çerçevede *وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ*

¹⁰¹³ el-Bakara 2/237.

¹⁰¹⁴ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/111.

¹⁰¹⁵ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/111.

¹⁰¹⁶ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/81; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/371; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/547.

الرَّضَاعَةَ “Valideler, evlatlarını tam iki emzirirler. Bu hüküm, emzirmeyi tam yaptırmak isteyenler içindir...”¹⁰¹⁷ âyetinde yeni doğan çocukların iki yıl emzirileceği belirtilmektedir.¹⁰¹⁸ Sûfî müfessirlerin bu âyetle ilgili yorumlarına bakıldığında Kuşeyrî’nin şu hususa değindiği görülmektedir: “Dillere destan olan en büyük merhamet, annelerin merhametidir. Bu sebeple, Allah annelere çocuğu iki tam yıl emzirmek suretiyle merhameti tamamlamalarını emretmektedir. Çocuğu iki yıldan önce sütten kesmek ise Allah’ın kula olan merhametinin, annelerin merhametinden daha mükemmel olduğunu göstermektedir.”¹⁰¹⁹ Kuşeyrî, âyetin devamındaki “Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir.” kısmından “Çocuğu emziren kadınların beslenmesi ve giyimi örfe uygun olarak babaya aittir.”¹⁰²⁰ hükmünü istinbat etmektedir. Çünkü ona göre bu kadınlar baba adına vekâleten çocuğu emzirmektedirler. Bu sebeple de hakları babanın üzerine vacip olmaktadır. Zira “Tamamı bir kimseye ait olan şeyin (çocuğun) sorumluluğunun tamamı da o kimseye aittir.”¹⁰²¹ Kuşeyrî, âyetin لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا “Hiç kimse kendi takatinden fazlasıyla mükellef tutulamaz.” kısmını kişinin imkanı muvacehesinde harcama yapması şeklinde yorumlamakta, sahip olunan imkanın esirgenmesini ise cimrilik olarak vasıflamaktadır. Ayrıca güçsüzlüğün ya da imkan sahibi olamamanın da mazeret olduğunu belirtmektedir. “Anne çocuğundan dolayı zarara maruz bırakılmamalıdır.” emrini emzirme ve babanın sorumlu olduğu diğer hususlarda anne zarara uğratılmamalıdır, şeklinde açıklamaktadır. “Baba da çocuğu nedeniyle zarara sokulmamalıdır.” emrini ise gerekli olan nafaka ve şefkat konusunda baba da çocuğundan dolayı mağdur edilmemelidir, şeklinde tefsir etmektedir. Ona göre “Nasıl ki, çocuğun ebeveyn üzerinde hakkı varsa ebeveynin de çocuk üzerinde hakkı vardır.”¹⁰²² Kuşeyrî, bu âyetin yorumunda zâhirî değerlendirmeler yapmakta ve işârî yorumda bulunmamaktadır. Kendisinden sonra gelen müfessirlerde âyeti zâhirî üzere yorumlamaktadır.¹⁰²³ İbn Acîbe ise burada bir işârî yoruma gitmektedir. Ona göre müridin kalbinin velayet terbiyesi çocuğun terbiyesi gibidir. Mürid şeyhe

¹⁰¹⁷ el-Bakara 2/233.

¹⁰¹⁸ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullâh el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416/1995), 1/124.

¹⁰¹⁹ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/109.

¹⁰²⁰ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/109.

¹⁰²¹ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/109.

¹⁰²² Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/109.

¹⁰²³ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/80; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/363-365; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/539.

bağlanmasından sonra bu gelişir ve büyür. Şeyh müridini yardım sütüyle emzirir. Bu emzirme şeyhin ölümüne kadar devam eder.¹⁰²⁴

Emzirmeyi iki yıldan önce bitirme konusunda ebeveynlere ruhsat verilmiştir. *فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا* “Anne ve baba, karşılıklı rıza ve istişare neticesinde (iki tam yıl dolmadan önce) çocuğu memeden kesmeyi arzu ederlerse onlara sorumluluk yoktur.”¹⁰²⁵ Sûfîlerin bu âyet hakkındaki yorumlarına bakıldığında Kuşeyrî’nin önce zâhirî bir yorum yaptığı görülmektedir. Ona göre maksat iyi olduktan sonra çocuk iki yıl dolmadan süttten kesilebilir. Ayrıca âyet-i kerime, merhamet konusunda insanlara mesaj vermektedir. Nitekim “Merhamet etmeyene merhamet edilmez.” Hz. Peygamber de çocuklarını öpmediğini söyleyen adama “Kuşkusuz Allah, merhameti sadece kötü insanın kalbinden söker atar.”¹⁰²⁶ buyurmuştur.¹⁰²⁷

Sûfî müfessirler, radâ‘ konusuyla ilgili âyetlerini genelde zâhirî manalarını esas alarak yorumlamaktadır. Bununla birlikte hüküm, merhamet bağlamında kalbî ameller alanına ya da ahlâkî alana taşınmakta, annenin çocuğuna ve Allah’ın kullarına olan merhametine atıf yapılmaktadır.

3.2.2. Talâk (Boşanma)

Sözlükte “boşanmak” ve “hissi veya manevi bir kayıttan kurtulmak” anlamlarına gelen talak kelimesi, ıstılahi olarak ise nikah akdini veya evliliğin belirli lafızlarla şimdi veya gelecekte sona erdirilmesini ifade etmektedir.¹⁰²⁸ İslam dimi açısından evlilik kurumunun gayesi, huzurlu bir aile hayatı kurmak bu yuvada iyi nesiller yetiştirmektir. Ama böyle yüce gayelerle kurulan evlilik kurumunun çeşitli sebeplerden ötürü yürütülemediği durumlarda, evliliğin sona erdirilmesine izin verilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de boşama, belli bir sayı ile sınırlandırılmış, eşlerin evlilik hayatlarını huzurlu bir şekilde devam ettirmeleri istenmiş, bunu başaramayacakları takdirde ise güzel bir şekilde ayrılmaları emredilmiştir. Boşamanın veya boşanmanın belli bir sayı ile sınırlı olduğunun ifade edilmesi bağlamında, *(الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ)* “(Ric’i) talâk iki defadır...”¹⁰²⁹ buyurulmuştur. Sûfî müfessirlerin bu âyete yönelik yorumlarına bakıldığında meselenin

¹⁰²⁴ İbn Acîbe, *el-Baḥrû’l-medîd*, 1/262.

¹⁰²⁵ el-Bakara 2/233.

¹⁰²⁶ Benzer bir rivayet için bakınız Ebû Dâvûd, “Edeb”, 65 (No. 4942).

¹⁰²⁷ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/109-110.

¹⁰²⁸ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 119.

¹⁰²⁹ el-Bakara 2/ 229.

hikmetini açıklamaya yöneldikleri görülmektedir. Bu bağlamda Kuşeyrî, âyeti açıklarken boşanmanın parça parça öngörülmesinin ayrılığı gerçekleştirmede acele etmeyi önlemeye matuf olduğunu belirtmektedir. Âyetin devamındaki *فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ* “Sonra, ya iyilikle tutmak, ya da güzellikle serbest bırakmaktır.” buyruğunu da zâhirî olarak yorumlamakta ve evlilikte olması gerekenin güzel bir beraberlik veya güzel bir ayrılık olduğunu ifade etmektedir. Onun nazarında “Kötü beraberlik ve kötü ahlak ile hayatın tadını kaçırmak ne tarikatta hoş görülür ne de şeriatla beğenilir.”¹⁰³⁰ Âyetin *وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ* “Eşlerinize verdiklerinizden bir şeyi geriye almanız size helal olmaz.” kısmını ise bir hadis-i şerifle tefsir etmektedir.¹⁰³¹ Ayrıca onun düşüncesinde elden çıkarılan bir şeyi geri istemek cimriliktir.¹⁰³² Kuşeyrî’nin buradaki kötü geçim vurgusu Bursevî tarafından da tekrar edilmektedir, ayrıca o arkadaştan/dosttan gelen iki hatanın affedileceğini ancak bundan sonra ya güzel bir dostluk ya da ayrılık olması gerekir, şeklinde işârî bir yorum yapmaktadır.¹⁰³³ İbn Acîbe ise Kuşeyrî’nin burada zâhirî yorum vermekle bıraktığı talak iki defadır, emrinden işârî hüküm istinbat etmektedir. Ona göre müridin dünyayı boşaması (terk etmesi) iki defadır. Sonrasında o müridin kurtuluşu, Allah’ın yardımını olmadan mümkün değildir.¹⁰³⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de belirlenen boşama sayısına ulaşan çiftler, artık evlilik hayatlarını devam ettiremezler. Ancak boşanan kadın bir başkasıyla evlenip ondan da ayrıldıktan sonra eski kocasıyla bir araya gelebilmektedir. Bu hususu beyan etmek üzere *فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ* “Koca eşini (üçüncü defa) boşarsa, bundan sonra kadın, bir başka kocayla nikahlanmadıkça ilk kocaya helal olmaz...”¹⁰³⁵ buyrulmuştur.

Sûfî müfessirlerin bu âyetle ilgili değerlendirmeleri incelendiğinde Kuşeyrî’nin burada insanın fitratına ve yasağın hikmetine yönelik açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Ona göre “Bir yabancıнын, karısını nikâhlanması erkeğe zor gelir. Allah böylece kocayı nefsinin arzusuna göre tercihte bulunmaktan engellemektedir. Bu sebeple Allah, kadının ikinci bir erkekle evlenmedikçe birinci kocaya helal olmayacağını açıklamıştır. Amaç,

¹⁰³⁰ Kuşeyrî, *Leîâfî’l-işârât*, 1/107.

¹⁰³¹ Buhârî, “Hibe”, 27 (No. 2621).

¹⁰³² Kuşeyrî, *Leîâfî’l-işârât*, 1/107.

¹⁰³³ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/358.

¹⁰³⁴ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 1/259-260.

¹⁰³⁵ el-Bakara 2/230.

kocanın imkan ölçüsünde karısını boşamaktan sakındırılmasıdır.”¹⁰³⁶ Ayrıca Kuşeyrî bu âyetle ilgili şöyle bir işârî yorum yapmaktadır: “Sevginin kalbi kaplaması zorluklara katlanmayı kolaylaştırır. Şayet eşler, ayrıldıktan sonra kaybettikleri vuslata hasret çekerek yaptıklarından pişmanlık duyarlarsa birbirlerine dönebilir. Bu durumda kadın, ikinci kocanın varlığı nedeniyle birinci kocadan nasipsiz kalmış. Koca da bu ayrılığa katlanmakla canına kıymıştır.”¹⁰³⁷

Evlilik hayatı yürümez hale gelip boşama meydana gelmişse kadınlara zarar vermek için onların zorla tutulması yasaklanmıştır. Bu bağlamda, *وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبُغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ* “Siz kadınları boşadığınız vakit ve onlar da iddetlerinin sonuna yaklaşınca ya güzellekle onlara dönün iyilikle ayrılın. Haklarına saygı göstermeyerek onlara zarar vermek için (nikah altında) tutmayın...”¹⁰³⁸ buyrulmuştur. Sûfî müfessirlerin âyetle ilgili açıklamaları incelendiğinde Kuşeyrî’nin bazı zâhirî yorumlara yer verdiği görülmektedir. Ona göre “Âyet, güzel geçinmeyi, kadına sert davranmaktan vazgeçmeyi ve anlaşmazlık olması halinde çözümü içermektedir. Bu çözüm, ya haksızlık yapmadan kadını boşamak ya da vefa koşuluna bağlı olarak birliktelik hakkını yerine getirmektir.”¹⁰³⁹ Kuşeyrî’nin işârî yorumuna yer vermediği bu âyetlerde İbn Acîbe, müridin dünyayı boşaması (terk etmesi) bağlamında işârî açıklamalar yapmaktadır. Burada dünyayı boşayan sûfîlerin artık onu tutmaya çalışmamaları gerektiği hatırlatılmaktadır.¹⁰⁴⁰ Bursevî ise zarar vermenin ve eziyet etmenin İslâm’da olmadığına dair bir işaret çıkarmakta ve bunu da hadislerle delillendirmektedir.¹⁰⁴¹

Karı ve koca boşandıktan sonra tekrar evliliklerine devam etmek isterlerse –eğer boşama haklarını bitirmemişlerse- yeniden bir araya gelebilirler. Bu husus şu şekilde beyan edilmiştir: *وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبُغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ* “Kadınları boşayıp da iddetlerini tamamladıkları zaman aralarında meşru çerçevede ve karşılıklı rızaya dayalı olarak anlaştıkları takdirde, kadınların (eski) kocaları ile evlenmelerine mani olmayın.”¹⁰⁴² Sûfî müfessirlerin bu âyet hakkındaki

¹⁰³⁶ Kuşeyrî, *Leîâfî’l-işârât*, 1/108.

¹⁰³⁷ Kuşeyrî, *Leîâfî’l-işârât*, 1/108.

¹⁰³⁸ el-Bakara 2/231.

¹⁰³⁹ Kuşeyrî, *Leîâfî’l-işârât*, 1/108-109.

¹⁰⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 1/260.

¹⁰⁴¹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/360.

¹⁰⁴² el-Bakara 2/232.

değerlendirmeleri incelendiğinde Kuşeyrî'nin tarihsel veriler bağlamında âyete yaklaştığı görülmektedir. Ona göre âyet, velilerin kadınlara zarar vermesini yasaklamakta ve onları cahiliye duygusuyla övünmeyi terke davet etmektedir. Boşanmış kadınlar, tekrar evlenmek istedikleri zaman onların evliliği hususunda velilerin kibir ve cahiliye gururuna kapılmadan Allah'ın hükmüne boyun eğmeleri gerektiği hatırlatılmaktadır. Hatta âyet, kadın kendisine talip olan denk biriyle evlenmeye razı olduğu zaman ona zulmetmenin haram olduğunu ifade etmektedir. Kuşeyrî, âyetten kalbî fiillere yönelik çıkarttığı yorumunu ise en sonda zikretmektedir. “Nefsi mücâhede etmek suretiyle beşeri vasıflardan arınmak, Allah için eylemlerin en dürüst olanı ve en çetindir.”¹⁰⁴³ İbn Acîbe ise bu âyetten mürşitlerin müridlerde rüşd emareleri gördüklerinde onları dünyevi hususlardan engellememeleri gerektiği işareti çıkarmaktadır.¹⁰⁴⁴

Sonuç olarak incelememize konu olan sûfî müfessirler, talâk âyetlerini genelde zâhirî yorum ekseninde açıklamaya çalışmaktadır. Bununla birlikte bazı hükümleri ahlâkla irtibatlı olarak yorumlamaya gayret ettiklerini belirtmek gerekir. Mesela “تَسْرِجُ بِإِحْسَانٍ/ *güzellikle bırakmak*” ifadesi ile “güzel ve kötü ahlâk” arasında ilişki kurulmaktadır. Ayrıca üç defa boşanan bir kadının başkasıyla evlenmedikçe eski eşine dönememesi hükmü, içsel boyuta taşınmaktadır. İrtibat/benzerlik ise hanımının bir başkasıyla evlenmesi neticesinde erkeğin yaşayacağı üzüntü ile sağlanmıştır. Bunun yanı sıra talâk âyetlerinde geçen “المعروف/ma‘rûf” kelimesi güzel geçim şeklinde yorumlanarak ahlâkî alanla ilişkilendirilmektedir. Eski kocalarına dönmek istediklerinde kadınlara engel olmayın emri, tarihsel veriler bağlamında işârî yoruma tabi tutulmakta ve nefsi yenmenin yapılacak en dürüst iş olduğu neticesine varılmaktadır.

3.2.2.1. Ailede Geçimsizlik (Nüşûz)

Nüşûz, sözlükte “yüksek mekan” ve “yükselmek” gibi anlamlara gelirken daha sonra hem kadının kocasına hem de kocanın eşine karşı kötü davranması anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁴⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de evliliğin geleceğini etkileyen bazı olumsuz gelişmeler yaşandığında meselenin nasıl çözüme kavuşturulacağı hususuna değinilmektedir. Bu konuda Nisâ Sûresi’nde şöyle buyurulmuştur: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ “Erkekler, kadınlar üzerinde idareci ve

¹⁰⁴³ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/109.

¹⁰⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Baḥrû'l-medîd*, 1/261.

¹⁰⁴⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/899; İbn Faris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 5/430-431.

yöneticidirler. Bu durum, Allah'ın bazısını bazısına üstün kılması ve erkeklerin mallarını harcaması sebebiyledir.”¹⁰⁴⁶ Sûfî müfessirlerin bu âyete ilişkin yorumlarına bakıldığında Sülemî'nin şöyle bir rivayete yer verdiği görülmektedir: “Kadınların kimsenin olmadığı yerlerde namuslarını korumalarına karşılık Allah onların koruyucusudur.”¹⁰⁴⁷ Kuşeyrî ise âyetin yorumunda Allah'ın erkeklere kuvvet verdiğini ve bu sebeple de onların sorumluluğunu artırdığını belirtmektedir. Zira sorumluluk güce göre verilmektedir. Ancak, Kuşeyrî şunu da hatırlatmaktadır. Güç konusunda ölçü nefisler ve cüsseler değil, kalpler ve himmetlerdir. Âyetin “*Serkeşliklerinden endişe duyduğunuz kadınlara nasihat edin, uslanmazlarsa yataklarda yalnız bırakın ve yine serkeşliğe devam ederlerse onları (hafifçe) dövün.*” kısmını da tefsir eden Kuşeyrî, buradan maksadın onları eğitmede tedrici ve şefkatli ilerleyin demek olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple öğüt vermek fayda verirse onları asla dövmeyin. Zira bu âyet müslümanlara muâşeret âdâbını öğretmektedir. Âyetin “*Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın.*” kısmını da açıklayan Kuşeyrî şunları belirtmektedir: “Eğer kadın geçimsizliği hemen bırakır ve itaate dönerse geçmişteki davranışlarından dolayı intikama kalkışmayın. Onların mazeretlerini kabul etmekten geri durmayın. Diğer bir yoruma göre ise onların aleyhine başka bir yol aramayın, demek kadının hak ettiği cezadan daha fazlasını vermeyin anlamına gelir.”¹⁰⁴⁸ Kuşeyrî'den sonraki müfessirler de bu âyeti zâhirî olarak yorumladıkları¹⁰⁴⁹ gibi işârî açıdan da yorumlamışlardır.¹⁰⁵⁰

Evlilik hayatında kadın, erkeğin kendisine kötü davranması ve evlilik birlikteliğinin gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmemesi durumunda evliliği sonlandırma yoluna gidebilir. Bu hususu beyan etmek üzere şöyle buyurulmaktadır: *وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَغْلِهَا يُتْسُورَ أَوْ اعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا* “*Şayet bir kadın, kocasının geçimsizliğinden ya da yüz çevirmesinden korkarsa, aralarında sulh yapmalarında onlara bir günah ve sorumluluk yoktur.*”¹⁰⁵¹

Kuşeyrî bu âyeti yorumlarken kadının mehrinden vazgeçerek kocasından ayrılmasının ayrıntılı psikolojik tahlillerini yapmaktadır. O'na göre “Yaratılmışların birbirleriyle olan musâhabe ve beraberliği eğer Hakk'ın hatırlanmasından soyutlanmışsa o beraberlik

¹⁰⁴⁶ en-Nisâ 4/34.

¹⁰⁴⁷ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/45.

¹⁰⁴⁸ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/205.

¹⁰⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 27201; İbn Acîbe, *el-Baħrû'l-medîd*, 1/498.

¹⁰⁵⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/203; İbn Acîbe, *el-Baħrû'l-medîd*, 1/501.

¹⁰⁵¹ en-Nisâ 4/128.

soğukluğa, siteme, nefrete ve usanca maruz kalır.”¹⁰⁵² Kuşeyrî burada kişilerin Allah’a karşı olan kulluklarındaki eksikliğin onların insanlarla ilişkisini etkilediğine değinmektedir. Onun nezdinde “Kişi, kalbiyle Allah’tan yüz çevirdiğinde yaratılmışlar da onun hakkına riayet etmekten yüz çevirir ve herkes, ona karşı çıkar. Kim de kalbiyle Allah’a dönerse her halükarda durumu düzelir ve kalbi, karşılaştığı insanların kötü davranışlarına katlanabilecek şekilde genişler.”¹⁰⁵³ Neticede bu kişi, kendisine karşı yapılan hatalarının üstüne af örtüsü çeker ve onların payını vermek, kendi payını da terk etmek suretiyle sulhu tercih eder. Nitekim Allah, *وَالصُّلْحُ خَيْرٌ* “Sulh, hayırlıdır.” buyurmuştur. Çünkü Kuşeyrî’nin yaklaşımında “Sana hasımlık yapandan uzak durman ve yüz çevirmen, intikam almak için hasmına el uzatmaktan ve ondan kendini üstün görmenden daha iyidir. Nitekim münafıkların çoğu, bu imtihanda esirdirler.”¹⁰⁵⁴ Ayrıca ona göre âyetin *وَأُخْصِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ* “Nefislerde, kıskançlık hazırdır.” kısmındaki nefislerin hırsı/kıskançlığı, kulun kendi hazzına uyması demektir. Nitekim hakkı müşâhede etmekten perdelenmiş kimse, kaçınılmaz olarak nefsini müşâhedeye döndürülür. *وَإِنْ تُحْسِنُوا* “Eğer güzel geçinirseniz...” ifadesinin yorumunda ise ihsan kavramına değinerek onun tanımını yapmaktadır. İhsan, Allah’a O’nu görüyormuş gibi ibadet etmektir. Kuşeyrî’nin bu âyeti yorumunda dikkat çeken değerlendirmesi takva kavramına yöneliktir. Çünkü o, *وَتَتَّقُوا* “Allah’tan korkarsanız...” kısmını “Kendi nefislerinizin makamını görmekten uzaklaşırsanız, yani kendinizi görmek yerine Rabbinizi görür ve O’nu görmekle kendi değerinizi görmekten uzaklaşırsanız sizin için daha hayırlı olur.” şeklinde işârî açıdan yorumlamaktadır.¹⁰⁵⁵ Allah’ın “Habîr” ismini de kalbî amellerle ilişkilendirerek açıklamaktadır. *فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا* “Allah, yaptıklarınızdan haberdardır.” “Kendinizi ve amelinizi görmez olduğunuz zaman, siz böylece fenaya erdikten sonra, bunu bilen olarak Allah yeter. Mahviyetinizin ardından da var eden olarak Allah yeter.”¹⁰⁵⁶

Kuşeyrî sonrası sûfilerin bu âyetin yorumuyla ilgili söyledikleri incelendiğinde onların genelde zâhirî yorumu takip ettiği görülmektedir.¹⁰⁵⁷ Ancak İbn Acîbe, bu âyeti işârî

¹⁰⁵² Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/229.

¹⁰⁵³ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/229.

¹⁰⁵⁴ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/229.

¹⁰⁵⁵ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/229.

¹⁰⁵⁶ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/229.

¹⁰⁵⁷ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/170; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/295-296; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 3/156.

açıdan değerlendirmektedir. Ona göre, nefis kadın gibidir. Eğer kadın kocasının işlerinde ciddiyet görürse ona itaat eder. Ancak lakaytlık görürse kalbi kocasının isteklerini hafife alır. Aynı şekilde nefis de müridde ciddiyet görürse ona itaat eder, laubalilik görürse ona itaat etmez. Böyle durumda nefsin bazı isteklerine izin verilerek onunla sulh yapılabilir.¹⁰⁵⁸

Sûfî müfessirler, nüşûz konusunu işleyen âyetlerin hükmünü, ahlâkî alana aktarmaktadır. Kadının mehrini vererek eşinden boşanabileceği hükmünden, insanların kendi aralarındaki ilişkilere yönelik ahlâkî ilkeler istinbat edilmektedir. Mesela kadının kendi mehrinden vazgeçerek ayrılmasından iyi insanların kendilerine karşı yapılan hataları bağışlaması erdemi çıkarılmaktadır. Ayrıca “وَإِنْ تُحْسِنُوا/İyi geçinirseniz” ifadesiyle “ihşan” kavramı arasında “وَتَتَّقُوا/Allah’tan korkarsanız” ibaresiyle ise “nefis” arasında bağlantı kurularak hüküm âyeti, işârî ve ahlâkî açıdan yorumlanmaktadır.

3.2.2.2. Boşama Şekilleri

Kur’ân-ı Kerîm’de boşanmanın hangi şekillerde gerçekleştirileceği üzerinde durulmaktadır. Bunlardan bir tanesi de “soymak”, “ayırma”, “çıkarmak” gibi anlamlara gelen¹⁰⁵⁹ “hul”dur. Bu boşama şeklinde koca, nikâh akdini, kadının isteği üzerine bir bedel karşılığında veya bedelsiz olarak sona erdirmektedir.¹⁰⁶⁰ Bu hususta Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle buyrulmaktadır: “شَٰيَءَ كَرَارٍ كَوْنِ الْهُدُودِ الْإِلَٰهِيَّةِ فِيهَا أَفْتَدَتْ بِهٖ” “*Şayet karı kocanın hudûd-u ilâhîyeyi gözetemeyeceğinden endişe duyarsanız, o zaman kadının ayrılmak için bedel vermesinde her ikisine de vebal yoktur.*”¹⁰⁶¹ Kuşeyrî bu âyetin yorumunda zâhir tefsir yapmakla yetinmiştir. O’na göre “Eğer kadın kocasından ayrılmak isterse, malının bir kısmını verebilir. Çünkü sahibi için kişilik, her şeye bedeldir. Erkek de kadınla birlikte olmak istemediği zaman, alacağı bu malla telafide bulunmuş olur. Yaşantısında rahatlığı gittiyse de malından bir şeyleri geri alabilmektedir.”¹⁰⁶²

Kur’ân-ı Kerîm’de bahsedilen boşanma yollarından bir tanesi de sözlükte yemin etmek¹⁰⁶³ manasına gelen “ıla”dır. Bu boşama türünde koca eşine yaklaşmamak üzere

¹⁰⁵⁸ İbn Acîbe, *el-Baḥrû’l-medîd*, 1/568-569.

¹⁰⁵⁹ İbn Faris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, 2/209; Cevherî, *es-Sıhâh*, 3/1205; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 8/76.

¹⁰⁶⁰ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 89.

¹⁰⁶¹ el-Bakara 2/ 229.

¹⁰⁶² Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/108.

¹⁰⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 14/40-41.

yemin etmektedir.¹⁰⁶⁴ Câhiliye dönemi Araplarının uyguladığı bu talâk çeşidinde koca bir veya iki yıl gibi uzun bir zamana eşine yaklaştırmazdı.¹⁰⁶⁵ Kur’ân-ı Kerîm bunu yeniden düzenlemiş ve yemin ederek eşinden uzaklaşan kocayı en çok dört aylık bir süreyle sınırlandırmıştır. Koca bu süre içinde yemininden dönerek, eşiyile barışabilir ve yemin keffâreti verir.¹⁰⁶⁶ Bu husus, Kur’ân-ı Kerîm’de sarahaten beyan edilmiştir: *لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ* “Zevcelerine yaklaştırmamaya yemin edenlerin dört ay bekleme müddeti vardır. Şayet (bu zaman zarfında) yeminlerinden rücu ederlerse şüphesiz Allah bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”¹⁰⁶⁷ Sûfi müfessirlerin bu âyetle ilgili yorumlarına bakıldığında Kuşeyrî’nin değerlendirmesini, Allah’ın kadının hakkını korumuş olmasına yoğunlaştırdığı görülmektedir. O’na göre bir arada yaşayan insanların beraberlikten çıkan hakları kaydedilip hesabı sorulduğuna göre, Allah’ın hakkı, gözetilmeye daha layıktır. Yaptığı boşama yeminlerinden dönenlerle ilgili ise (فَإِنْ فَاءُوا) “Eğer öldürdükleri değerleri diriltmeye ve zayi ettiklerini telafi etmeye dönüş yaparlarsa” şeklinde işârî bir açıklama yapmaktadır. Allah’ın bağışlayıcı ve merhamet edici olmasından ise şu sonucu çıkarmaktadır: “Kadın kocanın elinde esir olduğu için dili kısa olunca, Allah onun hakkının gözetilmesi emrini kendisi vermiş, kocaya ise ya ona dönmesini ya da onu boşamasını emretmiştir.”¹⁰⁶⁸

Koca yaptığı boşama yemininden vazgeçmeyip devam ederse eşinden boşanmış olur. Bu hususta *وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ* “(Eşlerine yaklaştırmamaya yemin edenler) talaka azmederlerse (ayrılırlar). Allah işitendir, bilendir.”¹⁰⁶⁹ buyrulmuştur. Kuşeyrî bu âyetle ilgili yorumunu Allah’ın habîr ve alîm isimleri üzerine temellendirmektedir. “Eğer koca eşinden ayrılmaya karar verirse, kuşkusuz Allah, o kocanın halinden ve sırlarından haberdardır. Şayet kocada boşamadan cayma belirtileri zuhur ederse bu takdirde boşamanın rükünlerini ihlal etmesin. Çünkü Allah onun, hanımını boşadığını bilir.”¹⁰⁷⁰ Kuşeyrî boşamanın kadın üzerinde bıraktığı psikolojik etkiyi tahlil etmekte ve Allah’ın Semî‘ ismi muvacehesinde yorumunu derinleştirmektedir. “Ayrılık kadına çok ağır geldiği için, Allah Semî‘dir, buyrulmuştur. Yani biz o sözün ürkütücülüğünü işittik. Bu

¹⁰⁶⁴ Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 37.

¹⁰⁶⁵ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsiri’l-Kur’ân*, 6/153.

¹⁰⁶⁶ Bu keffâret, normal yemin keffâretidir. On yoksulu bir gün doyurmak veya giydirmek yahut bir köle âzat etmek; bunlara gücü yetmezse arka arkaya üç gün oruç tutar (el-Mâide 5/89).

¹⁰⁶⁷ el-Bakara 2/226.

¹⁰⁶⁸ Kuşeyrî, *Le’tâifü’l-işârât*, 1/108.

¹⁰⁶⁹ el-Bakara 2/227.

¹⁰⁷⁰ Kuşeyrî, *Le’tâifü’l-işârât*, 1/108.

ifade, Hakk'ın kadını tesellisidir.”¹⁰⁷¹ Bu boşama şeklinde, Kuşeyrî hak konusunu merkeze alarak yorumunu ortaya koymakta ve erkeğin burada hem Şârii'in emrettiği hükümlere riayet etmesini hem de kadının haklarını korumasını vurgulamaktadır. Kuşeyrî sonrası sûfî müfessirlerin yorumlarına bakıldığında onların da genelde zâhirî yorum yaptıkları görülmektedir.¹⁰⁷²

Karı ve kocanın evliliklerini hakem yoluyla sona erdirebileceklerine dair Kur'ân-ı Kerîm'de işaretler bulunmaktadır. Hakemle boşamayı kabul eden fakihler şu âyet-i kerimeye istinat etmişlerdir.¹⁰⁷³ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا “Eşlerin aralarının açılmasından endişeye düşerseniz, Bir hakem erkeğin akrabasından bir hakem de kadının akrabasından gönderin. Bu (hakemler) barıştırmayı arzu ederlerse Allah (karı-kocanın) arasında muvaffakiyet meydana getirir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir ve her şeyden haberdardır.”¹⁰⁷⁴ Kuşeyrî, bu âyetle ilgili yorumunu kalbin sevgisi üzerine bina etmekte ve kadının erkeğe bedeniyle itaat etmekle yükümlü olduğunu belirtmektedir. Kadının erkeği sevmesi ve kalbinin ona meyiletmesi ise Allah'ın emrine bağlıdır. Bu sebeple erkek, kadından Allah'ın ona nasip etmediği bir şeyi talep edemez. “Çünkü kalpler Allah'ın kudretine bağlıdır. Dilediğini onlara sevdirebilir, dilediğinden de buğz ettirir. Bir anlık ortaya çıkan nadir bir haksızlık yüzünden kadının geçmişteki vefasını unutmamak gerekir. Durum tekrar güzel bir şekil alabilir.”¹⁰⁷⁵ Kuşeyrî'nin burada karı koca arasındaki sevginin Allah'ın lütfu olduğuna yaptığı vurgu dikkat çekmektedir. Sonraki sûfî müfessirlerin bu âyetten işârî yorum çıkarma cihetine gittiği görülmektedir. Bursevî, bu âyetin tefsirinde vasıl şeyh ile tembel mürid arasında ihtilaf çıktığında nasıl çözümleneceğine dair bir işârî yorum yapmaktadır. Vasıl şeyh mutavassıt bir şeyhe, tembel mürid de mutavassıt bir müride gönderilerek sözleri ve halleri dinlenilir. Eğer mutavassıt şeyh ile mutavassıt mürid, vasıl şeyh ile tembel müridin arasını düzeltmek isterse Allah onları muvaffak kılar.¹⁰⁷⁶ İbn Acîbe ise bu âyetten hareketle ruh ile nefis

¹⁰⁷¹ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/108.

¹⁰⁷² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/352; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/522.

¹⁰⁷³ Cessâs, *Ah'kâmü'l-Kur'ân*, 3/152.

¹⁰⁷⁴ en-Nisâ 4/35.

¹⁰⁷⁵ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/205-206.

¹⁰⁷⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/205.

arasında münazaa ortaya çıktığında durumun Allah'a havale edilmesi şeklinde özetlenebilecek bir işârî yoruma yer vermektedir.¹⁰⁷⁷

Kuşeyrî bu hüküm âyetlerinin tefsirinde ahlâka yönelik yorumlar yapmaktadır. Bu çerçevede boşamadaki kul hakkının öneminden hareketle Allah'ın hakkına vurgu yapılmakta ve boşamanın sevgi ve benzeri bazı erdemleri yok ettiğine dikkat çekilmektedir. Ayrıca âyetlerde geçen Allah'ın isimlerinden hareketle ahlâkî yorumlar yapılmaktadır. Mesela "Rahîm" ismiyle Allah'ın boşanmanın şartlarını belirleyerek kadına merhamet ettiği, "Alîm" ismiyle insanların sırlarından haberdar olduğu, Semi' ismiyle ise boşanmak kendisine ağır gelen kadını teselli ettiği belirtilmiştir. Neticede "ila" yoluyla eşin boşanmasıyla ilgili âyetten Allah'ın kadının hakkını korunduğu ve boşanmanın kadın üzerinde ağır psikolojik etki bıraktığına değinilmiştir.

Hakem konusunu belirleyen âyet de eşler arasındaki sevgi bağlamında ahlâkî alana taşınarak kadının erkeği sevmesinin ve kalbinin ona meyiletmesinin Allah'ın bir lütfu olduğu belirtilmiştir. Bu sebeple erkeğin kadından Allah'ın ona nasip etmediği bir şeyi talep edemeyeceği ifade edilmiştir. Kuşeyrî sonrası sûfî müfessirlerin yorumlarına bakıldığında onların da bu âyetlerle ilgili genelde zâhirî yorum yaptığı görülmektedir. Bununla birlikte az da olsa işârî yorumlara rastlanabilmektedir.

3.2.2.3. Boşama Sonrası

Eşler arasında ayrılık vaki olduktan sonra uymaları ve yerine getirmeleri gereken bazı sorumluluklar bulunmaktadır. İddet, mehir ve nafaka bu dönemde ortaya çıkan bazı yükümlülüklerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de boşanan kadınların yeni bir evlilik için belli bir süre beklemeleri emredilmiştir. Beklenmesi istenen bu müddet de "iddet" olarak isimlendirilmektedir. Bu süre, kadının iddet görüp görmemesine ve gerçekleşen ayrılığın şekline göre değişmektedir. Ayrıca koca da eşini boşayacağı zaman iddetini gözetmeli, temizlik döneminde ve eşine dokunmaksızın boşamalıdır.¹⁰⁷⁸ Zira bu hususta يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِذَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِذَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ "Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız vakit iddetlerini göz önünde bulundurarak talak verin ve iddeti sayın. (Kadınlara zarar verme konusunda) Rabbiniz

¹⁰⁷⁷ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/501.

¹⁰⁷⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/346.

olan Allah'tan korkun. Apaçık bir edepsizlik irtikap etmeleri dışında boşadığınız kadınları (iddet sürecinde) evlerinden çıkartmayın, kendileri de çıkmassınlar.”¹⁰⁷⁹ buyrulmuştur.

Sûfî müfessirlerin bu âyetle ilgili yorumlarına bakıldığında Kuşeyrî'nin talâk çeşitlerine ve iddetin hikmetleri üzerine yoğunlaştığı müşâhede edilmektedir. Yorumuna boşanmanın mubah olduğuna işaret ederek başlamakta ve Allah'ın onu haram kılmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte onun nazarında boşanma bir cihetten mekruh sayılmaktadır. Boşamanın vakitle ilgili yönüne de değinen Kuşeyrî'ye göre talâkın vakte bağlı özel hükümleri olduğundan insanların uygulamalarına göre sünnî, bid'i ve mubah gibi boşama şekilleri ortaya çıkmıştır. O, bu boşama çeşitlerinin tanımını da yapmakta ve sünnete uygun talâkın kadının temizken ve cinsi münasebette bulunmaksızın bir talâk ile boşanması olduğunu ifade etmektedir. Bid'i talâk ise âdet döneminde ya da kadınla cinsel ilişkide bulunulan temizlik dönemindeki boşamadır. Mubah talâk, adet bittikten sonra temizlik halinde cinsel ilişkiden önce birden fazla talakla gerçekleşen boşamadır. Kuşeyrî, talâk çeşitlerini açıklamasının ardından iddet beklemenin ahlâkî alanla ilişkisini kurmakta, hikmet ve maksatları üzerinde değerlendirmelerde bulunmakta ve iddetin eski kocaya bir vefa olduğunu vurgulamaktadır. Onun açısından “İddet, şeriata (fıkha) göre kocanın suyunu koruma maksadı taşımaktadır. Bu sayede kocanın suyu ile bir başka erkeğin suyu karışmaz. Buna mukabil iddetin daha güçlü sebebi ise evlilik ilişkisinden dolayı geçmiş birlikteliğe vefa göstermektir.”¹⁰⁸⁰

Kuşeyrî talak çeşitleri ve iddet üzerinde durduktan sonra iddet sürelerinin kısa ve uzunluğunun ahlâkî yönden hikmetlerini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre en uzun vefa (iddet) süresi, vuslat yani ölüm meydana geldikten sonra tutulandır. En kısa vefa (iddet) süresi, hayız görmeyen küçük yaştaki kıza, adet kanı görmeyen kadına ve doğurmakla iddeti sona eren hamileye aittir. Kuşeyrî'nin burada ölümü vuslat olarak ifade etmesi dikkat çekmektedir. Bu ölümü olumlama düşüncesi, ahiret inancına olan bağlılıkla yakından ilgilidir.¹⁰⁸¹ Kuşeyrî'ye göre bütün kadınların iddet beklemesi, saygınlığı gözetme amacına matuftur. Çünkü vefat iddetinin en uzun iddet olması da bu gerekçeye yani iddetin bir vefa, eski kocanın haklarına saygı olduğu görüşüne dayanmaktadır. Zira ölünün saygınlığı diğerlerine nazaran daha büyüktür. Kuşeyrî boşanmanın mubah

¹⁰⁷⁹ et-Talâk 65/1.

¹⁰⁸⁰ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 3/228.

¹⁰⁸¹ Kenan Mermer, “Nuhbetü'l-asar ve güldeste-i riyaz-ı irfan'a göre ölüm estetiği”, *Bilimname* 2021/44 (2021), 391.

kılınmasındaki işarete de değinmektedir. “Hemcinslere karşı sabretmek geçmişe hürmetin bir gereği ise benzerlerle beraber yaşamaktan kurtulmak ve tamamen Allah’ın ibadetine bağlanmak, daha önceliklidir ve daha çok haktır.”¹⁰⁸² Sonraki sûfi müfessirlerin bu âyete yönelik yorumlarına bakıldığında Bursevî’nin nikâhın cem makamına talakın ise fark makamına işaret ettiğini söylediği müşâhede edilmektedir.¹⁰⁸³ İbn Acîbe’nin ise bu âyetten dünyayı ve nefislerinizin hazlarını boşadığınız zaman vusulden sonra rûsûh ve temkin için kendinize belli bir zaman verin, şeklinde bir işârî yorum istinbat ettiği görülmektedir.¹⁰⁸⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de adet gördüğü halde boşanan kadınların üç hayız/temizlik¹⁰⁸⁵ süresi beklemeleri gerektiği ifade edilmektedir. “وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” *“Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.”*¹⁰⁸⁶

Boşamayı üçle sınırlandıran bu âyette, aralarında problemler meydana gelen karı kocanın sorumluluklarına da değinilmektedir. Bu çerçevede, boşama yoluna giren kadının hamileliğini gizlememesi gerektiği belirtilmektedir. Kocanın iddeti süresi içinde eşiyle barışmak istediğinde onu geri almaya daha çok hakkının olduğu haber verilmektedir. Neticede hem kadının hem de erkeğin yükümlülükleri olduğu kadar, haklarının olduğuna dikkat çekilerek âyet sonlanmaktadır.

Sûfi müfessirlerin bu âyetle alakalı yorumları incelendiğinde, Kuşeyrî’nin iddeti vefa ve saygı temelinde yorumladığı görülmektedir. Allah’ın boşanmış olan kadınları, kocalarıyla olan beraberliklerine saygı için iddet beklemekle memur kıldığını belirtmektedir. Yani kocalarınızdan boşandığınızda daha önceki beraberliğinize vefa ve saygı gösterin, acele edip bir an önce eski eşinizin yerine bir başkasını geçirmeye çalışmayın. Belli bir zaman geçinceye kadar sabredin. Nitekim aralarında cinsel münasebet gerçekleşmeden ayrılan karı koca için herhangi bir iddet müddeti emredilmemiştir.¹⁰⁸⁷ Âyetin “Onlar, Hakk Teâla’ya iman etmişlerse Allah’ın rahimlerinde yarattığı (çocuğu) saklamaları kendilerine helal değildir.” kısmını tefsir ederken nesebe vurgu yapmakta evlilik bağı kopmuş olsa bile Allah’ın yarattığı nesep bağını koparmamanın önemine dikkat çekmektedir. Barışmak isteyen kocaların iddet

¹⁰⁸² Kuşeyrî, *Leîâfî’l-işârât*, 3/228-229.

¹⁰⁸³ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 10/27.

¹⁰⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 7/67.

¹⁰⁸⁵ İbnü’l-Arabî, *Ahikâmü’l-Kur’ân*, 1/250.

¹⁰⁸⁶ el-Bakara 2/228.

¹⁰⁸⁷ Kuşeyrî, *Leîâfî’l-işârât*, 1/106.

müddeti içerisinde eşlerini geri almaya daha fazla hak sahibi olmasını daha önce gerçekleşen nikâh bağına bağlamaktadır. Kocaların hanımlarıyla barışma isteğini, onun niyeti üzerinden yorumlamakta ve kocanın eşine dönmekteki amacı, geri aldıktan sonra tekrar boşamak ise bunun doğru olmayacağını belirtmektedir. Kocanın gayesinin gerçekleşmiş olan ayrılığı telafi etmek olmalıdır. Ayrıca, ona göre “Kocanın kadına yaptığı harcamalardan dolayı kadının üzerinde hakkı varsa, kadının da geçmişte koca için yerine getirdiği hizmetten doğan hakkı vardır.”¹⁰⁸⁸ Ayrıca Kuşeyrî, erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece üstün olmasını, fazilet olarak tefsir etmektedir. Erkeklerin bu üstünlüğüne karşılık kadınların da beşeriyetin zaaf ve aczini temsil etme meziyeti olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁸⁹

Kuşeyrî'nin iddeti evliliğe/kocaya vefa ve saygı temelinde yorumladığı görülmektedir. Bu görüşünü de cinsel münasebet gerçekleşmeden ayrılan karı koca için herhangi bir iddet müddeti emredilmemesiyle temellendirmektedir. Ayrıca boşamada kadına zarar verici uygulamalardan kaçınmanın önemi üzerinde durmaktadır. Hem kadının hem de kocanın birbirleri üzerinde hakkı olduğunu hatırlatmaktadır. Sonraki sûfî müfessirlerin bu âyetle ilgili yorumları, genelde zâhirî mananın açıklanmasına yöneliktir.¹⁰⁹⁰ Ancak İbn Acîbe buradaki iddeti, işârî açıdan nefsin boşanmasıyla ilişkilendirmekte ve nefis boşandıktan sonra üç tane temizliğin geçmesi gerektiğini belirtmektedir. Birinci olarak kişi, günahlarda ısrar etmekten temizlenmelidir. İkinci olarak ayıp ve gafletten temizlenmelidir. Üçüncü olarak ise adetten (dünyevi kabullerden) temizlenmesi gerekir. Rahimlerde olanın gizlenmesi yasağından ise işârî açıdan sûfî de var olan ilim, marifet ve nurların gizlenmemesi gerektiği hükmü çıkartılır.¹⁰⁹¹ Sonraki sûfî müfessirlerden bazıları, erkelerin kadınlar üzerindeki derecesini yaratılış, akıl, temyiz, imanda kemal sahibi olma ve Allah'ın sınırlarını gözetmede faziletli olma temelinde açıklamaktadır.¹⁰⁹²

Eşi vefat eden kadınların iddeti, kocasından boşanan kadınlardan daha uzundur. Bu husus, Kur'ân-ı Kerîm'de *وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا* “Sizlerden vefat edenlerin geriye bıraktıkları zevceleri, kendi başlarına (süslenmeden) dört ay on

¹⁰⁸⁸ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/107.

¹⁰⁸⁹ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/107.

¹⁰⁹⁰ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/78; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/353; İbn Acîbe, *el-Baḥrû'l-medîd*, 1/256; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/526.

¹⁰⁹¹ İbn Acîbe, *el-Baḥrû'l-medîd*, 1/256.

¹⁰⁹² Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/78; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/354.

gün beklerler.”¹⁰⁹³ âyetiyle beyan edilmiştir. Vefat iddetinin sarîh bir biçimde ortaya koyan bu âyet, ayrıca iddet sona erdiğinde kadınların meşru çerçevede hareket edebileceklerini, evlenebileceklerini bundan dolayı kendilerinin ve velilerinin sorumlu olmayacağını da haber vermektedir.

Kuşeyrî bu âyeti tefsir ederken vefat iddetinin neden uzun tutulduğu üzerinde durmakta ve bunun sebebini ayrılığın tercih (boşanma) sonucu olmadığı için ölen eşin hakkının daha büyük olmasıyla açıklamaktadır. Bu sâiklerden ötürü onun nazarında ölen koca için ortaya konacak vefanın süresi uzun tutulmuştur, demektedir. Ayrıca o, İslam’ın ilk yıllarında vefat iddetinin bir yıl olduğunu daha sonra bu sürenin dört ay on güne indirildiğini belirtir. “Bu süre sona erdikten sonra kadın başka bir kocayla evlenebilir. Zira hiç kimse ölüye vefa hakkını ömrün sonuna kadar sürdürmez.”¹⁰⁹⁴

Evlilik akdi gerçekleşikten sonra karı koca bir araya gelip zifaf olmadan boşanma meydana gelmişse bu durumda kadın iddet beklememekte,¹⁰⁹⁵ erkek de bu durumda mehirle değil sadece müt’a¹⁰⁹⁶ vermekle sorumlu tutulmaktadır.¹⁰⁹⁷ Bu hükümlerin ortaya konduğu Ahzâb Sûresi 49. âyette Allah mü’min erkek ve kadınlara evlilik hayatı gerçekleşmese dahi aralarında yaptıkları nikah akdinden ötürü güzellikle ayrılmalarını öğütlemektedir. Özellikle bu tarz boşanmalarda kadınlara yönelik müt’a verilmesi emri, onların gönüllerini almaya yöneliktir. Neticede evlenirken sevinçle evlenildiği gibi ayrılırken de güzel ayrılmak gerekir.

Sûfî müfessirlerin bu âyetle ilgili yorumları irdelendiğinde Kuşeyrî’nin tefsirinde müt’a verme emri ve güzel şekilde ayrılma talebi üzerinde durduğu görülmektedir. Müt’ayı kadının ayrılığa alışması ve erkekten kalan bir hatıra olarak değerlendirmektedir: “Onlardan ayrılmayı tercih ettiğiniz zaman, kendileri ayrılığa alışıncaya kadar, ilk ayrılık günlerinde sizlerden bir hatıra olması için onlara bir miktar bağışta bulunun.” Âyetin (وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا) “Onları güzel bir şekilde salıverin.” kısmından maksadın onlardan ayrıldıktan sonra onları sadece hayırla anmak ve beraber geride bıraktığınız şeylerden ise geri almamak olduğunu belirtmektedir. Zira bunun aksine davranmak “Kadınlara ayrılık hali ile beraber mali zararı birlikte yaşatmak anlamına gelir.”¹⁰⁹⁸ Sonraki sûfî

¹⁰⁹³ el-Bakara 2/234.

¹⁰⁹⁴ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/110.

¹⁰⁹⁵ İbnü’l-Arabî, *Aḥkâmü’l-Ḳur’ân*, 3/587.

¹⁰⁹⁶ Cessâs, *Aḥkâmü’l-Ḳur’ân*, 2/138.

¹⁰⁹⁷ el-Ahzâb 33/49.

¹⁰⁹⁸ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 3/42.

müfessirlerden Bursevî, Kuşeyrî'nin değerlendirmelerine yakın bir yoruma yer vermekte ve kadınların bu süreçte yaşadığı üzüntüye atıf yaparak güzel ahlâka yönelik işaret çıkarmaktadır.¹⁰⁹⁹ İbn Acîbe ise âyeti nefsin boşanmasıyla ilişkilendirmektedir.¹¹⁰⁰

Nikah kıyıldığı halde cinsi münasebetin gerçekleşmediği ve mehrin de tayin edilmediği durumda müt'a verilmesi emri, Bakara Sûresi 236. âyette de geçmektedir. Bu âyette sadece nikahın kıyıldığı bir akdi sonlandırmanın caiz olduğu haber verilmekte ve boşanan kadınlara istifade edebilecekleri bazı şeyler verilmesi istenmektedir. Ayrıca verilecek olan bu müt'aya bir had çizilmemekte ve herkesin kendi imkanı ölçüsünde vermesi talep edilmektedir. Ayrıca bu davranışın ihsan sahibi itaatkar kişiler üzerine borç olduğu haber verilmektedir.¹¹⁰¹ Fakihler, bu âyetin müt'anın meşruiyetine delalet ettiği noktasında hem fikir olmakla beraber bu emrin vücûb mu yoksa nedb mi ifade ettiği noktasında ihtilaf etmişlerdir.¹¹⁰²

Sûfî müfessirlerin bu âyete yaklaşımı irdelendiğinde Kuşeyrî'nin âyetteki ayrılık olgusunu, insanın Allah ile olan ilişkisi bağlamında değerlendirdiği görülmektedir. Kadınlarla nikâh kıydıktan sonra ayrılmaya karar vererseniz ya da ayrılığı tercih ederseniz bunda bir sakınca yoktur. Çünkü kendisinden ayrılmanın caiz olmadığı yegane varlık Allah'tır. Ancak yaratılmışların birbiriyle olan beraberliklerinin devamı vacip kapsamında olmayıp caiz sınırları içerisindedir. Kuşeyrî bu işârî ve ahlâkî yorumunun ardından âyette belirtilen fikhî hükümlerin açıklamalarına da yer vermektedir. Nikâh akdi yapıldıktan sonra sırf eşleriniz olarak isimlendirilmiş olmalarından dolayı, belirlenen mehrin yarısını almaları vaciptir. "Zira ayrılık zor olduğundan bu bedel, ayrılık acısını telafi eder. Şayet mehrin miktarı belirtilmemişse, bu durumda akit kadına yapılacak mali bir katkıdan arındırılmaz. Çünkü rahatlatıcı hiçbir çareye başvurmadan ayrılık acısı çekmek büyük bir beladır."¹¹⁰³ Netice olarak Kuşeyrî'nin kadınlara müt'a verilmesini ahlâkî açıdan ayrılık acısının telafi edilmesi bağlamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Boşamanın helal oluşunu da yaratılmışların beraberliğinin caiz oluşuyla temellendirmektedir. Sonraki sûfî müfessirlerden Nahcûvânî ve Âlûsî de müt'a verme emrini kadının boşanma dolayısıyla yaşadığı kalbi acılarla ilişkilendirerek

¹⁰⁹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/202.

¹¹⁰⁰ İbn Acîbe, *el-Baḥrû'l-medîd*, 4/446.

¹¹⁰¹ el-Bakara 2/236.

¹¹⁰² Cessâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 2/137; Herrâsî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 1/202; İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 1/290-291.

¹¹⁰³ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/110.

açıklamaktadır.¹¹⁰⁴ Bursevî'ye göre müt'a verin emrinde, malı olan müridler ve sûfiler için şöyle bir işaret vardır: Mürid tasavvuf yoluna gireceği zaman mal sevgisinden kurtulmak için malını Allah'ın miras hükümlerinde belirlediği şekilde dağıtmalıdır. Çünkü o hakikatte (tasavvufi anlamda) ölmüş gibidir.¹¹⁰⁵ İbn Acîbe ise âyeti nefisle ilişkilendirerek işârî yorum yapmaktadır.¹¹⁰⁶

Kur'ân-ı Kerîm, boşanmış kadınların himaye edilmesini emretmiş ve eşlerini boşayan kocalara hayat arkadaşlarının gönlünü alıcı bazı şeyler vermesini istemiştir. Bu sorumluluklardan birisi de *وَالْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ* “Boşanmış kadınlar için ma'ruf ölçüde bir meta vardır. Bu Allah'tan korkanlara bir vazifedir.”¹¹⁰⁷ emridir. Kadınlara müt'a verilmesi emrini vacib kabul eden fakihler, buradaki emrin vücûb ifade ettiğini belirtmiştir.¹¹⁰⁸ Sûfî müfessirlerin değerlendirmelerine bakıldığında ise Kuşeyrî'nin konuyu yine ahlâkî bağlamda ayrılık acısının hafifletilmesi temelinde ele aldığı müşâhede edilmektedir. “Boşanmış kadınların üzerinde hem ayrılığın hem de maldan mahrumiyetin bir araya getirilmesi suretiyle musibetlerinin ikiye katlanmaması gerekir.”¹¹⁰⁹ demektedir. İbn Acîbe ise âyeti nefsin boşanmasıyla ilişkilendirilerek işârî açıdan yorumlamaktadır. Ona göre nefsin boşayıp onun isteklerine muhalefet eden rabbine kulluğun tadına varır. Şeyhine bağlanan kişi, kalbî amellerin zevkini tadar. Aksi durumdakiler, manevî amellerin tadını alamaz.¹¹¹⁰

Boşanma konusunu işleyen âyetler, genel olarak zâhirî açıdan yorumlanmakta ve boşanmanın meşru olduğu belirtilmektedir. Kuşeyrî boşanmanın caiz olduğunu bildiren âyetleri yorumu esnasında boşanmanın işâreten/ahlâken meşru olmasını, insanlardan ayrılarak sadece Allaha ibadet etmenin hemcinslerle beraber yaşamaktan daha öncelikli olduğuna ve kendisinden ayrılmanın caiz olmadığı tek varlığın Allah olmasına bağlamaktadır. Çünkü yaratılmışların bir birleriyle olan beraberliklerinin devamı caiz kapsamındadır. Boşanmayla ilgili âyetlerin işârî yorumunda nefis terbiyesine atıf yapılmakta ve bazı yasaklayıcı hükümlerin hikmetleri açıklanmaktadır. Boşanma sebepleriyle kişinin kulluktaki eksiliği arasında ilişki kurulmakta ve iyi bir kulun

¹¹⁰⁴ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu 'l-ilâhiyye*, 1/81; Âlûsî, *Rûhu 'l-meânî*, 1/546.

¹¹⁰⁵ Bursevî, *Rûhu 'l-beyân*, 1/370,372.

¹¹⁰⁶ İbn Acîbe, *el-Baḥrû 'l-medîd*, 1/265.

¹¹⁰⁷ el-Bakara 2/241.

¹¹⁰⁸ Tahâvî, *Aḥkâmü 'l-Kur'ân*, 2/366-367.

¹¹⁰⁹ Kuşeyrî, *Leṭâifü 'l-işârât*, 1/112.

¹¹¹⁰ İbn Acîbe, *el-Baḥrû 'l-medîd*, 1/268.

insanlarla güzel geçineceği ifade edilmektedir. Bir başka deyişle, boşanmayı engellemenin Allah'a kulluktan geçtiği belirtilmektedir. Bazı boşama şekillerindeki hikmetin kadının hakkının korunmasına yönelik olduğu zikredilmekte ve boşanma sonrası kadının yaşadığı psikolojik üzüntülere fazlaca atıf yapılmaktadır.

Kuşeyrî'ye göre iddetin ahlâkî hikmeti, eski kocaya karşı olan vefa ve saygıdır. Bu da fıkıhçıların söylediği eski kocanın suyunun korunması şeklindeki hikmetten ya da illetten daha güçlüdür. Bu yorumuyla Kuşeyrî, ahlâkî yorumu, fikhî yorumun önüne geçirmektedir. Vefât iddetinin en uzun iddet olması, cinsi münasebetin olmadığı nikâhta iddetin olmaması, ona göre bu görüşü desteklemektedir. Sonraki müfessirlerden İbn Acîbe iddeti, nefsin tezkiyesiyle ilişkilendirerek işaretten yorumlamaktadır. Ona açısından nefis boşandıktan sonra günahlardan, ayıplardan/gafletten ve dünyevi alakalardan olmak üzere üç tane temizlik dönemi geçirilmelidir. Yine Kuşeyrî, kadınlara mehir ve müt'a verilmesi emrini ayrılık acısını telafi etme, kadının ayrılığa alışmasını kolaylaştırma ve erkekte ondan kalan bir hatıra bağlamında ahlâkî açıdan değerlendirmektedir. Bursevî ise müt'a verin emrinden, zengin müritlerin mal sevgisinden kurtulmaları için mallarını mirastaki paylarına göre akrabalarına dağıtmaları işârî hükmünü çıkartmaktadır. Çünkü mürid, tasavvufa girmekle manen ölmüş gibidir.

3.2.2.4. Miras ve Vasiyet

Kur'ân-ı Kerim'de hem kadınların hem de erkeklerin mirasta pay sahibi olduğu belirtilmiş ve İslâm'dan önce uygulana kadınlara mirastan vermeme şeklindeki cahiliye âdeti de kaldırılmıştır.¹¹¹¹ Nisâ Sûresi 7. âyetinde miras malında hem kadınların hem de erkeklerin hak sahibi olduğu açıkça vurgulanarak anlatılmaktadır.¹¹¹²

İlk sûfî müfessirlerin bu âyetle ilgili değerlendirmeleri incelendiğinde Kuşeyrî'nin takva sahibiyle fasığın mirasta eşit olmasının hikmeti üzerinde durduğu müşâhede edilmektedir. O'na göre mirasın hükmü, ne fazilet ve menkıbeyle ne de kusur, noksanlık ve günahla değişmektedir. Bu sebeple bir adam ölür de geride iki erkek çocuğu kalırsa, bunlar istihkakta eşit olmaktadır. Bunlardan birisi iyi ve takva sahibi; diğeri ise fâsık ve asi olsa, bu durumda ne takvasından dolayı takvalıya bir fazlalık verilmekte ne de fâsık olanın hakkından eksiltilmektedir. Kuşeyrî'ye göre bundaki hikmet, mirasın Allah tarafından

¹¹¹¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. İsam el-Humeydân (Demmam: Dârü'l-İslâh, 1412/1992), 147.

¹¹¹² en-Nisâ 4/7.

verilmiş olan bir hak olmasıdır. Bu nedenle iyi ile kötü mirasta eşit olmaktadır.¹¹¹³ Kuşeyrî'den sonraki sûfî müfessirlerin çoğu bu âyetle ilgili işârî yorum yapmazken¹¹¹⁴ İbn Acîbe, kadınların da manevi mirasa (sır) varis olduğu işârî hükmünü çıkarmaktadır.¹¹¹⁵

Nisâ Sûresi 48. âyetinde mal, mirasçılar arasında taksim edilirken varis olmayan uzak akrabalara, yetimlere ve yoksullara da miras malından verilmesi tavsiye edilmektedir. Ayrıca bu hükümle fakir ve yoksulların korunması ve onlara her daim yardım edilmesine de işaret edilmektedir. Mirasçı olmayan akrabalar ile diğer fakirlerin kalbinin kırılmaması gerektiği hususu ise “onlara güzel sözler söyleyin” emri ile hatırlatılmaktadır.¹¹¹⁶ Bu âyetin ortaya koyduğu hükmün nesh olduğuna yönelik bazı görüşler de bulunmaktadır.¹¹¹⁷

Sûfî müfessirlerin âyet ilişkin yorumlarına bakıldığında Sülemî'nin âyetin tefsiri bağlamında bir rivayete yer verdiği görülmektedir. Bu nakile göre, Allah bu âyetle kullarına olan lütfunu vurgulamaktadır. Çünkü Allah, mirastan payı olmayanlara dahi verilmesini istemiştir. Kıyamet gününde de o, kulları hak etmemiş olsalar da onlara lütfundan verecektir.¹¹¹⁸

Kuşeyrî ise bu âyeti tefsir ederken zâhirî bir yorum yaptıktan sonra günahkar müminlere yönelik yukarıda Sülemî'nin naklettiğine benzer bir yorum yapmaktadır. Ona göre miras taksimatında pay ve istihkak sahipleriyle birlikte mirasta payı olmayan bazı fakirler hazır bulunurlarsa, onları da mahrum etmeyip bu yoksullara da vermek gerekmektedir. وَقُولُوا “Onlara güzel söz söyleyin.” ifadesinin velâyeti altında varis bulunan veliye yönelik olduğunu belirtmektedir. Bu veli, o fakirlere “Çocuk ergenlik yaşına geldiğinde, size bir şey vermesi için ona söyleriz.” şeklinde güzel vaatte bulunmalıdır. İşte “Onlara güzel söz söyleyin.” ifadesinin anlamı da budur. Kuşeyrî'ye göre bu âyet aynı zamanda, Allah'ın huzuruna çıktıkları zaman günahkar müminler için de ince bir işaret taşımaktadır. “Onlar Allah'ın huzurunda hazır olduklarında Allah, itaat ehlini bağışlar ve kendilerine amellerinin sevabını verir. Müslümanların fakirleri de iman ehli olduktan

¹¹¹³ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/196.

¹¹¹⁴ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/143; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/169; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2/420.

¹¹¹⁵ İbn Acîbe, *el-Baḥrû'l-medîd*, 1/468.

¹¹¹⁶ en-Nisâ 4/8.

¹¹¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 2/334.

¹¹¹⁸ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/141.

sonra onun mağfiretinden inşallah mahrum kalmayacaktır.”¹¹¹⁹ Kuşeyrî bu yorumunu şu şekilde temellendirmektedir: “Çünkü taksimat günü sen hazır değildin ve senin geçmişten gelen bir istihkakın da yoktu. Allah, gelecekte birtakım hatalı durumlarının olacağını bildiği halde, lütfuyla, kendisini tanımaya seni ehil kılmıştır.”¹¹²⁰ Bu yorumda, hak sahibi olmayan yakınlar miras taksiminde mal verilmesinden hareketle Kıyamet günü, bazı hataları olsa da iman edenlerin bağışlanacağı hükmü çıkarılmaktadır. Sonraki sûfi müfessirler de bu âyeti genelde zâhirî üzerine yorumlamışlardır.¹¹²¹

Miras hükümleri, Kur’ân-ı Kerim’de sarîh bir biçimde ve tafsilatlı olarak anlatılmıştır. Bu minvalde erkek ve kız çocukların, annenin ve babanın miras payları ayrıntılı olarak beyan edilmiştir. Bu taksimata göre çocuklar arasında miras bölüşümünde erkeğe iki kadın payı verilmiştir. Ölen kişinin erkek çocuğu olmayıp da ikiden fazla kız çocuğu varsa bunlar mirasın üçte ikisini almakta, geriye kalan malda diğer mirasçılara taksim edilmektedir. Yine vefat eden kimsenin erkek çocuğu olmayıp tek kızı geride kalmışsa bu kız, mirasın yarsını almakta, diğer mal ise öbür verisler arasında bölüşülmektedir. Ölen kişiye hem çocukları hem de anne babası mirasçı oluyorsa bu durumda anne babanın her biri mirasın altıda birini almaktadır. Kişinin çocuğu olmayıp yalnız anne baba ona mirasçı oluyorsa anne mirasın üçte birine sahip olmaktadır. Şayet ölenin kardeşleri bulunursa anne mirasın altıda birini alabilmektedir. Ancak bütün bu miras paylaşımları ölünün yapmış olduğu vasiyetlerin yerine getirilmesinden ve borçlarının ödenmesinden sonra yapılır.¹¹²²

Kuşeyrî, miras paylarını tafsilatlı bir şekilde açıklayan bu âyeti tefsir ederken “يُؤْتِيكُم/yûsîkum” kelimesinin anlamı üzerinde durmakta ve sözcüğün burada emir anlamına geldiğini belirtmektedir. Çünkü Allah mirası, vârisler arasında iki yolla edinilen bir hak olarak emretmiştir. Bu yollardan biri, ashabı ferâiz (hisseleri Kur’ân’da açıkça belirlenmiş) diğer ise ashabı ferâizden geriye kalan kısmı alan asabedir. Asabelik, farzdan daha güçlüdür. Zira asabeler bazen mirasın tamamını alabilmektedir. Miras taksimine ise hakları daha zayıf olan ashabı ferâizden başlanmakta ve ardından hakları daha güçlü olan asabeler ile devam edilmektedir. Hz. Peygamber, “Paylardan arda kalanlar, en yakın erkek asabenin hakkıdır.”¹¹²³ buyurmuştur. Tıpkı şu âyette olduğu gibi “*Sonra Kitab’ı*

¹¹¹⁹ Kuşeyrî, *Leîâfî’l-işârât*, 1/196-197.

¹¹²⁰ Kuşeyrî, *Leîâfî’l-işârât*, 1/196-197.

¹¹²¹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/143; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/168; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 2/422.

¹¹²² en-Nisâ 4/11.

¹¹²³ Buhârî, “Ferâiz”, 5 (No. 6732).

kullarımız arasından seçtiklerimize verdik.”¹¹²⁴ Allah, âyet-i kerimede onlara kitap vermeyi miras tabiriyle ifade etmiş, sonra istihkak bakımından daha zayıf durumda olan zalimleri öne almıştır. Amaç zalime olan keremini ortaya koymaktır. Çünkü zalimin kalbi kırıktır ve vakti uzun müdafaya el vermemektedir. Kuşeyrî, لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنِ “*Erkek çocuğa, iki kız payı*” verilmesini izah ederken Allah’ın hükümlerinde illet aranmayacağı sonucuna varmakta ve şöyle demektedir: “Eğer durum akıl yürütmeye dayalı olsaydı, güçsüzlüğü ve aktiviteden aciz oluşundan dolayı, kadın daha öncelikli olurdu. Fakat Allah’ın hükmünde illet aranmaz.”¹¹²⁵ Kuşeyrî âyette belirtilen diğer miras hisseleri hakkında ise herhangi bir yorum yapmamaktadır. Âyetin لَكُمْ نَفْعًا أَفَرُبُّكُمْ أَفَرُبُّكُمْ أَفَرُبُّكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا “*Babalarınız ve çocuklarınızdan hangisinin menfaat cihetinden size daha yakın olduğunu bilemezsiniz.*” kısmını yorumlarken baba ve çocukların hangi durumlarda insana faydalı olacağı üzerinde durmakta; oğullar yaptıkları hizmetler ile babalar ise merhametleriyle faydalı olmaktadır. “Babaların merhametle faydalı olmaları, ömrün başlangıcındaki güçsüzlük halindedir. Oğulların hizmetleriyle faydalı olmaları ise ömrün nihâyetindeki güçsüzlük zamanındadır.”¹¹²⁶ Kuşeyrî’nin bu miras âyetiyle ilgili yorumu, zâhirî bir yorum hüviyeti taşımaktadır. Bununla birlikte o, bazı hükümlerin hikmetleri ve ahlâkî boyutu üzerinde durmaktadır. Sonraki sûfî müfessirler de genel olarak yorumlarını bu minval üzere yapmışlardır.¹¹²⁷ İbn Acîbe ise bu âyette kızların tek başına olduğunda malın yarısını alması, iki veya daha fazla kişi olduklarına malın üçte ikisini almalarından bir işaret çıkarmaktadır. Onun işârî yorumuna göre kızlar nasıl iki veya daha fazla olduğunda alacakları miras azalıyorsa şeyhin yanında iki veya daha fazla mürid bulunduğu da alacakları feyiz azalmaktadır.¹¹²⁸

Karı koca ve kelâlenin miras paylarının belirlendiği Nisâ 12. âyetin tefsirinde Kuşeyrî, mirasın varislere nesep yoluyla sübut bulduğuna değinmektedir. Bunun sebebi hikmetini de akrabanın ölen kişi için katlandığı üzüntüler olduğunu söylemektedir. Ona göre bu şekilde Allah, akrabanın ölü için duyduğu üzüntüleri ve çektiği acıları, malından miras vermek suretiyle telafi etmektedir. Kuşeyrî yorumunun devamında Mu’tezilî bilginlerin görüşlerini reddetmekte ve şunları söylemektedir: “Zaten Allah’ın prensibi, bazılarının vehmettiği gibi üzerine vacip olduğu için değil, lakin bir lütuf olarak, çekilen acıları telafi

¹¹²⁴ Fâtır 35/32.

¹¹²⁵ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/197.

¹¹²⁶ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/198.

¹¹²⁷ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/144; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/171; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 2/426.

¹¹²⁸ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 1/472.

etmektedir. Kimin ölüyle olan nesep bağı daha yakın ve akrabalık ilişkisi daha güçlüyse, mirasta daha çok hak sahibi olmaktadır.”¹¹²⁹

Kur’ân’ın indiği dönemde kardeş veya evlat edinme yoluyla ya da sözleşme yapmak suretiyle miras ve tazminat bırakma adetleri bulunmaktaydı.¹¹³⁰ Bazı müctehitlere göre bu gibi miras bırakma yolları neshedilmiş, bazılarına göre ise hüküm hala devam etmektedir.¹¹³¹ Akit yapma suretiyle miras bırakmanın mümkün olduğuna delalet eden âyet-i kerimede, önce erkek olsun kadın olsun herkesin mirasta hak sahibi olunduğuna değinilmekte ve ardından kadın ve erkeğin anne babasının ve yakın akrabalarının bıraktığı mala varis yapıldığı hatırlatılmaktadır. Son olarak ise yeminle sözleşme yapılan kimselere hisselerinin verilmesi istenmektedir.¹¹³²

Kuşeyrî bu âyeti yorumunda, miras âyetlerinin nazil olmasıyla sözleşme yapmak suretiyle miras bırakmanın kaldırıldığını yani bu hükmün neshedildiğini belirtmektedir. O, burada İmam Şafî’î’nin görüşünü¹¹³³ tercih etmektedir. O’na göre “Allah, İslam’ın başında sözleşmeleri de tıpkı nesep gibi miras sebebi saymıştır. Daha sonra akit yaparak miras bırakma hükmü neshedilmiş, ancak sözleşmelere saygı gösterme hükmü baki kalmıştır. İnsanlarda böyle iken Allah ile yapılan anlaşmanın büyüklüğünü düşünmek gerekir.”¹¹³⁴ Benzer yorumlar, sonraki sûfi müfessirlerin eserlerinde de görülmektedir.¹¹³⁵ İbn Acîbe, bu âyette şeyh mürit ilişkisine yönelik bir işârî yorum yapmaktadır.¹¹³⁶

İslam fihhında vasiyet, ölümden sonraya bağlı olmak üzere teberru yoluyla bir malı bir şahsa temlik etmek ve bırakmaktır.¹¹³⁷ Müslümanın ahiret hayatına faydalı olacak vasiyetlerde bulunması tavsiye edilmiştir.¹¹³⁸ Bu hususta Bakara Sûresi 180. âyette müslümana ölüm yaklaştığında kimlere vasiyette bulunması gerektiği açıklanmaktadır. Buna göre anne babaya ve yakın akrabalara meşru bir tarzda ve maruf ölçüler içinde vasiyette bulunulması emredilmektedir. Bunu yapmanın da muttaki kullar üzerine bir borç olduğu vurgulanmaktadır.¹¹³⁹ Bu âyette ifade edilen vasiyet hükmünün kapsamı ve

¹¹²⁹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/198.

¹¹³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/675; Cessâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 3/3.

¹¹³¹ İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 1/529; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/165.

¹¹³² en-Nisâ 4/33.

¹¹³³ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/120.

¹¹³⁴ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/205.

¹¹³⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/200; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 3/22-23.

¹¹³⁶ İbn Acîbe, *el-Baḥrû'l-medîd*, 1/498.

¹¹³⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, 7/330.

¹¹³⁸ Cessâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 1/202.

¹¹³⁹ el-Bakara 2/180.

neshe konu olup olmadığı hususu, müfessirler ve fakihler tarafından çokça irdelenmiş ve bu bağlamda pek çok farklı görüş ortaya konmuştur.¹¹⁴⁰

Sûfî müfessirlerin bu âyetle ilgili yorumlarına bakıldığında Tüsterî'nin “ *إِنْ تَرَكَ خَيْرًا* / *Geride mal bırakacaksa*” kısmını helal mal şeklinde tefsir ettiği görülmektedir.¹¹⁴¹

Kuşeyrî ise âyeti yorumlarken önce vasiyetin yapmanın hükmüne değinmekte ve mal bırakan kimsenin vasiyette bulunmasının müstehap olduğunu belirtmektedir. Bundan sonra ise zenginler ile veliler arasında bir kıyaslama yapmaktadır. Ona göre zenginler ömürlerinin sonunda mallarının üçte birini vasiyet ederken veliler daha hayattayken mallarının tamamından sıyrılmaktadır. “Velilerden geriye kalan şey, kendilerinden kopan, ancak başka bir şeye de bitişmeyen himmetleridir. Himmet, Hakk'a ulaşamaz, hiçbir mahlukla da ilgisi yoktur. Ayrı ve hiçbir şeye bitişmeksizin tek başına kalmış olur.”¹¹⁴²

Kuşeyrî burada yorumunu, zenginlerle veliler arasında ilişki/benzerlik kurarak işârî alana taşımaktadır. Benzerliğin yönü ise sahip olunan şeylerden vermektir. Ayrıca onun himmeti, kişiden ayrı bir varlık olarak tasavvur etmesi de dikkat çekmektedir. Kuşeyrî'nin buradaki yorumunun biraz daha geliştirilmiş şeklini Bursevî'de görmekteyiz.¹¹⁴³ İbn Acîbe ise sûfnin kendisine gelen füyûzâtı kaydetmesi veya kaydedilmesi için vasiyet etmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre âyette geçen “*الوالدين/el-Validîn*” şeyhlere “*الأقربون/el-Ekrabûn*” ise ihvana işaret etektedir. Yani ihvan faydalanması için gelen keşfi bilgilerin yazılması ve ya kayda geçirilmesi için şeyh vasiyette bulunmalıdır. Aksi takdirde bu keşfi bilgiler, zamanla unutulup kaybolmaktadır.¹¹⁴⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de müslümanların vasiyette bulunmaları tavsiye edilmesinin yanı sıra bu vasiyetin varlığının en az iki şahitle desteklenmesi de istenmektedir. Bu hususun anlatıldığı âyet-i kerimede, ecelinin yaklaştığını hisseden kişinin nasıl davranması gerektiği anlatılmaktadır. Vasiyette bulunacak kişi, iki şahitle bu vasiyetini kayıt altına almalıdır. Yolculuk halinde ölümü yaklaşan kişinin de vasiyet notasında nasıl hareket edileceği açıklanmıştır. Seferde iken ölümü yaklaşan kişi, yine iki şahit tutarak vasiyetini

¹¹⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/102.

¹¹⁴¹ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 45.

¹¹⁴² Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/86.

¹¹⁴³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/288.

¹¹⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/210.

yapar. Eğer müslüman şahit bulamazsa gayr-i müslim şahitler tutar. Bunların vasiyete muğayir davranacağını düşünürse onlara yemin ettirir.¹¹⁴⁵

Kuşeyrî, bu hükmün önce sabitken sonradan nesh olduğunu, meselenin ayrıntılı açıklamalarının ise tefsirlerde yer aldığını belirtmektedir.¹¹⁴⁶ O, neshin tanımını da yapmaktadır. Ona göre “Nesh, ortadan kaldırmak demektir ki bu da caizdir.” Kuşeyrî nazarında neshin anlamı müridlerin seyr u sülûkunda da bulunmaktadır. “Onlar başlangıçta mücâhede ederken zâhirî virtleri yerine getirmeye çalışırlar. Kalp hallerinden bir şey kendilerine parıldadığı zaman bu kez onların halleri, kalpleri gözetlemeye yönelir. Bu aşamada zâhirî virt yükümlülükleri onlardan düşer. İşte bu durum görünüş itibariyle nesh gibidir.”¹¹⁴⁷ Kuşeyrî bu âyetin kendisinden değil de âyette ifade edilen hükmün neshedilmesinden işârî yorum çıkarmaktadır. Bu durumda, işârî yorumun metinle olan/olmayan ilişkisi yönünden dikkat çekici bir durumdur.

İlk sûfî müfessirlerin miras âyetleriyle ilgili yorumlarını ahlâkî alana yönelik olarak değerlendirmek mümkündür. Örneğin mirasın akrabalara verilmesinin ahlâkî hikmeti, onların ölü için duyduğu üzüntüleri ve çektiği acıları hafifletme olarak açıklanmaktadır. Ayrıca miras taksiminde hak sahibi olmayanlara da mal verilmesi emrinden Allah’ın kıyamet günü günahkarları bağışlayacağı sonucu çıkarılmaktadır. Bunun yanı sıra Allah’ın hükümlerinde illet aranmayacağı vurgusu ve Mu’tezilî eleştirileri de dikkat çekmektedir. İbn Acîbe hariç sonraki sûfî müfessirlerin yorumları da bu minval üzeredir. Sûfî müfessirlerin vasiyetle ilgili âyetleri de işârî ve ahlâkî açıdan yorumladıkları görülmektedir. Bu bağlamda zenginlerin mallarından vasiyet edip bağışlamasından hareketle sûfîlerin de himmetlerinden verdiği işârî yorumu yapılmaktadır. Bu şekilde benzer işârî yorumlar daha sonraki sûfî müfessirler tarafından da yapılmıştır. Kuşeyrî’nin vasiyet konusuyla ilgili bazı âyetlerin hükümlerinin nesh edilmesinden hareketle seyr u sülûk yolundaki müridin eğitime ilişkin işârî nesh hükmü ortaya koyması lafız ve işârî yorum ilişkisi açısından dikkat çekmektedir.

¹¹⁴⁵ el-Mâide 5/106.

¹¹⁴⁶ Bazı âlimlere göre sefer halinde gayrimüslimlerin de şahit edinilmesi İslâm’ın başlangıcında caiz bulunmuştu. Sonra bu cevaz: İçinizden adalet sahibi iki kişiyi şahit tutun. (Talak, 65/2) âyeti kerimesiyle neshedilmiştir.

¹¹⁴⁷ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/282.

3.2.3. Helal ve Haramlar

Sûfiler, dünyayı ve onun içindekileri terk etmeyi amaçlayan ve gayretlerini ahiret hayatını yönlendiren kişilerdir. Bu kimseler, mal edinmeyi ve onu biriktirmeyi kerih görmekte hatta helal olan bazı yiyecekleri yemekten dahi imtina etmektedir. Bu sebeple onların dinen yasaklanmış ürünler karşısındaki tutumunun ve bu yasaklardan istinbat ettikleri işârî ve ahlâkî yorumların bilinmesi önemlidir.

Sûfilerin nazarında mahzurlu şeylerden uzaklaşmak, taat olana yapışmak asıl uyulması gereken ana kaidedir.¹¹⁴⁸ Onlar, zâhirî organlarıyla haram işleyen kişilerin bâtinen/sırlarda lütuflara ve bazı mubah hallere ulaşamayacağını belirtmektedirler.¹¹⁴⁹

Ayrıca yiyeceklerden bahseden âyetleri yorumlarken insanın besleneceği gıdalar üzerinde titizlikle durmakta, kulun bir yiyecek bulduğunda bu üründe helal ve tayyib vasıflarını araması gerektiğini ifade etmektedirler.¹¹⁵⁰ Çünkü onların nazarında haram yemek, kalbi katılaştırmakta, gaflete sebebiyet vermektedir. Kalplerin aydınlığı ve hallerin güzelliği, haram ve şüpheli şeylerden korunmaya bağlıdır.¹¹⁵¹ Bu sebeple konuya başlamadan önce ilk sûfî müfessirlerin “hâbîs-tayyip” ve “helal-haram” kavramlarına nasıl yaklaştığına değinmek istiyoruz.

Tüsterî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/240. “Bu gün size temiz nimetler helâl kılınmıştır.”¹¹⁵² âyetini tefsir ederken “التَّيَّيبَاتِ/tayyîbât” kelimesini “helal rızık” olarak tefsir etmektedir.¹¹⁵³ Kuşeyrî ise tayyib kavramını, “Nefislerin iyi bulduğu değil, Hakk’ın rızasına vesile olan şey.” olarak tanımlamaktadır. Ona göre “Bu şekildeki temiz şeylerle kalplerin huzuru gerçekleşmektedir.”¹¹⁵⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/69. “Ey mü'minler! Size rızık olarak verdiklerimizin temiz olanlarından yiyin...”¹¹⁵⁵ âyetinin yorumunda tayyibât kelimesi üzerinde durmakta ve onu, “Kişinin farzları eda etmek için hayatını devam ettirecek miktardaki yiyeceği/rızıkı.”¹¹⁵⁶ olduğunu ifade etmektedir. Mâide Sûresi 4. âyetin tefsirinde ise Tüsterî'nin “tayyibât”ı helal rızık olarak tanımladığını nakletmektedir. Aynı âyetle ilgili verdiği bir başka rivayette ise Sülemî, tayyib rızık,

¹¹⁴⁸ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 67.

¹¹⁴⁹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/240.

¹¹⁵⁰ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/84.

¹¹⁵¹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/250.

¹¹⁵² el-Mâide 5/5.

¹¹⁵³ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 58.

¹¹⁵⁴ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/251.

¹¹⁵⁵ el-Bakara 2/172.

¹¹⁵⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/69.

tekellûf ve nefsin göz dikmesi olmadan kişiye gelen yiyecek olarak tanımlamaktadır. Rûzbârî'den nakledilen bir rivayette de arifler için rızıkların en temizinin “meûnet”¹¹⁵⁷ olduğu belirtilmektedir.¹¹⁵⁸ Sülemî طَيِّبًا حَلَالًا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا “Artık elde ettiğiniz ganimetten helal ve hoş olarak yiyin.”¹¹⁵⁹ âyetini tefsir ederken ise tayyibât kelimesini “Kişinin ihtiyacı ve fakirliği olduğu halde terk ettiği şey.” olarak tanımlamaktadır. Aynı âyetle ilgili bir rivayette ise tayyib kavramı, “Müsebbip tarafından kişiye çıkarılan şey.” olarak tarif edilmektedir.¹¹⁶⁰

Kuşeyrî, قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ “De ki: “Murdar ile temiz müsavî olmaz. Murdarın çok olması hoşuna gitse bile. Ey akıl sahipleri Allah'tan korkunuz ki kurtuluşa eresiniz.”¹¹⁶¹ âyetinde geçen “tayyib” ve “habîs” kelimeleri üzerinde durmakta ve bu hususta yapılan farklı tariflere yer vermektedir. Önce kendi tanımına yer veren Kuşeyrî, “habîs” kavramını, “Gafil insanın Allah’tan gafil kalarak kazandığı şey.”; “tayyib” kavramını ise “İnsanın hakkı müşâhede ederek kazandığı şey.” olarak tanımlamaktadır. Bu kavramlarla ilgili nakillere de yer vermektedir. Bu rivayetlere göre “habîs”, “Allah’ın hakkının kendisinden çıkartılmadığı veya kendin için sakladığın ve biriktirdiğin şeydir.” Tayyib ise “Allah’ın hakkının çıkartılmış olduğu mallar veya Allah’ın emri sebebiyle biriktirmeyip verdiği şeylerdir.”¹¹⁶² Ayrıca Kuşeyrî, Bakara Sûresi 172. âyetin tefsirinde tayyib kavramını “Kendisinde mahlukatın herhangi bir minnetinin bulunmadığı şey.” olarak tanımlamaktadır.¹¹⁶³

Sûfî müfessirler, ahkâm âyetlerini yorumlarken helal ve haram kavramları üzerinde de durmaktadır. Zira onların nazarında helal yemek, ibadet yapmakla eşdeğer görülmektedir. Bu bağlamda Tüsterî, “İbadetin aslı/özü; tevhid, helal yemek ve eziyetten kaçınmaktır.”¹¹⁶⁴ demektedir. Ona göre “Helal yemek, ancak ezadan kaçınmakla ezadan kaçınmak da ancak helal yemekle mümkün olmaktadır.”¹¹⁶⁵ Sülemî, Enfâl Sûresi 69. âyeti âyeti tefsir ederken önceki sûfîlerin helal kavramıyla ilgili sözlerini nakletmektedir. Bu

¹¹⁵⁷“Herhangi bir mümine yardımcı olmak üzere Allah tarafından yaratılan olağan üstü durum.”

¹¹⁵⁸ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/171.

¹¹⁵⁹ el-Enfâl 8/69.

¹¹⁶⁰ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/269-270.

¹¹⁶¹ el-Mâide 5/100.

¹¹⁶² Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/281.

¹¹⁶³ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/84.

¹¹⁶⁴ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 48.

¹¹⁶⁵ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 48.

rivayetlerde helal kavramının “Allah’a isyanın karışmadığı.”, “Kişinin zaruret ve ihtiyacına binaen aldığı.” ve “Sebepsiz olarak sana zâhir olan şey.” şeklinde farklı tarifleri yapılmaktadır.¹¹⁶⁶

Kuşeyrî, Bakara Sûresi 172. âyetin tefsirinde helal kavramını, “İnsanı vebal/yorgunluk altında bırakmayan şey.” olarak tanımlarken tayyib kavramını ise “İçinde mahlukun minneti olmayan şey.” şeklinde tarif etmektedir. Onun nazarında “Kul, bu iki vasfı birlikte taşıyan bir yiyecek bulduğu zaman o helal ve temizdir. Bundan dolayı yapılacak gerçek şükür, insanda o yiyecekten yararlanabilme gücü olduğu sürece, Hakk’ın rızası dışında nefes alıp vermemektir.”¹¹⁶⁷ *وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا* “Allah’ın sizi merzûk etmiş olduğu nimetlerden helal ve temiz olarak yiyin.”¹¹⁶⁸ âyetinin tefsirinde ise “الحلال الصافى/katıksız helal”in tanımını yapmakta onun kulun Allah’ı görürcesine yediği şeyler olduğunu belirtmektedir. “Durum bunun altına indiği zaman bu kez Allah’ı anarak tükettiğidir. Çünkü gaflet üzere yemek müritlik ilkesinde haramdır.”¹¹⁶⁹ Aynı bu yaklaşım Âlûsî’nin tefsirinde de kendini göstermektedir.¹¹⁷⁰ Kuşeyrî bir başka yerde helal kavramını “Yenilmesiyle kalplerin huzur bulduğu şeyler.” olarak tanımlamaktadır.¹¹⁷¹

Sonraki sûfîlerin helal, tayyib ve benzeri kavramlara yaklaşımı incelendiğinde onların da bu kavramları kalbî amellerle, tasavvufla ve ahlâkla ilişkilendirdiği görülmektedir. Bu bağlamda Âlûsî helalin, “Kişinin gayb hazinelerinden herhangi bir zorluk çekmeden aldığı marifetler.” tayyibin ise “Allah’ın sevgisi/aşkı konusunda kalbi güçlendiren şeyler.” olduğunu belirtmektedir.¹¹⁷² Bursevî, Hasan-i Basrî’nin helalle ilgili olarak “Kıyamet günü sorguya çekilmeyeceğin şeydir.” dediğini nakletmektedir. Ayrıca o, *Te’vîlâtü’n-necmiyye*’de helalin “Allah’ın yenmesini mubah kıldığı şeyler.” tayyibin ise “İçerisinde yaratılmışların hakkının ve nefsin hazzının karışmadığı şeyler.” şeklinde tarif edildiğini haber vermektedir.¹¹⁷³

Sonuç olarak sûfîler, şüpheli şeylerden uzak durmayı kendilerine prensip edinmişlerdir. Çünkü onların nazarında amellerdeki eksiklik, lütufların kalbe gelmesini engellemekte ve kalbi katılaştırmaktadır. Onların helal ve tayyib gibi Kur’ân’a ait kavramları algılama

¹¹⁶⁶ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/269-270.

¹¹⁶⁷ Kuşeyrî, *Le’âifü’l-işârât*, 1/84.

¹¹⁶⁸ el-Mâide 5/88.

¹¹⁶⁹ Kuşeyrî, *Le’âifü’l-işârât*, 1/277.

¹¹⁷⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 4/32.

¹¹⁷¹ Kuşeyrî, *Le’âifü’l-işârât*, 1/250.

¹¹⁷² Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 4/32.

¹¹⁷³ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/273.

biçimine bakıldığında bunları, kalbî amellerle, tasavvufi hayatla ve ahlakla ilişkilendirerek tarif ettikleri görülmektedir. Bu minvalde sûflerin ya da sûfî müfessirlerin tariflerinde nefis, müşâhede, gaflet ve ihsan kavramlarına yapılan vurgular dikkat çekmektedir.

3.2.3.1. İçki ve Kumar

Kur'ân-ı Kerim'de içki olarak “الخمرة/el-Hamr”dan bahsedilmekte ve onun şeytan işi bir pislik olduğu ve şeytanın içkiyle insanların arasına düşmanlık soktuğun ifade edilerek yasaklanmaktadır.¹¹⁷⁴ Sûfî müfessirlerin anlayışında kişinin aklı, zâhiren içki ile sarhoş olurken nefsi de dünyevi pek çok şeyle sarhoş olabilmektedir. Bu sebeple onlar, “سكر/sükr”ü anlam alanını sözlük manasından hareketle sadece akılla sınırlamamaktadır. Örneğin Tüsterî, سكر/sükr”ü, “Nefsin ahiretteki akıbetine iman etmeden dünya ile sarhoş olması.”¹¹⁷⁵ şeklinde tarif etmektedir. Bu tanımına uygun olarak Tüsterî, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ “Ey inananlar! Sarhoş olduğunuz halde ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.”¹¹⁷⁶ âyetinin yorumunda sarhoşluğun farklı türlerinden bahsetmektedir. Bunlar; şarabın sarhoşluğu, gençliğin sarhoşluğu, malın sarhoşluğu, saltanatın sarhoşluğu, dünyaya meylettigi ve onu sevdiği zaman âlimin sarhoşluğu ve kendisine gösterileni sevdiğinde âbidin sarhoşluğudur.¹¹⁷⁷ Sülemî de bu âyeti yorumlarken sarhoşluğun ayrı çeşitleri olduğundan bahsetmektedir. İçkinin sarhoşluğu ki bu kendisinden uyanmak en hızlı olanıdır. Gaflet, hevâ, dünya malı, eş, çocuk ve mâ'siyet sarhoşlukları ise sahibini Allah'a kulluktan alıkoymaktadır. Sülemî'nin verdiği bir rivayette âyetteki yaklaşmayın emrinin, “Bütün her şeyden sıyrılmadıkça bana ibadet etmeyin/iletişime geçmeyin.” anlamına geldiği ifade edilmektedir.¹¹⁷⁸

Kuşeyrî bu âyeti tefsir ederken “yaklaşmayın” emrinin, namaza değil, sarhoşluk veren içeceğe yönelik olduğunu belirtmektedir. “Siz sarhoşken namaz vaktiniz gelmiş olmasın. Sarhoş eden şeyi içmekten uzak durun. Çünkü içki içerseniz sarhoş olursunuz, sonra o vaziyette namaz vaktiniz girdiğinde namazınız kabul olmayacaktır.”¹¹⁷⁹ Sarhoşluğun mahiyetine değinerek bu şekilde namaz kılmanın yasaklanmasının hikmetini

¹¹⁷⁴ el-Mâide 5/90-91.

¹¹⁷⁵ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 91-92.

¹¹⁷⁶ en-Nisâ 4/43.

¹¹⁷⁷ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 91-92.

¹¹⁷⁸ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/149.

¹¹⁷⁹ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/208-209.

açıklamaktadır. Ona göre “Sarhoşluk, akıl ve sezginin gitmesidir ki, bu durumda hakka münâcâtta bulunmak doğru değildir. Zira namaz kılan kimse, Rabbine münâcâtta bulunmaktadır.”¹¹⁸⁰ Kuşeyrî âyeti işârî olarak da yorumlamakta ve işârî tefsire göre kalbi Allah’tan gafil kılan her şeyin sarhoşluk hükmünde olduğunu belirtmektedir. O da selefleri gibi sarhoşluğu kısımlara ayırmakta, içki ve gaflet sarhoşluğundan bahsetmektedir. Onun nazarında hamr içmekle içki sarhoşluğu meydana gelirken insanın içini dünya sevgisi istilâ ettiği zaman da gaflet sarhoşluğu ortaya çıkmaktadır. Kuşeyrî’ye göre en zor sarhoşluk ise kişinin nefsinden kaynaklanan sarhoşluktur. Kişiyi Allah’tan ayıran da budur. “Zira içkiden sarhoş olan kimsenin bağışlanmaması halinde en son cezası, yanmaktır. Nefsinden dolayı sarhoş olan kimsenin durumu ise hakikatten hemen kopmaktır.”¹¹⁸¹

İslam’ın ilk döneminde içki hemen yasaklanmamış ve onun bazı zararlarına vurgu yapılarak muhataplar uyarılmıştır. Bu çerçevede hamr ve kumar hakkında soru soran müslümanlara bu ikisinin büyük günah olduğu beyan edilmiştir.¹¹⁸² Bu hükümle bir nevi müslümanlar, içkinin tamamen yasak edilişine hazırlanmıştır.

Sûfî müfessirlerin Bakara Sûresi 219. âyetle ilgili değerlendirmelerine bakıldığında Kuşeyrî’nin “hamr” kelimesinin sözlük anlamı üzerinde durduğu görülmektedir. O, hamr lafzının akli örten şey anlamına geldiğini belirtmekte ve hamrın bizzat kendisi haram olduğu gibi her türlü içecek maddesiyle sarhoş olmanın da haram kılındığını ifade etmektedir. Ona göre herhangi bir içecek sarhoş olmanın haramlığının delili, Hz. Peygamber’in “Hem sarhoşluk veren maddenin kendisi hem de her türlü içecek maddesiyle sarhoş olmak haramdır.”¹¹⁸³ hadisidir.¹¹⁸⁴ Kuşeyrî, âyeti işârî açıdan da yorumlamakta ve gaflet şarabıyla sarhoş olan kişinin cezasından bahsetmektedir. “Her kim gaflet şarabıyla sarhoş olursa tıpkı içen kişinin hak ettiği cezayı hak eder. Böylece nasıl ki sarhoş kişi, namazdan alıkonuluyorsa gaflet sarhoşu olan kişi de Allah’a ulaşmaktan (namazın asıl gayesi Allah’a ulaşmaktır) ve en açık tecellilerden alıkonulmuş olur.”¹¹⁸⁵ Hamrı zâhiren ve işareten beyan ettikten sonra meysir kavramını değerlendirmektedir. O’nun değerlendirmesine göre kumarın manası, gaflet ehlinin

¹¹⁸⁰ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/208-209.

¹¹⁸¹ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/208-209.

¹¹⁸² el-Bakara 2/219.

¹¹⁸³ Nesâî, “Eşribe”, 49 (No. 5684).

¹¹⁸⁴ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/104.

¹¹⁸⁵ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/104.

muamelelerinin çoğunda -hile, aldatma ve yalancılık yolunu izledikleri zaman-mevcuttur.¹¹⁸⁶

Mâide Sûresi 90 ve 91. âyetlerin nazil olmasıyla içki kesin bir biçimde yasaklanmıştır. Çünkü 90. âyette içki, pislik olarak vasıflanmış ve şeytana ait pis işlerden olduğu beyan edilmiştir. “Onlardan kaçının.” emriyle içki, kumar, dikili taşlar ve fal oklarından uzak durulması gerektiği ortaya konmuştur. Ayrıca bu yasaklardan sakınma, dünya ve ahirette kurtuluşa ermenin sebebi yapılmıştır.¹¹⁸⁷

Sûfî müfessirlerin Mâide Sûresi 90. âyetle alakalı yorumlarına bakıldığında Kuşeyrî’nin hamrın aklı örtme yönü üzerinde yoğunlaştığı müşâhede edilmektedir. Âyeti işârî açıdan da yorumlayan Kuşeyrî, hamr içip sarhoş olanla gaflete düşüp sarhoş olan kimseyi mukayese etmektedir. Ona göre gaflet içkisinden içen kimsenin sarhoşluğu daha ağırdır. Çünkü gaflet, hakikatten uzaklaşmaya neden olmaktadır. Bilinen içkiyle (hamr) sarhoş olan kimse namaz kılmaktan men edilmekte, gaflet içkisiyle sarhoş olan kimse ise Allah ile irtibattan (muvasalat) yasaklanmaktadır. İçki içene had cezası gerekmekte, aynı şekilde gaflet içkisi içene de ceza lazımdır. Bu ceza da korku kırbacıyla kırbaçlanmaktır. Sarhoş ayılmadığı sürece ona ceza uygulanmamaktadır, gafil kişi de gafletinden vazgeçmediği sürece ona vaaz fayda vermez. “Büyük günahların ilk müsebbibi içki içmek ise aynı şekilde gaflet de her hatanın aslı, her zilletin sebebi, Allah’tan uzaklığın ve alıkonulmuşluğun başlangıcıdır.”¹¹⁸⁸ Kuşeyrî bu konuyla ilgili bir rivayete de yer vermektedir. “Allah insana dünya şarabını haram kılarken muhakkak ona kalplerin şarabını mubah kılmıştır. Bu nedenle büyük günahlardan olan şarap (hamr) haramdır. Ünsiyet şarabı ise serbesttir, sûfiler de vecdleri oranında bu şaraptan yararlanmaktadır.”¹¹⁸⁹

Sonraki sûfî müfessirlerin içki konusundaki yorumları incelendiğinde Bursevî’nin Kuşeyrî gibi önce içkinin aklı örtmesine, bu hususta sahabe döneminde yaşanan olaylara vurgu yaptığı görülmektedir. Ardından içki ve gaflet sarhoşluğu gibi iki sarhoşluktan bahsetmektedir. Gaflet sarhoşluğu içerisinde hevâ, şehvet ve dünya sevgisi sarhoşlukları bulunmaktadır. Kuşeyrî’den farklı olarak Bursevî, kalplerin, ruhların ve sırların sarhoşluğundan da söz etmektedir.¹¹⁹⁰ İbn Acîbe de benzer zâhirî açıklamalara yer

¹¹⁸⁶ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/104.

¹¹⁸⁷ el-Mâide 5/90.

¹¹⁸⁸ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/278.

¹¹⁸⁹ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/278.

¹¹⁹⁰ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/339-341.

vermekte ve ardından işârî açıdan sûfilerin neden gaflet sarhoşluğundan bahsettiklerinin sebebinin açıklamaktadır. Onun verdiği bilgiye göre Allah, akıllı doğruyu yanlıştan ayıran bir nur kılmıştır. Aynı şekilde kişiye akıldan başka Allah tarafından verilen bazı nurlar vardır ki onlar da sırlardır. Akıl içilen içkiyle sarhoş olurken bu sırlarda gaflet anında aynı şekilde örtülebilmektedir. İşte bu kapanma ve örtülmeyi sûfiler hamr olarak isimlendirmişlerdir.¹¹⁹¹

Sonuç olarak sûfî müfessirlerin yorumunda akıl, sarhoş olabildiği gibi kişinin manevi yönünü oluşturan nefis ve kalp de sarhoş olabilmektedir. Dolayısıyla onların nazarında sarhoşluğun anlam alanı akılla sınırlı kalmamakta, kişiyi Allah'tan ve Allah'a kulluktan uzaklaştıran her şeyi kapsayabilmektedir. Ayrıca onlar, zâhirî sarhoşlukta verilen cezaların bir benzerinin manevi sarhoşlukta da olduğunu düşünmekte, bu cezaların da ahlâkî alana ve kalbî amellere yönelik olduğunu ifade etmektedirler. Son olarak onların değerlendirmelerinde makâsîdî bakış açısının ön plana çıktığını da belirtmek gerekir.

3.2.3.2. Yiyecekler

Yenmesi haram olan yiyecekler, Mâide Sûresi 3. âyette yırıntılı olarak beyan edilmiştir. Bu minvalde kendiliğinden ölmüş hayvan (leş) haram kılınan yiyeceklerin başında zikredilmektedir. Kan ve domuz eti de yasaklanan yiyecekler arasında yer almaktadır. Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların etinin yenmesi de helal değildir. Ayrıca boğularak, vurularak, düşerek ve boynuzlanarak ölmüş hayvanlar da haram kılınmıştır. Ancak bu hayvanlar, ölmeden önce canlı oldukları haldeyken kesilebilirlerse bunların yenmesi helal olur. Son olarak dikili taşlara hürmeten kesilen hayvanların etinin yenmesi de caiz değildir. Bununla birlikte zaruret durmunda hayatta kalacak kadar bu haram yiyeceklerden istifade edilebilir.¹¹⁹²

Sûfilerin bu âyetle ilgili yorumları incelendiğinde Kuşeyrî'nin eti yenmesi haram kılınan hayvanlar ile nefsinin arzularına yenilmiş insanlar arasında mukayese yaptığı görülmektedir. Bu benzetme neticesinde tezkiye edilen hayvanın etinin helal olmasından hareketle nefsini temizleyen kişinin arkadaşlığının da mubah olacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Tezkiye edilmeden kendiliğinden ölen hayvanın eti nasıl murdar olup

¹¹⁹¹ İbn Acîbe, *el-Baḥrû'l-medîd*, 1/245-246.

¹¹⁹² el-Mâide 5/3.

yenmiyorsa nefisini gafletten kurtaramayan kişinin de yakınlığının sakıncalı, beraberliğinin haram, arkadaşlığının uğursuz olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.¹¹⁹³

Kuşeyrî, “*Leş yemenin*” haram olması hükmünün gıybet yoluyla kardeşinin ırzına dil uzatmayı da kapsadığını belirtmektedir. Bu yorumunu da Hucurât Sûresi 12. âyete dayandırmaktadır. Ona göre “Gıybet yoluyla ölü eti yemeye ne normal şartlarda ne de zaruret halinde ruhsat verilmemiştir. Ancak kendiliğinden ölmüş hayvanı zaruret halinde yemek mubahtır.”¹¹⁹⁴ Kuşeyrî, Mâide Sûresi 3. âyetle ilgili yapılan yorumları da nakletmektedir. Bu rivayetlerden birine göre “Hayvanlar arasında ölmeden kesileni mubah, kesilmeden öleni haramsa, aynı şekilde mücadele bıçaklarıyla nefisini boğazlayıp temizleyen kimsenin de arkadaşlığı helaldir. Her kimde nefsin gafletinin karanlığında ölmüşse, işte onun nefsi murdar, beraberliği haram, arkadaşlığı uğursuzdur.”¹¹⁹⁵ Kuşeyrî, sûfîler arasında dünyanın nasıl algılandığıyla ilgili rivayetlere yer vermekte ve selevin dünyayı domuz diye adlandırdığını belirtmektedir. Onlar, dünya için “Yakınlığı gaflete düşüren, meyli ma‘budu unutturan ve isyana sevk eden şeyin, kalplere haram olduğunu söylemişlerdir. Bu nedenle, her ne kadar beden ve nefisler için dünyanın birazını elde tutmak helal ise de, tasavvuf ehline göre dünya sevgisi kalplere haramdır.”¹¹⁹⁶

Kuşeyrî yorumunun devamında âyette haram kılınan hayvanların işârî açıdan neyi ifade ettiği üzerinde durmaktadır. “*وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ*”/Allah'tan başkası adına kesilen” hayvanların ruhun Allah yolunda feda edilmesine işaret ettiğini belirtmektedir. Kuşeyrî burada Allah'ın ismi dışında şeyler anılarak kesilen hayvanın helal olmamasından hareketle ruhun Allah yolunda feda edilmesi hükmüne ulaşmaktadır. Bu yorumun muhtemelen mefhumu muhâlefe üzerine bina edildiğini düşünmekteyiz. “*الْمُنْحَنَقُ*”/boğulmuş hayvan” arzu ve isteklerinin tuzağına düşmüş kimseye işaret etmektedir. Bu kişiyi aşırı tamahkârlık duygusu yakalamış, kapıldığı hırsın zincirleri de boğmuştur. Bu nedenle sâliklerin bu gibi kişileri örnek almaları haram, müritlerin de bu tarz kişilerin görüşlerine uymaları sakıncalıdır.¹¹⁹⁷ Bu yorumun kelimenin (خنق) sözlük anlamı üzerine bina edildiğini düşünüyoruz. “*الْمَوْقُودَةُ*”/vurulmuş hayvan”, habîs şeyleri arzu eden nefse işaret etmektedir. Bu nefis, değersiz şeyler arzu etmek üzerine yaratılmış ve tamamen onların esiri olmuştur. Bu tarz nefislere sahip kişilerin tasavvuf ehli arasında bulunması

¹¹⁹³ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/247.

¹¹⁹⁴ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/247.

¹¹⁹⁵ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/247-248.

¹¹⁹⁶ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/247-248.

¹¹⁹⁷ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/248.

haramdır.¹¹⁹⁸ *الْمُتَرَدِّيةُ* / *yuvarlanmış hayvan*”, “Tefrika vadilerinde helak olmuş ve hakikati görme yeteneğini kaybetmiş kimseye işaret etmektedir. Bu kimse, zanların ıssız çöllerinde şaşkın dolaşır ve arzusunun şaşkınlıkları içerisinde helak olur.”¹¹⁹⁹ *النَّطِيحَةُ* / *boynuzlanmış hayvan*”, benzerleriyle çekişen ve dünya köpekleriyle çatışan kimseye işaret etmektedir. Dünyayı isteyenler, bu kimseyi köpeğe benzeyen hırslarıyla ezdiler ve üstüne daha fazla saldırmak suretiyle yendiler. Son iki yorumun kelimelerin lügat anlamı üzerinden oluşturulduğunu düşünmekteyiz. *“Ölmeden yetişip kestikleriniz müstesna, canavar tarafından paraçalanmış hayvanlar”* dünya köpeklerinin (sadece dünyayı isteyenlerin) ağzını soktuğu şeye işaret etmektedir. “Çünkü dünya leştir, leş yiyenler de köpeklerdir. Ancak canlı iken kesilen bundan müstesnadır. Bu da Allah rızasının gözetildiği dünya malıdır. Çünkü müminin azığı dünyadandır. Bu sebeple Allah için kazanılan güzel, nefis için olan ise çirkindir.”¹²⁰⁰ *وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَرْضِ لَمْ* “*Fal oklarıyla kısmet arayışı içinde olmanız*” ifadesi, dinen meşru olmayan dünyevi hazları elde etmek için yapılan her türlü muamele ve arkadaşlığa işaret etmektedir. Kuşeyrî’ye göre kumar bu demektir. Kendi yaşadığı zamana da atıf yaparak zamanımızda bu nitelikten arınmış pek az muamele bulunmaktadır, demektir. *بُنْلَرُ* / *Bunlar, yoldan çıkmaktır*” ifadesi, bu şeyleri tercih etmenin kişiyi dinden çıkaracağına işaret etmektedir. *كَيْمُ سُونِ دَرَجَةٍ أَهْلِيكَ هَلْ يَزِيدُكَ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ* “*Kim son derce açlık halinde zorda kalırsa günaha meyli olmaksızın (haram kılınan yiyeceklerden hayatta kalacak kadar) yiyebilir.*” Bu ifade, sülûk yolundaki müridin başına tembelliğin gelmesine işaret etmektedir. “Eğer bir sâlikte tembellik meydana gelir de sonra başına gelen şeyin büyüklüğünün farkına varır ve olup bitenden dolayı bütün benliğiyle hasret çekmek suretiyle hemen dönüş yaparsa, Allah onu rahmetiyle kucaklar ve dönüşüne kabul nazarıyla bakar.”¹²⁰¹ Çünkü ona göre âyetteki günaha meyletmeksizin sözü tembellikte ve durgunlukta devam etmemeye işaret etmektedir. Onun açısında bu ifadenin anlamı şöyle de olabilir: “Kim o anda kendinde bulduğu bir zaaf nedeniyle, gerçeklerin yükümlülüklerinden ilmin ruhsatlarına inerse, müritlik akdini bozmadığı zaman, kendisine kolaylık gösterilebilir.”¹²⁰²

¹¹⁹⁸ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/248.

¹¹⁹⁹ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/248.

¹²⁰⁰ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/248.

¹²⁰¹ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/250.

¹²⁰² Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/250.

Leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların haram kılınması¹²⁰³ Kur'ân-ı Kerim'de birkaç yerde vurgulanmaktadır. Kuşeyrî, Nahl Sûresi 115. âyetin tefsirinde sûfilerin ne kadar üst derece manevi haller yaşasalar da şeriatın farzlarını yerine getirmeleri gerektiğine dikkat çekmektedir. Önce zaruret durumunda haramları yemenin mubah olduğunu belirtmekte ardından tasavvufi hallerle kendinden geçen kimsenin farzı eda edebilecek kadar kendine gelmesi gerektiğini belirtmektedir. “Ancak dini vecibeyi yerine getirmesi için gerekli olan ayık olma zamanları geçtikten sonra o kişinin fark ve temyiz yurtlarında kalmasına imkan tanınmaz.” demektedir.¹²⁰⁴

Kur'ân-ı Kerim'de yetimin malının korunması emredilmiş ve onun malının en güzel şekilde kullanılması tavsiye edilmiştir. *رُشْدَ يَاشِينَا* “*Rüşd yaşına ulaşıncaya kadar, yetimin malına ancak en iyi biçimde (koruma ve geliştirme niyetiyle) yaklaşın.*”¹²⁰⁵ Sûfî müfessir Kuşeyrî'nin bu âyet hakkındaki değerlendirmesine bakıldığında onun ahlâkî ve hikemî bir yorum yaptığı görülmektedir. Ona göre, Allah'ın yetim için vasi tayin etmesi çocuğun rahat, telaşsız bir şekilde büyümesine yöneliktir. “Yetimin kimsesi olmadığı için Allah, yetimle arasında hiçbir bağ bulunmayan yabancıya, işi üstlenmesini emrederek onu vasi tayin etmektedir. Böylece veli zorluğa katlanırken çocuk da sıkıntısız bir şekilde büyümektedir.”¹²⁰⁶

Yetimin velisi veya vasisi yetim rüşdüne erişince elinde emanet duran malı ona vermelidir. Zira bu hususta kesin emir bulunmaktadır: *وَأْتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ* “*Yetimlere mallarını verin.*”¹²⁰⁷ Bu âyet ayrıca yetim rüşd yaşına ulaşıncaya kadar velinin dikkat etmesi gereken hususlara da yer vermektedir. Birincisi veli yetimin malını olduğu gibi maruf ölçüler çerçevesinde korumalı ve yetimin iyi malı ile kendi eğersiz malını değişmemelidir. Kendi malına baktığı itina ile yetimin malına da özen göstermelidir. Yetimin mallarını kendi malına karıştırarak yememelidir. Çünkü böyle bir davranış, büyük günahdır.¹²⁰⁸ Kuşeyrî, bu âyetin yorumunda konuyu ahlâkî alana taşıyarak meseleyi sorumluluk kavramı bağlamında değerlendirmekte ve veli veya vasinin yetimlerin hakkını çiğnemesi durumunda onun hasmının Allah olacağını belirtmektedir. Çünkü “Allah

¹²⁰³ en-Nahl 16/115.

¹²⁰⁴ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 2/175-176.

¹²⁰⁵ el-İsrâ 17/34.

¹²⁰⁶ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 2/188.

¹²⁰⁷ en-Nîsâ 4/2.

¹²⁰⁸ en-Nîsâ 4/2.

kendisi için vermediği cezayı kulları için verir. Yetimin velisi insafli ve güzel davrandığı zaman onun ecrini Allah verecektir.”¹²⁰⁹

Nisâ Sûresi 10. âyetinde yetim çocukların malının haksız yollarla yenmesi şiddetli bir şekilde yasaklanmış, bunu yapanların ağır cezalarla karşılaşacağı beyan edilmiştir. Yetimlerin mallarını çeşitli hile yollarıyla yiyenlerin, karınlarını ateşle doldurdukları bildirilmiş, bu kişilerin alevli ateşe yani cehenneme girecekleri haber verilmiştir. ¹²¹⁰ Bu sebeple herkes yetimlerin hakkına girmekten kaçınmalı, özellikle yetimlerin velisi ve vasisi konumunda olan kişiler, onların malını kendi malları gibi gözetmeli, yetimleri de kendi çocukları yerine koyarak muamelede bulunmalıdır. Ancak veli veya vasi maddi sıkıntı içinde bulunursa yetimin malından uygun bir şekilde istifade edebilmesine izin verilmiştir. Kuşeyrî, bu âyetin tefsirinde, yetimlerin Allah’tan başka kimselerinin olmayışı üzerinde durmaktadır. Ona göre “Allah yetimin hakkını üzerine almıştır. Çünkü yetimlerin Allah’tan başka kimsesi yoktur. Her kim, Allah yetimin sorumluluğunu ona verdiği halde bu konuda çaba sarf etmezse Allah kendisi için vermediği cezayı o yetim için verir.”¹²¹¹

Sûfî müfessirler, Kur’ân-ı Kerîm’de helal kılınan maddi yiyeceklerle ilgili ayetleri işârî ve ahlâkî açıdan yorumlayarak manevi gıdalardan bahsetmektedirler Bu hususta dikkat çeken yorumlarını Mâide Sûresi 96. âyetinde ortaya koymaktadırlar. Bu âyetinde deniz avının ve ürünlerinin hem yolculara hem de mukim olanlara helal kılındığı belirtilmektedir. İhramda olan kişilere deniz ürünleri helal, kara avlarının ise haram kılındığı ifade edilmektedir. Son olarak huzurunda toplanılacak olan Allah’a karşı gelmekten sakınılması gerektiği hatırlatılmaktadır.¹²¹²

Kuşeyrî, bu âyetin yorumunda ihramlı kimse için de deniz hayvanlarının helal olduğunu belirtmekte ve deniz avıyla sûfîler arasında bir benzerlik ilişkisi kurmaktadır. Ona göre sûfî, hakikatin denizinde boğulduğunda, onun hükmü düşer ve ona denizin (hakikat denizinin) avı mubah hale gelir. Zira hakikatlere gark olup mahviyet haline geldiğinde kendisine ait hiçbir şeyde rolü kalmamaktadır.¹²¹³ Dolayısıyla ihramlı kişiye fiziki denizin avı helal olmuşsa hakikatin manevi denizine düşen kişiye de keşfen elde edeceği avlar, helaldir.

¹²⁰⁹ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/195.

¹²¹⁰ en-Nisâ 4/10.

¹²¹¹ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/197.

¹²¹² el-Mâide 5/96.

¹²¹³ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/280.

Bir başka âyette ise besmele ile gönderilen köpek ile sûfî arasında benzerlik kurulmaktadır. *وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ* “Allah’ın size öğrettiğinden öğretilip avcı haline getirdiğiniz hayvanların yakaladıklarından yiyin.”¹²¹⁴ Kuşeyrî, bu âyetin tefsirinde eğitilmiş hayvanın yakaladığı avın niçin helal olduğu üzerinde durmaktadır. Bunun sebebini, köpeğin arzusunu terk edip o hayvanı yememesine bağlamaktadır. Çünkü köpek isteğini bırakmış, avı sahibine saklamıştır. Bu sebeple “Amelleri ve ahvali, sırf Allah rızası için olan ve bunlara nefsinin isteğini karıştırmayan kişinin de makamı ve hali yüksek olacaktır.”¹²¹⁵ Ayrıca yine ona göre, köpeğin ava doğru gönderilirken besmele çekilmesi (Allah’ın adının anılması) emri, Allah’ın gaflet halinde bir şeyler yemeye rızasının olmadığını göstermektedir.¹²¹⁶

Sûfî müfessirlerim yorumları incelendiğinde haram kılınan yiyeceklerle nefis, nefsini terbiye edememiş kişiler, kalbî ameller ve sûfîler arasında işârî açıdan ilişki kurulduğu ve bunlardan işârî ve ahlâkî hükümler istinbat edildiği görülmektedir. Bu istinbatların benzerliğe, başka bir âyete ve lafzın mefhumu muhalefetine dayandığı müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda haram kılınan yiyeceklerden benzerlik yoluyla dinen olumsuz kişiliklere yönelik işârî ve ahlâkî hükümler çıkarılmaktadır. Meyte, boğulmuş hayvan ve vurulmuş hayvanla nefse yenilmiş, arzu ve isteklerinin tuzağına düşmüş kimseler arasında benzerlik kurulmaktadır. Yuvarlanmış ve boynuzlanmış hayvanla tefrika vadilerinde yuvarlanan, benzerleriyle dünya için çekişip helak olan kişiler ilişkilendirilmiştir. Haram yiyeceklerle kötü vasıfları taşıyan insanlar arasında irtibat kurulduktan sonra zaruret durumunda haram yeme ruhsatından müritlere yönelik olumlu işârî hükümler istinbat edilmektedir. Ayrıca Allah’tan başkası adına kesilen hayvanın haram olmasından sûfî için ruhunu Allah yolunda feda etme fazileti çıkarılmaktadır. Helal yiyeceklerden ise sûfîlere yönelik olumlu işârî hükümler elde edilmektedir. Bunun yanı sıra sûfîlerin hangi manevî dereceye çıkarsa çıksınlar ibadet yükümlülüklerini yerine getirmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Bu husus, sûfîlerin kendilerini ibahilerden ayırmaya verdikleri önemi göstermektedir.

¹²¹⁴ el-Mâide 5/4.

¹²¹⁵ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/250.

¹²¹⁶ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/251.

3.2.3.3. Harama Bakma Yasağı

Kur'ân-ı Kerîm'de Müslüman erkek ve kadın arasındaki ilişkinin sınırları, giyim ve kuşamlarının nasıl olacağı bazı hükümlerle belirlenmiştir. Bu bağlamda kadın ve erkeğin harama bakması yasaklanmış, ırzlarını korumaları emredilmiştir. Bu husus, Nûr Suresi 30 ve 31. âyetlerde dile getirilmiş ve müslümanların bu emre uygun davranmalarının onlar için daha temiz olduğu ve onları madden ve manen temizlediği haber verilmiştir. Allah'ın kulların her yaptığından haberdar olduğu da hatırlatılmıştır.¹²¹⁷ Tüsterî bu âyeti İbn Ömer'den naklettiği bir rivayet ekseninde yorumlamaktadır. İbn Ömer'e Hz. Peygamber sağa sola bakıyor muydu diye soruldu? O, Allah'ın Rasûlü namaz dışında sağa sola bakmazdı, cevabını verdi.¹²¹⁸ Bu yorumuyla Tüsterî, âyeti ahlâkî alana taşımakta ve müslümanın ya da sûfinin harama bakmak bir yana Hz. Peygamber'in örnekliğinde olduğu gibi insana faydası olmayan hiçbir şey bakmaması gerektiğini belirtmektedir.

Sülemî ise İbn Atâ'dan naklettiği bir rivayetle âyeti açıklamaktadır. Onun “Başlardaki gözleri haramlara bakmaktan kalpleri ise Allah'tan başkasına yönelmekten korumak gerekir.”¹²¹⁹ dediğini nakletmektedir. Sülemî, verdiği bir başka rivayette hakka uygun olmayan hususlardan yüz çevirmenin kullar üzerine farz olduğu belirtilmektedir. Ancak bu rivayete göre “Farzın farzı, kulun işlemiş olduğu bütün hatalardan yüz çevirmesidir. Kalbi ve onun havatırını varlığa nazar etmekten korumak gerekir. Böyle yapılmazsa kalp gaflete düşer.”¹²²⁰

Yukarıda zikredilen yorumlara paralel bir değerlendirmede bulunan Kuşeyrî, kişinin zâhirî gözlerini haramlardan kalp gözlerini ise kötü düşünceden koruması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Ayrıca harama bakma konusunda söylenen kelamı kibarlar da yer vermektedir: “Kim gözlerini salıverirse, kendi ölümüne sebep olur”. Şeytanın “Benim hedefini şaşmayan okum, bakmaktır.” dediğini ve bu sözün insanlar arsında yaygın olduğunu belirtmektedir. Sûfîlerin kalplerini kötü hislerden korumak istedikleri zaman, gözle görülen şeylere bakmadıklarını ifade etmektedir. Bu tedbirin onların riyazet halleriyle ilgili mücâhedeleri konusundaki temel kurallarından biri olduğuna değinmektedir. Ona göre Allah, bakmanın tehlikesinin büyüklüğüne dikkat çekmek için

¹²¹⁷ en-Nûr 24/30.

¹²¹⁸ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 111.

¹²¹⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/43.

¹²²⁰ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/43.

haramlara bakmaya dair yasağı, ırzı korumakla bir arada zikretmiştir. Çünkü nazar/bakma, zina fiiline sebebiyet verebilir.¹²²¹

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in eşleri özelinde yabancı erkek ve kadınların birbirleriyle olan ilişkisinin nasıl olması gerektiği noktasında bazı sınırlar belirlenmiştir. Ahzâb Sûresi 53. âyetinde Kur'ân'ın ilk muhataplarına Peygamber hanımlarından bir şey isteyecekleri zaman nasıl hareket etmeleri gerektiği bildirilmiştir. Âyet onlara böyle bir durumda taleplerini perde arkasından iletmelerini haber vermiş, böyle bir davranışın taraflar açısından daha doğru ve temiz olduğunu bildirmiştir.¹²²² Bu hüküm aynı zamanda sonradan gelen müslümanların da uyması gereken kuralları ortaya koymaktadır.

Kuşeyrî, bu âyetin yorumunda konulan yasağın hikmetini açıklamaktadır. Ona göre Allah, bu emri ile beraber sahabeyi gelenek ve alışkanlıktan koparmakta ve şeriata iyi kabul ettiği davranışa taşımaktadır. Ayrıca insanların -sahabede olsalar- beşer olduğunu hatırlatmakta Allah'ın koyduğu hükümlere uygun davranmanın kalpler için daha doğru olduğunu haber vermektedir. Çünkü hiç kimse nefisinden emin olmamalıdır. “Bu sebeple şeriatta, aralarında mahremlik bulunmayan erkekle kadının yalnız kalması yasaklanmıştır.”¹²²³

Nûr Sûresi 60. âyetinde ihtiyar ve yaşlı kadınlara avret yerlerini açma konusunda bazı ruhsatlar tanınmıştır. Evlenme ümidi kalmayan, adetten kesilmiş ve doğum yapma ihtimali ortadan kalkan yaşlı kadınlar, zînet yerlerini açmadan dış elbiselerini çıkarabilirler. Bununla birlikte Allah, yaşlı kadınların dış elbiselerini çıkarmayıp iffetli davranmalarının daha uygun olacağını bildirmiştir.¹²²⁴

Kuşeyrî, yorum metoduna uygun olarak bu ruhsat hükmünden de seyr u sülûk yolundaki sâlik için bazı işârî hükümler çıkarmaktadır. Ona göre, kişide fitne sebepleri ve şehvet hakim olduğunda bunlar, sırları olumsuz etkiler. Ancak bu kötü duygular gidince kapıların açılması kolay olur, ruhsatlar mubah olur.¹²²⁵ Bir başka ifadeyle yaşlı kadın, nefsi istekleri körelince bazı zînet yerlerini açabilmektedir. Aynı şekilde fitnenin ve şehvetin olmadığı bir durumda sâlik de bazı ruhsatlardan yararlanabilir.

Sonuç olarak sûfî müfessirler, harama bakma yasağını, ahlâk ve kalbi hayat bağlamında yorumlamakta ve kalbin Allah'tan başkasını görmemesi gerektiğini belirtmektedirler.

¹²²¹ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 2/364.

¹²²² el-Ahzâb 33/53.

¹²²³ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 3/43.

¹²²⁴ en-Nûr 24/60.

¹²²⁵ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 2/374.

Onlara göre gözle kalp arasında çok sıkı bir irtibat bulunmakta olup kalbi kötü hislerden arındırmak için gözü korumak gerekmektedir. Ayrıca yaşlı kadınlara avret yerlerini açma konusunda tanınan bazı ruhsatlardan sülûk yolundaki mürid için bir takım kolaylıklara ulaşılmaktadır.

3.2.4. Ticaret Hayatı

Kur'ân-ı Kerim, ticari hayata yönelik hükümler koymuştur. Bu düzenlemelerin başında alış verişlerin karşılıklı rıza dahilinde yapılması gelmektedir. Sûfiler, toplumsal ve ticaret hayatıyla ilgili akit ve sözleşmeleri, ahlâkî açıdan ele almakta ve insanın Allah ile olan ahdi bağlamında değerlendirmektedirler. Bu minvalde Sülemî, kişinin ilk akdini Allah'ı Rabb kabul etmekle yaptığını ondan başkasına dönerek bu akde muhalefet etmemesi gerektiğini nakletmektedir. Bu yoruma göre ikinci akit, verilen emaneti tahkir etmeden taşımaktır.¹²²⁶ Kuşeyrî ise her mükellefin akdini hakkıyla yerine getirmekle yükümlü olduğunu belirttikten sonra akit kavramını tanımlamaktadır. O'na göre gerçek akit, "Allah'ın insanı ezelde yükümlü kıldığı, sonra da hitabı esnasında onu varlıklar alemine çıkarmasının ardından kabul etmeye muvaffak kıldığı şeydir."¹²²⁷ Bu durumda akdin konusu, insanın Allah'a karşı beslediği içten bağlılık veya anlayıp öğrendiği bir şey ya da sorumlu tutulup kabul ettiği bir manadan ibarettir. Kuşeyrî'nin verdiği bir rivayete göre ahde vefa iyi niyete bağlıdır. Bu ise ancak kişinin kendi gücünden teberri etmesi ve Allah'ın kendisine sahip çıktığından emin olmasıyla gerçekleşir.¹²²⁸

Kur'ân'ın haber verdiği göre bir malın insanlar arasında değişiminin meşru yolu, karşılıklı rızayla yapılan ticarettir. Bu husus, Nisâ Sûresi 29. âyetinde açıkça beyan edilmektedir. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا* "Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızânıza dayanan ticaret böyle değildir ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir." ¹²²⁹ Bu hükümde, iman edenlere hitap edilerek mallarını kendi aralarında haram ve batıl yollarla yememeleri emredilmektedir. Müslümanların mallarının kendi aralarında değiş tokuşunun ancak karşılıklı rıza ile olabileceği, aksi durumun toplumu ve insanları helaka götüreceği haber verilmektedir. Kuşeyrî, bu âyeti

¹²²⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/68.

¹²²⁷ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/245-246.

¹²²⁸ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/245-246.

¹²²⁹ en-Nisâ 4/29.

işârî ve ahlâkî açıdan değerlendirmekte ve Allah'tan başkası için yapılan her harcamanın, bir malı batıl yolla yemek olduğunu belirtmektedir. Verdiği bir rivayette ise “Alım gafletle, harcama da hakikat gözetilmeksizin yapıldığı zaman ikisi de batıldır,” denilmektedir.¹²³⁰ Bu yorumda, karşılıklı yapılan ticarete kişinin ahlâkî tavrı ve kalbi durumu alış verişin hükmünü etkilemektedir.

Cuma vakti gibi bazı zaman dilimlerinde dünyevi meşgalelerin terkedilerek namaza gidilmesi emredilmiştir. Cuma Sûresi 9. âyetle bu konuya değinilmiş, iman etmiş kişilerin Cuma günü ezan okunduğu zaman hemen namaza, Allah'ı zikretmeye koşmaları talep edilmiştir. Bu zaman zarfında alış veriş gibi dünyevi meşgalelerin terkedilmesi istenmiş ve bu şekilde davranmanın, mü'minler için daha faydalı olduğuna dikkat çekilmiştir.¹²³¹

Kuşeyrî bu âyet üzerinde durmakta ve Allah'ın Cuma günü ezan okunduğu vakit insanların alış verışı terk ederek namaza gitmelerinin vacip olduğunu belirtmektedir. Tefsir âlimlerinin âyetle ilgili yorumlarına da yer vermekte ve bazı âlimlerin âyetle emredilen terki, zâhirî üzerine anladığını ifade etmektedir. Bunlara göre âyetteki terk emri, halk ile olan muameleye yöneliktir. Bir kısım âlim ise bu terk emrini hem zâhirî manaya hem de diğer (işârî) manaya hamletmiştir. Bunlara göre işârî mana, dünya varlıklarını düşünmeyi terk etmektir. O zaman âyetin manası “Onlardan kimisi Allah'ın zikrine koşarken kimisi de Allah'a koşar. Daha doğrusu onlar, Allah'ın zikrine açıktan açığa Allah'a da gizliden gizliye koşarlar.”¹²³²

Karz-ı Hasen (Borç)

Kur'ân-ı Kerîm'de borç verme teşvik edilmekte ve bu husus, karz-ı hasen kavramıyla ifade edilmektedir.¹²³³ Kuşeyrî, Allah'ın borçlanmaya ruhsat tanınmasının hikmeti üzerinde değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona nazarında, Allah borçlarla ilgili koyduğu hükümlerde ihtiyaç sahiplerine acıma bulunmaktadır. Zira fakir, başına gelen zorluk sebebiyle hileye başvurabilir, bu darlığa katlanmaktan aciz kalabilir. Bu sebeplerden ötürü Allah, muhtaç kişiye durumunu düzeltmesi, gelecekte de Allah'ın lütfunu beklemesi için borçlanma izin vermiştir.¹²³⁴

Tüsterî, “القرض الحسن/karz-ı hasen” kavramı üzerinde durmakta ve bunu Allah'ın kişiyi müşâhede etmesi olarak açıklamaktadır. Hz. Peygamber'in “Sen onu görmeden de o seni

¹²³⁰ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/203.

¹²³¹ el-Cuma 62/9.

¹²³² Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 3/585.

¹²³³ el-Bakara 2/245; Ayrıca bk. el-Mâide 5/12; el-Hadîd 57/18; et-Tegâbün 64/17; el-Müzzemmil 73/20.

¹²³⁴ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/128.

görmektedir.”¹²³⁵ şeklindeki açıklamasının bunu desteklediğini haber vermektedir. Ona göre, Allah önce kuluna mal vererek lütufta bulunmakta sonra da ondan karz-ı hasen istemektedir.¹²³⁶ Sülemî ise bu kavramla ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır: “Allah önce bir malı sana mülk olarak verir, sonra o malı senden borç ister. Bu borç karşılığında da sana kat kat lütuf vereceğini vaat eder.”¹²³⁷ Sülemî’nin verdiği başka bir rivayette ise karz-ı hasen, kişilerin Hz. Ebubekir gibi bütün mülklerinden gönül hoşluğu ve rıza ile vermeleri olarak tanımlanmaktadır.”¹²³⁸

Kuşeyrî de “القرض الحسن/karz-ı hasen” kavramının farklı tanımlarına yer vermektedir. Bir tanıma göre, peşine düşmediğin ve karşılığında bir bedel istemediğin şeydir. Bir başka tarife göre güzel borç, gafletle değil şuurla verilendir. “İlim ehline göre zenginken, hakikat ehline göre ise kendi ihtiyacın varken dahi verdiğindir. İlim ehline göre kırkta birini vermek, gönül ehline göre hepsini vermek ve verilene de canı eklemektir.”¹²³⁹ Kuşeyrî, “القرض الحسن/karz-ı hasen” kavramıyla ilgili sûfilerden nakledilen iki rivâyete yer vermektedir. Birinci rivayete göre karz-ı hasen, helalinden ve gönüllü verilen, borç verenin ihlas sahibi olduğu, riya bulaştırmadığı, fakirin başına kakmadığı, vadenin uzamasının kendisini bunaltmadığı ve verdiği borca karşılık beklenti içinde olmadığı borçtur. İkinci rivayete göre karz-ı hasen, Allah için borç verip her iki dünyanın sevgisini de kalbinden söküp atmandır. Çünkü bir hadiste şöyle denilmiştir:¹²⁴⁰ “Sadakanın hayırlısı, ihtiyaç fazlası maldan verilendir.”¹²⁴¹

Kur’ân-ı Kerîm, borç vermeyi teşvik etmesinin yanı sıra yapılan borç akitlerinin ve ticari muamelelerin yazılmasını ayrıca şahitlerle de desteklemesini tavsiye etmiştir. Müdâyene âyeti olarak¹²⁴² bilinen ve tam bir sayfa uzunlukta olan bir âyetle bu mesele beyan edilmiştir. Kuşeyrî’ye göre Allah bu âyetle insanlara aralarındaki muamelelerin nasıl olması gerektiğini açıklamış. “İhtiyata bağlı kalmalarını, birbirlerini mağdur etmemeleri için şahit tutmalarını öğretmiştir. Bu ise birbirlerine düşman olmamaları için Allah’ın insanlara şefkati ve merhametinin sonucudur.”¹²⁴³

¹²³⁵ Buhârî, *Buhârî*, “İman”, 37 (No. 50).

¹²³⁶ Tüsterî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, 161.

¹²³⁷ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/74.

¹²³⁸ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/308.

¹²³⁹ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/112-113.

¹²⁴⁰ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 3/287.

¹²⁴¹ Buhârî, “Zekât”, 18 (No. 1426).

¹²⁴² el-Bakara 2/282.

¹²⁴³ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/128.

İslam, borç vermeyi teşvik etmekle beraber faizli borç verip gelir elde etmeyi yasaklamıştır.¹²⁴⁴ Kuşeyrî Allah'ın faizi haram kıldığını belirtmekte bir verip iki alacak şekilde borçlanmanın da faiz kapsamında olduğunu ifade etmektedir.¹²⁴⁵ Faiz yasağının¹²⁴⁶ ortaya konduğu hükümleri, nefse uyan kişiler bağlamında yorumlamaktadır. Allah'ın emrinden yüz çeviren kişiler, hem bu dünya hayatını kaybederler, hem de ahirette hüsrana uğrarlar. Ancak “Her kim vaaz uyarılarıyla uyanır, nefsin dizginini çeker ve ısrarı başıboş bırakmazsa ona hemen mühlet verilir. Eski kötü hallere dönüş yaparsa o zaman kökünün kazınmasını ansızın gelecek felaketi beklesin.”¹²⁴⁷

Kuşeyrî, faiz yasağını ortaya koyan bazı âyetleri, insan tasarruflarının Allah'ın rızasına uygun olup olmamasına göre değerlendirmektedir. Bu bağlamda. يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ “Allah, ribayı mahveder, sadakaları ise bereketlendirir. Allah hiçbir kafiri ve günahkarı sevmez.”¹²⁴⁸ âyetinin yorumunda “Allah'ın rızası için olan tasarrufların hayır ve bereket getireceğini, nefis için yapılan tasarrufları ise Allah'ın yok olmaya maruz bırakacağını ve böyle kimselerin de akıbetinin hüsrana olacağını belirtmektedir.”¹²⁴⁹ Yahudilerin faiz almaları ve bazı günahları işlemeleri sebebiyle bir kısım helal şeylerin kendilerine haram kılındığını ifade eden âyetin¹²⁵⁰ yorumunda Kuşeyrî, günahı irtikap etmenin mubah şeylerin de haram kılınmasına sebep olacağını belirtmektedir. Bu durumdan kalbi fillere de işaret çıkarmakta ve “Kim görünen davranışlarıyla bir günah işlerse bulunduğu mubah hallerden ve onun sırlarında gerçekleşen lütuflardan mahrum kalır.”¹²⁵¹ neticesine ulaşmaktadır.

Sûfî müfessirler, alış veriş gibi ticari işlemlerde dâhi kalbin ve kalbî amellerin önemine vurgu yapılarak bu işlemlerin gaflet içerisinde yapılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Karz-ı hasen kavramını ortaya koyan âyetleri, zâhirî ve işârî yönden yorumlamışlardır. Bu minvalde Kuşeyrî, fakihlerle sûfîlerin karz-ı hasen kavramına yükledikleri anlamları kıyaslamakta ve aralarındaki farklara değinmektedir. Sûfîlerin işârî ve ahlâkî bakışında karz-ı hasen ibadetini yerine getirebilmek daha ağır şartlara bağlanmıştır. Çünkü borç veren ihlas gibi bütün güzel vasıfları kendinde toplamalı riya

¹²⁴⁴ Âl-i İmrân 3/130.

¹²⁴⁵ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/170.

¹²⁴⁶ el-Bakara 2/275.

¹²⁴⁷ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/127.

¹²⁴⁸ el-Bakara 2/276.

¹²⁴⁹ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/127.

¹²⁵⁰ en-Nisâ 4/160-161.

¹²⁵¹ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/240.

gibi kötü vasıfların hiç birisi onda bulunmamalıdır. Ayrıca onlar, faizli borç vermenin sebebini de kişinin nefsi arzularına uymasına bağlamaktadır.

3.2.5. Kölelik ve Köle Âzat Etmek

Kur'ân-ı Kerim'de köle azat etmek, “تحرير رقية/tahrîru rakabe” ve “فك رقية/fekkü rakabe” kullanımlarıyla ifade edilmektedir.¹²⁵² الحُرُّ sözcüğü, lugatte “köleliğin zıttı olarak özgürlük” ve “sıcaklık” gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁵³ فَكْ kelimesinin ise sözlükte “açılmak”, “ayırarak” ve “çözmek” gibi manaları bulunmaktadır.¹²⁵⁴

Sûfiler, nefsin hevâ ve hevesine bağlanmayı asıl kölelik olarak görmektedir. Kul, kalbini özgürlüğe kavuşturup gerçek hürriyete ulaşmak için çaba harcamalıdır. Ancak üzerinde endişe kalıntısı ve başkalarından bir şey isteme isteği varsa o gerçekten hür olamamıştır.¹²⁵⁵ Tüsterî, Âl-i İmrân Sûresi 35. âyette Hz. Meryem'in Hz. İsa için kullandığı¹²⁵⁶ “محرر/muharraran” ibaresini tefsir ederken bu ifadeye; dünyanın çekiciliğinden, nefsin isteklerinden ve hevasına tabi olmaktan âzat olma, manasını vermektedir.¹²⁵⁷ Sülemî ise Beled Sûresi 11. âyetteki¹²⁵⁸ “العقبة/el-Akabe” kelimesini nefis, devamındaki “فك رقية/fekkü rakabe” ibaresini ise nefsin yaratılmışların esaretinden âzat etmek şeklinde manalandırmaktadır.¹²⁵⁹ Ayrıca “فك رقية/fekkü rakabe”nin de dört şeyde mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bunlar da kişinin fiillerinde, amellerinde, fazla görmesinde ve kurbeti talep etmesindedir.¹²⁶⁰

Nûr Sûresi 33. âyette hür olmak için efendisiyle sözleşme yapmak isteyen köleler olduğunda efendilerinin onlarla mükâtebe anlaşması yapması istenilmektedir. Ancak burada efendiye bir uyarıda bulunulmakta ve kölenin kendi ayakları üzerinde durup duramayacağına bakması istenmektedir. Bu şartı taşıyorsa borçları ödeme konusunda onlara yardımcı olunması ve boğlarından bir kısmının düşürülmesi tavsiye edilmektedir.¹²⁶¹

¹²⁵² En-Nisâ 4/82; el-Mâide 5/89; el-Mücâdele 58/3; el-Beled 90/13

¹²⁵³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/23-24.

¹²⁵⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münir Ba'lebekki (Beyrut: Dârü'l-İlm, 1987), 1/161; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1603; İbn Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 4/433.

¹²⁵⁵ Kuşeyrî, *Leâifü'l-işârât*, 2/366-367.

¹²⁵⁶ “Rabbim! Karnumdaki çocuğu sırf sana hizmet etmek üzere adadım.”

¹²⁵⁷ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/48,95; Ayrıca bu mana için bk. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/98, 2/270.

¹²⁵⁸ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ

¹²⁵⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/395-396.

¹²⁶⁰ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/396.

¹²⁶¹ en-Nûr 24/33.

Kuşeyrî, kölenin mutlak anlamda kişinin mülkü olamayacağını ifade etmekte,¹²⁶² ardından kölelerin özgürlüğe kavuşturmasını teşvik eden bu âyeti hem zâhirî hem de işârî yönden yoruma tabi tutmaktadır. Önce kölelerin bedelsiz olarak âzat edilmesini teşvik etmekte ve Allah ile yapılan alış verişte zarar edilmeyeceğini vurgulamaktadır. Ancak kişi, azat karşılığında bedel almak isterse bunun da caiz olacağını, mükâtebe akdi yapıldıktan sonra efendiyle kölenin imkanları nispetinde yardımlaşmaları gerektiğini belirtmektedir. Bu yardımlaşmanın nasıl olacağı hakkında da bilgi vermekte ve bunun yapılan sözleşme bedelinde indirim yapmak, zekâtta onlara pay ayırmak ve köleye gücüne uygun mühlet tanımak şeklinde olacağını ifade etmektedir. Bu zâhirî yorumunun ardından Kuşeyrî, âyetin işârî yönüne de değinmektedir. Allah'ın âyette köleye gösterdiği kolaylıktan hareketle Allah'ın kuluna lütufta bulunarak onu cehennemden azat edeceği işârî yorumunu yapmaktadır. Ancak cehennemden azat olabilmek için iyi niyetle Allah'a çokça yalvarmak lazımdır.¹²⁶³

Sûfî müfessirler, köle konusuna değinen âyetlerin zâhirî mana ve hükümlerini kabul etmektedir. Bununla birlikte onlar, işareten farklı bir köle olgusu ortaya koymaktadır. Onları tarifine göre köle, özgürlüğü kaybetmiş kişi değil nefsinin hevâ ve hevesinin esir aldığı kimsedir. Bundan kurtulabilmek için de kalbini endişelerden ve Allah'ın dışındaki her şeyden özgürlüğe kavuşturmak gerekmektedir.

Sûfî müfessirlerin Kur'an'ın muâmelât yönünü ortaya koyan âyetlere yaklaşımı incelendiğinde, onların ilk planda âyetlerin zâhirî manasını ve hükmünü kabul ettiği görülmektedir. Bu minvalde âyetler genel olarak zâhirî mana bağlamında değerlendirilmiş ve lafızların imkan verdiği ölçüde ise ahlâkî ve işârî yoruma gidilmiştir. Muâmelât âyetlerindeki ruhsatlardan sûfilere yönelik işârî hükümler istibat edilmektedir. Bu bağlamda zaruret durumunda haram yiyeceklerden faydalanma izninden nefsin karşısında zor duruma düşen müritlere yönelik bazı istisnai işârî hükümler çıkarılmaktadır. Ayrıca yaşlı kadınlara avret yerleri örtme konusunda tanınan bazı ruhsatlardan sülûk yolundaki mürid için bazı kolaylıklar elde edilmektedir. Vasiyet konusunda bazı hükümlerinin nesh edilmesinden hareketle seyr u sülûk yolundaki müridin eğitime ilişkin işârî nesh hükmü ortaya konmaktadır.

¹²⁶² Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 2/71.

¹²⁶³ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 2/366-367.

Sûfî müfessirlerin ibadet âyetlerine yönelik yorumlarıyla muâmelât âyetlerine yönelik yorumları kıyaslandığında, muâmelâta yönelik daha az değerlendirme yaptıkları görülmektedir. Yapılan bu yorumların çoğu da zâhirî ve ahlâkî yönü ağır basan açıklamalardır. Onların ibadât ve muamelât âyetlerine yönelik işârî yorumları karşılaştırıldığında ise ibadetlere göre muâmelât âyetlerini işârî açıdan daha az değerlendirmişlerdir. Mesela onlar, daha sonraki sûfîlerin yaptığı gibi nefsin boşanması anlamında bâtinî bir talaktan bahsetmemişlerdir. Bu bağlamda sonraki sûfî müfessirlerin muâmelât âyetlerinin işârî yorumunda daha cesur davrandığını söylemek mümkündür. Özellikle bu hususta İbn Acîbe dikkat çekmektedir. Yöntem bakımından işârî yorumlar incelendiğinde ise muâmelât bahsindeki yorumların benzerliğe, başka bir âyetin şahitliğine ve âyetin mefhumu muhalafetine dayandığı görülmektedir.

3.3. Ukûbât

Arapça’da “عقوبات/ukûbât, “عقوبة/ukûbet” kelimesinin çoğulu olup “ceza”, “müeyyide” ve “yaptırım” anlamlarına gelmektedir.¹²⁶⁴ Terim olarak ise Allah’ın emir ve yasaklarının ihlal edilmesi durumunda kişi ya da kişilere uygulanan müeyyidelere verilen isimdir.¹²⁶⁵ Bu yaptırımların amacı, bir yönüyle toplumsal düzeni sağlamaktır. Çalışmamıza konu işârî müfessirlerden Tüsterî ve Sülemî, ukûbât konularını içeren âyetleri daha az yorumlamaya yönelirken Kuşeyrî tefsirinde bunlarla ilgili hem zâhirî hem de işârî açıdan geniş değerlendirmelere yer vermektedir. Bu başlık altında, çalışmamıza konu olan sufi müfessirlerin ukûbât konularını düzenleyen âyetlerle ilgili değerlendirmelerini, ahkâm-ahlâk ilişkisine yönelik ortaya koydukları içsel manaları ve bu çıkarım esnasında takip ettikleri yöntemi inceleyeceğiz. Ayrıca icap ettiği ölçüde âyetlerin tefsir literatüründe ve diğer işârî/tasavvufî tefsirlerde nasıl anlaşıldığına da yer vereceğiz

3.3.1. Yemin Kefâreti

Sözlükte “sağ el”, “kuvvet” ve “ant” anlamlarına gelen¹²⁶⁶ yemin; terim olarak kişinin kararlılığını vurgulamak amacıyla Allah’ın isimlerini zikrederek sözünü kuvvetlendirmesini ifade etmektedir.¹²⁶⁷ Kefâret ise hataen adam öldürme, yemini ve

¹²⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/619.

¹²⁶⁵ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 4/3; 1/79.

¹²⁶⁶ İbn Faris, *Mu’cemü mekâyîsi’l-luga*, 6/158.

¹²⁶⁷ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 259.

orucu bozma ve ihram yasaklarına uymama, gibi durumlarda emredilen bir yükümlülük olarak tanımlanmaktadır.¹²⁶⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de işlenen bir suç dolayısıyla kişiye terettüp eden müeyyidelerin farklı müşahhas örneklerine yer verilmiştir. Bunlardan bir tanesi de yemin kefaretidir. Kur’ân’da yemin çeşitlerine değinilmiş, bazılarının sorumluluk doğurduğu diğer bir kısmının ise affedildiği haber verilmiştir. Kişinin kasıtsız olarak ve yanlışlıkla (lağv) yaptığı yeminlerin affedildiği ifade edilirken kasıtlı olarak (münakide) yaptığı yeminlerden ise sorumlu olacağı bildirilmiştir. لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ “Allah lağv yeminlerden sizi sorumlu tutmaz. Ancak kalplerinizin kast ettiği yeminlerden sizi sorumlu tutar. Allah çok bağışlayan ve halîmdir.”¹²⁶⁹ Bu âyetin sebebi nüzulü bağlamında Taberî, İbn Abbas’tan şöyle bir rivayet nakletmektedir: Yüce Allah “Ey mü’minler! Allah’ın helal kıldığı nimetlerin temizlerini kendinize haram etmeyin...”¹²⁷⁰ buyruğunu kadınlara yaklaşmayı ve et yemeyi kendilerine haram kılan bir topluluğa indirince, onlar peki ey Allah’ın Rasûlü bu hususta yapmış olduğumuz yeminler ne olacak? dediler. Bunun üzerine bu âyet indirildi.¹²⁷¹

Tüsterî ve Sülemî, bu âyetle ilgili bir değerlendirmede bulunmayıp herhangi bir rivayete de yer vermemektedir. Bununla birlikte Kuşeyrî, âyetin yorumu bağlamında bazı izahlarda bulunmaktadır. O, bir şeyin iyi ve kötü oluşunu belirleyen hususun ne olduğu üzerinde durmakta ve burada dil ile kalbin mukayesesini yapmaktadır. Ona göre dilin hata ile söylediği bir sözün iyilik ve kötülükte fazla rolü yoktur. Zira iyilik ve kötülük konusunda geçerli kabul edilen “Kalplerde yer alan ve sırlarda saklı bulunan doğru niyetler ve güçlü kararlılıklardır. Bunlar iyi olduğunda karşılığı güzel, kötü olması halinde ise karşılığı meşakkattir.”¹²⁷² Âyette zahiren ifade edilen husus, yeminlerdeki kasıt ve niyet olsa da Kuşeyrî, yorumuyla âyetin manasını genişletmekte ve meseleyi diğer amellere de şamil kılmaktadır. Bunun neticesi olarak ise amellerde belirleyici olanın kalpteki niyetler olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Yapılan bu yorumun Hz. Peygamber’in “Ameller, niyetlere göredir.”¹²⁷³ hadisine de uygun olduğunu düşünmekteyiz.

¹²⁶⁸ Muhammed Ravvas Kal’aci - Hâmid Sadık Kunyabî, *Mu’cemü Lügat’il-Fukahâ* (Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 1408/1988), 382; Ali Bardakoğlu, “Ceza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/470.

¹²⁶⁹ el-Bakara 2/225.

¹²⁷⁰ el-Mâide 5/87.

¹²⁷¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/616.

¹²⁷² Kuşeyrî, *Le’tâifü’l-işârât*, 1/106.

¹²⁷³ Müslim, “İmâre”, 155 (No. 1907).

Kur'ân-ı Kerîm'de yemin konusuna el-Mâide Sûresi'nde de değinilmekte ve kasıtlı münakide şekilde yapılan yeminlerin bozulmasından dolayı nasıl bir cezanın terettüp edeceği beyan edilmektedir: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ هَلِيلُكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ “Allah, lağv yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Ama kasıtlı yapmış olduğunuz yeminler sebebiyle sizi sorumlu tutar. Bu şekilde yapılan bir yeminin kefâreti, ailenize yedirdiğiniz gıdanın orta hallisinden on yoksulu doyurmak veya onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim bu sayılanları yerine getiremezse onun kefâreti üç gün oruç tutmaktır.”¹²⁷⁴

Tüsterî ve Sülemî bu âyetle ilgili herhangi bir değerlendirme ve rivayete yer vermezken Kuşeyrî, ilgisini sûfîlerin hayatında ya da kalbi hayattaki yemin olgusuna yoğunlaştırmaktadır. Yemin vakasıyla kalbî ameller ve sûfîler arasında bir ilişki kurmak amacıyla da tasavvuf yoluna giren müridin ne zaman yemin edebileceği üzerinde durmaktadır. Ona göre bu “Âyet, Allah'ın lütfuna veya ona kavuşmaya olan susamışlığın senin kalbine galebe çaldığı vakte işaret etmektedir. Bu durumda insan, kendisine bu lütuftan birazcık bahşetmesi için Allah'ın cemaline veya celaline yemin eder. Böyle bir şey, rıza şeriatında bir çeşit yemindir.”¹²⁷⁵ Kuşeyrî'nin burada ortaya koymaya çalıştığı husus, dünyevi hayatın serencamı içerisinde insan, yemin fiilini işleyebiliyorsa sûfîler de manevi hayatlarında bu fiili işlemektedir. Ancak bu yemin fikhî bağlamda ortaya konan yemin olgusundan biraz farklıdır. Bu durumu ihsas ettirmek üzere Kuşeyrî, bu sözlerin rıza şeriatı bağlamında yemin sayıldığını belirtmektedir.

Kuşeyrî âyetle ilgili değerlendirmelerinde manevi hayat yoluna girmiş müritlere yönelik birtakım işârî hükümler de serdetmektedir. Öyle ki o, rıza şeriatınca yemin kabul edilen ve sûfînin aşırı iştihak sebebiyle kullanmış olduğu bu sözleri, lağv kapsamında değerlendirmekte ve bu tarz bir yeminde bulunan sûfîyi Allah'ın merhametiyle bağışladığını belirtmektedir. Çünkü insan, zayıf bir varlıktır. Kuşeyrî, böyle bir durumda müridin takip etmesi gereken yolu da açıklamaktadır. Ona göre “En iyisi insanın, Allah'ın kendisi hakkında verdiği hükme razı olması, O'nun haklarını yerine getirme konusunda istikamet üzere yaşaması ve Allah'ın ona lütuf yoluyla ikramda bulunmasını istemesidir.”¹²⁷⁶

¹²⁷⁴ el-Mâide 5/89.

¹²⁷⁵ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/277.

¹²⁷⁶ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/277.

Kuşeyrî sonrası sûfî müfessirlerin yemin konusundaki işârî yorumlarına bakıldığında Bursevî'nin kalp ile tarla ve söz ile tohum arasında benzerlik kurduğu görülmektedir. Buna göre, tohum tarlaya atılmadan bitmiyorsa sözde kalbe ulaşmadan bir anlam ifade etmemektedir.¹²⁷⁷ İbn Acibe ise insanın iradesi bağlamında bir işârî yorum geliştirmektedir. Onun nazarında, sağlamlaştırma ve yeminle destekleme sûfilerin hallerinden değildir. Çünkü onlar kendilerinde bir irade, ihtiyar ve tedbir görmezler. Bu sebeple onlardan bir şeyi yapma ahdi sadır olmaz.¹²⁷⁸

Kuşeyrî'nin yorumunda, i'tibâr /benzetme yoluyla bir işârî mananın veya hükmün ortaya konulmasının amaçlandığı düşünülmektedir. Âyette kasıt veya bilmeden yapılan yeminlerden (lağv) dolayı Allah'ın kişiyi sorumlu tutmayacağı belirtilmektedir. Ortaya konan ana ilke veya illet, iradenin olmadığı zâhirî fiillerde dille söylenmiş olsa da sorumluluğun olmayacağıdır. Kuşeyrî bu irade ve sorumluk ilkesiyle benzerlik kurarak seyr u sülûk yolundaki kişilerin yaşadıkları bazı durumlara yönelik işârî hükümler ortaya koymaktadır. Buna göre seyr u sülûk yolundaki kişi, bazen Allah'a veya onun rızasına ulaşmanın coşkun olduğu bir vakitte yeminler edebilmektedir. Allah da kişinin iradesinin kayb olduğu bu zamanlarda yaptığı yemini affeder. Ancak Kuşeyrî yine de seyr u sülûk yolundakilerin böyle durumlardan kaçınmaları gerektiğini, istikamet üzere Allah'ın kendileri hakkında takdir ettiği şeylere boyun eğmelerinin daha doğru olacağını hatırlatmaktadır. Bu uyarının sûfilere bir nevi şatahat türü şeylerden kaçınma çağrısı olarak da düşünülməsi mümkündür.

Kasıtlı olarak yapılan yeminin kefareten hareketle Kuşeyrî, sûfilerin hayatında yaşanan önemli bir probleme değinmektedir. Bu sorun da onlardan bazen sadır olan şatahat benzeri sözlerdir. Kuşeyrî'ye göre sûfiler nezdinde "Lağv yemin, vecdin galebe çaldığı hallerde, akdi pekiştirmeye dönük olarak ağızdan çıkan sözlerdir. Hakkına yemin ederim ki senden başkasına bakmadım, senden başkasıyla söz söylemedim ve senin ahdinden dönmedim."¹²⁷⁹ gibi sözler, bu lağv yeminlere birkaç örnektir. Kuşeyrî bu sözlerin tevhidin hükmüne göre lağv olduğunu ve birlik ahdinin şühûdundan gafil kalma anlamına geldiğini belirtmektedir. Çünkü insan hiçbir zaman nefsinin yok sayamaz.¹²⁸⁰

¹²⁷⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/351.

¹²⁷⁸ İbn Acibe, *el-Bahrü'l-medîd*, 2/72.

¹²⁷⁹ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/277.

¹²⁸⁰ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/277.

Sonuç olarak Kuşeyrî'nin sûfilerin şatahat türü sözlerini “lağv” kapsamında değerlendirme eğiliminde olduğu görülmektedir.

Kuşeyrî, âyette ifade edilen yemin kefaretinin gerektirdiği cezalar konusunda da değerlendirmelerde bulunmaktadır. Önce yemin olgusunun sûfî hayattaki karşılığını ortaya koyan Kuşeyrî, devamla bu kefaretin gerektirdiği cezaların da kalbî ameller kapsamında karşılığını belirlemeye çalışmaktadır. Ona göre nasıl ki köle azat etmek, yedirmek, giydirmek ve bunlara güç yetirilemediği takdirde üç gün oruç tutmak şeklinde bir kefaret varsa yukarıda ifade edilen manevi yemin sayılan durumların da kefareti bulunmaktadır. Bu manevi yeminlerin kefareti ise “Vecdin hükmüyle ruhu veya doğru niyetle kalbi ya da gayreti devam ettirmek suretiyle nefsi feda etmektir. Şayet kişi bu hususları yapmaktan aciz kalırsa o zaman onun kefareti, yasaklardan sakınarak manen oruç tutmak olacaktır.”¹²⁸¹

Bu yorumda âyetin zâhirî hükmüyle benzerlik kurularak kişinin manevi veya kalbi hayatına yönelik işârî hükümler ortaya konmaktadır. Âyetin zâhirî hükmüne göre yemin eden kişi, eğer bu yemini bozarsa köle azat etmek, fakirlere yemek yedirmek veya onları giydirmek şeklinde belli bir maddi yükümlülüğün altına girmektedir. Bu hükümde, kişiden belli bir maddi varlığın çıkmasını gerektirmektedir. Bu zâhir hükme benzetilerek işârî hükme ulaşılmaktadır. Zâhir mananın ortaya koyduğu hükmün ceza şekilleri, bazı maddi varlıkları feda etmekse manevi yeminin bozulması durumunda, onun karşılığı da kalbi/manevi bazı şeylerin feda edilmesi olmalıdır. Kalbî yeminle tekit edilerek verilen sözün tutulmaması durumunda; ruh, kalp ve nefisten birisinin feda edilmesi istenmektedir. Bunların yapılamadığı durumda ise günahlardan sakınılması talep edilmektedir.

Üç gün oruç tutma ile günahlardan sakınma arasında nasıl bir benzerlik kurulduğu düşünüldüğünde burada “صيام/sıyâm” kelimesinin sözlük manasından hareket edildiğini söylemek mümkündür. Çünkü kelimenin sözlük anlamlarından birisi de kişinin kendisini bir şeye karşı tutmasıdır. Bu bağlamda oruç en temel manada kişinin kendisini maddi ve manevi şeylerden tutması/imsakı olduğuna göre, bu durum kalbî ameller bağlamında düşünüldüğünde kişinin kendisini günahlara karşı tutması olarak düşünülmüş olabilir. Bu sebeple yukarıda ifade edilen manevi kefaretleri yerine getiremeyen kişi, en azından günahlardan sakınabilir.

¹²⁸¹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/278.

Beyânî yorum açısından değerlendirildiğinde Kuşeyrî'nin işârî yorumunun kelimelerin sözlük anlamı ve benzerlik üzerine kurulduğu söylenebilir. Varılan işârî hükmün âyetin lafzın delaletinden çıkmayacağı aşîkârdır. Kıyas bağlamında düşünüldüğünde, teknik anlamda bir kıyastan bahsetmek de pek mümkün gözükmemektedir. Ancak varılan işârî hükmü, nasların genel çerçevesinde değerlendirdiğimizde kişinin, Allah'ın rızasını kazanma yolunda ruhunu, kalbini ve nefsini harcamasında ve günahlardan sakınmasında bir mahzur yoktur. Bununla birlikte delilin bu hükme dayanak olmasında bir problem vardır. Bu işârî hükmün bağlayıcılık değeri de ayrıca üzerinde tartışılması gereken bir husustur.

Yeminle ilgili âyetlere sûfî müfessirlerin işârî yaklaşımı, kalbî ameller ve sûfîlerin eğitimi yönünden olmuştur. Bu bağlamda âyetlerde yeminin geçerliliğinde kalpteki niyetin dikkate alınması hali, onlar tarafından diğer amellere de şamil kılınmaktadır. Seyr u sülûk yolundaki kişilerin manevî cezbe hallerinde iradeleri dışında yemin edebileceklerinden bahsedilmekte ve bunların geçersiz olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte, sûfîlerin bu durumda yemin etmemelerinin daha doğru olacağı ifade edilmektedir. Bu sakındırmanın, sûfîlere bir nevi şatahat türü sözlerden kaçınma uyarısı olarak algılanması imkan dahilindedir. Sûfî, manevî hayatıyla ilgili konularda iradesini kaybetmeden yemin edip ve daha sonra bunu bozacak olursa bunun cezasının olacağı hatırlatılmaktadır. Bu ceza; ruh, kalp ve nefisten birisinin feda edilmesidir. Bunların yapılamaması durumunda ise günahlardan sakınılması istenmektedir. Beyânî yorum açısından sûfî müfessirlerin yemin âyetlerine yaklaşımları değerlendirildiğinde, yorumun kelimelerin sözlük anlamı ve benzerlik üzerine kurulduğu söylenebilir.

3.3.2. Zihâr Kefâreti

Kur'ân-ı Kerîm'de bahsedilen kefareterden birisi de zihâr kefaretidir. Câhiliye döneminde bir erkek eşinden kesin olarak ayrılmak istediği zaman ona “Sen bana anamın sırtı gibisin.” dediğinde karısı ona artık yasaklanmış sayılırdı. Vahiy, bu duruma müdahale etmiş ve bunu yaptığı halde eşlerine dönmek isteyenlere kefarete ödeme sorumluluğu yüklemiştir.¹²⁸² وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ ذَلِكُمْ تُوعِظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ “Eşlerine karşı zihâr yapıp sonra da söylediklerinden

¹²⁸² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/257; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü l-hisân fî tefsîri l-Kur'ân*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418/1997), 5/397-398.

dönenlerin eşlerine yaklaşımadan önce, bir köle azat etmeleri gerekir. Bununla size öğüt veriliyor. Allah yapıp ettiklerinizden haberdardır.”¹²⁸³ Tüsterî ve Sülemî bu âyetle ilgili bir değerlendirme yapmamıştır. Kuşeyrî ise âyeti yorumlarken zihâr meselesinin dini bir hüviyet kazanma serancamı üzerinde durmuş ve zorlukların bir şekilde çözüme kavuşacağına vurgu yapmıştır.

Kuşeyrî, önce zihârın şer-i bir hüviyet kazanma durumunu açıklığa kavuşturmuştur. Ona göre, zihârın hakikatte bir temeli ve dini bir delili yoktur. Olay, Hz. Peygamber’e arz edildikten sonra konu hakkında Allah, hükmünü indirmiştir. Burada vahiy, “Haksız olana yaptığının sorumluluğunu yüklemiş ve kadına hakkını iade etmiştir. Böylece problemin bütün çerçevesi çizilmiştir. Zira zor olan şeyler, çözüme doğru; uzun da olsa her gece, aydınlığa gider.”¹²⁸⁴ Zihâr âyetiyle ilgili burada genel bir zâhirî ve ahlâkî yorum yapılmış ve işârî hüküm çıkarma yoluna gidilmemiştir. Ayrıca *وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ أَلِيَّ تَطَاهُرُونَ مِنْهُمْ أُمَّهَاتِكُمْ* “Allah zihâr yaptığınız eşlerinizi, anneleriniz yapmamıştır.”¹²⁸⁵ âyetinin yorumunda da zâhirî yorum yapılmakla yetinilmiş, işârî bir değerlendirme yapılmamıştır. Âyetle ilgili yorumda zihâr yapmakla eşlerinin anne konumuna gelemeyeceği vurgulanmış, bu şekilde yapılan bir iftiranın da Allah tarafından geri döndürüldüğü ve kabul edilmediği belirtilmiştir. Bu ilahi hükme uyanların kurtulacağına, uymayanların ise cezalandırılacağına değinilmiştir.¹²⁸⁶ Sonraki sûfî müfessirlerin tefsirlerine bakıldığında onların da benzer yorumlar yaptığı görülmektedir.¹²⁸⁷ Ancak farklı olarak İbn Acîbe bu âyetin tefsirinde, nefis bağlamında işârî değerlendirmelere yer vermektedir.¹²⁸⁸

3.3.3. Zina Cezası (Celde)

Zina, müslüman bir kişinin kendi ihtiyarı ile aralarında nikâh bağı bulunmayan bir kadınla cinsel ilişkide bulunmasıdır.¹²⁸⁹ Kur’ân-ı Kerîm, bu çirkin eyleme yaklaşmayı dahi yasaklamıştır. *وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا* “Zinaya yaklaşmayın. Zira o, çok kötü bir iş ve çirkin bir yoldur.”¹²⁹⁰ Tüsterî ve Sülemî bu âyetle ilgili herhangi bir değerlendirmeye yer vermemektedir. Kuşeyrî ise zina fiilinin ne kadar büyük bir günah

¹²⁸³ el-Mücâdele 58/3.

¹²⁸⁴ Kuşeyrî, *Leîfî’l-işârât*, 3/296.

¹²⁸⁵ el-Ahzâb 33/4.

¹²⁸⁶ Kuşeyrî, *Leîfî’l-işârât*, 3/32.

¹²⁸⁷ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 2/394; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 9/390.

¹²⁸⁸ İbn Acîbe, *el-Baḥrû’l-medîd*, 7/338.

¹²⁸⁹ Kâsânî, *Bedâi’*, 7/33.

¹²⁹⁰ el-İsrâ 17/32.

olduğu üzerinde durmakta ve büyük günahlardan olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu fiili işlemek, “Hakk’ın emrini zayi, halkın dokunulmazlığını ihlal etmektir. Bunun yanı sıra zina, nesepleri bozmakta ve öfkeye sebep olarak insanların arasını açmaktadır.”¹²⁹¹ Bu yorumda, zinanın büyük günah olmasına ve doğurduğu sonuçlara vurgu yapılmakta yasaklanmasındaki amaç izah edilmeye çalışılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de, büyük günahlardan olan zina suçunu işleyenlerin, fiilen cezalandırılması emredilmektedir. İlgili âyetler, bir bütün halinde değerlendirildiğinde zina suçunun tesbiti için dört şahit istenmiş, sabit olması durumunda kadınlara müebbet ev hapsinin uygulanması emredilmiştir. Daha sonra bu müebbet ev hapsi kaldırılmış ve cezalandırma şekli celde cezasıyla değiştirilmiştir.¹²⁹² Bu minvalde Nisâ Sûresi 14. âyetle zinanın nasıl ispat edileceği ve bunun sonucunda kadına verilecek ceza, açıklığa kavuşturulmuştur: *وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا* “Kadınlarınızdan fuhuş günahını irtikap edenler için dört şahit getirin. Şahitler tanıklık ederse, ölüm onları alıncaya veya Allah onlara bir çıkış yolu açıncaya kadar kendilerini evlerde hapsedin.”¹²⁹³ Müfessirlerin çoğunluğunun görüşüne göre, İslam’ın ilk dönemlerinde zina eden kadının durumu, adaletli dört şahidin şahadetiyle ispat edildiğinde evde hapsedilir ve ölünceye kadar oradan çıkmasına izin verilmezdi.¹²⁹⁴ Yine bu müfessirlerin kabulüne göre bir sonraki âyetle zina eden kadına verilen müebbet ev hapsi kaldırılmış ve onun yerine zina eden erkek ve kadına eziyet edilmesi istenmiştir. *وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا* “Sizlerden zina suçunu irtikâp edenlerin her ikisinin de eziyet ederek canlarını acıtın. Şayet tevbe edip hallerini düzeltirlerse artık onlara eziyet etmeyin. Allah tevbeleri ziyadesiyle kabul eden ve çok esirgeyendir.”¹²⁹⁵ Bu cezalandırmanın nasıl olacağı da Nûr Sûresi ikinci âyetle açıklanmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de neshin varlığını kabul etmeyen Müslim el-İsfahânî’ye göre birinci âyetle kadınlar arasında görülen ve “sihâk” diye tabir edilen lezbiyenlikten bahsedilmektedir. İkinci âyet-i kerimede ise Lût kavminin fiilini işleyen erkeklerden söz edilmektedir.¹²⁹⁶

¹²⁹¹ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 2/187.

¹²⁹² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2023), 2/300.

¹²⁹³ en-Nisâ 4/15.

¹²⁹⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6/493; el-Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 2/181.

¹²⁹⁵ en-Nisâ 4/16.

¹²⁹⁶ Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1420), 9/528.

Tüsterî ve Sülemî, tefsirlerinde bu âyetlerle ilgili bir yoruma yer vermemektedir. Sûfî müfessir Kuşeyrî ise âyetleri açıklarken zinayı ispat için dört şahidin niçin istendiği üzerinde durmakta ve bunun kulların haysiyetlerini kerem örtüsüyle örtme amacına matuf olduğunu belirtmektedir. Çünkü dinde (fıkıhta) öngörüldüğü şekliyle zinayı ispat etmek imkansız gibidir.¹²⁹⁷ Aynı şekilde ikinci âyet hakkında da değerlendirmelerde bulunan Kuşeyrî, zina yapan kişileri cezalandırmanın hikmetlerine değinmekte ve bu cezalandırmanın kulun faydasına olduğunu ve onu daha büyük cezadan koruduğunu ifade etmektedir. Ona göre “Bu davranıştan dolayı çeşitli cezaların verilmesini emretmek, caydırıcılık bakımından en etkili yöntemdir. Bu sayede kul, bu tür bir davranıştan sakınmak suretiyle en büyük azaba müstahak olmayabilir.”¹²⁹⁸ Bu yorumda, cezalandırmanın kul açısından faydası üzerinde durulmakta ve bu cezanın kulu ebedi cehennemden koruyabileceği ifade edilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de zina yapanlara verilecek cezanın şekli, Nûr Sûresi’nde sarîh bir biçimde açıklanmıştır. الرَّانِيَّةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنَّ السَّابِقَ أَلَدَّ الْآخِرَ وَالَّذِينَ يَأْتُوا بِالزِّنَى وَالزَّنَى فَإِذَا جِئُوا بِشَهَادَةٍ مِنْهُمْ فَاذْكُم بِهَا رَأْفَةً فِي دِينِ اللَّهِ إِنَّ السَّابِقَ أَلَدَّ الْآخِرَ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدُوا عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ “Zina eden kadın ve erkeğe yüzzer sopa vurun. Allah'a ve ahiret gününe iman etmişseniz, Allah'ın dini hususunda onlara karşı acıma duygusu sizi tutmasın. Mü'minlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya şahitlik etsin.”¹²⁹⁹ Sûfî müfessirlerin bu âyetle ilgili değerlendirmelerine bakıldığında Sülemî'nin büyük sûfilere rivayetlere yer verdiği görülmektedir. Bunlardan bir tanesinde, âyetin “Allah'ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyacağınız tutmasın.” bölümü üzerinde durulmakta ve “Sizler Allah'ı seviyorsanız, Allah'a isyan edip günah işleyen kimselere muhalefet edin. Zira Allah'ın emirlerine karşı gelene sevgi beslenmez.”¹³⁰⁰ denilmektedir. Bu hususta Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Allah'a muhalefet edene şefkat göstermek, münafıklığa yönelmek gibidir.”¹³⁰¹ dediği aktarılmaktadır. Yapılan bu yorumlarda, zina fiilini işleyenlere niçin acınmaması gerektiği açıklanmakta ve Allah'ın emrine muhalefet eden kişiye, sevgi ve merhamet edilmeyeceği belirtilmektedir. Acıma ve merhamet, fitri bir duygu olsa da Allah'ın emrine karşı gelenler bunun dışındadır. Bu durum, sûfî yorumu, diğer ahlâkî yönelimlerden ayıran en önemli özelliktir.

¹²⁹⁷ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/199.

¹²⁹⁸ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/199.

¹²⁹⁹ en-Nûr 24/2.

¹³⁰⁰ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/41.

¹³⁰¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/41.

Bir grup mü'minin celde cezasına şahitlik etmesi emriyle ilgili olarak ise “*Hakâiku't-tefsîr*”de sûfîlerden iki rivayete yer verilmektedir. Bu nakillerde, şahit olacak olan müslüman grubun ne amaçla orada bulunacağı ve hususiyetleri üzerinde durulmaktadır. Bu şahitlerin imanlarının sağlam ve şefkatlerinin de tam olduğu belirtilmektedir. Çünkü insanların sefihleri, şahitlik yapamaz.¹³⁰² Bu işârî yorumda, şahitlik yapan müminlerin özel kişiler olduğuna vurgu yapılmakta ve bunların Allah'ın emir ve yasaklarına riayet ettikleri belirtilmektedir. Bu şekildeki bir yorum, âyette müminlerden bir grup olarak ifade edilen şahitlerin tahsis edilmesi anlamına gelmektedir. Bu da nasların maksadı açısından uygundur. Zaten fakihler de şahitlerde bazı özelliklerin bulunmasını şart koşmaktadır.

Kuşeyrî'ye göre zina cezası ağırdır, bu sebepten ötürü bu suçun ispatlaması Allah tarafından zorlaştırılmıştır. Böyle olunca da cezanın tatbiki zor hale gelmiştir. Yorumun devamında fakihlerin zinanın ispatı konusunda ortaya koyduğu ilkelere yer verilmekte ve şahitlerin hangi lafızları kullanarak şahitlik edecekleri açıklanmaktadır. Şahit, “Ben erkeğin cinsel organını kadının cinsel organında gördüm” demediği sürece şahitliği kabul edilmez. Bu ise kolay bir durum değildir. Sonuç olarak “Şanı yüce Allah, o ahlak dışı fiil hakkındaki cezayı ağırlaştırmış, sonra da ispatını son derece zorlaştırmıştır.”¹³⁰³

Allah'ın hükmünü uygularken zina edenlere merhamet nazarıyla bakılmaması emri, tefsir edilirken Allah'ın emrini dinleyip ona itaat etmenin zorunluluğu üzerinde durulmuştur. Ayrıca merhametin de dinen gerekli bir duygu olduğu ifade edilmiştir. Ancak mizaç, alışkanlık ve kötülüğün gereği olan merhametin ise çirkin bir fiil olduğu vurgulanmıştır. Çünkü Allah; dinini çiğneyen, emrini terk eden ve edepsizlik yapan kimseye merhamet etmeyi yasaklamıştır. Bununla birlikte nakledilen bir rivayete göre Allah, bize onlara merhamet etmeyi yasaklamış, ancak kendisi, o çirkin davranışları sebebiyle iman nişanesini silmemek suretiyle onlara merhamet etmiştir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Zânî, zina ederken Mü'min olarak zina etmez.”¹³⁰⁴ Allah'ın merhameti olmasaydı, bu çirkin suç ve günahdan dolayı zina edenin üzerinde iman elbisesi kalmazdı.¹³⁰⁵

¹³⁰² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/41.

¹³⁰³ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 2/354.

¹³⁰⁴ Buhârî, “Eşribe”, 1 (No. 5578).

¹³⁰⁵ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 2/354-355.

Kuşeyrî, zina edenlerin cezalandırılması esnasında müslümanların şahit olması emrini Sülemî'nin rivayet ettiği nakillerdeki bilgilere benzer bir işârî yoruma tabi tutmakta ve mü'minlerin bu cezalandırmaya şahit olmasının bazı hikmetlerinden bahsetmektedir. Bu hikmetler, hem şahitlere hem de cezalandırılanlara yöneliktir. Cezalandırılanlar açısından bakıldığında, şahitler bulunduğunda ceza onlar için daha ağır ve korkutucudur. Şahitlik edenler açısından bakıldığında ise böyle bir fiil işlemekten korumasından dolayı Allah'ın kendileri üzerindeki nimetinin büyüklüğünü anlarlar. Şayet böyle bir fiil işlemişlerse günahlarını örtüp rezil etmediği için Allah'a çokça şükretmeleri gerekmektedir. Kuşeyrî ayrıca izleyenlerin zinadan dolayı cezalandırılan kimseyi ayıplamaması gerektiğini belirtmekte ve kendisinin de aynı suça kalkışabileceğini hatırlatmaktadır.¹³⁰⁶

“الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ” *“Zina eden bir erkek, zina eden kadınla ya da müşrik bir bayanla evlenir. Zina eden kadın da zina eden erkekle veya müşrik bir adamla evlenir. Bu şekilde evlilik, müminlere haramdır.”*¹³⁰⁷ Sûfî müfessir Kuşeyrî, bu âyeti tefsir ederken zâhirî açıklamalara yer vermekte, ancak ulema arasında ihtilafli bir konu olan zânîlerin birbirleriyle evlenmesi ve âyetin hükmünün nesh olup olmadığı hususundaki tartışmalara¹³⁰⁸ değinmemektedir. O, âyetle ilgili herhangi bir lafzi tahlil yapmadan zina edenlerin neden birbiriyle evlenmesi gerektiğinin psikolojik tahlilini yapmaktadır. Ona göre, “İnsanlar türlü türüdür. Herkes kendi benzeriyle beraber olmakta ve benzeriyle beraber yaşamaktadır.”¹³⁰⁹ Kuşeyrî, yaptığı bu yorumu destekleyici bir şiire de yer vermektedir. Şiir de “Kişiyi sorma arkadaşını sor.”, “Her arkadaş, uyar arkadaşına.”¹³¹⁰ denilmektedir. Yorumun devamında şöyle bir çıkarımda bulunmaktadır: “Bu nedenle birbirlerine uzak da olsalar bozgunculuk, bozguncuları bir araya getirmektedir. Memleketleri birbirine uzak da olsa dürüstlük, doğru olanları bir ve berber kılmaktadır.”¹³¹¹ Sonuç olarak Kuşeyrî, yorumunda Allah'ın zina edenlerin neden birbirleriyle evlenmesi gerektiğinin ahlâkî ve psikolojik sebebini ortaya koymakta ve bunun sebebini de onların tabiat olarak birbirlerine benzemesi şeklinde açıklamaktadır. Bu yorumlarda Sülemî ve Kuşeyrî, zinaya verilen cezanın ağır olmasına ve bu fiili ispat etmenin zorluğuna dikkat çekmişlerdir. Ayrıca Kuşeyrî, merhamet ve acıma duygusunun

¹³⁰⁶ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 2/355.

¹³⁰⁷ en-Nûr 24/3.

¹³⁰⁸ Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 23/318-319.

¹³⁰⁹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 2/355.

¹³¹⁰ عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه فكل قرين بالمقارن يقتدى

¹³¹¹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 2/355-356.

keyfiyeti üzerinde durmuş, bu duygunun kaynağına ve hangi tür merhametin değerli olduğuna değinmiştir. O'na göre merhamet, Allah'ın emri olan hususlarda yapıldığında değerlidir, kişinin tabiatı gereği gösterilen merhametin bir karşılığı yoktur. Bu bakış açısı, sûfî müfessirlerin şeriata olan bağlılığı göstermekte ve felsefî bir ahlâkı benimsemediklerini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra Allah, zina suçunu işleyenlerden imanı almamakla onlara merhamet etmiştir. Burada dikkat çeken bir başka husus, Kuşeyrî'nin hadisle istişhâd ederek verdiği bu manayı güçlendirmeye çalışmasıdır. Zira hadiste mü'minin müslüman olarak zina edemeyeceği belirtilmektedir.

Sonuç olarak sûfî müfessirler, zinayla ilgili âyetlerin ifade ettiği zâhirî manayı ve hükümleri, kabul etmektedir. İlgili âyetler, yoruma tabi tutulurken Hz. Peygamber'in hadisleri kullanılmakta ve şiirle de istişhâd edilmektedir. İlk Sûfî müfessirlerden hiçbirisi, zinayla ilgili âyetlerden işaret çıkarma yoluna gitmemiştir. Bunun yerine âyetlerdeki emir ve yasakların hikmetleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda “*Cezalandırırken onlara acımayın.*” emrinin hikmetleri izah edilmeye gayret edilmiştir. Cezalandırma esnasında, “*Mü'minlerden bir topluluk bulunsun.*” emrinin de hikmeti araştırılmış ve cezalandırmaya şahit olan mü'minler ile cezalandırılacak kişilerin alacakları ibretlere değinilmiştir. Zina suçunu işleyenler açısından bakıldığında şahit bulundurmanın hikmeti, cezanın onlara daha ağır gelmesine ve onların daha çok korkutulmasına yöneliktir. Şahit olanlar açısından bakıldığında ise Allah'ın onlar üzerindeki nimetinin büyüklüğü, kendilerini bu cezadan korumuş olduğunu düşünmeleriyle anlaşılabilir. “*Zina eden, zina edenle evlenir.*” emrindeki hikmet de tavzih edilmeye çalışılmış ve bu hükmün psikolojik tahliline yer verilmiştir. Zina cezasının uygulanabilmesi için gerekli olan dört şahit getirmenin hikmetinin de anlaşılmasına gayret edilmiştir.

3.3.4. Kazf ve Liân

Kazf kelimesi, sözlükte “atmak” anlamına gelmektedir.¹³¹² Terim olarak ise muhsan bir kişiye zina isnadında veya iftirasında bulunulması anlamında kullanılmaktadır.¹³¹³ Kur'ân-ı Kerîm'de müslüman ve namuslu bir kişiyi zina isnadında bulunmanın cezası oldukça ağırlaştırılmış olup nerdeyse zina fiilini yapan kimseye verilen cezaya eşdeğer bir ceza öngörülmüştür: وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا

¹³¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/276.

¹³¹³ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l muhtâr*, 4/110.

لَهُمْ شَهَادَةٌ أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ *İffetli ve hür kadınlara zina iftirasında bulunup da (bunu ispat edebilmek için) dört şahit getiremeyen kimselerin her birine seksen sopa vurun. (Bundan sonra) onların şahitliğini ebediyyen kabul etmeyin. İşte bunlar günahkâr kişilerdir. Ancak (bu iftira günahından sonra) tevbe edip hallerini düzeltenler müstesna. Zira Allah, çok bağlayıcıdır, pek merhametlidir.*¹³¹⁴ Âyet, yalan beyanda bulunarak zina iftirasında bulunan kişilere seksen sopa vurulmasını ve şahitliklerinin geçersiz sayılmasını emretmektedir.

Kazf suçunu düzenleyen bu âyetlerle ilgili Tüsterî ve Sülemî herhangi bir yorumda bulunmamakta, Kuşeyrî ise zâhirî yorum olarak niteleyebileceğimiz bazı değerlendirmelere yer vermektedir. O, bu âyeti insanların ilahi vahiy yoluyla terbiye edilmesi bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre “Allah, müslümanların ırzlarının mubah sayılmaması ve insanlar üzerindeki iffet örtüsünün yırtılmaması için onların terbiye edilmesini emretmiş, zina isnadında bulunup da şahit getiremeyenlerin cezalandırılmasını hükme bağlamıştır.”¹³¹⁵ Yorumun devamında, zina isnadında bulunan kişilerin dört şahit getirmesi zorunluluğu üzerinde durulmakta ve bunun hikmetine değinilmektedir.¹³¹⁶ Ardından Hz. Peygamber’in “Sizden her kim bu çirkinliklerden birini işlerse, Allah’ın örtmesiyle örtünsün. Zira kim bu yaptığını bize açıklarsa, Allah’ın koyduğu cezayı ona uygularız.”¹³¹⁷ hadisine atıf yapılmaktadır.

Âyetin “Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna” kısmını açıklarken Kuşeyrî, istisna edatını Şafiîlerin de içinde olduğu cumhura göre açıklanmıştır. Cumhura göre zina iftirasında bulunan kişi tevbe ederse şahitliği kabul edilip ve kendisinden fasıklık vasfı kalkmaktadır. Hanefî mezhebine göre ise tevbe ile sadece fasıklık vasfı kalkmakta, şahitlik ise ebediyyen reddedilmektedir.¹³¹⁸ Bu tercihiye göre Kuşeyrî, fasıklık vasfının ne zaman ve nasıl kalkacağı üzerinde değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunun için zina iftirasında bulunan kişi, önce tövbe etmeli, ardından da toplumda artık salih insanlardan olduğunun kabul edilmesi gerekir.¹³¹⁹ Sonuç olarak Kuşeyrî’nin kazf

¹³¹⁴ en-Nûr 24/4-5.

¹³¹⁵ Kuşeyrî, *Leîâfî’l-işârât*, 2/356.

¹³¹⁶ Kuşeyrî, *Leîâfî’l-işârât*, 2/356.

¹³¹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 8/572 (No. 17599).

¹³¹⁸ İbnü’l-Arabî, *Ahîkâmü’l-Kur’ân*, 3/345-346.

¹³¹⁹ Kuşeyrî, *Leîâfî’l-işârât*, 2/356.

âyetine getirdiği yorumları, hükmün hikmetlerini açıklamaya çalışan bir Şafîî fakihın değerlendirmeleri olarak vasıflamak yanlış olmayacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'de kazf suçunu işleyen kişilerin bu dünyadaki bedeni cezalarına yer verildiği gibi uhrevi akıbetlerine de değinilmiştir: *إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ* “*Namuslu ve (kötülüklerden) habersiz inançlı hanımlara zina iftirasında bulunanlar, dünya ve ahirette lanete uğratılmışlardır.*”¹³²⁰ Kuşeyrî bu âyetin yorumunda dikkatini “لَعُنُوا/lu‘inû” ve “الغافلات/el-ğafilât” kelimeleri üzerine yoğunlaştırmaktadır. Ona göre Allah mü’min kadınlara zina isnat edenler için lanet lafzını kullanması bu kimselere yönelik uyarısının büyüklüğünü ve ağırlığını göstermektedir. Daha sonra değerlendirmesini “الغافلات/el-Ğafilât” kelimesine yönelten Kuşeyrî, iffetli kadınların bu kelimeyle yani kendilerine isnat edilenden habersiz olmakla vasıflanmasının yerme amaçlı olmadığını belirtmektedir. Bilakis bu lafız, kadınların kendilerine isnad edilenden beri olduklarını ortaya koymak için gelmiştir. Ayrıca “Zina iftirası atanların dünyada ve ahirette lanetlenmeyi hak etmeleri, hatalarının çirkinliği nedeniyle akıbetlerinin değişeceğini ve böylece dünyadan gayr-i müslim olarak çıkacaklarını göstermektedir.”¹³²¹

Kuşeyrî, kazf ile ilgili âyetlerin yorumunda ilk önce kazf suçuna verilen celde cezasının amacı üzerinde durmakta ve bunun maksadının insanların ırz ve iffetlerinin korunması olarak açıklamaktadır. Âyetlerde ifade edilen kazf cezasını, bir tedip ve terbiye olarak görmekte ve bu cezayı herhangi bir şekilde te’vil etmemekte veya işârî yoruma tabi tutmamaktadır. Ayrıca onun ceza ile terbiye arasında bir ilişkinin olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Kötülüklerin örtülmesi gerektiği ana prensibini benimsediği anlaşılmakta ve bu hususta Hz. Peygamber’in hadisini delil getirmesi dikkat çekmektedir. Zina iftirasında bulunan kişinin dört şahit getirme zorunluluğuna vurgu yapmakta ve bu şahitlerin adil kişilerden olmasını ima ederek Şafîî mezhebinin görüşünü tercih etmektedir.

Liân kelimesi sözlükte kovmak, uzaklaştırmak anlamına gelmektedir.¹³²² Terim olarak, “Zevc ile zevcenin hakim huzurunda şer’i usûle uygun olarak dörder defa şهادette bulunduktan sonra birbirlerine lanet ve gazap okumalarıdır.”¹³²³ Kur’ân’ın hükmüne göre,

¹³²⁰ en-Nûr 24/23.

¹³²¹ Kuşeyrî, *Le’âifü’l-işârât*, 2/361.

¹³²² Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2196; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 13/187.

¹³²³ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîl’l muhtâr*, 3/205; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 2/179,325.

yabancı birisine zina isnadında bulunduğu halde dört şahit getiremeyenler, kazf suçu işlemiş kabul edilmektedir. Eşini zina suçlamasında bulunan kişinin nasıl hareket etmesi gerektiği de Kur'ân-ı Kerîm'de beyan edilmiştir. Buna göre, eşlerinin zina ettiğini düşünen kocalar, bu durumu şahitle ispatlamalıdır. Ancak şahit bulamıyorsa onun yaşadığı sıkıntı liân hükmüyle çözülmektedir. Çünkü koca eşini zina suçuyla itham etmekte olup bu iddiasını dört şahitle ispatlamalıdır. Aksi takdirde kazf suçunu işlemiş olacaktır. Bu hükümde, kocaya istisnai bir ruhsat verilmiştir. Koca, dört kere kendisinin doğru söylediğine dair Allah'ı şahit tutarak yemin eder, beşincide kendisinin yalancılardan olması halinde Allah'ın lanetinin kendi üzerine olmasını ister. Bu yemin kocadan kazf cezasını kaldırır. Kadın ise dört defa kocasının yalan söylediğine ilişkin yemin eder, beşincide eğer kocası doğru söyleyenlerdence Allah'ın lanetinin kendi üzerine olmasını talep eder. Kadında bu yeminiyle zina cezasından kurtulur.¹³²⁴

Tüsterî ve Sülemî, bu âyetlerle ilgili bir değerlendirme yapmamakta, Kuşeyrî ise âyetin hükmünü karı-koca açısından yorumlamaktadır. Ona göre erkek eşini ahlak dışı bir davranış üzerinde gördüğü zaman, yabancı bir kimsenin çocuğunu kabul etmek zorunda kalacağı için sıkıntıya düşecektir. Bunun yanı sıra, din kişiye başkasının çocuğunu kendi evladı olarak kabul etmeyi yasaklamıştır. Âyete kadın açısından da bakan Kuşeyrî, bir kadının namusuna leke sürerek hakkında ahlak dışı davranışta bulunduğunu ileri sürmek, sakıncalı bir durumdur. Çünkü hakikat, kocanın iddiasının aksine olabilir. Allah böyle bir kritik bir durumda hükmünü koymuş ve bu hükümle husumeti bitirmiş ve ahlak dışı davranışa kalkışanı engellemiştir. Kuşeyrî, Allah böyle bir çıkış yolu indirmeseydi insanların böyle bir çözüm yolu bulamayacağını belirtmektedir. “İnsanlar arasındaki âdet çerçevesinde böyle bir hüküm bulunamazdı. Kaynağını vahiyden alan, Allah ile başlayıp Allah ile biten semavi bir bilgi ve Peygamberlik kurumu olmasaydı bu mümkün değildi.”¹³²⁵

Bu yorumda, işârî bir değerlendirmeye gidilmemekte ve zâhirî yorum yapmakla yetinilmektedir. Anlama gayreti, hükmün konuluş amacına yoğunlaştırılmakta ve makâsıd, eşler arasında zina suçlaması halinde meşakkatin ortadan kaldırılması olarak görülmektedir. Konulan hükmün mükemmel olmasından hareketle şeriata vurgu yapılmakta ve insanların böyle bir hükmü kendi akıllarıyla bulamayacağı belirtilmektedir.

¹³²⁴ en-Nûr 24/6-9.

¹³²⁵ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 2/356.

3.3.5. Hırsızlık Cezası

Bütün din ve toplumlarda suç kabul edilen hırsızlık fiili, Kur'ân-ı Kerim'de “سرق/s-r-k” kökü çerçevesinde anlatılmaktadır. Bu minvalde, Hz. Yûsuf'un kardeşleri erzak alıp memleketlerine dönerken su kabının kaybolması ve bunun neticesinde hırsız olduğu düşünülen kişinin alı konulması cezasından bahsedilmektedir.¹³²⁶ Hz. Peygamber'e biat eden yeni Müslüman olan kimselerin “hırsızlık yapmama” sözü verdiği görülmektedir.¹³²⁷ Son olarak ise hırsızlık yapanlara nasıl bir ceza verileceği sarıh bir biçimde ifade edilmektedir. وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. “Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹³²⁸ Tüsterî ve Sülemî bu âyetin tefsiri bağlamında herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Kuşeyrî ise bu âyeti tefsirinde el kesme cezasının herkese şamil olmasından bahsetmekte, bu konuda veli veya avam arasında bir farkın olmadığını ve bu cezanın herkese uygulanacağını belirtmektedir. “Eğer bir veli, nisap miktarı (fikhen eli kesilecek miktarı) en değersiz bir malı dahi çalar ve kendisinde cezai ehliyet bulunursa tıpkı günahkâr kimseye uygulandığı gibi ona da el kesme cezası uygulanır. İyi bir kişidir, diye ceza ondan düşmez.”¹³²⁹ Bu yorumda veli ya da sûfî herkesin şeriatın zâhirîyle sorumlu olduğu vurgulanmakta ve hiç kimsenin fikhî hükümlerden müstağni olmadığına değinilmektedir. Bu açıklamaların, kendilerini şeriatın zâhirîyle sorumlu görmeyen Bâtınîlere karşıda bir cevap olması ihtimal dahilindedir.

Kuşeyrî'nin bu âyete yaklaşımı, sûfilerin şeriata, Kur'ân'ın zâhirî manasına ve hükmüne sadakatini göstermektedir. Çünkü o, yorumunda hırsızın elinin kesilmesi hükmünü aynen kabul etmekte ve hatta bu cezalandırmanın veliler dahil herkese şamil olduğunu belirtmektedir. Ayrıca hırsızlığın olumsuz bir vasıf olması yönünden hareket ederek herhangi bir işârî yoruma da gitmemektedir.

3.3.6. Hirâbe (Eşkiyalık) Suçu

Yeryüzünde fesat çıkartıp çoğunlukla da insanları öldüren yol kesicilerin nasıl cezalandırılacağına Kur'ân-ı Kerîm'de yer verilmiştir. Toplumun güvenliğini etkileyen,

¹³²⁶ Yûsuf 12/70, 73, 77, 81.

¹³²⁷ el-Mümtehine 60/12.

¹³²⁸ el-Mâide 5/38.

¹³²⁹ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/264.

yapısını sarsan, insanlar arasında korku, huzursuzluk ve kargaşa sokan böyle bir suçun cezası da oldukça ağırlaştırılmıştır. *إِنَّمَا جَزَاُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ* “Allah Teâla ile Rasûlüne karşı savaşanların ve yeryüzünde fesada kalkışanların cezası; ya öldürülmeleri ya da asılmaları veya (sağ) elleri ve (sol) ayaklarının çapraz olarak kesilmesi, yahut o yerden sürgün edilmeleridir. Bu cezalar onların dünyada çekecekleri rüsvaylığı ve rezilliğidir. Onlara ahirette de pek büyük bir azap vardır.”¹³³⁰ Tüsterî ve Sülemî bu âyete yönelik bir değerlendirmede bulunmamakta, Kuşeyrî ise yorumunda yeryüzünde fesâd ve bozgunculuğun iki kısım olduğunu belirtmektedir. Bir tanesi, zâhirî fesâd/bozgunculuktur ki, onun cezası fikhî meseleler içinde ayrıntılarıyla ortaya konmuştur. Bir başka ifadeyle fakihler bu konuyla ilgili hükümleri naslardan istinbat ederek cezaların keyfiyetini belirlemişlerdir. İkinci fesâd/bozgunculuk ise içteki veya kalpteki bozgunculuk olup bunun cezası sırlara/kalbe yöneliktir. Bu da “Kesintisiz gelen Hakk’ın lütuflarının/varidatın kesilerek irfan güneşinin batması, keşfin kapanması ve bast halinden sonra perdelenmedir.”¹³³¹ Kuşeyrî, içteki bozgunculuğun kalbe dönük cezalarından olan perdelenmenin mahiyeti hakkında tahliller yapmaktadır. Ona göre, perdelenme, “Ünsiyetten sonra yabancılık hissetmektir. Muvaffakiyet halinin hayal kırıklığına dönüşmesidir. İbadet yaygısından (hal/makam) kovulmaktır. Hakikate tabi olduktan sonra nefse uymaktır. Bu hal, büyük bir utanç ve acı bir azaptır.”¹³³²

Yukarıdaki yorumda âyet, zâhirî ve işârî açıdan ele alınmakta ve zâhirî mananın kabul edildiği ihsas ettirilmektedir. Çünkü âyetten çıkarılan hükümlerin ayrıntılarının fıkıh kitaplarında olduğunu belirtilmektedir. Daha sonra âyetteki işârî manaya değinilerek kalpteki manevi hayata yönelik bozgunculuktan bahsedilmektedir. Bu işârî manaya ulaşmada ise “فساد/fesâd” kelimesinin sözlük anlamının esas alındığını düşünmekteyiz. Bu bağlamda insanın iç dünyasındaki bozulma, yeryüzünde insanlar tarafından çıkarılan fesâda benzetilerek bazı işârî hükümlere ulaşılmaktadır. Şöyle ki, toplumsal hayatta bozgunculuk, âyetin zâhirî hükmüyle yasaklanmış olup karşılığında bedeni cezaların olacağı haber verilmiştir. Bozgunculuk temelinde bu hükme benzetilerek manevi/kalbi hayattaki fesâd veya bozulmanın da yasaklanmış olduğu işârî hükmüne varılmıştır. Bu

¹³³⁰ el-Mâide 5/33.

¹³³¹ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/262.

¹³³² Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/262.

işârî hükmü çiğneyenlerin cezası ise manevi hayata yönelik olan lütufların kesilmesi ve keşfin kapanması şeklinde olmaktadır.

Kuşeyrî'nin ulaştığı bu işârî hükmün veya yorumun, lafzın delâlet sınırlarını aştığını söylemek mümkündür. Ayrıca zahir hükümle ulaşılan işârî hüküm arasında tam bir benzerliğin olduğunu söylemek de zor görünmektedir. Çünkü zahir hükümdeki fesâd illeti, diğer insanlara zararın dokunması ve toplum yapısının bozulmasıyla ilgilidir. Ancak içteki fesâd, kişinin iç dünyasıyla alakalı olup diğer fesâd gibi sonuçlar doğurmamaktadır. İlet, her iki yerde aynı işlevi görmemektedir. Zira bir yerde fesâdın sonucu diğer insanlara zarar olarak ortaya çıkarken bir diğerinde ise sadece insanın kendisini ilgilendiren ve iç dünyasında yaşadığı bir problemten ibarettir. Bununla birlikte ortaya konan işârî hükme, Kur'an ve Sünnetin genel esasları açısından bakıldığında ortaya konan işârî hükmün yanlış olduğunu söylemek zordur. Beyânî yorum açısından delil, ortaya konan işârî manayı desteklemese de medlûl doğrudur. İşârî yorum, Hz. Peygamber'in günahlarla kalbin karardığını belirten hadisleriyle¹³³³ desteklense daha iyi olabilirdi. Çünkü sûfîlerin zihninde günaha düşüldüğünde kalbin kararması gibi üst manalar bulunmaktadır.

3.3.7. Katl (Öldürme) Cezası

Kur'an-ı Kerim'de öldürülmesi dinen caiz olmayan bir kimseyi kasten ya da hata ile öldürmenin hükmü beyan edilmiş, bu meyanda mü'minin bir başka müslümanı kasten öldürmesi şiddetle yasaklanmıştır. Ancak hataen bir öldürme durumu ortaya çıkarsa fail kefâret ödemekle sorumlu tutulmuştur. Bu kefâret, öldürülenin mü'min olup olmasına, müslüman bir ülkede yaşayıp yaşamamasına ve müslümanlarla anlaşma yapmış bir kavimden olup olmasına göre farklılık göstermektedir. Öldürülen kişi, ailesi İslâm ülkesinde yaşayan bir müslüman ise mü'min bir köle azat etmek ve diyet vermek gerekmektedir. Eğer mü'min olduğu halde müslümanlara düşman bir topluluktan ise o zaman mü'min bir köle azat etmek gerekir. Hem müslüman hem de anlaşma yapılan bir topluluktan olursa müslüman bir köle ve diyet ödeme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bunlara güç yetiremeyen kişi, iki ay peş peşe oruç tutmalıdır.¹³³⁴

¹³³³ Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 83 (No. 3334).

¹³³⁴ en-Nisâ 4/92.

Kuşeyrî, mü'minin hataen öldürme durumunda kendisine gereken cezaları beyan eden âyeti tefsir ederken meseleyi hata ile adam öldüren fail açısından değerlendirmiş ve Allah'ın hata ile adam öldüren fail üzerindeki cezayı hafiflettiğine işaret etmiştir. Bu zâhirî değerlendirmenin ardından âyetten bazı işârî hükümler çıkarmıştır. “Havas, ümmetin zayıflarının; marifet ehli, müritlerin; şeyhler de fakirlerin âkilesi/yakınlarıdır. Bu sebeple havas, marifet ehli ve şeyhlere düşen görev, karşılaştıkları sıkıntılarda zayıfların yüklerini taşımalarıdır.”¹³³⁵

Bu yorumda dikkat çeken husus, âkileye yapılan vurgudur. Âkilenin hukukî bir hüviyet ve meşruiyet kazanması Hz. Peygamber'in tatbikatına dayanmaktadır.¹³³⁶ Anlaşıldığı kadarıyla buradaki işârî yorum veya hüküm de âyetten değil, âyetin beyanı bağlamında Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu uygulamadan istinbat edilmiştir. Bu durum, işaretlerin lafız ve metinle ilişkisi bağlamında çok dikkat çekici bir durumdur. Hz. Peygamber, hatayla adam öldüren kişinin üzerindeki mali yükü âkileye yüklemiştir. Bu uygulamayı kalbî ameller bağlamında değerlendiren Kuşeyrî, havas ve marifet ehlini, âkilede sorumluluğu üstlenen yakın akrabalara benzetmiş ve bundan hareketle onların da müritlerin sıkıntılarını yüklenmeleri gerektiği işârî hükmüne varmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'de bir mümini kasten öldüren kişinin ahiret hayatında şiddetli bir şekilde cezalandırılacağı bildirilmiş ve bu büyük günahı işleyen kişinin Allah'ın gazabına uğrayarak ebedi cehennemde kalacağı haber verilmiştir: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا “Her kim bir mümini müteammiden katlederse, onun cezası, içinde muhalled kalacağı cehennemdir. Allah onun üzerine gazap etmiş, onu rahmetinden uzaklaştırmış ve ona büyük bir azap hazırlamıştır.”¹³³⁷ Kuşeyrî, bu âyeti nefsin terbiyesi bağlamında değerlendirmiştir. Yapılan yorumda, kişiye başkasını öldürmek haram kılındığı gibi kendisini öldürmesinin haram olduğu belirtilmiş ve bir kimsenin nefsine uyması halinde kendini öldürmeye çalışmış olacağı ifade edilmiştir. Şeyhler için de işârî hükümler ortaya konulmuş ve güzel vaazıyla müritlere öğüt vermeyen, himmetiyle onlara yardımcı olmayan şeyhin de kendisine bağlananları kanını akıtmış olacağı söylenmiştir. “Çünkü şeyh, müridin halinden sorumludur ve müritten sakladığı nimetlerden yararlanamamak suretiyle eziyet çekme cezasını hak eder.”¹³³⁸

¹³³⁵ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/220.

¹³³⁶ İbn Mâce, “Diyât”, (No. 2633).

¹³³⁷ en-Nisâ 4/93.

¹³³⁸ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/220.

Yukarıdaki işârî yorumun temellendirilmesinde, “قتل/katl” “yok etmek”, “izale etmek” ve zayıflatmak gibi sözlük anlamlarına¹³³⁹ istinat edilmektedir. Bu bağlamda beden en öldürmeyle manen öldürme arasında bir ilişki/benzerlik kurulmuştur. Bir kimseyi beden en öldürmenin haram olmasından hareketle onun manen de öldürülmesinin yasak olduğu işârî yorumu yapılmıştır. Aynı şekilde kişinin kendi bedenini intihar yoluyla öldürmesi haram kılındığı gibi yine işârî açıdan bakıldığında kendisini manen öldürmesi de yasaklanmıştır. Kalbî ameller bağlamında düşünüldüğünde kişinin kendisini öldürmesi nefesine uymas ıdır. Bir başkasını öldürmesi ise o kişinin nefesine uymas ını engellememesi veya onu nefesine uymas ı için teşvik etmesidir. Bu meyanda âyetteki bir başkasını öldürme yasağının tasavvufî hayattaki benzeri şeyhin müride yardımcı olmayarak onu nefsinin eline bırakması olarak anlaşılmıştır. Bu manen öldürmenin cezas ı da şeyhin gizlediği şeylerden istifade edememesidir. Sonuç olarak âyetin lafzından bu mananın çıkarılması zor olmakla beraber, ortaya konan mana doğrudur. Çünkü kişinin hem kendisini hem de bir başkasını Allah’ın rahmetinden uzaklaşt ırarak amelleri yapması yasaklanmıştır.

Sûfî müfessirlerin katl ve nefs kelimelerinin beraberce kullanıldığı âyetleri anlamlandırmas ında Nisâ Sûres i 24. âyette geçen “ولا تقتلوا أنفسكم” /Kendilerinizi öldürmeyin” ifadesinin büyük etkisi vardır. Bu ibare, müfessirlerce müslümanın müslümanı öldürmesi şeklinde anlaşıldığı gibi müslümanın dinin yasakladığı işleri yapmak suretiyle kendisini helak etmesi şeklinde de anlaşılmıştır.¹³⁴⁰ Sûfî müfessirler, bu ifadeyi dayanak alarak “قتل/k-t-l” ve “نفس/n-f-s” kelimelerinin geçtiği âyetleri işârî açıdan nefsin terbiyesi bağlamında yorumlama yoluna gitmişlerdir. وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ “(Dinen) meşrû bir gerekçe olmadıkça, Allah’ın, öldürülmesini haram kıldığı nefsi (canı) katletmeyin...”¹³⁴¹ âyetinin tefsirinde Kuşeyrî, önce âyetin zâhirî manasını ortaya koymakta ve şer-i bir gerekçe olmadan bir insanın öldürülmesi caiz olmadığı gibi kişinin intihar etmesinin de yasaklandığını belirtmektedir. Bu yorumuna şerh bağlamında şunları ilave etmektedir: “Demir ve benzeri aletlerle cana kıymak haram olduğu gibi kişinin helaki yönünde girişimde bulunmak da haramdır. Kim Rabbine muhalefet bataklığına düşerse, kendini helak etmeye çaba harcamış olur.”¹³⁴² Bu değerlendirmede, Allah’ın

¹³³⁹ Cevherî, *es-Sıhâh*, 5/1797-1798; İbn Faris, *Mu’cemü mekâyîsi’l-luga*, 5/56-57.

¹³⁴⁰ el-Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 2/200.

¹³⁴¹ el-İsrâ 17/33.

¹³⁴² Kuşeyrî, *Le’âifü’l-işârât*, 2/187.

emrine muhalefet etmenin de yasaklandığı belirtilerek müfessirlerden nakledilen yorumlar bir nevi cem edilmiştir.

Bazı âyetlerin tefsirinde, insanın (النَّفْس/en-Nefs) öldürülmesinin haram kılınmasından hareketle tasavvufi anlamdaki nefsi de ahirette onu helak edecek yollara sevk etmenin caiz olmadığı işârî hükmüne varılmaktadır. “Onlar, meşru bir gerekçe olmadan Allah’ın haram eylediği nefsi (canı) öldürmezler...”¹³⁴³ Bu âyetin tefsirinde Kuşeyrî, öldürülmesi yasaklanmış nefislerden birisinin de insanın miskin nefsi olduğunu belirtmektedir. Ona göre, “Haksız yere nefse kıymak demek, ahirette onu helak edecek bir yola gitmektir.”¹³⁴⁴ Nefis, ancak haklı bir gerekçeyle öldürülebilir. Bu gerekçede onun arzularına muhalefet bıçağıyla karşı çıkmaktır. Kişinin kurtuluşu, içindeki nefsini bu şekilde haklı gerekçeyle öldürmesine bağlıdır.”¹³⁴⁵ Bu yorumda âyetteki النفس/en-Nefs kelimesi, işârî açıdan insanın manevi nefsi olarak anlaşılmış ve o nefsin de haklı bir gerekçe ile yani ona muhalefet edilerek öldürülmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda işârî yorum oluşturulurken kelimenin sözlük anlamlarına dayanılmış ve âyetin bağlamı dikkate alınmamıştır.

“فَتَوْبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ” *“Yaratıcınıza tevbe edin, nefislerinizi öldürün.”*¹³⁴⁶ âyetinin tefsirinde, tövbenin nasıllığı üzerinde durulmaktadır. Kuşeyrî’ye göre “İsrailoğullarının tövbeleri, kendilerini açıkça öldürmek şeklindeydi. Bu ümmetin tövbesi ise nefislerini iç dünyalarında gizlice öldürmekle gerçekleşir. Allah’a yönelmek için yapılacak ilk iş, nefisten uzaklaşmaktır.” Bu açıklamaların ardından İsrâiloğulları’nın tövbeleriyle havassın tövbesi kıyaslanmakta ve havassın tövbesinin daha zor olduğunu belirtilmektedir. Çünkü İsrâiloğulları’nın tövbesi bir kereliğine ölümün acısına katlanmaktır. Havas ise her an ölmektedir. Bu manayı desteklemek üzere şöyle bir şiire yer verilmektedir: “Ölüp rahata kavuşan ölü değildir. Gerçek ölü yaşayanların (yaşarken) ölüsüdür (ölendir)”¹³⁴⁷ Kuşeyrî bundan sonra gerçek manada nefsi öldürmenin nasıl gerçekleşeceği üzerinde durmaktadır. Ona göre “Gerçek manada nefsi öldürmek, onun güç kuvvet ve iddialarını reddederek bütün işleri Allah’a havale etmektir. İnsanın kendi

¹³⁴³ el-Furkân 25/68.

¹³⁴⁴ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 2/393.

¹³⁴⁵ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 2/394.

¹³⁴⁶ el-Bakara 2/54.

¹³⁴⁷ ليس من مات فاستراح بميت إنما الميت ميت الأحياء

sakınırsınız.”¹³⁵³ Bu âyetle ilgili olarak Tüsterî ve Sülemî herhangi bir yorum yapmamakta, Kuşeyrî ise hem zâhirî hem de işârî değerlendirmelerde bulunmaktadır. Zâhirî tefsirinde, kısas uygulamasında hayat olduğunu, çünkü kişinin öldürüleceğini bildiği zaman öldürmekten sakınacağı yorumunu yapmaktadır. Böyle bir hükmünde hem katil hem de maktul açısından hayatı ortaya çıkarttığını belirtmektedir. İşârî yorumda ise kısası terk etmekte hayatın büyüğü olduğu ifade edilmektedir. “Çünkü insan kısas edildiği zaman, onun halefi Allah’tır. Allah ile yaşaması ise kendi nefsiyle var olmasından daha değerlidir. İnsanların varisi ve halefi Allah olduğu zaman, halefin baki olması, telef olmaya maruz kalanın hayatından daha üstündür.”¹³⁵⁴ Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak öldürülen kişi, Allah’a dönmekle üstün bir makama ulaşmaktadır. Katilin bu dünyada yaşaması ile onun kısas neticesinde öldürülüp Allah’a dönmesi karşılaştırıldığında bu iki durumdan birincisi değersizdir. Çünkü günahkâr kişiye kısas uygulamak, bir beden karşılığında onun Allah’a dönmesine ve daha yüksek bir makama ulaşmasına vesile olmaktır. Bu sebeple kısası terk ederek onu günahkâr haliyle bırakmak gerekir.

Sonuç olarak sûfî müfessirler, Kur’ân’ın kısasla ilgili ortaya koyduğu hükümleri kabul etmekte ve kısas hükmünü, nefisle mücadele bağlamında işârî alana taşımaktadırlar. Onlar, nefis düşmanı ile yaptıkları mücadele esnasındaki gayretlerini, Allah yolunda savaşarak ölen ya da yaralanan kimsenin kanı kadar değerli görmektedir. Ayrıca kısası hakkını affetmeyi fakihlerden daha farklı bir hikmete dayandırmışlardır.

3.3.8. Savaş ve Cihad

Cihad kelimesi sözlükte “takat göstermek”, “güç yetirmek” ve “meşakkatle karşılaşmak” anlamlarına gelmektedir.¹³⁵⁵ Kavram olarak ise müslümanın bedenini, malını, dilini ve diğer sahip olduğu şeyleri kullanarak Allah yolunda bütün vüsatini ve takatini harcamasıdır.¹³⁵⁶

İslam’da savaş hukuku, Kur’ân-ı Kerîm’deki cihad âyetlerine ve Hz. Peygamber’in uygulamalarına dayanmaktadır. Müfessirler ve fakihler, bu âyetleri zâhirî manasıyla anlamış ve yorumlamıştır. Sûfî müfessirlerin ise zâhirî manayı kabul ettikten sonra

¹³⁵³ el-Bakara 2/179.

¹³⁵⁴ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/86.

¹³⁵⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 2/460; İbn Faris, *Mu’cemü mekâyîsi’l-luga*, 1/486.

¹³⁵⁶ Kâsânî, *Bedâi’*, 7/97.

yoğunlaştıkları nokta, bunlardan kalbî amellere yönelik nasıl işârî hükümler çıkarılabileceğidir. Bu çerçevede onlar, nefisle mücâhede ve mücadele üzerinde durmakta ve kâfirlere karşı cihadı emreden âyetlerden nefisle mücâhede etme işârî hükmünü çıkartmaktadırlar. Bu hususu, Kuşeyrî sarîh bir biçimde ifade etmektedir: “Cihad iki kısımdır. Biri kâfirlere karşı yapılan zâhirî cihad, diğer ise nefis ve şeytana karşı yapılan manevî/bâtınî cihaddır. Haberde bildirildiği üzere en büyük cihadda budur.¹³⁵⁷ Bu cümleler, sûfîlerin cihad ve kıtal âyetlerine bakış açılarının mirengi noktasını oluşturmaktadır.

Kuşeyrî'nin atıf yaptığı rivayeti, Beyhakî (ö. 458/1066) Cabir b. Abdillâh'tan nakletmiştir. Bu rivayet, şu şekildedir. قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْمٌ غُرَاءُ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمْتُمْ خَيْرَ مَقْدَمٍ مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ. قَالُوا: وَمَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ؟ قَالَ: مُجَاهَدَةُ الْعَبْدِ هَوَاهُ “Gazveden dönen bir grup Hz. Peygamber’in yanına geldi. Allah Rasûlü onlara “Hayırlı bir yerden döndünüz. Küçük cihaddan büyük cihada döndünüz.” Onlar: “Ey Allah’ın Rasûlü büyük cihad nedir?” diye sordular. O, “Kulun nefsiyle mücâhededesidir.” buyurdu.¹³⁵⁸ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), bu rivayetin senet yönüyle zayıf olduğunu söylemektedir.¹³⁵⁹ Aclûnî (ö. 1162/1749) ise bu nakille ilgili İbn Hacer’in (ö. 852/1449) şunları söylediğini nakletmektedir: “Bu söz, tâbiûndan İbrahim b. Ebî Able’ye (ö. 152/769) aittir ve zamanla insanlar arasında şöhret bulmuştur.”¹³⁶⁰ Bununla birlikte Mücâhid, nefsiyle mücâhede eden kişidir.”¹³⁶¹ şeklindeki hadisler, sûfîlerin dayandığı bu zayıf rivayeti, manen desteklemektedir.

Çalışmamıza konu olan sûfî müfessirler, cihad ve kıtal âyetlerini hem zâhirî hem de işârî açıdan yorumlamaktadır. Onlar, bu âyetlerin zâhirî manasını ve bedenlen savaşıma emrini kabul etmekte, cihadı Allah’ın bir emri ve yerine getirilmesi gereken bir görev olarak telakki etmektedir. Önce onların sadece zahîrî yorum vermekle yetindikleri âyetleri incelemek istiyoruz. وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. “Fitne (Baskı ve şiddet) kalmayınca ve din tamamıyla Allah için oluncaya kadar onlarla muharebe edin, cihad edin. Eğer (küfürlerine) nihayet verirlerse şüphesiz Allah

¹³⁵⁷ Kuşeyrî, *Leîâfû'l-işârât*, 1/395.

¹³⁵⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebîr*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-kütübî's-sekafiyye, 1996), 165.

¹³⁵⁹ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beirut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 206-207.

¹³⁶⁰ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/486.

¹³⁶¹ Tirmizî, “Fedâilü'l-Cihâd”, 2 (No. 1621); İbn Hanbel, *Müsned*, 39/386 (No. 23965).

onların yaptıklarını görmektedir.”¹³⁶² Bu âyetin tefsirinde Kuşeyrî, zâhirî bir yorum yapmakta, Allah’ın zararlarından emin oluncaya ve fitne ortadan kalkıncaya kadar kâfirler savaşmayı emrettiğini belirtmektedir. Çünkü onun düşüncesine göre yılanda hareket olduğu sürece ondan emin olunamaz.¹³⁶³ Ayrıca لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ “Size harp ilan edenlere karşı Allah yolunda siz de harp edin. Ancak haddi tecavüz etmeyin. Şüphesiz Allah, aşırı giden mütecavizleri sevmez”¹³⁶⁴ âyetini tefsir ederken de zâhirî bir yorum yapmakta ve Allah yolunda savaşmanın onun emri olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda şunları söylemektedir: “Nefisleriniz sizin yanınızda hakkın emanetleri olsun. Eğer o, onları tutmanızı emrederse, onları tutun ve koruyun. Şayet onları ölüme teslim etmeyi emrederse onları onun emrinden esirgemeyin.”¹³⁶⁵

Kuşeyrî, Allah yolunda cihad etme konusunda gevşeklik gösterenleri uyaran يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ افْعَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا “Ey iman edenler! Sizin için ne var ki size “Allah yolunda topluca savaşa çıkın.” denildiğinde, yerde ağırlaşmış kaldınız. Yoksa ahiret hayatından vazgeçip dünyayı mı tercih ettiniz? Halbu ki ahiretin yanında dünya hayatının metai çok azdır.”¹³⁶⁶ âyeti üzerinde de değerlendirmelerde bulunmakta ve fiilen cihad yapmanın önemine dikkat çekmektedir. Ona göre bu âyette, Allah emir verdiğinde hemen yerine getirmemeleri ve ruhsatı fırsat olarak değerlendirmeleri sebebiyle mü’minlere itapta bulunulmuştur: “Allah, onlara azimde ciddi ve fiilde irade sahibi olmalarını emretmiştir. Tembellik gösterip işi ağırdan almak, iman zayıflığının alametlerindendir. Çünkü iman, kuldan hakkı yaşamasını ve en zor olanı yerine getirmesini isteyen bir alacaktır.”¹³⁶⁷

Düşmanın yaptığı saldırılara, misliyle karşılık verilmesi gerektiğini belirten Kuşeyrî, “Allah, din hususunda sizinle muharebe etmemiş, sizi vatanınızdan da çıkarmamış kişilere iyilikte bulunmaktan, onlara âdaletli davranmaktan yasaklamaz. Çünkü Allah adaletli davranışlarda bulunanları sever. Allah, din konusunda sizinle harp edenleri, sizi diyarlarınızdan çıkaranları ve çıkarılmanıza yardım edenleri dost edinmenizi yasaklar..

¹³⁶² el-Enfâl 8/39.

¹³⁶³ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/394.

¹³⁶⁴ el-Bakara 2/190.

¹³⁶⁵ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/92.

¹³⁶⁶ et-Tevbe 9/38.

¹³⁶⁷ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/420.

*Kim onlarla dost olursa, işte onlar zalimlerdir..*¹³⁶⁸ âyetini izah ederken Allah'ın mü'minlere olan emrinin düşmanlara sert davranmak olduğunu belirtmektedir. Ancak o düşmanların içerisinde güzel ahlak sahibi olan veya müslümanlara karşı şefkatli davranan ya da onlara bir şekilde faydası dokunan kişilere karşı Allah'ın yumuşak davranılmasını emrettiğini ifade etmektedir. Kuşeyrî'ye göre, "Müellefe-i Kulûb" kendilerine iyi davranılması gerekenlere bir örnektir.¹³⁶⁹

Hiz. Peygamber'e verilen kâfirlere karşı cihad etme emri de Kuşeyrî tarafından sadece zâhirî yorum yapılarak tefsir edilmektedir. *“Öyle ise فَلا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا”* *“Öyle ise kâfirlere boyun eğme, onlara karşı bununla (Kur'ân ile) büyük bir cihadla mücadele ver.”*¹³⁷⁰ Ona göre bu âyette Allah, Hiz. Peygamber'e bizden başkasına meyletmeden ve onlara taviz vermeden emirlerimizi tam olarak yerine getir, şeklinde emir vermektedir. Ayrıca bu emirle beraber ona “Biz her şart ve durumda seni korur ve hiçbir zaman yardımımızı senden çekmeyiz, güvencesi de verilmektedir”¹³⁷¹ Ayrıca Allah yolunda savaşmanın, Allah'ın sevgisini kazanmaya vesile olacağını belirten, *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَأَنَّهُمْ بُنَيَانٌ مَرْصُوعٌ* *“Şüphesiz ki Allah, kendi yolunda, kenetlenmiş muhkem bir yapı gibi saf halinde muharebe edenleri sever.”*¹³⁷² âyetini Kuşeyrî, zâhirî üzere tefsir etmekte ve savaş yoluyla Allah'ın sevgisinin nasıl kazanılacağını ahlâkî açıdan tahlilini yapmaktadır. Ona göre “Muhabbet, sevdiğinin muradını nefsin muradına ve sevgilinin sevdiğini de nefsin sevdiğine öncelemeyi gerektirmektedir.”¹³⁷³ Bunun yanı sıra Allah, kulunun kendi yolunda savaşmasını sevdiğini beyan etmiştir. O zaman kişi Allah'ın sevdiği şeyi, nefsinin isteğine tercih etmelidir. Aksi durumda Allah'a olan muhabbetini bitirmiş olacaktır. Rabbinin sevgisini kazanamayan kişi de ahiret hayatında hüsrana uğrayacaktır.¹³⁷⁴

Sûfî müfessirlerin yukarıdaki yorumlarından cihad ve kıtal âyetlerinden emredilen kâfirlerle mücadele anlamındaki savaş ve cihadı kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Onların savaş ve cihad âyetlerinden çıkardıkları işârî manaların ne olduğu da üzerinde durulması gereken bir başka meseledir.

¹³⁶⁸ Mümtetine, 60/8 – 9.

¹³⁶⁹ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 3/312.

¹³⁷⁰ el-Furkân 25/52.

¹³⁷¹ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 2/387.

¹³⁷² es-Saf 61/4.

¹³⁷³ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 3/314.

¹³⁷⁴ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 3/314.

Bazı cihad âyetlerinin tefsirinde sûfî müfessirler, iki türlü cihaddan bahsetmektedir. Örneğin وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادٍ “Allah yolunda hakkıyla cihad edin...”¹³⁷⁵ âyetinin yorumunda onların bu bakış açısını görmek mümkündür. Yapılan değerlendirmelere bakıldığında hem Sülemî hem de Kuşeyrî, bu âyetin tefsirinde cihad kavramını belli tasniflemelere tabi tutarak açıklamaya çalışmaktadır.¹³⁷⁶ Kuşeyrî, hakkıyla cihadın kadr, vakit ve nevide emre uygun olan cihad olduğunu belirtmektedir. Eğer cihadın bir bölümünde emre aykırılık meydana gelirse bu hakkıyla cihad olmaz. Kuşeyrî, hakkıyla cihadın nasıl olacağına dair kendisi bir tanımlama yaptıktan sonra bu hususta bazı rivayetlere de yer vermektedir. Bunlardan birisinde hakkıyla cihad, “zor olanı tercih etmek şeklinde tanımlanmaktadır. Verdiği bir diğer rivayette hakkıyla cihad, kulun bir an bile nefsiyle mücadele etmekten geri durmaması olarak tarif edilmektedir. Kuşeyrî, açıklamalarının devamında mücâhedeği belli kategorilere ayıran rivayetlere yer vermektedir. Yer verilen bu nakillerde mücâhede; nefisle mücâhede, kalple mücâhede ve malla mücâhede şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. Nefisle mücâhede, kulun meşakkatlere katlanıp bütün imkanlarını taate yönlendirmesi olarak tarif edilirken kalple mücâhede, kalbi her türlü kötü histen korumak olarak tanımlanmaktadır. Malla mücâhedenin ise cömertlik ve îsâr olduğu belirtilmektedir.¹³⁷⁷ Kuşeyrî, Allah yolunda cihadın iki farklı tarifine yer vermektedir. Birinci tarife göre “Allah yolunda cihad; önce haramları, sonra şüpheli şeyleri, sonra (mubahlardan) fazlalıkları terk etmekle, sonra da Allah’tan alıkoyan alakaları kesmekle ve bütün vakitlerde (Allah’ın rızasına uymayan) meşguliyetlerden arınmakla gerçekleşir.”¹³⁷⁸ İkinci tanıma göre Allah yolunda cihad, “Duyuları Allah için korumak ve nefesleri Allah’ı zikrederek Allah ile beraber tüketmektir.”¹³⁷⁹

Sûfî müfessirlerin cihad kavramını kısımlara ayırarak incelemelerinin yanı sıra cihad emrinin geçtiği âyetlerdeki “كَافِر/kâfir” ve “مُنَافِق/münafık” kelimelerini de işârî yoruma tabi tuttukları görülmektedir. Bunun neticesinde nefis terbiyesine yönelik işârî hükümler ortaya konulmaktadır. Örneğin Sülemî, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ “Ey inananlar! Önce kâfirlerden civarınızda bulunanlarla savaşın ve onlar sizde şiddet (sert bir tutum) bulsunlar. Bilin ki Allah muttakilerle

¹³⁷⁵ el-Hac 22/78.

¹³⁷⁶ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/28.

¹³⁷⁷ Kuşeyrî, *Le’tâifü’l-işârât*, 2/33.

¹³⁷⁸ Kuşeyrî, *Le’tâifü’l-işârât*, 2/463.

¹³⁷⁹ Kuşeyrî, *Le’tâifü’l-işârât*, 2/463.

beraberdır.¹³⁸⁰ âyetinin tefsirinde Tüsterî'den naklettiği bir rivayette nefsin kâfir olduğunu ve hevasına muhalefet edilerek onunla savaşılmaması gerektiği belirtilmektedir. Nefsin Allah'a itaate, Allah yolunda mücâhedeye, helal yemeye ve doğru söz konuşmaya yönlendirilmesinin önemi üzerinde durulmaktadır.¹³⁸¹ Aynı şekilde Kuşeyrî de bu âyetin tefsirinde müslümanın kâfirlerden önce, karşı koyması gerektiği en yakın ve en azılı düşmanının kendi nefsi olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple “Müslüman önce nefsiyle savaşılmaya başlamalı, sonra da kâfirlere karşı cihad mertebesine geçmelidir.”¹³⁸² Zira Hz. Peygamber, “Küçük cihaddan büyük cihada döndük.”¹³⁸³ buyurmuştur.

Müslümanlara savaşılmayı emreden âyetlerin yorumunda, “کافر/kâfir” veya “منافق/münafık” karinesi olmasa da buradaki savaş emrinin işârî açıdan nefse yönelik olduğu ifade edilmektedir. Bu minvalde Sülemî, ادْفَعُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا “Onlara (münafıklara), gelin, Allah yolunda harp edin veya (düşman saldırısına karşı) savunma yapın denildiğinde...”¹³⁸⁴ âyetini yorumlarken iki rivayete yer vermektedir. Bu rivayetlerde âyetteki “فَاتِلُوا /savaşın” emri, nefislere karşı savaş olarak anlaşılmaktadır. Sülemî'nin naklettiği ilk yorumda âyet, “Nefislerinize ve hevalarınıza karşı siddıkların derecelerine ulaşınca kadar mücadele edin. Bunu yapmaya gücünüz yetmezse haramları işlemekten kaçının.”¹³⁸⁵ şeklinde açıklanmaktadır. İkinci rivayette ise âyet, “Allah'ın emirlerine uyma ve yasaklarında kaçınma noktasında nefislerinize karşı savaşın, zâhirî ve bâtinî şirk yollarından nefsinizi koruyun.” şeklinde yorumlanmaktadır.¹³⁸⁶ Aynı şekilde mü'minlerin Allah yolunda kâfirlerin Tâğut yolunda savaştığını beyan eden ادْفَعُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أُولَئِكَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أُولَئِكَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ “İman edenler, Allah yolunda savaşırlar. İnkâr edenler de tâğût yolunda savaşırlar. O halde siz şeytanın dostlarına karşı savaşın. Şüphesiz şeytanın hilesi zayıftır.”¹³⁸⁷ âyetini açıklarken Sülemî, Tüsterî'den bir rivayete yer vermektedir. Bu nakilde Tüsterî, mü'mini Allah için nefesine ve bedenine düşman olan kimse münafığı ise nefsi için Allah'a düşman olan kimse olarak tanımlamaktadır.¹³⁸⁸ Bu yorumda, Allah

¹³⁸⁰ et-Tevbe 9/123.

¹³⁸¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/292.

¹³⁸² Kuşeyrî, *Leîfû'l-işârât*, 1/453.

¹³⁸³ Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebîr*, 165.

¹³⁸⁴ Âl-i İmrân 3/167.

¹³⁸⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/125.

¹³⁸⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/125.

¹³⁸⁷ en-Nisâ 4/76.

¹³⁸⁸ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/155.

yolunda savaşmak, bir şekilde nefisle mücadeleyle ilişkilendirilmekte ve mü'min ve münafığın tanımı da işârî açıdan yeniden yapılmaktadır.

“Fitne, katilden (insan öldürmekten) daha kötüdür.”¹³⁸⁹ âyetindeki “فِتْنَةٌ/fitne” kelimesi kalbe gelen sıkıntı bağlamında işârî yoruma tabi tutulmaktadır. “Perdelenmeden dolayı kalbe gelen zorluk/imtihan, ruhu feda etmekten dolayı nefislere gelen zorluktan/imtihandan daha şiddetlidir. Çünkü kalbin hayatını kaybetmek, nefsin hayatını kaybetmekten daha ağırdır. Zira nefislerin hayatı ülfet ettikleriyledir, yani alışkanlıklarıyladır. Kalbin hayatı ise Allah ile dir.”¹³⁹⁰ Kuşeyrî'nin sûfilerden naklettiği bir görüşte ise kişinin Allah'tan uzaklaşması, kendi ruhundan ve hayatından vazgeçmesinden daha kötü olduğu ifade edilmektedir.¹³⁹¹ Buradaki yorumunda Kuşeyrî, kalbi hayatla bedeni hayatı kıyaslamış, karşılaştıkları zorluk bakımından kalbi hayatı kaybetmenin daha ağır olduğunu belirtmiştir. Müfessirler, genel olarak âyetteki “فِتْنَةٌ/fitne” kelimesini şirk bağlamında değerlendirirken¹³⁹² Kuşeyrî kalbe gelen sıkıntı ve zorluk olarak yorumlamıştır. Onun buradaki dayanağının kelimenin sözlük anlamı (imtihan) olduğu düşünülmektedir.¹³⁹³

Âyetin, “مَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ،”¹³⁹⁴ *Mescid-i Haram'da, onlar size savaş açmadıkça, siz de onlarla savaş etmeyin. Sizinle savaş kalkışırlarsa onları öldürün. İnkâr edenlerin cezası böyledir.* kısmı da işârî açıdan yorumlanmakta ve kafirler, işâreten nefis olarak algılanmaktadır. “Nafile ibadetlerden olsa dahi, bir meşguliyet seni Allah'tan uzaklaştırırsa onun bağına nefisinden bütünüyle kopar. Bu sayede seni Allah'tan uzaklaştıracak bir şey geride kalmayacaktır.”¹³⁹⁵ Bir başka ifadeyle nefis, sana savaş açarsa sende ona savaş aç. Eğer nefis nafile ibadet yoluyla sana savaş açıp seni Allah'tan uzaklaştırırsa -bu yorumun “Mescidi-i Haram'da size savaş açarlarsa” beyanından istinbat edildiği düşünülmektedir- o nafileyi hayatından çıkar. Bu yorumda yine nefis, kâfirlere benzetilmiştir. Benzerlik yönü ise kâfirin/nefsin kişiye savaş açmasıdır. Aynı şekilde âyetin devamı da nefis-kâfir benzerliği üzerinden

¹³⁸⁹ el-Bakara 2/191.

¹³⁹⁰ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/92.

¹³⁹¹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/92.

¹³⁹² Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422–2001), 1/262.

¹³⁹³ Cevherî, *es-Sıhâh*, 6/2175.

¹³⁹⁴ el-Bakara 2/191.

¹³⁹⁵ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/93.

yorumlanmıştır. *فَإِنْ أَنْتَهُوَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* “Eğer onlar (şirk ve muharebeyi) sonlandırırlarsa, şüphesiz Allah bağışlayandır, merhamet edendir.”¹³⁹⁶ “Allah’tan uzaklaşmaya zorlayan duygular ve nefisten kaynaklanan düşmanlar, yok olduğunda nefisini muhatap almayı terk et. Çünkü sırlarını korumakla görevli kimse, nefisle mücâhedeye zaman ayırmaz.”¹³⁹⁷ Netice olarak burada da nefis kâfire benzetilmiş, hevâsı yok edildiğinde artık onunla mücadele etmek için zaman ayırmaya gerek olmadığı belirtilmiştir. Bu durum, tasavvufî eğitimi âyetten çıkarılan işârî hükümlerle desteklemeye çalışmak şeklinde algılanmaktadır.

Şirk, küfür ve müslümanların dinlerinden döndürülme tehlikesinin ortadan kaldırılması için emredilen kâfirlerle savaşma hükmünden nefisle mücadeleye yönelik işârî emirler ortaya konmaktadır. Bu minvalde Bakara Sûresi 193. âyetini tefsir ederken Kuşeyrî, yorumunu nefislerle mücâhedeye yönelik yapmaktadır. O’na göre, kişinin en büyük düşmanı, içindeki nefsidir. Daha sonra Kuşeyrî, bu cümlesini şerh etmeye yönelmektedir: “Riyazetin hükümlerini yerine getir. Bunun neticesinde sende beşeriyetin eserlerden hiçbir şey kalmasın, nefisini ve kalbini Allah’a teslim etmiş olasin. Allah’ın tasarrufları senin üzerinde O’nun dilediği şekilde gerçekleşir ve sen hükme aykırı tercih yapmazsın.”¹³⁹⁸ “Onlar savaşmaya son verecek olurlarsa, artık düşmanlık yalnız zalimlere karşıdır.” emrinden ise işârî açıdan şu hüküm çıkarılmaktadır: “Nefis, teslim olduğu zaman artık sadece kusur işleyenlere düşmanlık vardır.”¹³⁹⁹

Kâfirlerle savaş emrinin geçtiği bazı âyetlerden şeytanla mücadeleye yönelik işârî hükümler istinbat edilmektedir. Bu minvalde Kuşeyrî, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا* “Ey iman etmiş kimse! Kafirlerle toplu halde bulundukları bir vakit karşılaşacak olursanız, onlara arkanızı dönüp kaçmayın.”¹⁴⁰⁰ âyetini tefsir ederken önce zâhirî bir değerlendirme yapmakta ve savaşta kâfirlerle karşılaşıldığı zaman onlarla savaşmanın gerekli olduğuna ve kaçmanın ise yasaklanmış olmasına değinmektedir. Ardından cesaret kavramı üzerinde açıklamalar yapmaktadır. Devamla âyetin işârî yorumuna yer vermektedir. Ona göre işârî olarak “Âyette emredilen şeytana karşı cihattır. Bu cihatta vacip olan ise şeytanın zillate davet eden çağrılarından geri durmaktır. Zira

¹³⁹⁶ el-Bakara 2/192.

¹³⁹⁷ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/93.

¹³⁹⁸ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/93.

¹³⁹⁹ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/93.

¹⁴⁰⁰ el-Enfâl 8/15.

kim ona icabetten geri durabilirse ve vesveseleriyle çağrıda bulunduğu hususları yerine getirmezse cihadı hakkıyla yerine getirmiş olacaktır.”¹⁴⁰¹

İlginç bir şekilde bu yorumunda Kuşeyrî, şeytanla yapılan mücâhededen bahsetmektedir. Kâfirlere karşı savaşı emreden âyetler, işârî açıdan yorumlanırken genelde “kâfirler” nefis olarak düşünülmektedir. Bununla birlikte Kuşeyrî açıklamalarının devamında nefisle mücâhedeye de değinmektedir. “Durum, nefisle yapılan mücadelede de bu şekildedir. Kul, telkinlerine karşı nefse icabet etmekten geri durup şehvetine boyun eğmediği zaman o da cihadın hakkını vermiş olacaktır.”¹⁴⁰²

Kuşeyrî, savaşın insanlar tarafından kerih görüldüğünü beyan eden *كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ* “Savaş, *لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* *“Savaş, hoşunuza gitmeyip size zor geldiği halde, yine de size farz kılındı. Bazen bir şeyi hoş görmezsiniz. Hâlbuki onda sizin için hayır vardır. Bazen de bir şeyi seversiniz, ama o, sizin için kötüdür. Allah bilir, sizler bilmezsiniz.”*¹⁴⁰³ âyetini de nefisle mücadele bağlamında ele almakta, kalbin ve nefsin nerede rahat edeceği üzerinde durmaktadır. Ona göre “Bedenen savaşmak nefislere zor geldiğinden Allah bu âyetle nefislerin gerçek rahatlıklarının ahirete bırakıldığını beyan etmiştir. Kalplerin rahatlığı ise Allah’a yakınlık özelliği nedeniyle dünyada gerçekleşmektedir.”¹⁴⁰⁴ Bunun ardından mutluluğun ve saadetin nasıl gerçekleşeceği üzerinde değerlendirmelerde bulunmaktadır. Onun nazarında “Mutluluk, nefislere muhalefettir. Her kim, nefislere uyarsa, o yüce muhabbetten sapmıştır. Aynı şekilde mutluluk, kalplere uymaktır. Bu nedenle her kim, kalplere muhalefet ederse yüce sünnetin dışına çıkar.”¹⁴⁰⁵

Allah yolunda savaşanların dünya ve ahirette doğru yola ulaştırılacağını belirten hükümler, nefis terbiyesi bağlamında elde edilecek manevi kazanımlar bağlamında yorumlanmaktadır. Bu minvalde Kuşeyrî, *وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ* “Bizim uğrumuzda cihad edenleri, muhakkak yollarımıza yönelteceğiz. Şüphesiz Allah ihsan sahibi kişilerle beraberdir.”¹⁴⁰⁶ âyetini açıklarken nefisle mücadeleye atıfta bulunarak yorumunu yapmaktadır. Ona göre “Zahirlerini mücâhedeye süsleyenlerin

¹⁴⁰¹ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/383.

¹⁴⁰² Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/383.

¹⁴⁰³ el-Bakara 2/216.

¹⁴⁰⁴ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/103.

¹⁴⁰⁵ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/103.

¹⁴⁰⁶ el-Ankebût 29/69.

sırları/kalpieri müşâhadelerle güzelleştirilecektir.”¹⁴⁰⁷ Kuşeyrî, bu yorumu “*er-Risâle*” adlı eserinde Ebu Ali ed-Dekkâk’a nispet etmektedir.¹⁴⁰⁸

Nefis terbiyesinin işârî hükümleri, bazen Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen Ehl-i kitapla savaşıma emrinden işâreten istinbat edilmektedir. قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ “Kendilerine kitap verilmiş olanlardan Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah’ın ve Rasûlü’nün haram ettiğini haram olarak kabul etmeyen ve hak dini (İslam’ı) din olarak benimsemeyen kişilerle, zeliller olarak (boyun eğerek) kendi eller ile cizye verinceye kadar muharebe edin.”¹⁴⁰⁹ Bu âyette geçen Allah’a ve ahirete iman etmeyenler, Kuşeyrî, tarafından işâreten nefis olarak yorumlamıştır. Âyetle ilgili önce genel bir değerlendirme yapan Kuşeyrî, rezillîğe müstahak olan kişinin kötülüğünden ancak onu hak ettiği küçük düşürmeye maruz bırakmakla kurtulunabileceğini belirtmektedir. Açıklamalarının devamında ise insanın en şiddetli düşmanının kötülük üzerine yaratılmış olan nefsi olduğuna değinmektedir. Çünkü “Nefis ancak mücâhedeyle dizginlenebilir. O, takdire iman etmemekte, şüphesi asla yok olmamakta ve daima tedbire yeltenerek maddi olanla mutlu olmakta ve yalan vaatleri kabul etmektedir.”¹⁴¹⁰

Bu işârî yorumda, Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyenlerle cizye verinceye kadar savaşıma emrinden yola çıkılarak mücâhedeyle nefsin zayıf duruma düşürülmesi işârî hükmü ortaya konmaktadır. Bir başka ifadeyle nefis, mücâhedeyle boyun eğdirilecek, kötüye yönlendirici vasıfları yok edilecektir. Burada zahir mana ile işârî mana arasında kurulan benzerlik/ilişki, âyette bahsedilen Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen kişilerin özelliklerinin daha üst bir manaya (düşman) taşınmasıyla yapılmaktadır.

Müslümanların birbirleriyle savaşıma durumunda nasıl hareket edileceğini beyan eden âyetler, sûfî müfessirler tarafından sembolizmi ağır basan işârî yorumlara tabi tutulmaktadır. Bu bağlamda Sülemî, *Eğer mü’minlerden iki zümre birbirleriyle çarpışarlarsa aralarını ıslah edin...*”¹⁴¹¹ âyetinin tefsirinde Tüsterî’den bir rivayete yer vermektedir. Bu rivayete göre “Bu iki gruptan birisi ruh, akıl ve kalp; ikincisi tabiat, hevâ ve şehvettir. Tabiat ve hevâ; ruha, akla ve kalbe karşı haddi aştığında kul nefse karşı savaşmalıdır. Bu mücadele murakabe kılıçları,

¹⁴⁰⁷ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 2/463.

¹⁴⁰⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 174.

¹⁴⁰⁹ et-Tevbe 9/29.

¹⁴¹⁰ Kuşeyrî, *Leâîfü’l-işârât*, 1/416.

¹⁴¹¹ el-Hucurât 49/9.

mütalaa okları ve muvafakat nurları ile yapılabilir. Neticede ruh ve akıl galip hevâ ve şehvet mağlup olsun.”¹⁴¹² Kuşeyrî’nin âyetle ilgili yorumu ise daha zahir ve akidevi yönü ağır basan bir değerlendirmedir. Ona göre “Bu âyet, mü’minin fasıklık sebebiyle imandan çıkmadığını göstermektedir. Zira savaştıkları zaman iki gruptan birisi fasıktır.”¹⁴¹³ Ayrıca ona göre âyetin devamındaki “*Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın.*” kısmı ise mazluma yardım etmenin vacip olduğuna delalet etmektedir. Bu zâhirî yorumun ardından âyetten çıkardığı işarete yer vermektedir: “Nefis kendi şehvi arzularına çağırmakla kalbe zulmettiği zaman, kalp onu yeninceye kadar onunla savaşmalıdır. Nefis boyun eğerse bağışlanır. Zira o, Allah’ın kapısına taşıyan bir binektir.”¹⁴¹⁴

Sûfî müfessirler, genellikle cihad ve savaş âyetlerindeki kâfir kavramıyla nefis arasında benzerlik kurmaktadır. Burada ise ilginç bir şekilde fâsık müslümanla nefis arasında benzerlik kurulmuştur. Bu benzerliğin temellendirilmesi ise “zulüm” üst manasında yapılmaktadır. Bir başka ifadeyle bir müslüman diğer müslümana zulmettiğinde onunla savaşılması gerekir emrinden hareketle nefis şehvi arzulara çağırdığında onunla savaşılması gerektiği işârî hükmüne varılmaktadır.

Müşrik Araplar, haram aylarda yapılması yasaklanan savaş ve saldırı gibi hukuksuz durumları aşabilmek için bir kısım hileli yollara başvurmaktaydılar. Bu durum neticesinde Vahiy, müslümanlara haram bir ayda saldırıya uğradıkları zaman kendilerini koruma ve savunma hakkı verdi:¹⁴¹⁵ *الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتِ قِصَاصٌ* “*Haram ayın mukabili haram aydır. Hürmetler, karşılıklı olup kisas kuralına tabidir...*”¹⁴¹⁶ Kuşeyrî, bu âyeti işârî açıdan yorumlamaktadır. Onun değerlendirmesine göre “İkisi de Allah’a ait olan iki hak karşı karşıya geldiğinde, vaktin işaretlerine göre tavır takın. Sahip olduğun haz sebebiyle iki haktan birini diğerine tercih etme. Yoksa Hakk’ın tecellisinden alıkonulursun ve kalbinin basireti körleşir. Nefsin hilafına olan gerçekte en isabetli olandır.”¹⁴¹⁷ Bu işârî yorumda, haram ayda savaşıp Allah’ın emrine muhalefet etmenin yasaklanmasından hareketle manevi hayatta Allah’a ait hakların çiğnenmemesi işârî

¹⁴¹² Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 2/261.

¹⁴¹³ Kuşeyrî, *Leîâfü’l-işârât*, 3/221.

¹⁴¹⁴ Kuşeyrî, *Leîâfü’l-işârât*, 3/221.

¹⁴¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/237.

¹⁴¹⁶ el-Bakara 2/194.

¹⁴¹⁷ Kuşeyrî, *Leîâfü’l-işârât*, 1/93.

yorumu yapılmaktadır. Zâhirî mana ile işârî mana arasındaki benzerlik/ilişki ise Allah'ın emrinin çiğnenmesi üst manasında kurulmaktadır.

Kuşeyrî'nin bazı yorumlarında zâhirî mana ile işârî manayı öncelik ve sonralık ilkesiyle birleştirmeye çalıştığı görülmektedir. Bu yaklaşımını *فَلْيَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا* “O halde, dünya hayatını ahiret mukabilinde satacak olanlar, Allah yolunda muharebe etsinler. Kim Allah yolunda çarpışıp da öldürülürse veya düşmanına üstün gelirse, elbette ona büyük bir ecir vereceğiz.”¹⁴¹⁸ âyetinin tefsirinde açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre “Kim savaşa çıkmadan evvel nefsini öldüremezse onun cihad yapması sahih olmaz. Zira önce ruhu (can korkusunu) kalpten çıkarmak ve sonra nefsi ölüme teslim etmek gerekmektedir.”¹⁴¹⁹ Bu değerlendirmesinde Kuşeyrî, sûfîlerin ortaya koyduğu “nefislerle mücadele edin” işârî yorumunu zâhirî hükmün bir hazırlayıcısı olarak düşünmekte ve yorumlamaktadır. Allah yolunda cihad, bu öncülle beraber yapıldığı takdirde kemale ulaşacaktır.

Zâhirî mana ile işârî manayı öncelik ve sonralık ilkesiyle birleştirme gayretinin görüldüğü bir başka örnek ise *وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ* “Size karşı savaş açanları nerede bulursanız öldürün. Sizi çıkarmış oldukları yerden (Mekke'den) siz de onları çıkartın.”¹⁴²⁰ âyetidir. Bu yorumunda Kuşeyrî, önce onların sevgilerinin ve dostluklarının kalplerden çıkartılması gerektiğine vurgu yapmakta bundan sonra onların küçülmüşlük muamelesi görmeleri için İslam topraklarından çıkartılacaklarını belirtmektedir.¹⁴²¹ Bu tahlilde de zâhirî mana ile işârî mana, öncelik ve sonralık ilkesiyle birleştirilmeye gayret edilmektedir. Önce onların sevgileri kalpten çıkarılmalı ki bedenleri de vatan toprağından çıkarılabilir.

Kuşeyrî, düşmana karşı hazırlık yapılmasını emreden âyetleri¹⁴²² de öncelik sonralık ilkesi bağlamında yorumlamaktadır. İşârî yorumu, zâhirî mananın ortaya koyduğu emre bir hazırlık olarak sunmaktadır. Bu meyanda o, savaş hazırlığı esnasında kalbin hazırlanmasının önemine vurgu yapmakta ve düşmana karşı yapılan en iyi hazırlığın kalbin Allah ile kuvvet kazanması olduğunu belirtmektedir. Kalbin kuvvet bulduğu hususların insanlarda farklı farklı olduğunu söyleyen Kuşeyrî, Allah'ın vaad edilmiş yardımıyla kalbi güçlenen olduğu gibi Allah tarafından halinin bilinmesiyle kalbi

¹⁴¹⁸ en-Nisâ 4/74.

¹⁴¹⁹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/215.

¹⁴²⁰ el-Bakara 2/191.

¹⁴²¹ Kuşeyrî, *Leṭâifü'l-işârât*, 1/92.

¹⁴²² el-Enfâl 8/60.

kuvvetlenen de bulunmaktadır. Allah'ın rızasını nefsinin muradına tercih etmekle kalbini hazırlayanlar olduğu gibi Mevla'sının hakkında yaptığına rıza göstermekle kalbini sağlamlaştıranlar da vardır.¹⁴²³

Savaş ve cihad âyetlerinde, mücadele edilmesi veya savaşılması istenen kötülük gruplarının (kâfir, münafık ve Ehl-i kitap kâfirler) karşılığı hemen hemen bütün işârî yorumlarda nefis olarak verilmektedir. Nefis, kendisiyle savaşılan kâfire benzetilmektedir. Benzerlik yönü ise kâfirin müslümanla nefsin de kişiyle savaşması ve mücadele etmesidir. Burada zâhirî mana ile işârî mana arasındaki ilişki, kâfir kavramının daha üst bir manası olan “düşman” anlamına taşınmasıyla yapılmaktadır. Bu benzerlik ilişkisinin kurulmasında diğer önemli dayanaklar ise “Küçük cihaddan büyük cihada döndük.”¹⁴²⁴ rivayeti ve “*Kâfirlerden (öncelikle) yakınınızda olanlarla savaşın.*”¹⁴²⁵ ayetidir.

Sûfî müfessirlerin savaş ve kıtal âyetlerinden nefis terbiyesine yönelik işârî hükümler istinbat ettikleri görülmektedir. Bu minvalde onlar, kâfirlerle savaşta silah kullanılmasından hareketle nefisle savaşta “nefsin hevasına muhalefet” silahını elde etmişlerdir. Düşmanla savaşmak için hazırlık yapılmasından kalbin hazırlanması ve Allah ile kuvvet bulması sonucunu çıkarmışlardır. Nefsin nafîle bir ibadet yoluyla kişiyi Allah'tan uzaklaştırması durumunda o nafilenin terkedilebileceği yorumunu, müslümanların Mescid-i Haram'da savaşabilmesine dayandırmışlardır. Kâfirler savaşmayı bıraktığında savaşın bitirilmesi emrinden nefsin hevâsı söndüğünde onunla mücâhede etmeyi bırakıp sırları korumaya yönelmeni gerekliliğini ortaya koymuşlardır. Çünkü onlara göre cizye verinceye kadar düşmanla, teslim oluncaya kadar nefisle savaşılmalıdır. Allah'ın cihad edenleri doğru yola ulaştıracağı hükmünden nefsiyle mücadele edenlerin kalplerinin müşâhede ile güzelleşeceği sonucuna varmışlardır.

3.3.8.1. Ganimetler

Ganimet kelimesi, sözlükte daha önce sahip olunmayan bir şeye malik olma anlamına gelmekte olup¹⁴²⁶ terim olarak ise müslümanların gayri müslimlerden savaş yoluyla ele geçirdikleri esir ve malları ifade etmektedir.¹⁴²⁷ Ganimet kelimesi farklı türevleriyle

¹⁴²³ Kuşeyrî, *Leâîfü'l-işârât*, 1/401.

¹⁴²⁴ Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebîr*, 165.

¹⁴²⁵ et-Tevbe 9/123.

¹⁴²⁶ İbn Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 4/397.

¹⁴²⁷ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 209.

Kur'ân-ı Kerim'de kullanılmaktadır.¹⁴²⁸ Ganimet anlamında Kur'ân'da “الانفال/el-Enfâl” sözcüğü de kullanılmış ve bu kelime ganimetlerle ilgili hükümlerin beyan edildiği sekizinci sûreye isim olarak verilmiştir. Bu sûrenin ilk âyetinde ganimetlerin Allah'a ve Rasûlü'ne ait olduğu belirtilmekte ve ayrıntıya girilmemektedir.¹⁴²⁹ Sûrenin 41. âyetinde ise ganimetlerin nasıl dağıtılacağı tafsilatlı olarak izah edilmektedir: *وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ أَمِنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا شَيْءٌ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ* “Allah'a, furkan gününde (yani) iki topluluğun(Bedir'de) karşı karşıya geldiği günde kulumuza indirdiklerimize iman etmişseniz, bilin ki herhangi bir şeyden elde ettiğiniz ganimetin beşte biri Allah'a, Rasûlü'ne, peygamberin yakınlarına, yetimlere, fakirlere ve yolculara aittir. Allah'ın kudreti her şeye yeter.”¹⁴³⁰ Kuşeyrî bu âyeti yorumlamaya ganimet ve fey kavramlarını tarif etmekle başlamaktadır. Ganimetin mü'minlerin savaşta zafer kazandıkları zaman kâfirlerin mallarından ele geçirdikleri şeyler olduğunu belirtmektedir. Fey kavramını da tarif eden Kuşeyrî, onun “Savaş veya savaş anlamına gelecek bir durum söz konusu olmadan ele geçirilen mallar için kullanıldığını” ifade etmektedir.¹⁴³¹ Kuşeyrî âyeti işârî açıdan da yoruma tabi tutmaktadır. Ona göre, kâfirlere karşı yapılan zâhirî (küçük) cihadda ganimet olduğu gibi nefis ve şeytana karşı yapılan manevi (büyük) cihadda da ganimet vardır. Büyük cihad ise “Kulun hevâ ve şeytan gibi düşmanlarının elinde olan nefesine malik olması, onu terbiye etmesidir. Şöyle ki daha önce zevahiri kötü amellerin merkezi, bâtını da çirkin amellerin yeri iken bunlar, (nefis terbiyesi neticesinde) iyi amellerle değiştirilmiştir.”¹⁴³² Bir başka deyişle zâhirî ve bâtinî iyi ameller, ganimet olarak elde edilmiştir. Kuşeyrî manevi (büyük) cihad sonunda elde edilen ganimetleri ayrıntılı olarak şu şekilde açıklamaktadır: “Nefis şehvetlerin esaretinden kurtarılmış, kalp gafletlerden kopartılmış, ruh alakaların elinden alınmış, sır da mülâhazalardan korunmuştur. Bir de nefsin sapkınlığı, yenilgiye uğramış ve Allah'ın çağrısı kabul edilmiştir.”¹⁴³³

¹⁴²⁸ en-Nisâ 4/94; el-Fetih 48/15.

¹⁴²⁹ el-Enfâl 8/1.

¹⁴³⁰ el-Enfâl 8/41.

¹⁴³¹ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/395.

¹⁴³² Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/395.

¹⁴³³ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 1/395.

Fey kavramı, müslüman olmayanlara ait olan malların savaş ve güç kullanılmaksızın müslümanların ellerine geçmesini ifade etmektedir.¹⁴³⁴ Kaynakların verdiği bilgiye öre, Medine’de meskûn bulunan Nadîroğulları Hz. Peygamber ile yapmış oldukları antlaşmayı bozmaları sebebiyle Medine’den çıkarılmışlardır.¹⁴³⁵ Bu olayın neticesinde, وَمَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ “Onların mallarından Allah’ın, savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar için siz, at ya da deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerini, dilediği kimselerin üzerine salıp onlara üstün kılar. Allah’ın her şeye hakkıyla gücü yeter.”¹⁴³⁶ âyeti nazil oldu. Kuşeyrî bu âyeti açıklarken “Allah’ın burada Nadiroğullarının mallarını kastettiğini belirtmektedir. Değerlendirmesinde sebebi nüzûl bilgisine atıf yapması dikkat ekmektedir. Ona göre burada elde edilen mallar, ganimet değil feydir. Daha sonra Kuşeyrî feyin tanımı yapmakta ve onun savaşılmaksızın, at ve deve koşturmaksızın kâfirlerden Müslümanlara geçen mallar olduğunu zikretmektedir. Öldükleri zaman mirasçısı olmadığı için hazineye geçen malların da bu kapsama girdiğine değinmektedir. Fey mallarının dağıtımına da değinen Kuşeyrî, Hz. Peygamber’in bu malları fakir muhacirlere verdiğini, uygun gördüğü bir miktarı da kendisine ayırdığını belirtmektedir. Ensar’ın da bu taksime gönülden razı olduğunu bunun sonucunda da Allah’ın Ensar’ı mükâfatlandırıldığını ifade etmektedir.”¹⁴³⁷

Kuşeyrî, Ensar’ın bu faziletini vurgulamak için kalbin karşılık ve mülk beklentilerinden kurtulmasının büyüklerin özelliği olduğunu hatırlatmakta ve ardından Ensar’ın bu güzel vasıflarının mefhumu muhalifinden sûfilere yönelik işârî yorumlar ortaya koymaktadır. Ensar gibi olmayıp “Kaygıların tutsak ettiği nefsinin ihtirası içinde kalan kimse, devamlı sıkıntı içerisinde. Bu kişi, insanlarla olan muamele ve alış verişinde daima kendi çıkarını düşünür. Böyle bir kimse bu yolun zevklerinden hiçbir şey elde edemez.”¹⁴³⁸ Kuşeyrî bu olumsuz vasıflardan sonra sûfilerin nasıl olması gerektiğini de beyan etmektedir. “Oysa safâ ehlinin üzerinde bu (kötü) şeylerden hiçbir eser kalmamıştır. Üstünde onlardan bir şey kalan kimse ise şekilcidir, hakikat ehli bir sûfi değildir.”¹⁴³⁹

¹⁴³⁴ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 170.

¹⁴³⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-azîm*, 8/65.

¹⁴³⁶ el-Haşr 59/6.

¹⁴³⁷ Kuşeyrî, *Le’tâifü’l-işârât*, 3/304.

¹⁴³⁸ Kuşeyrî, *Le’tâifü’l-işârât*, 3/304.

¹⁴³⁹ Kuşeyrî, *Le’tâifü’l-işârât*, 3/304.

Kur'ân'da ganimet ve fey konularından bahseden âyetleri hem zâhirî hem de işârî açıdan yorumlayan Kuşeyrî'nin değerlendirmelerine bakıldığında onun nefsi kaire benzettiği görülmektedir. Kâfirle bedenlen savařarak elde edilen ganimete benzetilerek kiřinin nefis dūřmanıyla yaptıęı mūcadele sonunda iyi ve gūzel hasletler elde edeceęi (manevi ganimet) dūřunūlmūřtur. Bir bařka ifadeyle bedenle yapılan savařta ganimet maddi iken nefisle yapılan savařta ganimet, manevidir. Bu benzetmenin dayanaęı, “غـنـم/ġ-n-m” kelimesinin sūzlūk (daha ōnce sahip olunmayan bir řeyi elde etmek) anlamıdır.¹⁴⁴⁰ Fey konusuyla ilgili âyetin kendisinde iřaret ıkarılmayıp Hz. Peygamber'in bu âyetin uygulaması baęlamında Ensar'a mal vermemesinden sūfilere yōnelik iřârî erdemler ortaya konmuřtur. Bu husus ise iřârî yorumun lafız veya metinle iliřkisi baęlamında dikkat çeken bir durumdur.

3.3.8.2. Esirler

Kur'ân-ı Kerīm'de esirlerin hukukî durumu iki âyetle beyan edilmiřtir. Bu âyetlerden ilkinde İslam gūlenmeden ve dūřmana ōldūrūcū darbe vurulmadan ganimet ve esir alınması hoř karřılanmamıřtır. Dięer âyette ise dūřmanı tam olarak yenilgiye uęrattıktan sonra esir alınabileceęi ifade edilmiřtir. Kuşeyrî, esirle ilgili bu iki âyeti hem zâhirî hem de işârî açıdan yorumlamıřtır. مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُنْجَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا *“Hiřbir peygamber için yeryūzūnde aęır basmadıkça (dūřmana galip gelmedikçe) esirler alması muvafık deęildir. Siz geçici dūnya malını talep ediyorsunuz, Allah ise ahireti kazanmanızı diliyor. Allah azizdir ve hikmet sahibidir.”*¹⁴⁴¹ Âyeti ōnce zâhirî açıdan tefsir eden Kuşeyrî'nin yorumuna gōre peygamberlerin yapması gereken savařta dūřmanlarına var gūcūyle yūklenmesi ve esir almaya yōnelmemesidir. Hz. Peygamber'in Bedir gūnū dūřmandan fidye almasını ise onun masum oluřuyla açıklamaktadır. Âyette geçen “عَرَضَ الدُّنْيَا/arezeddūnya” kelimesinin ne anlama geldięine de deęinen Kuşeyrî, bununla fidyenin kastedildięini zikretmektedir. Ayrıca dini emirlerle kiřinin tabiatında bulunan merhamet duygusunun farklı olduęuna dikkat çekmektedir. “Kulluęun řartı, kulun Allah'a itaat etmesidir. Allah'ın emri katılıęı ōngōrdūęū zaman,

¹⁴⁴⁰ İbn Faris, *Mu'cemū mekâyi'si 'l-luga*, 4/397.

¹⁴⁴¹ el-Enfâl 8/67.

durum “Allah’ın dininde onlara acıyacağınız tutmasın.”¹⁴⁴² âyetinde buyurulduğu gibi olur.”¹⁴⁴³

Müslümanların yeterli güce ulaşmalarından sonra esir almalarına ve bunları bedelsiz ya da fidye karşılığında serbest bırakılmalarına izin verilmiştir. فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ. حَتَّىٰ إِذَا أَتَحْنَثُوا هُمْ فَشُدُّوا الْوَتَأَقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً *“İnkarcılara karşı harbe girdiğiniz vakit hemen boyunlarını vurun, nihayet onları mağlup ettiğinizde bağı sıkıca bağlayın (onları esir alın). Sonra ya onları meccanen ya da bir bedel karşılığında serbest bırakırsınız.”*¹⁴⁴⁴

Kuşeyrî, bu âyeti açıklarken düşmana karşı zafer kazanıldığında düşmanı bağışlamanın veya onlara gerektiği ölçüde şiddetten kaçınmanın pişmanlık getireceğini belirtmektedir. Ona göre yapılması gereken, onları öldürmek ve köklerini kazımdır. Bu zâhirî yorumun yanında şöyle bir işârî manaya da yer vermektedir: “Kişi, nefesine karşı zafer kazandığı zaman nefisinden eser bırakmamalıdır.”¹⁴⁴⁵ Bunun yanı sıra Kuşeyrî, esirlerin serbest bırakılmasının müslümanlar için bir fayda olduğunda söz konusu olabileceğini belirtmektedir. “Bir fayda hasıl olduğunda esirler, devlet başkanının kararıyla ya karşılık alınarak veya karşılıksız olarak serbest bırakılabilir.”¹⁴⁴⁶ Bu yorumunun ardından şöyle bir işârî değerlendirmeye yer vermektedir: “Nefse karşı mücadelede bir saatlik şekerleme veya bir günlük oruç tutmama, nefsi dillendirir ve gelecekte yapacağı işlerde kişiye güç kazandırır.”¹⁴⁴⁷

Kuşeyrî esir konusunu işleyen bu iki âyeti, genel olarak zâhirî bağlamda tefsir etmekte, ancak işârî yoruma da yer vermektedir. Bu işârî mana veya hükümlerde nefis, savaşta karşılaşılan ve esir alınan düşmana benzetilmektedir. Bunun neticesinde savaşta düşmana merhamet gösterilmemesi gerektiği emrinden nefis düşmanına merhamet edilmemesi işârî hükmü çıkarılmaktadır. Çünkü nefis düşmanını tam manasıyla mağlup etmek gerekir ki daha sonra ortaya çıkıp kişiyi kendi hevasına yönlendirmesin. Aynı şekilde esir alınan kâfirlerin fidye vererek kurtulabilmesinden hareketle kişinin nefis düşmanını bazen oruç tutmayarak bazen de uyuyarak dillendirmesi işârî sonucuna ulaşılmaktadır. Bu durumda nefis, uyuyarak veya oruç tutmayarak kişiye (bedenine) güç sağlamakta ve kendisini de riyazetten korumaktadır. Kişiye sağladığı bu güç ise onun fidyesi olmaktadır. Neticede

¹⁴⁴² en-Nûr 24/2.

¹⁴⁴³ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 1/403-404.

¹⁴⁴⁴ Muhammed 47/4.

¹⁴⁴⁵ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 3/199-200.

¹⁴⁴⁶ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 3/200.

¹⁴⁴⁷ Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât*, 3/200.

nefis, fıdye vererek kurtulan kâfire veya düşmana benzetilmektedir. Burada zahir mana ile işârî mana arasında kurulan benzerlik, âyette bahsedilen kâfir kavramının daha üst bir mana olan “düşman” anlamına taşınmasıyla yapılmaktadır.

3.3.8.3. Mürted

Mürted, “رَدَد/r-d-d” kökünden türemiş olup lugatte “dönmek” ve “geri çevirmek” anlamlarına gelmektedir.¹⁴⁴⁸ Terim olarak ise iman ettikten sonra İslam’dan çıkmayı gerektiren sözleri söyleyen kişiye verilen isimdir.¹⁴⁴⁹ Sûfî müfessirlerin yorumlarında mürted kavramı, işârî açıdan tanımlanmakta ve anlam alanı genişletilmektedir. Onların tanımına göre “Mürîd, hakikatin gereklerinden vazgeçip birtakım te’villere yeltenirse ve bunun sonucunda ahdini feshederse riddet (dinden dönmüş) kimse gibidir.”¹⁴⁵⁰ Kuşeyrî, tasavvuf yolundan dönen mürted kişinin arkadaşlığının makbul olmayacağını belirtmektedir. “Mürted, müslümanların azılı düşmanı ise müritlikten dünyaya ve âdete dönen kimse de tarikatı herkesten daha çok inkar etmektedir. İrade yolundan dönen(mürîd)lerin arkadaşlığı makbul değildir. Zira Hz. Peygamber, Sa‘lebe’nin zekâtını¹⁴⁵¹ kabul etmemiştir.”¹⁴⁵²

Bazı âyetlerin tefsirinde dinden dönme olgusuyla müritlikten ayrılma arasında benzerlik kurulmaktadır: وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ Allah’a ve peygamberine karşı çıkanların gücü yetse, dininizden geri döndürünceye kadar sizinle savaşsınlar. Sizden her kim dininden döner ve sonrasında inkarcı olarak ölürse bu kişilerin bütün amelleri hem dünyada hem de ahirette boşa gitmiş olur. Onlar cehennem ehlidir ve orada devamlı kalacaklardır.”¹⁴⁵³ Kuşeyrî’ye göre “Gaflet ehli, seninle diyaloga girdiğinde seni de gaflete yöneltmek ister. Onlar, eski haline dönmek suretiyle sahip olduğun kararlı iradeyi bozmandan başka hiçbir şeye rıza göstermezler. Kim Allah ile olan ahdini bozarsa kalbini işe yaramaz hale getirmiştir.”¹⁴⁵⁴

¹⁴⁴⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 2/473; İbn Faris, *Mu‘cemü mekâyîsi’l-luga*, 2/386.

¹⁴⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi’*, 7/134; Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultânîyye* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, ts.), 94.

¹⁴⁵⁰ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/453.

¹⁴⁵¹ Beyhakî, *Şu‘abü’l-îmân*, 6/198 (No.4048).

¹⁴⁵² Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/24.

¹⁴⁵³ el-Bakara 2/217.

¹⁴⁵⁴ Kuşeyrî, *Leîâifü’l-işârât*, 1/103.

Bu yorumda, gaflet ehli, müslümanları dinden döndürmeye çalışan kâfirlere, müritler de dinlerinden dönmeye zorlanan müslümanlara benzetilmiştir. Kâfirler, müslümanları dinlerinden döndürdüğü gibi gaflet ehlinin de sûfilere bulunduğu manevi halden döndüreceği belirtilmektedir. Kâfirin fiili ile ehli gafletin yaptığı eylem arasındaki benzerliğin “doğruya ve iyi bir şeye engel olma” temelinde kurulmuş olduğu gözükmemektedir. Ancak burada kastedilen gaflet ehlinin müslümanları da içine alıp almadığı konusunda, yorumda açıklık yoktur.

İslâm’dan dönüp tövbe etmeden ölenlerin akıbetleriyle müritlikten ayrılanların sonları birbirine benzetilmektedir. *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَّنْ تَقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ* “Muhakkak inandıktan sonra inkar edenler, sonra da küfürlerini artıranların tevbeleri asla kabul olunmayacaktır. İşte bunlar sapıklardır.”¹⁴⁵⁵ âyetinin tefsirinde Kuşeyrî, işârî bir yorum yapmakta ve dinden dönenlerle müritlikten ayrılanlar arasında ilişki kurmaktadır. Açıklamalarının devamında sûfilerin yolundan ayrılanların tövbelerinin kabul edilmeyeceğini belirtmektedir: “Müritlik yoluna girdikten sonra âdet ehlinin hallerine dönenlerin, dünyayı ve nefsi Allah’ı aramaya tercih edenlerin ve tarikat ehline karşı çıkıp karanlıklarını artıranların tövbeleri kabul edilmeyecektir.”¹⁴⁵⁶ Âyetin “Onlar dalaletle düşmüşlerdir.” kısmını, işârî olarak yine tasavvuf yolundan dönenlere yönelik yorumlamakta ve onların cezasından bahsetmektedir. “Onların cezası, zamanla kalplerinin yoldan (tarikattan) uzaklaşması ve nefret etmesidir. Saf hallerini kaybetmiş olmalarına üzülmeyiz. Israrlarından dönmüş olsalardı, kuşkusuz tövbeleri kabul edilirdi. Allah tarikattan ayrılanlar için fetret döneminde yaşayanların sünnetini uygulamıştır. Onlar âdet hayatına döndüklerinde kaybetmiş oldukları vakitlerine üzülmeyiz.”¹⁴⁵⁷ Kuşeyrî yaptığı bu yorumu âyetle de delillendirme yoluna gitmektedir. “Onların kalplerini ve gözlerini sanki daha önce iman etmemişler gibi çeviririz.”¹⁴⁵⁸

Bu yorumda tarikattan dönen, İslâm’dan ayrılan mürtedde benzetilmekte ve bunların düşmanlıkları mukayese edilmektedir. İslâm’dan dönen mürtedin hiç Müslüman olmayan kâfire göre müslümanlara düşmanlığı daha fazladır. Aynı şekilde tasavvuftan dönenlerin tasavvufa olan düşmanlığı da onu hiç bilmeyenlere göre daha çoktur. Kuşeyrî bu yorumunda dikkat çeken husus, daha önce yapmadığı bir şekilde sûfî yolundan

¹⁴⁵⁵ Âl-i İmrân 3/90.

¹⁴⁵⁶ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/158.

¹⁴⁵⁷ Kuşeyrî, *Leṭâifü’l-işârât*, 1/158.

¹⁴⁵⁸ el-En‘âm 6/110.

ayrılanların tövbelerinin kabul edilmeyeceğinden bahsetmesidir. Bu cümlelerin, Kuşeyrî'nin genel yaklaşımından ayrıştığını belirtmek gerekmektedir. Bununla birlikte tövbenin kabul olmayışını, kalpleri kapanan kimselerin keşfinin açılmayacağı bağlamında anlamak, Kuşeyrî'nin yöntemi açısından daha uygun gözükmektedir.

Bazı âyetlerin tefsirinde ise gizli mürtedden bahsedilmektedir. Kuşeyrî, وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ “Allah'a verdikleri ahdi, iyice güçlendirdikten sonra bozanlar, Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi (akrabalık bağı) kesenler ve yeryüzünde bozgunculuk yapanlar; işte lanet ve yurdun kötüsü onlardır.”¹⁴⁵⁹ âyetini tefsir ederken imandan sonra kâfir olanın zahiren vermiş olduğu Müslümanlık sözünü bozmuş olacağını, müritlik yolunu tercih ettikten sonra âdetin hükümlerine dönüş yapan kişinin de sırrında vermiş olduğu sözü çiğnemiş olacağını belirtmektedir. “Bu sebeple bunlardan birincisi açıktan mürted ikincisi gizli mürteddir. Zâhirî mürtedin cezası kafasının kesilmesi, gizli/sırrî mürtedin cezası ise manevi bağının koparılmasıdır.”¹⁴⁶⁰ Bu işârî yorumun dayanağı, âyetin lafzındaki “نَقَضَ/nakaza” fiilinin sözlük anlamı (bozma) üzerinden kurulan benzerliktir. Allah'a zahiren verilen teslim olma sözünün bozulmasından (mürted) hareketle ona sırren verilen sözün bozulması işârî hükmü (gizli mürted) ortaya konulmaktadır.

¹⁴⁵⁹ er-Ra'd 13/25.

¹⁴⁶⁰ Kuşeyrî, *Le'tâifü'l-işârât*, 2/108.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'i anlama gayreti, onun nüzûlüyle birlikte başlamıştır. Anlama faaliyetini yapan insanın ilmi birikimi, müntesibi olduğu mezhebi, kültürel müktesabatı, bilgiyi elde etmede kullandığı yöntemi ve varmak istediği amacı da onun Kur'ân'ı yorumlamasına tesir etmektedir. Tüm bu saikler, Kur'ân tefsirinde farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nihayetinde sûfiler tarafından geliştirilen işârî tefsir anlayışı da tarihsel süreçte ortaya çıkan Kur'ân'ı anlamaya yönelik farklı yorumlardan birisidir.

Sûfilerin Kur'ân'a yönelik yorumlarının değeri, İslâm ilim geleneğinde çok yönlü tartışılmıştır. Zira açıklamalarında öznellik çok fazla yer kaplamakta ve ayrı bir bilgi elde etme yönteminden bahsetmektedirler. Ayrıca bu yaklaşımın bâtinî yorum metoduyla benzerlik arz etmesi, fikri münakaşaları daha da artıran bir etken olmuştur. Bununla birlikte zâhirî mananın ötesine yönelme cihetinden aralarında benzerlik bulunsa da işârî tefsirin bâtinî yorumdan farklı olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Bâtınîlerin yorumunda bâtin mana asıl iken işârî yorumun ortaya koyduğu fezâile yönelik anlam, sûfiler açısından yerine göre terk edilebilmekte ancak zâhirî mana/hüküm, ihmal edilmemektedir. Yanı sıra, Kur'ân âyetlerine yönelik yaptıkları yorumları, ikincil bir anlam kategorisini ifade etmek üzere işâret olarak isimlendirmektedir.

İslâm ilim tarihinde, işârî yorumların hangi kapsamda değerlendirileceği ihtilaf konusu olmuştur. Âlimlerin çoğu, sûfilerin yorumlarını te'vil kapsamında değerlendirirken İbn Teymiyye gibi bazı bilginler ise bunları kıyas bağlamında incelemiştir. Anlaşıldığı kadarıyla sûfî müfessirlerin bu konudaki tercihi, te'vildir. Alûsî'nin tefsirinde “ve fi'l bâbi't-tevîl ve'l-işâre” ibaresini kullanması da bunu göstermektedir. İşârî yorumları, te'vil kapsamında görenler, bu değerlendirmelerin kabulü için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir.

İşârî tefsir, çoğunlukla Kur'ân âyetlerinin kalbe doğan ilham ve keşiflere göre yorumlanması çerçevesinde tanımlanmaktadır. Tarif konusunda son yıllarda araştırmacılar arasında giderek yaygınlaşan ve öncekilerden ayrışan bir yönelim dikkat çekmektedir. Yeni tanımlarda işârî tefsir, sadece kalbe doğan manalar kapsamında görülmemekte, bunun yanı sıra işârî yorumun diğer bilgi üretme araçlarını da kapsayan bir tarafının olduğu vurgulanmaktadır. Araştırmamızdaki bulguların bu düşünceyi desteklediğini ifade etmek istiyoruz.

Çalışmaya konu olan sûfî müfessirlerin eserleri nicelik ve nitelik açısından birbirinden farklıdır. Sülemî'nin eseri, işârî yönü bulunan rivayet tefsiri mahiyetinde iken Kuşeyrî'nin tefsiri, işârî ve zâhirî yorumların bulunduğu hem rivayet hem de dirayet vechesi olan bir eserdir. Tüsterî ise işârî tefsir noktasında kendisi bir kaynak olması hasebiyle onun eserinde sûfîlerin tefsirle ilgili rivayetleri azdır. Sülemî, verdiği işârî rivayetlerle ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmazken Kuşeyrî, rivayetleri değerlendirmekte ve aralarında tercih yapmaktadır. O, fakihlerin görüşlerine ve zâhirî tefsir yorumlarına atıf yapma bakımından da dikkat çekmektedir. İlk sûfî müfessirler, ahkâm âyetlerini yoruma tabî tutma noktasında da birbirlerinden farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Bütün ahkâm âyetlerini tefsir etme noktasında Kuşeyrî öne çıkmaktadır. Tarihsel gelişim sürecine bakıldığında zamanın geçmesiyle daha fazla ahkâm âyetinin sûfî müfessirler tarafından zâhirî ve işârî açıdan yorumlandığı görülmektedir.

İlk sûfî müfessirler, ahkâm âyetlerini yorumlarken neredeyse beyânî bilgi yöntemini esas alan müfessirlerin dayandığı kaynakların hepsini kullanmışlardır. Onlar yorumlarını Kur'ân ve Sünnet'le delillendirdikleri gibi değerlendirmelerinde sahâbenin, tabîinin, fakihlerin ve büyük sûfîlerin görüşlerini de dikkate almışlardır. Ayrıca açıklamalarını temellendirirken lafzın sözlük anlamına ve şiirde ortaya konan manalara müracaat etmişlerdir.

Konu edindiğimiz müfessirlerin kaynak kullanım şekline baktığımızda bazı hususlar ile karşılaşmaktayız. Tefsire dayanak yapılan bir kısım âyet ve hadisler, ilgili yorumu destekleme noktasında tartışmaya açıktır. Çünkü mesnet yapılan âyet ve hadisler, işârî açıdan değerlendirilmek suretiyle kaynak haline getirilmiştir. Bu durum ise âyetin metinsel bütünlük içindeki anlamının ve sebebi nüzûlünün ihmal edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Aynı şekilde delil olarak getirilen bazı hadislerin de bağlamı ve sebeb-i vürûdu dikkate alınmamaktadır.

İşârî yorumların istinbatı, tespitlerimize göre genel manada üç yolla yapılmaktadır. Bu üç yol; i'tibâr/benzetme, lafzın sözlük anlamı ve makâsıdır yorumdur. Tüm bunları ifade ederken onların bilgiyi mükâşefe yoluyla elde ettiklerine yönelik söylemlerini reddetmemekteyiz. Bilgiyi kendilerine isnat etmeme ve insan iradesini yok sayma noktasında bir ön kabullerinin olduğundan hareket etmekteyiz. Zâhirî manadan işârî yorumları çıkarırken en sık kullandıkları yöntem, benzerliktir. Ancak bu metot, fakihlerin

geliştirdiği kıyas gibi sistematik değildir. Çünkü sûfîlerin yönteminde asıl, fer', illet ve hüküm gibi dayanakların olması zorunlu tutulmamakta, bu minvalde kendisini sadece Kur'ân ve Sünnet'in sarîh hükümlerine aykırı olmamakla sınırlamaktadır. Benzerlik yoluyla bilgi elde etmede, kıyastaki gibi sâbiteler olmadığı için Kur'ân'ın zâhirî manalarını anlamsız hale getirebilecek benzetmelerin yapılması mümkün hale gelmektedir.

Ahkâm âyetleri işârî açıdan yorumlanırken takip edilen bir diğer yol, kelimenin sözlük anlam alanına müracaat etmektir. Mesela “الحج/hac” kelimesinin sözlükteki “kastetmek” anlamı, hem Kâbe'ye hem de Allah'ın kendisine yönelmeyi içerdiğinden işârî yorum, bu anlam alanı üzerine temellendirilmektedir. Fakat bazen lafzın sözlük anlam alanı, âyetin zahiri manasından, metnin siyâk ve sibâkından ve sebebi nüzulden ayrılabilmek için bir araç görevi görebilmektedir. Örneğin “سكر/sükr” sözcüğünün lugat anlamından hareketle âyetin metinsel bütünlükteki anlamı aşılıp Allah'tan gafil kılan her şey âyetteki sarhoşluğun içine dahil edilmektedir.

Onların işârî mana çıkardığı bir diğer önemli yöntem, makâsîdî bakış açısıdır. Bu anlama metodu, özellikle ibadetlerin işârî açıdan değerlendirilmesinde kullanılmaktadır. Yorum yapılan konuda diğer naslar göz önünde bulundurularak ahlâkî bir üst manaya ulaşılmakta ve âyet bu gâye ekseninde anlaşılmaktadır. Burada zâhirî yorumla işârî yorumun ya da organların yerine getirdiği eylemle kalbî/ahlâkî duyguların yerine getirdiği ameller, öncelik ve sonralık ilişkisi içerisinde birleştirilmektedir.

İlk sûfî müfessirlerin ahkâm âyetlerini tefsir etme gayesi, hüküm âyetindeki ahlâkî emri veya fezâilî ortaya koymaktır. Bu minvalde, ibadet âyetlerinden ahlâkî faziletler çıkarmışlardır. Abdest, gusûl ve zekât âyetlerini “manevi temizlik (kalbin, ruhun ve sırrın temizlenmesi) erdemi” çerçevesinde anlamlandırmışlardır. Namazı emreden âyetlerden “Allah'a vuslat”, oruç tutmayı farz kılan âyetlerden ise “Allah'ın dışındakilerden kişinin kendisini uzak tutması” ilkelerini elde etmişlerdir. Haccı emreden âyetlerden “Kâbe'nin rabbini tanıma”, kurbanla ilgili âyetlerden ise “nefsin arzularını yok etme” prensiplerini istinbat etmişlerdir.

İbadetlerin yerine getirilmesinin farz olduğu noktasında ilk sûfî müfessirler, hemfikirdir. Belli bir zaman sonra ibadetlerin şekli yönünün düşeceğine dair herhangi bir görüş tespit edilmemiştir. Kuşeyrî, savaşta dahi namaz kılınması gerektiği emrinden hareketle sûfîlerin hangi hal ve makamda bulunursa bulunsunlar, ibadetlerin şekli olarak yerine

getirilmesi sorumluluğunun hiçbir zaman düşmeyeceğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte yerine getirilmesi imkan gerektiren hac gibi ibadetlerde Kâbe'ye gidip tavaf edenlerle gidemeyip gönlü orada olanların gayretleri eş değerde görülebilmektedir.

Muâmelât ayetleri, ilk sûfî müfessirlerce kalbî ameller yönünden ve ahlâkî açıdan yorumlamıştır. Nikâh ayetleri nefsin ve tabiatın ihtiyaçlarının karşılanması bağlamında ele alınmış ve radâ' ilgili ayetler ise merhamet kavramı çerçevesinde yorumlanmıştır. Talâkın meşruiyyetini insanlardan uzaklaşıp sadece Allah'a ibadet etmenin onlarla beraber yaşamaktan daha öncelikli olmasıyla temellendirmişlerdir. Boşanma sonrası kadınların iddet beklemesi, vefa ve saygıyla açıklanmış; müt'a ayrılık acısını azaltma çerçevesinde izah edilmiştir. Mirasın helal olmasının gerekçesi, akrabanın ölü için yaşadığı üzüntü ve acıların telafi edilmesi olarak düşünülmüştür. Bir şeyin helal ve tayyib olmasında kalbi ve ahlâkî umdelerin etkin olduğu vurgulanmakta; ihsan, gaflet ve haz gibi kavramlara atıf yapılmaktadır. Haram kılınan yiyeceklerden kötü, helal kılınan yiyeceklerden iyi kişilik örnekleri istinbat edilmektedir. Harama bakma yasağı, kalbin Allah'tan başkasını görmemesi ilkesine dayanak yapılmaktadır. Alışveriş akdi, ahlâkî açıdan tanımlanarak gaflet halinde yapılan ve hakikatin gözetilmediği bir alışverişin geçerli olmayacağı ifade edilmektedir.

Ceza hükümlerinin zikredildiği ayetler, işâreten kalbe yönelik cezalarla açıklanmaktadır. Yemin kefâretinin manen karşılığı; ruh, kalp ve nefisten birinin feda edilmesi olarak tasavvur edilmekte ve buradan hareketle sûfîlerde yaşanan şatahatın doğru olmadığına dikkat çekilmektedir. Ancak bütün bedeni cezaların kalben karşılığı bulunarak işârî olarak yorumlanmamıştır. Mesela zihâr cezasının manevi karşılığına ilişkin bir hükme varılmamıştır. Bazı bedeni cezalarda ise merhamet duygusunun kaynağı tartışılmış; zina, kazf ve liân gibi cezaların hükümlerini bildiren ayetlerin yorumunda ise bunların insana olan faydasına ve hikmetlerine değinilmiştir. Yeryüzünde bozgunculuk çıkarma yasağı, ahlâkî ve kalbi duyguları ifsat etmemenin dayanağı yapılmıştır. “Katl” ve “nefs” kelimelerinin geçtiği hüküm âyetleri, işârî açıdan değerlendirilmiş ve nefis terbiyesine yönelik ahlâkî hükümler istinbat edilmiştir. Başkasını manen ve ahlâken öldürülmesinin yasak oluşu, onu fiziken katletmenin haramlığından çıkarılmıştır. En çok işârî yorumun yapıldığı ukûbat alanı ise cihaddan bahseden ayetlerdir. Buradan nefisle mücâhedeye yönelik pek çok işârî hükme ulaşılmıştır.

Günümüzde hakkında çeşitli te'villerin yapıldığı celde ve el kesme gibi bedeni cezalar kabul edilmekte, hatta bunların ahirette insanı büyük azaptan koruduğuna atıf yapılarak faydalarına değinilmektedir. Cezaların, tedip ve terbiye amacı taşıdığı belirtilmekte ve zahiri şekillerinin ötesinde te'vil edilmemektedir. Bu durum, ilk sûfî müfessirlerin âyetlerin zâhirî manasını, sünnetteki uygulamayı ve fakihlerin görüşlerini merkeze alan bir ahlâk anlayışı geliştirmeye çalıştıklarını göstermektedir.

Sûfî müfessirlerin ahkâm âyetlerine yönelik yorumlarına konu açısından bakıldığında önemsedikleri iki ana hususun nefsin terbiyesi ve kalbin tasfiyesi olduğu görülmektedir. Çünkü gayeleri, ahkâm âyetlerinin kalbi hayatla ve ahlâkla irtibatlı hükümlerini istinbat etmektir. Nefis terbiyesi bağlamında vurguladıkları en önemli ilke, nefisle daima mücadele edilmesidir. Kâfirle savaşırken silah kullanılması, kâfirlerin öldürülmesi ve savaşı bıraktıklarında savaşa son verilmesi hükümleri; nefsin hevasına muhalefet etme, nefsi manen öldürme ve hevâsı söndüğünde de onunla mücadeleyi bırakma işârî yorumlarına dayanak yapılmıştır. Sûfî müfessirlerin bir başka önemli konusu, kalbin ve iç dünyanın temizlenmesidir. Bu çerçevede; abdest ve gusûl gibi temizlik ifade eden âyetler manevi iç temizlik ekseninde değerlendirilmiştir.

Üzerinde yoğunlaştıkları bir diğer husus, sûfilerin bizzat kendileridir. Bu çerçevede, seyr u sülûk yolundaki sâlikin terbiye metoduna yönelik yorumlar yapılmakta ve hükümler çıkarılmaktadır. Ruhsat ifade eden hükümlerden nefsiyle mücadele halinde olan mürid için işârî hükümler ortaya konmaktadır. Su olmadığı zaman teyemmüm alma ruhsatından müridin şeyh olmadığı zamanki eğitiminin nasıl olacağı belirlenmektedir. Tutulamayan orucun kaza edilmesinden iradesi zayıflayan müride mühlet verilebileceği sonucu çıkarılmaktadır. Yaşlı kadınların bazı zînet yerlerini açabilmesi, nefsin yeneni sûfilerin bazı kolaylıklardan yararlanabilmesine dayanak yapılmaktadır. Şeyhler ve havas da üzerinde durulan konular arasında yer almaktadır. Zorluk ifade eden ve fezâil kapsamına giren işârî hükümler, onlar için istinbat edilmektedir. Bu bağlamda namaz esnasında vuslata ermek, orucu Allah dışındaki her şeye karşı tutmak, hacda kalbiyle Allah'a yönelip Kâbe'nin sahibini bilmek ve kurban ibadetiyle nefsini öldürüp Allah'a yaklaşma yükümlülükleri, havassın yerine getirmesi gereken sorumluluklardır.

Sûfî müfessirlerin bazı yorumları, bir nevi fıkha itiraz kabilindendir. Bu çerçevede bir kısım fikhî kavramlar, kalbî amelleri ve ahlâkı da içine alacak şekilde yeniden tanımlanmaktadır. "Oruç", "zekât", "kurban", "köle", "sefih" ve "kâfir" gibi kavramların

alanı genişletilerek bâtinî oruçtan, kalbin haccından, kalbin ve sırrın zekâtından bahsedilmektedir. İnsanın kalbî eylemlerinin veya ahlâkî umdelerin bir şeyin helal oluşunu etkilediği ifade edilerek “helal” kavramının alanı ise daraltılmaktadır. Hatta bazen ahlâka yönelik yapılan yorumun fikhî değerlendirmeden daha güçlü olduğu ifade edilmektedir. Kuşeyrî, iddetin ahlâkî hikmetini kocaya karşı vefa ve saygı olarak görmekte ve bunun da fakihlerin söylediği kocanın neslinin korunması şeklindeki hikmetten veya illetten daha güçlü olduğunu savunmaktadır. Bütün bunları o, “rıza şeriati” ismiyle kavramlaştırmaktadır.

Bazı etkenler, ilk işârî tefsirlerde ahkâm ayetlerine yönelik yapılan yorumları, sınırlamaktadır. İşârî yorumun kalbî alana yoğunlaşması, sûfilere yönelik olması ve herkesi kapsamaması bunlardandır. Âyetin siyâk-sibâkı, sebebi nüzûlü ve ulema nezdinde genel kabul gören anlamının bazen dikkate alınmaması da yorumun değerini azaltmaktadır. Çünkü kelime veya cümleler yer aldıkları konu ve bağlam içerisinde bir mana ifade etmektedirler. Zannımızca bu ahlâkî bakış açısını sınırlayan ve değerini azaltan en önemli etken, yorumda sembolik anlatıma kaymaların yaşanmasıdır. Bu eksikliklerine rağmen ilk sûfî müfessirlerin ahkâm ayetlerine yönelik yorumlarının Kur’ân ve Sünnet çizgisinde olduğunu ve tefsir müktesebatına katkı sunabileceğini düşünmekteyiz. Çünkü zâhirî ve işârî yorumları, ahlâka yönelik olup Allah’a daha iyi kul olma amacı merkeze alınarak yapılmıştır. Bu durum, hüküm ayetinin daha bütüncül anlaşılmasına ve ahkâm ile ahlâkın birleştiği bir yorumun ortaya çıkmasına yardım etmektedir. Araştırmamız neticesinde ulaştığımız sonuçların en önemlisi, âyetlerdeki lafzî karinelere ve diğer naslar üzerine bina edilmiş bir makâsıdî bakış açısına dayanarak hüküm ayetlerinin yorumunda ahkâm ve ahlâk ilişkisinin sağlanabileceğidir. Kuşeyrî’nin bunu büyük oranda başardığı kanaatindeyiz. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki sûfilere bazı eksikliklerle ortaya koyduğu hüküm ve ahlâk ilişkisi, ahkâmı buharlaştırmak için bir araç görevi verilen ahlâkî yönelimden farklıdır. Çünkü birisi ahkâmın zâhirî olgusunu içsel boyutla taçlandırmak isterken diğeri zâhirî boyutu tamamen ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.

Sûfilerin âyetlere ahlâkî pencereden bakışının tefsir tarihinde hak ettiği değeri görmediği kanısındayız. Bu yönelimin hadis ilminde kendisini göstererek “Riyazü’s-salihîn” gibi eserlerin telif edilmesine etki ettiğini düşünmekteyiz. Ancak aynı tesir, tefsirde ortaya çıkmamıştır. Bizim bu çalışmada ulaştığımız netice, âyetlere yönelik işârî yorum

örneklerinde yaşanan sembolik değerlendirmeler ve işârî bilginin elde ediliş sürecinde tartışma konusu olan problemler, sûfî müfessirlerin ortaya koymak istediği büyük mesajın önüne geçmiştir.

Ahkâm ayetlerine yönelik zâhirî ve işârî yorumlarının ibadetlerin içsel boyutunun daha iyi anlaşılmasına ve farklı yönleriyle kavranmasına katkı sunabileceği tespit edilmiştir. İbadetin ifası esnasında insanın Allah'a olan teslimiyetini güçlendirerek onun kâmil manada eda edilmesine fayda sağlayabilir. Ahkâm âyetinden çıkarılan ahlâkî faziletler, emrin kolay bir şekilde kabullenilmesine ve kişinin duygularını da harekete geçirerek hızlıca amele dönüştürülmesine katkı sunabilir. Hükümlere diğer nasların ortaya koyduğu ilkeler ekseninde daha üst bir bakış açısıyla bakmak, âyetlerdeki makâsîdî vurgunun açığa çıkarılmasına yardım edebilir. Çünkü sûfî müfessirler, diğer nasların ortaya koyduğu ahlâkî gaye açısından ahkâm ayetlerini anlama yoluna gitmektedir. Özellikle lafızların sözlük manalarının da desteklediği böyle bir yöntemde, çok ince ve didaktik yorumlar yapılmaktadır.

Ahlâkî ve insanın manevi yönünü anlayışlarının ve bakış açılarının temeline yerleştiren, bununla birlikte yorumunda belli bir nazariyeyi esas almayan sûfî müfessirlerin tefsirleri, ahkâm ve ahlâk ilişkisi bağlamında çalışılabilir. Aynı şekilde inanç esaslarının ahlâk ile irtibatlandırılması bağlamında akâid ve ahlâk ilişkisi üzerine araştırmalar yapılabilir.

İlahi vahyin muhatabı insandır ve onun mesajı da insana yöneliktir. Amacı da insanı daha iyi bir kul haline getirmek ve ahlâkını kemale erdirmektir. Sûfî müfessirlerin bu çerçevede ortaya koydukları değerlendirmeler, araştırmacılara Kur'an'ın ahlâkî açıdan tefsirinin imkan dahilinde olduğunu göstermektedir. Özellikle âyetlerdeki lafzî karineler ve âyet sonlarında zikredilen Allah'ın isimleri müelliflerin en önemli yol göstericisi olacaktır. Ayrıca sûfî müfessirlerin ahlâkî yorumlarını oluştururken diğer naslara dayanarak oluşturdukları makâsîdî bakış açısı da araştırmacıların ilgisini bekleyen bir başka konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*. thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1421/2000.
- Afîfî, Ebü'l-Alâ. *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l Arabî, 1364/1945.
- Afîfî, Ebü'l-Alâ. *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*. Beyrut: Darü's-Şa'b, ts.
- Ağbal, Davut. “İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 221-272.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2008.
- Akkuş, Süleyman. “Abdülkerîm b. Hevâzîn el-Kuşeyrî'nin Bir Risalesi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 89-112.
- Akkuş, Süleyman. “Kitâbu'l-Mi'râc, Abdülkerîm b. Abdilmelik b. Talha en-Neysâbü'rî”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 391-395.
- Akkuş, Süleyman. *Kuşeyri'nin Hayatı, Eserleri ve Kelami Görüşleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevzû'a*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdalbârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Ateş, Süleyman. *İşari Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.
- Atmaca, Gökhan. *Hız. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Atmaca, Gökhan. “Kur'an İlimleriyle İlgili Hikmet Yorumları Üzerine Bir Analiz el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân Örneğinde”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (2022), 21-48.
- Atmaca, Gökhan. “Kurtubi Tefsirinde Tasavvuf”. *Tarih Okulu Dergisi* 7/17 (2014), 293-319.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Ay, Mahmut. “İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi”. *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmi Birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*. 2/727-750. İstanbul, 2012.

- Ay, Mahmut. “İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 59-110.
- Ay, Mahmut. “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 103-148.
- Aydın, Mustafa Şeref. *Sûfîlerin İbadetlerle İlgili Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb. *el-Buhalâ*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1421/200.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd ve Medîneti's-selâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001/1422.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *Arâisü'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'an*. thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2008.
- Bardakoğlu, Ali. “Ceza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr, vd. Riyad: Dârü-Taybe, 1409.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *ez-Zühdü'l-kebîr*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekafiyye, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî-Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulanık, Haydar. *Ebu'l Kasım el-Kuşeyri ve Letaifu'l-İşarat İsimli Tefsirindeki Metodu*. Rize: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitapevi, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr, 1996.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî. Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts.
- Çelebi, Katip. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerefettin Yaltkaya. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Çetiner, Bedrettin. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çiçek, Mehmet. "Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 1-20.
- Demirci, Mehmet. "Himmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Basım, 2010.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 11. Basım, 2010.
- Demirli, Ekrem. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 121-142.
- Demirli, Ekrem. *Şair Sufiler*. Sufi Kitap Yayınları, 2018.
- Doğan, Ali Fahri - Küçük, Hülya. "Sûfî kalplerin Nahvi: Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin er-Risâle fi'n-Nahvi'l-Müevvel Adlı Eseri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/1 (2013), 65-85.

- Dokgöz, Derviş. “İşârî/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkam Ayetlerinin Yorumlanmasında İ’tibâr Yönteminin Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (2021), 117-142.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelusî el-Girnâtî. *el-Bahru’l-muhît fi’t-Tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dârül-Fıkr, 2010.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Dârü’l-Fıkr, 1416/1996.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Acemî. *Kûtü’l-kulûb fi mu ‘âmeleti’l-mahbûb ve vasfî tarîki’l-mürîd ilâ makâmi’t-tevhîd*. Kahire: Darü’t-Türâs, 1422/2001.
- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî. *el-Hamâse*. thk. Ahmed Hasan Besec. Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1998.
- Ebû Ya‘lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya‘lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selim Esed. 16 Cilt. Dımeşk: Dâru’-Sekâfeti’l-Arabiyye, 2. Basım, 1410/1989.
- Ebussuûd Efendi. *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezaya’l Kitâbi’l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turasi’l-Arabî, ts.
- Es‘ad, Ali Muhammed. “İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir”. *Makâsıdî Tefsir-Kur‘ân-ı Kerim’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me‘âni’l-Kur‘ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Kahire: Dârü’l-Mısriyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Münkız mine’d-Dalâl*. 1 Cilt. Mısır: Dâru’l-Kitâbi’l Hadîs, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mişkâtü’l-envâr*. thk. Ebü’l-Alâ Afîfî. Kahire: ed-Dârü’l-Kavmiyye, ts.
- Gedik, Fatma. *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019.
- Gelgeç, Sevim. “İbn Teymiyye Ekseninde Kur‘ân’ın Kur‘ân’la Tefsiri Meselesine Dair Bazı Mülâhazalar”. *darulfunun ilahiyat* 32/2 (2021), 1-32.
- Gökçe, Ferhat. “Tasavvufî /İrfânî Yoruma Dair Temel Kavramlar ve İşârî Hadis Yorumlarının Kabul Edilme Şartları”. *İslâmî İlimlerde İşârî Yorum ve Te‘vil Geleneği*, 5-102.

- Gördük, Yunus Emre. *İmam Cafer Es-Sadık ve Ona İsnad Edilen İşari Tefsir*. İnsan Yayınları, 2011.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşari Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Gördük, Yunus Emre. “Vâhidî’nin Sülemî’ye Ait Hakâikü’t-Tefsîr’le İlgili Tekfir İçeren Meşhur Sözü Üzerine Bir Değerlendirme”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, 329-355.
- Güç, Ahmet. “Kurban”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/436. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Gül, Ali Rıza. “Tasavvufî Tefsire Ciddî Bir Katkı: Yesevî’nin Hikmet Temelli Kur’an Yorumu”. *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu İstanbul/Türkiye*. ed. Ömer Kul vd. İstanbul: Türk Ocakları İstanbul Şubesi, 2016.
- Güngör, Mevlüt. *Kur’ân Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhi Tefsir*. İstanbul: Kur’ân Kitaplığı, 1996.
- Halidî, Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim - Halidî, Ebû Osman Saîd (Sa’d) b. Hâşim. *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir min eş’âri’l-mütekaddimîn ve’l-Câhiliyye ve’l-Muhadramîn*. thk. Muhammed Ali Dukka. Dimaşk: Vizâretü’s-Sakâfeti’l-Cumhuriyet’il-Arabiyyeti’s-Suriye, 1995.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü’l-‘Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Daru ve Mektebetü’l-Hilal, ts.
- Hasan-ı Basrî. *Tefsîrû’l-Hasan el-Basrî*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1433/2012.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. *Menâzilü’s-sâirîn*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Herrâsî, Ebû’l-Hasen Şemsülişlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. nşr. Mûsâ Muhammed Ali-İzzet Ali id Atıyye. 4 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1405/1985.
- Hess, Linda - Schimmel, Annemarie. “İslâmî Şiir”. çev. Adem Çalışkan. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 243-250.
- Heyet. *el-Mevsûatü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. Kuveyt: Dâru’s-selâsil, 1404.
- Hücvîrî, Ebû’l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü’l-mahcûb*. çev. İs’âd Abdülhâdî Kındil. Kahire: Vizâretü’l-Evkaf el-Meclisü’l-A’la li’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 1424/2004.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Darü’l-Fikr, 1412/1992.

- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Baḥrû'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Ömer Ahmed er-Ravi. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422–2001.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullâh el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416/1995.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzi Münir Ba'lebekki. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Hamed b. Abdullah - Muhammed b. İbrâhîm. 16 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Faris, Ebu'l Hasen Ahmed b. Faris b. Zekerıyya b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dârü'l-Fıkr, 1399.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sadı, 1398/1978.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1408–1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'büdü ve iyyâke neste'in*. thk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1416/1996.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dımeşkî. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed b. Selâme. 8 Cilt. Dârü-Tayyibe, 1420.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1414/1993.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Faslü'l-makâl fî mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl*. thk. Muhammed Amâre. Dârü'l-Meârif, ts.
- İbn Tabâtabâ, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Tabâtabâ el-Hasenî. *İyârü's-şi'r*. thk. Abdülaziz b. Nasır. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 37 Cilt. Medine: Mücemma'ül-Melik Fahd-li Tabâ'atil-Kurâni'l-Kerîm, 1425.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Darü'l-Kalem, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1417/1997.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbni's-Salâh fî't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fıkḥ*. thk. Muvaffak Abdullah Abdulkadir. Beyrut: Mektebü'l-Ulûm ve'l-Hükm, 1407/1986.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâf'iyye*. thk. Muhyiddin Ali Necib. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1992.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaṭṭa'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.
- İnce, Eyüp. *Tüsterî Tefsirindeki Tasavvufî Yorumlar ve Bunların Baklî, Bursevî Tefsirleriyle Mukâyesesi*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “Ârif”. *İslam-Türk Ansiklopedisi*. İstanbul: Asâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1359/1940.
- Kahraman, Abdullah. “Din-Hukuk İlişkisi ve Kur'ân'da Hukukî Âyetler (Ahkâm Âyetleri)”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (2021), 64-78.

- Kahraman, Abdullah. “Tasavvufî Tefsirlerin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımı (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)”. *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları I*. ed. Bilal Gökçır vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 1. Basım, 2011.
- Kal’aci, Muhammed Ravvas - Kuniyabî, Hâmid Sadık. *Mu’cemü Lügat’il-Fukahâ*. Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 2. Basım, 1408/1988.
- Kur’an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Karapınar, Fikret. “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”. *Marife* 9/1 (2009), 57-98.
- Karapınar, Fikret. “İlk Devir Sûfilerin Hadis Birikimleri”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2007), 37-55.
- Karapınar, Fikret. “İlk Dönem Sufilerin Nassları Yorumlama Tarzı”. *Kur’an’ın Batınî ve İşârî Yorumu*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Karapınar, Fikret. “Rivayetlerde İşârî Yorum”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 89-104.
- Karataş, Ali. *İmam Mâtürîdî Kur’ân’ı Kur’ân’la Te’vil*. İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Kâsânî, Alâaddîn Ebu Bekr b. Mes’ûd. *Bedâi’u’s-sânâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*. 7 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kattân, Mennâ’ Halil. *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*. Riyad: Mektebü’l-Maârif, 1421/2000.
- Kayış, Mahmut - Atmaca, Gökhan. “Kuşeyrî’nin Letâifü’l- İşârât’ında Zekât Âyetlerinin İşârî Yorumu”. *Diyanet İlmi Dergi* 59/1 (Mart 2023), 143-166.
- Kefevî, Ebû’l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısıri. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1992.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya’kub el-Buhârî. *et-Ta’arruf li-mezhebi ehli’t-taşavvuf*. Lübnan: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019/1441.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Sufi ve Şiir*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017.
- Kılınçlı, Sami. “İşârî Te’vil ve Kuşeyrî’nin Cihad ve Kıtal Ayetlerini Yorumlama Yöntemi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/1 (2017), 119-155.
- Kılıçoğlu, İsmail. *İnsan ve Değerler Kavramı Açısından Ahlâk ve Hukuk*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.
- Koçkuzu, Ali Osman. “Hz. Peygamberin Mizacı ve Hadiste İşari Tefsir”. *Kutlu Doğum Sempozyumu (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, 221.

- Köktaş, Yavuz. *İlk Dönem Sufileri ve Hadis Hakim et-Tirmizi Örneği*. Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Ettafeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Mahmûd b. Şerif, Abdülhalim Mahmud. Kahire: Dârü'l-Maarif, ts.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Kuşeyrî risâlesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 2000.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Letâifü'l-işârât*. thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1428/2007.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Nahvü'l-kulûb*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Risale-i Kuşeyriye*. çev. Ali Aslan. İstanbul: Aslan Yayınları, 1978.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Şerhu Esmâillâhi'l-hüsna*. thk. Ahmet Abdü'l-Mün'im. Beyrut: Dârü'l-Azrâ, 2. Basım, 1406/1986.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Şikâyetü ehli's-Sünne bi-hikâyeti ma nâlehüm min mihne*. thk. Muhammed Halid Zülğânî - Muhammed Yusuf İdris. Amman: Dârü'n-Nûr, 2016.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Tasavvufun ilkeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1978.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâi Yorum-Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*-. Ankara: Otto, 2016.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, ts.
- Mermer, Kenan. *Klâsik Şerh Geleneginde Üslûp: Kâside-i Bürde Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2020.
- Mermer, Kenan. "Nuhbetü'l-asar ve güldeste-i riyaz-ı irfan'a göre ölüm estetiği". *Bilimname* 2021/44 (2021), 389-423.
- Mevsîlî, Ebu'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l muhtâr*. Beyrut: Darül Ma'rife, 2007.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. thk. Abdülkerim el-Ata. Dimeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1423/2002.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Anezî. *el-'Akl ve fehmi'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Kuvvetli. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1391/1971.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâs, 1423.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîrü'l-hamsi mie âye mine'l-Kur'ân*. thk. Isaiah Goldfeld. Matbaatu Dâri'l-Maşrik, 1980.
- Murad, Shawish. "خصائص الشعر الصوفي من خلال كتاب الرسالة القشيرية". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz 2021), 445-476.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü-İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Nahcuvânî, Ni'metullâh b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*. 2 Cilt. Mısır: Dâr Rakâbî, 1419–1999.
- Necmüddîn-i Dâye, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî. *et-Te'vilâtün-necmiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâiyyi's-Suğrâ*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslamiyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

- Özgel, İshak. “Ebu’l-Kâsım el-Kuşeyrî’nin Tefsir İlmine Katkısı ve Az Bilinen ‘et-Tefsiru’l-Kebir’ Adlı Tefsirinin Tanıtımı”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 273-291.
- Özköse, Kadir. “Tasavvufî Kültüründe Batın ve Batını/Ledünni Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”. *Kur’an’ın Bâtınî ve İşâri Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an ve Aşırı Yorum Tefsirde Batınîlik ve Batınî Te’vil Geleneği*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Öztürk, Mustafa. “Sehl et-Tüsterî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öztürk, Mustafa. “Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 240-265.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebû’l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvedî. Dimeşk-Beyrût: Dâru’l-Kalem-Dâru’ş-Şâmiye, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu’l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1985.
- Saklan, Bilal. “H. IV. M. X. Asır Sufilerinin Hadis İlimleriyle İlgileri”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7 (2002), 311-337.
- Sa’lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân*. 33 Cilt. Cidde: Dâru’t-Tefsîr, 1436/2015.
- Sami, Şemsettin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı yayınları, ts.
- Sarıgül, Murat. “Ahkâm Âyetlerinin İşâri Yorumu (Alusî Örneği)”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23:2 (2018), 57-87.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü’l-hisân fî tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1418/1997.
- Selvi, Dilaver. “‘Her Ayetin Bir Zahirî Bir Bâtınî Vardır’ Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 7-41.
- Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. 13 Cilt. Beyrut/Haydarabâd: Meclisü Dâireti’l Osmanî, 1982.
- Serahsî, Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1414.

- Serrâc, Ebu Nasr et-Tûsî. *el-Luma' fî târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*. thk. Kamil Mustafa Hindâvî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Sevrî. Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk. *Tefsîru Süfyânî's-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türasi'l-Arabi*. çev. Mahmut Fehmi Hicazî. 4 Cilt. Riyad: Camiatü'l-imam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1411/1991.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. 2 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdü'l-Fettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1964.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Adâbü's-sohbe ve hüsni'l-'uşre*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. 1 Cilt. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1410/1990.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Hakâiku't-tefsîr*. nşr. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1437.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *İslam Tarihinde İlk Melamet ve (Risale-i Melametiyye Tercümesi)*. çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: İnkilap Kitapevi, 1947.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Kitâbü'l-Erba'in fî't-tasavvuf*. 1 Cilt. Haydârbâd: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1981.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Kitâbü'l-Fütüvve*. thk. İhsan Zünnûn Sâmîrî - Muhammed Abdullah Kadehât. 1 Cilt. Amman: Dâru'r-Râzî, 2002.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Suâlâtü's-Sülemî li'd-Dârekutnî*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid - Halid b. Abdurrahman. Riyad, 1427/2006.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Tabakatu's-Sûfiyye İlk Zahid ve Sûfiler*. çev. Abdurrezzak Tek. İstanbul: Erkam Yayınları, 2023.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Heyetül-Mısriyyetü'l-Ammetü li'l-Kitab, 1394/1974.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. 7 Cilt. Dâru İbn Affân, 1407/1997.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr b. Yezid el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, 1422–2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Saadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, ts.
- Taylan, Necip. *Mantık*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sûra b. Mûsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 6 Cilt. Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1397/1977.
- Tuğberk, Yavuz. *Tasavvufî Tefsirlerin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı (Sülemî'nin Hakaiku't-Tefsiri Bağlamında)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Turan, Abdülbaki. “Kuşeyri ve Letaifu'l-işarat İsimli Tefsiri”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 4 (1991), 35-54.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. Refî'. *el-Mu'âraza ve'r-red alâ ehli'l-fırak ve ehli'd-de'âvâ fî'l-ahvâl*. thk. Muhammed Kemal İbrâhîm Cafer. Kahire: Dârü'l-İnsan, 1400/1980.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. Refî'. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.
- Uludağ, Süleyman. “Avam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 4. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “Başlangıştan Günümüze Tasavvufta Usul Meselesi”. *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi II*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Uludağ, Süleyman. “er-Risâle”. C. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Uludağ, Süleyman. “Fakr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. “İşâri Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. “Mârifet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/54-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. “Sülemî, Muhammed b. Hüseyin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/53-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. “Sülûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. İsam el-Humeydân. Demmam: Dârü'l-İslâh, 1412/1992.
- Yaman, Ahmet. “Makâsîd Merkezli Kur'an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar”. *Makâsîdî Tefsir-Kur'ân-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak-*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2023.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 13. Basım, 2010.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 37 Cilt. el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 7. Basım, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1986.

Zerka, Mustafa Ahmet. *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*. çev. Ali Pekcan. Rağbet Yayınları, 2007.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Darü't-Türâs, 2008.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, ts.

Türk Dil Kurumu Sözlükleri. “Güncel Türkçe Sözlük”. 16 Mart 2023. <https://sozluk.gov.tr/>



ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Mahmut KAYIŞ	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Yüksek Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri
Programı	Tefsir
Makale ve Bildiriler	
1. Kayış, Mahmut - Atmaca, Gökhan. “Kuşeyrî’nin Letâifü’l- İşârât’ında Zekât Âyetlerinin İşârî Yorumu”. Diyanet İlmi Dergi 59/1 (Mart 2023), 143-166.	
2. Kayış, Mahmut. “Kur’ân Metnine İlave İddiası (Kur’ân Meâlî ve Yorumu Adlı Meâl Örneği)”. Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/1 (2023), 84-100.	