

# İBNÜ'L-ARABÎ'NİN İŞÂRÎ TEFSİR ANLAYIŞININ FİKRÎ ARKA PLANI\*

Gönderim Tarihi: 16.03.2017

Kabul Tarihi: 22.05.2017

Davut AĞBAL\*\*

## Öz

Bu makalede, ortaya koyduğu düşüncelerle Tasavvuf'un tarihî gelişim sürecine önemli etkileri bulunan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir anlayışının fikrî arka planı incelenmekte, onun Kur'ân yorumlarına ilişkin metoduna tesir eden ilkelerin tespiti amaçlanmaktadır.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde sūfînin şahsî tecrübesiyle ilişkilendirilen işârî tefsir, Kur'ân'ın bâtnî anlamlarıyla ilgili olup, teoride tekrarı mümkün olmayan yorumları içermektedir. Bu makalede İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarına kaynaklık teşkil eden varlık, bilgi, insan ve Kur'ân anlayışından bir takım ilkeler tespit edilmektedir. Bu ilkeler çerçevesinde varlığı zâhir-bâtn şeklinde ayırmanın işârî tefsirin ortaya çıkışındaki en önemli ilkeyi oluşturduğu; zâhir-bâtn ilişkisinin bu yorum şeklinin niteliğini belirlediği; tecellî kavramının işârî tefsire dinamizm kattığı; İbnü'l-Arabî'nin insan ve Kur'ân konusundaki fikirlerinin hitap muhatap dengesini temin eden bir düzlemde ele alındığı; bilgi kaynakları üzerindeki düşüncelerinin varlık anlayışıyla uyumlu bir takım çıkış noktaları içerdiği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân-ı Kerim, İbnü'l-Arabî, İşârî Tefsir, Te'vil, Tefsir.

## An Intellectual Background of Muhyiddin Ibnu'l-'Arabî's Ishârî Exegesis

### Abstract

In this article, Muhyiddin Ibn al-Arabî's perception on the intellectual background of ishârî exegesis are examined, and the determination of principles

---

\* Bu makale, bazı düzenlemelerle "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de İşârî Tefsir" başlıklı yayınlanmamış doktora tezimizden (Firat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2016) üretilmiştir. This article has been produced with some edits from an unpublished doctoral thesis titled: "Ishârî Exegesis in Muhyiddin Ibnu'l-'Arabî" (Firat University Institute of Social Sciences, Elazığ, 2016).

\*\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. Assistant Professor, Amasia University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (davutagbal@hotmail.com).

of the method regarding the Quran exegesis of Ibn al-Arabi, who with the ideas he put forward had significant impacts on the historical development process of the Sufism, are aimed.

Ishârî exegesis that is associated with sūfi's personal experience in the perception of Ibn al-Arabî relates to the inner meanings of Quran. Theoretically, it contains interpretations that cannot be reproduced again. In this article, a number of principles have been identified from his understanding of being, knowledge, man and Quran that is the source of Ibn al-Arabi's interpretations. In frame of these principles, it is determined that the couple of zâhir and bâtn constitute the key principles that are related with the showing up of ishârî exegesis; and the relation of zâhir and bâtn with each other specifies the characteristic of this kind of exegesis; and the concept of manifestation adds dynamism to ishârî exegesis; and it is tackled Ibn al-Arabî's thoughts about man and Quran in the platform that supplies with the balance of speech and interlocutor; and his ideas about the sources of knowledge contain a number of starting points that accord with his ideas about the being.

**Keywords:** Qur'an al-Karim, Ibn al-Arabi, Ishârî Exegesis, Ta'wil, Tafsir.

### Giriş

Ortaya koyduğu bütüncül bakış açısıyla, içerisinde yetiştiği gelenekle çelişmeden ve bu gelenek içerisinde de bir kırılma oluşturmadan tasavvufu bir *metafizik*'e dönüştüren temel argümanları takipçilerine miras bırakan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Kur'an'ın anlaşılması noktasında da önemli düşünceler ortaya koymuştur. Binaenaleyh İbnü'l-Arabî'nin Kur'an yorumuna dair sunduğu örnekler, ancak onun tasavvuf tarihinde gerçekleştirdiği dönüşüm ve bu dönüşümün arka planı dikkate alındığında sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilecek niteliktedir. Zirâ birbiriyle ilişkili bir sistem içindeki farklı unsurların kendi aralarındaki ilişkisinin ve o sistemdeki konumlarının göz ardı edilmesi, düşünce derinliğinin kaybedilmesine ek olarak yanlış anlaşılmalara da zemin hazırlayacaktır.

Makale, bu çerçevede işârî tefsir faaliyetinin bir takım merhalelerden geçtiği ve İbnü'l-Arabî'yi de içine alan bir süreçle birlikte işârî yorumların daha kapsamlı ve sistemli bir hâle dönüştüğü ve İbnü'l-Arabî'nin bahsedilen bu dönüşümdeki en önemli isimlerden biri olduğu kabulünden hareket ederek, şu soruya cevap aramaktadır: *"Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kendisinden sonraki süreçte önemli oranda etkisini sürdüren*

*düşünce yapısının Kur'ân'ı yorumlama yöntemine etki eden temel ilkeleri nelerdir?"* Bunun için, İbnü'l-Arabî'nin tek tek işârî yorumlarının ne dediği değil de, bu yorumların ortaya konulduğu sistemin temel argümanlarının tespit edilmesi öncelikli bir konuma sahiptir. Daha sonra elde edilen bu verilerden hareketle Kur'ân'ın işârî tefsirinin metodik yapısı incelemeye tâbi tutulmalıdır. Ne var ki bu ikinci başlık, makalenin sınırlılıkları sebebiyle bu çalışmada ele alınmayacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarının arka planını oluşturan ve bu yorumlara ilkelerini veren yapı ise, onun varlık, insan, bilgi ve Kur'ân hakkındaki fikirleridir. Dolayısıyla; "İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi alanında ortaya koymuş olduğu sistemin, onun işârî yorumlarında bir karşılığı bulunmakta mıdır? Kur'ân ve insan ile ilgili fikirlerinde onun işârî tefsir anlayışına etki eden ana başlıklar nelerdir? Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'de işârî tefsirin nasıl bir niteliğe sahip olduğu ifade edilebilir? İşârî tefsirin metodu var mıdır? Genellenebilir, tekrar edilebilir, dolayısıyla sınanabilir bir işârî tefsirden söz edilebilir mi? İşârî tefsir mahza öznal bir tefsir türü müdür? İşârî tefsirin tarihsel bilgi birikimiyle ilişkili yönü var mıdır?" gibi sorular önem arz etmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir anlayışına yönelik bazı malumatlara, içerisinde husûsî başlık açmak sûretiyle yer veren tefsir tarihi ve usûlü kaynakları bulunmaktadır.<sup>1</sup> Ancak konuyla ilgili bilgiler, bu eserlerde dolaylı bir şekilde incelenmekte ve işârî tefsirin teorik arka planına ait verilere fazlaca rastlanmamaktadır. Bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini eleştirme yahut savunma amaçlı kaleme alınan önemli bir literatür olmasına karşın konuya bütüncül bir bakış açısı sunulmadığı da müşâhede edilmektedir. Buna karşılık İbnü'l-Arabî'nin gerek Kur'ân ve gerekse te'vil anlayışını merkeze alan akademik araştırmalar da yok değildir. Nasr Hamid Ebu Zeyd'in (ö. 1431/2010) *Felsefetü't-te'vil* adlı eseri bu alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Yine Michel Chodkiewicz'in *Sahilsiz Bir Umman* (Orijinal adı: *Un Océan Sans Rivage*:

---

<sup>1</sup> Bunlar arasında Zehebî'nin (ö. 1397/1977), *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ty.); Süleyman Ateş'in, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: AÜİFY, 1974); Ignaz Goldziher'in (ö. 1921), *Mezâhibu't-tefsiri'l-İslâmî* (Kâhire: Mektebetu'l-Hanci, 1955); Yunus Emre Gördük'ün *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013) adlı çalışmaları zikredilebilir.

*Ibn Arabî*) adlı çalışması küçük fakat İbnü'l-Arabî'nin eserleriyle Kur'ân-ı Kerîm arasındaki ilişkinin keyfiyetini güçlü tahlillerle ortaya koyan bir eserdir. Buna ek olarak Sâ'id Hamîsî'nin University of Constantine'de (Cezâyir), Felsefe Bölümü'nde kaleme aldığı *er-Remziyyetü ve't-te'vil fi felsefeti İbn Arabî es-sûfî* isimli doktora tezi ise farklı boyutlarıyla te'vil konusunu ele alan bir çalışmadır. Chodkiewicz'in eseri bir kenara konulacak olursa, diğer iki eser, daha çok konunun felsefî boyutuna yoğunlaşmıştır. Bu çalışma ise sözü edilen eserlerden farklı olarak konuya bir tefsir problemi olarak yaklaşmayı ve İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin ana başlıklarından çıkartılan ilkeleri onun işârî tefsir anlayışını ortaya koyacak şekilde sunmayı hedeflemektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir anlayışının ilkelerine yoğunlaşmadan önce işârî tefsirin tanımı ve tarihsel gelişimini ele almak önem arz etmektedir.

### 1. İşârî Tefsirin Tanımı ve Tarihsel Gelişimi

İşârî tefsir, ıstîlâhî olarak “Yalnız tasavvuf erbabının nüfuz ettiği birtakım gizli anlamlar ve işâretler yoluyla Kur'ânı tefsir etme yöntemi” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> Bu tanımda işârî tefsirin, sûfîlerin yapmış olduğu tefsir faaliyetine hasredildiği görülmektedir. Ancak konuyla ilgili yapmış olduğu sınıflandırmayla modern çalışmalarda etkisini yoğun bir şekilde hissettiren Zehebî'ye (ö. 1397/1977) göre işârî tefsir daha geniş bir kitle için söz konusu edilmektedir. Yapılan bu tasnif, Zehebî'nin tasavvufu araştırmaya dayalı nazarî tasavvuf ve zühde dayalı amelî tasavvuf şeklinde ele almasının<sup>3</sup> bir uzantısı olarak kabul edilebilir. Buna göre nazarî tasavvuf, nazarî sûfî tefsiri; amelî tasavvuf ise işârî sûfî tefsiri intâc etmiştir. Kanaatimizce Zehebî'nin bu sınıflandırmasının arka planında Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvafakat*'taki bakış açısı bulunmaktadır.

<sup>2</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2011), 136; İşârî Tefsir'in lafzen farklı tanımlarına da rastlanılmaktadır. Bkz. Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 38-39; Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 424.

<sup>3</sup> Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 1: 251.

Şâtıbî'nin, *el-Muvâfakat*'ta Kur'ân hakkında kalplere doğan bâtinî mülâhazaları [*i'tibârât*] iki kısma ayırdığı görülmektedir. Bunlardan ilki, menbanın Kur'ân olduğu, varlığın ise bu durumu takip ettiği *i'tibâr*dır (Kur'ânî *i'tibâr*). İkincisi, kaynağını varlığın oluşturduğu, Kur'ân'a dayalı bâtinî mülâhazanın ise kendisini takip ettiği *i'tibâr*dır (*vücûdî i'tibâr*). Şâtıbî'ye göre bu *i'tibârlardan* ilki sahih ve Kur'ân'ın bâtinî anlamada muteber kabul edilirken; ikincisinde ise tevakkuf etmek gerekmektedir. Çünkü bu yorumlarda daha önce varlık alanında gerçekleşen bir olay yahut olgu esas alınıp daha sonra Kur'ân'dan çıkartılan mülâhaza, olaya uygulanmaktadır.<sup>4</sup> Her halükarda bu yorumları yapan kişiler hitaptan kastedilen mânânın sadece kendi yaptıkları yorum olduğunu düşündüklerinde sözü edilen Kur'ânî ve *vücûdî i'tibârlar* arasındaki farkı gözetmeme dolayısıyla hataya düşmüş kabul edilmektedirler.<sup>5</sup> Şâtıbî'nin bu bakış açısının Zehebî'nin işârî tefsir ile ilgili tasnifinin çıkış noktalarını içerdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zehebî'deki nazarî sûfî tefsirin, sûfinin ön kabullerine dayanması ve bu ön kabullerden hareketle Kur'ân'dan bâtinî anlamların çıkartılması fikri ile Şâtıbî'nin *vücûdî i'tibârları* tanımlarken yorumda, varlığın Kur'ân nazımının önüne geçmesi birbiriyle irtibatlandırılabilir. Yine Zehebî'nin "*nazarî sûfî tefsir yapanların kendi görüşlerini âyetin tek doğru mânâsı olduğunu iddia ediyor olmaları*" fikri de Şâtıbî'nin metninde benzer bir bağlamda ele alınmaktadır. Şâtıbî'nin "*Kur'ânî i'tibâr*" kavramıyla, Zehebî'nin sûfî olsun olmasın müfessirin, Kur'ân nazımını çıkış noktası kabul ederek o lafızlardan bâtinî işaretler elde etmek anlamındaki işârî tefsir fikri arasında da bir benzerlik kurulabilmektedir. Öyle görünüyor ki buradaki durum, Şâtıbî'nin metnindeki kategorik yaklaşımın, Zehebî'nin, meseleyi işârî tefsire uygulamasına imkân vermesi şeklinde tahakkuk etmiştir.

<sup>4</sup> Emevî Devleti'nin ömrünü Kadir Gecesi'nin bin aydan daha hayırlı olduğunu ifâde eden âyetten (Kadîr, 97/3) çıkarmak bu yorum şekline örnek olarak verilmektedir. Burada tarihen sabit bir durum (Emevî Devleti'nin ömrünün 86 yıl olması) başlangıç noktası kabul edilip Kur'ân'da farklı bir siyakta geçen "*bin ay*" ifadesiyle ilişkilendirilmektedir. Bkz. Ebu İshâk İbrahim b. Mûsâ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, şrh. Abdullah Draz (byy.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1975), 3: 404, 1. dipnot.

<sup>5</sup> Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 403-405.

Türkiye'deki akademik çalışmaları fazlasıyla etkileyen<sup>6</sup> ancak son yıllarda birtakım eleştirilere de mahal teşkil eden<sup>7</sup> bu ayırım da Zehebî, örneklendirmesini İbnü'l-Arabî üzerinden yaptığı nazarî sûfî tefsirlere oldukça mesafeli durmaktadır. Ancak o, bu tefsir faaliyeti içerisinde gaybın şâhide kıyası ve nahve dayalı nazarî sûfî yorumlara sınırlı da olsa bir kapı aralamaktadır. O, gaybın şâhide kıyasına dayanarak gaybî meselelerle ilgili verilen bilgilerin tahmin içerdiğini ve bunların ancak Hz. Peygamber'den [sallallahu 'aleyhi ve sellem] gelen haberle bilinebileceğini ifade etmekle birlikte, nahiv ve belâgata dayalı yorumlamalarda ise siyâk-ı kelâmın bu yoruma elverişli olması şartını öne sürmektedir.<sup>8</sup>

İşârî sûfî tefsir ise -Zehebî'ye göre- tarihî kökenleri takip edildiğinde Allah Rasulü'nün hayatına kadar götürülebilecek, dolayısıyla yeni olmayan bir yorum şeklidir.<sup>9</sup> Bu yüzden her ne kadar

---

<sup>6</sup> Bu etkinin izlerini müşâhede etmek için bkz. Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969), 13 vd.; *İşârî Tefsir Okulu*, 19 vd.; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 434-435; Mehmet Okuyan *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 38-39; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: İFAV, 1991), 286; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 172-173; Ahmet Çelik, "el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî İsimli Eserinde İşârî Tefsir" (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 24-25; Halim Gül, "Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 6-8; Ethem Cebecioğlu, "Şemseddin-i Tebrîzî'nin Kur'ân-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşârî Yorumlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39/1 (1999): 113; Ali Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3/9 (2002): 56-58; Fethi Ahmet Polat, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fîhi Mâ Fih'te Yer Alan Kuran Yorumlarının Kritiği", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu* (Şanlıurfa: yy., 2007), 1: 365; Muhammet Vehbi Dereli, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2011): 131.

<sup>7</sup> Eleştiriler için bkz. Mahmut Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 71-84; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 61-70; Ekrem Demirli, "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): 123.

<sup>8</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2: 259.

<sup>9</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2: 261.

adına işârî sûfî tefsir denilse de bu yorumlama şekli sûfî ve sûfî olmayan müfessirler için söz konusu edilebilmektedir.<sup>10</sup> Zehebî'nin eserinde işârî tefsirin makbuliyeti için ortaya konulan şartlar da *işârî sûfî tefsir* çerçevesinde dile getirilmiştir.<sup>11</sup> Bundan dolayı belirtilen şartların, sadece sûfîlerin yaptığı yorumlar için değil, genel anlamıyla te'vil faaliyeti için konulmuş şartlar olduğuna bazı araştırmacılar dikkat çekilmektedirler.<sup>12</sup>

Zehebî'nin yapmış olduğu sınıflandırmaya göre nazarî sûfî tefsirin özellikleri konusunda bir takım yanlış mülâhazalara rastlamak mümkündür. Bir örnek olması bakımından nazarî sûfî tefsir sahibinin, ortaya koyduğu fikri, âyetin tek anlamı şeklinde sunduğunu<sup>13</sup> ifade etmesi zikredilebilir. Hâlbuki onun, bu tefsir türünün temsilcisi olarak gösterdiği İbnü'l-Arabî için böyle bir nitelemede bulunması kanaatimizce yanlış bir tespittir. Nitekim bu yanlış, İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir anlayışını belirleyen ilkelerin ortaya konulmasıyla birlikte vuzuha kavuşacaktır.<sup>14</sup> Ancak yapılan bu sınıflandırmanın en büyük problemi, sûfî/tasavvufî tefsirin, tefsir ilmi içerisindeki yerini belirlemede bir tür belirsizlik ortaya çıkarmasıdır. Kuşkusuz bu problemin merkezindeki kavram ise *işârettir*. Zirâ Zehebî'nin kullandığı şekliyle işâret kavramı, tasavvufî yorumun tamamını kapsamadığı gibi tasavvufî yorumla tasavvufî olmayanı da birbirinden ayırmamaktadır. Çünkü bu durumda sûfî yorum içerisindeki bir takım yorumlar işâretin bir kısmını teşkil etmektedir. Oysa Zehebî'nin kullandığı şekliyle işâret, Tefsir ıstılahındaki te'vilin, bir diğer ifadeyle dirâyet tefsirinin kullanmış

<sup>10</sup> İlgili kaynaklarda zikredilen örnekler arasında, İbn Abbâs'ın Nasr Sûresi'nden, Hz. Ömer'in de Mâide Sûresi 3. âyetin "...İşte bu gün size dininizi tamamladım..." kısmından Allah Rasûlü'nün [sallallahu 'aleyhi ve sellem] vefatının yaklaştığını anlamış olmaları zikredilmektedir. bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2: 263; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 36, 37.

<sup>11</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2: 279-280.

<sup>12</sup> Murat Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşari Yaklaşımlar", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. M. Akif Koç ve İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 1: 225.

<sup>13</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2, 261. Zehebî'nin bu fikrinin Türkiye'de yapılan çalışmaların bir kısmında da aynen kabul edildiği görülmektedir. Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 20; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 435.

<sup>14</sup> Aynı itiraz için bkz. Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, 75.

olduğu metodolojik bir unsurdur. Konu etrafında işlenen örnekler dikkate alındığında ise, onun bahsettiği işârî mânâ, müfessirin anlayış gücü ve kapasitesiyle alakalı bir durum olarak belirginleşmektedir.

Kanaatimizce bu sorunun çözümü için işâretin, çeşitli te'vil metodları içerisinde geçişgenlik arz eden bu mefhumundan farklı bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Açıkçası işâretin Tasavvuf ıstılahındaki anlamı, diğerlerinden ayrılan bir te'vil yönteminin adı olması bakımından bu amaca uygun bir içeriğe sahiptir. Tasavvuf ıstılahı olarak işâret, bir duygu ve düşüncüyü üstü kapalı ifadelerle ve remizlerle aktarmak şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>15</sup> Başka bir ifadeyle sûfiler arasında oluşturulan/oluşmuş ıstılahların diliyle konuşmaktır. Dolayısıyla tasavvufî/sûfî tefsirler kastedilirken, sözü edilen bu mefhumuyla *işârî tefsir* kavramını kullanmanın, ortaya çıkan sorunu çözeceğini düşünmekteyiz. Çünkü bu hâliyle sözü edilen ıstılah, hem sûfilerin yapmış olduğu yorumları diğerlerinden ayırmakta hem de içeriğinde farklı sûfî yorumların varlığına imkân tanımaktadır.

Tefsir geleneğinde Kur'ân yorumlarının farklı açılardan tasnif edildiği görülmektedir. Ancak yapılan yorumlardaki epistemolojik tutuma ve bu yorumların bilgi değerine işâret etmesi bakımından temel ayrımın, rivâyet ve dirâyet tefsiri sınıflandırmasında olduğu görülmektedir.<sup>16</sup> Bu sınıflandırma tefsir faaliyetinde esas alınan epistemolojik kaynağa vurgu yapmaktadır ki, sözü edilen kaynaklar nakil ve akıldır. Diğer yandan rivâyet-dirâyet sınıflandırması Mâturîdî'nin (ö. 333/944) tefsir-te'vil kavramları çerçevesinde değiştiği üzere<sup>17</sup> mevcut yahut üretilen bilginin epistemik değerini de ortaya koymaktadır. Çünkü tefsir-te'vil ikilisinde tefsir, Kur'ân hitabından kastedilen murâd-ı ilâhîyi kat'î bir şekilde bilmeyi ifade ederken; te'vil, ihtimalli anlam çıkarsamalarının adı olmaktadır.

<sup>15</sup> Süleyman Uludağ, "İşâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 423.

<sup>16</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, "Tefsirin Neliği Meselesi", *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 29, 31.

<sup>17</sup> Ebu Mansur Muhammed Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 1: 1; Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *et-Tefsir fi kava'idü 'ilmi't-tefsir*, thk. Nasr b. Muhammed el-Matrûdî (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1990), 132-133.



İşârî tefsirin, böylesi bir sınıflandırmada bir dirâyet tefsiri türü/te'vil şeklinde ele alınması imkân dâhilinde olmakla birlikte,<sup>18</sup> bu tasnife -en azından sûfî bakış açısından- üçüncü bir tefsir şekli olarak eklenme potansiyeline de sahip olduğu dile getirilebilir. Nitekim bu ikinci durum, işârî yorumların epistemik değer açısından *te'vîl*; onun diğer te'villerden ayrışmasını sağlayan aslî bakımından ise *keşf* olması olgusunu dikkate almayı gerektirmektedir. Dolayısıyla Pierre Lory'nin yaptığı tasnif burada önem arz etmektedir. O, Kâşânî'nin yorum metodunu incelediği eserinde te'vîli, aklî ve keşfî olmak üzere tasnif etmektedir.<sup>19</sup>

Her ne olursa olsun “İşârî Tefsir” isimlendirmesinin, tefsir geleneğinde diğer te'villere nazaran sürekli bir şekilde aslî olmayan/ikincil anlama şeklini karşıladığı da görülmektedir. Bunun nedenleri üzerinde düşünüldüğünde, iki sebebin ön plana çıktığı müşâhede edilmektedir. İlk olarak, sûfîlerin dört başı mamur bir anlama metodu ortaya koyamamış olmaları, ikinci olarak da, tasavvufî olanla bâtınî olanın ilişkilerinin tespitindeki belirsizliktir.<sup>20</sup> Ancak mesele başkaca sebeplerle de ilişkilendirilebilir mahiyettedir.

Öncelikle sûfîlerin yaptığı yorumların bir tefsir olarak kabul edilip edilmemesi bu noktada zikredilmelidir. Zîrâ hem sûfîler hem de usûlcüler işârî tefsiri, *tefsir* olarak kabul etmemektedirler. Her ne kadar tasavvuf ehli, zâhir ulemânın tepkisini üzerlerine çekmemek adına, kendi yaptıkları yorumları *tefsir* değil, *işâret* şeklinde tanımlamış olsalar da,<sup>21</sup> bizzat sûfîler, yaptıkları yorumları da içerisine dâhil ederek

<sup>18</sup> Bkz. Subhi Salih, *Kur'an İlimleri*, çev. M. Said Şimşek (Konya: Hibaş Yayınları, ty.), 235.

<sup>19</sup> Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 16.

<sup>20</sup> Bkz. Ekrem Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 123-124.

<sup>21</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî, *Fütûhât el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye* (Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011), 1: 421; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2: 275; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, 13; Mahmud Abdurrauf el-Kâsım, *el-Keşf 'an hakikati's-sûfiyye lievvelî merratin fi't-târîh* (Beirut: Dâru's-Sahâbe, 1987), 81; Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 37; Mehmet Eren, *Fatiha Tefsiri ve Tasavvufî Hadis Şerhçiliği -Sadreddin Konevi-* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 45.

Kur'ân'dan istihrâc edilecek herhangi bir bâtinî mânânın hakemi olarak nassın zâhirini belirlemektedirler.<sup>22</sup> Bu da en azından onların zihninde de aslî ve değişmez olanla fer'î olan ayırımının bulunduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan, tefsir âlimlerinin de bu yorumları *tefsir* olarak kabul etmediklerini görürüz. Sûfî te'villere karşı ortaya konulan ifrat derecesindeki tavrın bir yansıması olarak Ebu'l-Hasen el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr*'i için söylediği “Eğer bunun tefsir olduğuna inanıyorsa kâfirdir...” sözü<sup>23</sup> zikredilmelidir. Bunun yanı sıra sûfîlerin yapmış olduğu tefsirleri bidatçı fırkalara ve bâtinîliğe benzetenler de olagelmiştir.<sup>24</sup> Ne var ki işârî tefsire yönelik daha ılımlı fikirler de yok değildir. Örneğin Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) naklettiğine göre sûfî yorumlar *tefsir* olarak kabul edilmemekte ve bunlar sadece onların Kur'ân'ı tilâvet ederken bulmuş oldukları mânâlardan ibaret görülmektedir.<sup>25</sup> Dile getirilen bu son yorumun herhangi bir ithamdan uzak olması bir yana, işârî tefsîrin mahiyeti ile ilgili daha gerçekçi bir bakış açısını sergilemektedir. Özellikle *İbnü'l-Arabî'de belirginleşen metodik tavır, işârî yorumların, âyetin lafzındaki bir kapalılığı açıklama şeklinde gerçekleşmediğini göstermektedir*. Bu hâliyle işârî tefsîr -“sûfî tecrübenin ifadesi olması” bakımından-, Kur'ân'dan anlam çıkarsamada Şâtıbî'nin tasnifindeki “*vücûdî i'tibâr*”a daha yakındır. Hatta *işârî yorumlar* büyük oranda “*vücûdî i'tibâr*”la eşitlenebilecek bir içeriğe sahiptir.

İkinci olarak, Kur'ân için söz konusu edilen zâhir-bâtin ikilisi, her ne kadar bu ayrıma dikkat çeken kesimlerin kendi konumlarını

<sup>22</sup> Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin (ö. 283/896): “Allah'a ulaşmakta şeriati bilmekten daha faziletli yoktur. Şeriattan bir adım saparsan sabah vakti karanlıklara düşersin.” ve Harrâz'ın (ö. 277/890 [?]): “Zâhire muhalif her bâtinî bilgi bâtıldır.” sözü örnek olarak zikredilebilir. Bkz. Ebu'l-Alâ 'Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 105.

<sup>23</sup> Bedruddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 429-430; Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fi mevdu'âti'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985), 2: 78; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2: 286.

<sup>24</sup> Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2: 285-286; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtinîlik ve Bâtinî Te'vil Geleneği* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 147.

<sup>25</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 429.

sabitlemek adına kullandığı bir argüman gibi değerlendirilmeye müsait olsa da, bâtinî-ibâhî bakış açısının haricinde ve özellikle tasavvufî anlayışta Kur'ân yorumunun aslî ve fer'î unsurlarını ortaya koyar niteliktedir. “Zâhir olmadan bâtin olmaz” ve “zâhire uymayan bâtin bâtıldır” vurgusunun sürekli yapıldığı bir gelenek, sözü edilen durumun bir göstergesi kabul edilebilir. Ancak yine sûfilerden rivâyet edilen, aslın ve fer'în tersyüz edildiği “zâhirin kabuk, bâtinin öz” olduğuna dair görüşler<sup>26</sup> bir önceki durumla tezat içeren ifadeler olarak görülebilmektedir. Fakat doğuşundaki âmillerin yanı sıra tasavvufun diğer İslâmî ilimlere karşı söylemi<sup>27</sup> dikkate alındığında, sözü edilen bu son argümanın, dinî yaşantıyı yahut Kur'ân yorumunu sadece zâhire indirgemenin ve onları içi boş söylemlere dönüştürmenin karşısında durduğu görülecektir. Dolayısıyla böyle bir fikrî arka plan, kabuk-öz benzetmesinde *bâtını zâhirin* alternatifi yahut tezatı şeklinde anlamaktan ziyâde, *bâtın* ve *zâhir* bütünlüğünde kemâlî arama eğilimini önelemektedir. Bu yüzden zâhir-bâtın söylemi sûfinin dünyasında sınırlı olan zâhirin/kabuğun içinin engin bir muhtevayla doldurulmasını hedefler. Ancak her durumda zâhir mânâ asliyetini, bâtinî işaretler ise fer'îliğini muhafaza etmektedir. Çünkü bu haliyle zâhir, her bireyi bağlayan evrensel ilkeyi teşkil ederken; bâtin bireyin şâhsî hissedişiyile mukayyed derûnî boyutu temsil etmektedir.

İşte bundan dolayıdır ki *işârî tefsir*, tefsir geleneğinde ikincil konumda olmaktan kurtulamamıştır. Bunun bir gereği olarak da ortaya konulan mânânın geçerliliği için birtakım şartlardan bahsedilmiştir.

<sup>26</sup> Bkz. Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 55; Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 77; Ayrıca bkz. Polat, “İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fîhi Mâ Fih'te Yer Alan Ku'ran Yorumlarının Kritiği”, 371.

<sup>27</sup> Tasavvuf'un doğuşundaki amillerden biri de insanların zevk ve sefâhete dalmaları, dünya malına rağbet edip dini yaşantının içinini boşaltmalarıdır. Buna bir karşı duruş olarak toplumda zühd ve takvaya yönelen insanlar ortaya çıkmıştır ki daha sonra sistemleşen Tasavvuf'un ilk nüvesini bu zâhidler oluşturmuştur. Bkz. Ömer Rıza Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, haz. Ali Kemal Ateş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 90; Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Mânevî Hayat*, 30; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, ty.), 12-13.

Atıfta bulunulan geçerlilik şartlarını ilk defa kimin ortaya koyduğu net değilse de tefsir geleneğinde birçok müellifin bu şartları zikrettiği bilinmektedir.<sup>28</sup> Bu şartların ilk olarak bâtnî mânânın hangi şartlar altında kabul edileceğini dile getiren bir takım esaslar şeklinde tezâhür ettiği görülmektedir. İmam Şâfi'î (ö. 204/820) *el-Ümm*'de, âyetin lafzının, doğrudan söylediğinin hâricindeki anlam şeklinde ele aldığı *bâtın* anlama gitmek için ona götürecek bir tür delâleti şart koşar ve Kur'ân lafzının söylediği anlamı önceler.<sup>29</sup> Eserinin başka bir yerinde de bu delâletin Kur'ân, sünnet veya icmâ'da bulunması gerektiğini kabul eder.<sup>30</sup> Taberî de (ö. 310/923) bâtnî anlam konusunda aynı ifadeleri kullanarak bâtnî anlamın meşruiyet merciine tekrardan dikkat çeker<sup>31</sup> ve Allah'ın kitâbını bâtna hamledenlerin müsellemler bir hüccete dayanması gerektiğini, aksi halde böylesi bir faaliyetin caiz olmadığını dile getirir.<sup>32</sup> Daha sonra bâtnîlerle fikrî düzlemde mücadele eden, bunun yanı sıra bir mutasavvıf olan Gazâlî (ö. 505/1111), hem zâhir ve bâtnın birbirini gerektirmesi hem de bâtnî anlamlarda zâhire dayanılmasının lüzûmunu dillendirir.<sup>33</sup> Gazâlî'nin öz olarak sunduğumuz bu bakış açısı, tefsirin Arap dili ve rivâyetlere dayandığı fikrine sahip olan,<sup>34</sup> lafzın ihtimallerinin dışındaki yorumları önemsemeyen<sup>35</sup> ve bundan dolayı da

<sup>28</sup> Bkz. Polat, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fihî Mâ Fih'te Yer Alan Kuran Yorumlarının Kritiği", 368.

<sup>29</sup> Muhammed b. İdrîs Şâfi'î, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Mansura: Dâru'l-Vefâ, 2001), 3: 326-327; Ayrıca bkz. Ahmed b. Mustafa Ferrân, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfi'î* (Riyad: Dâru't-Tedmûriyye, 2006), 1: 305.

<sup>30</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 1: 547-548; Ayrıca bkz. Ferrân, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfi'î*, 2: 1029.

<sup>31</sup> Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 2: 73.

<sup>32</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9: 659.

<sup>33</sup> Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1973), 1: 327; Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, thk. İsmail Abdülaziz İzzuddin es-Seyrevân (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1986), 160; Ayrıca konuyla ilgili tahliller için bkz. Burhanettin Tatar, "Gazâlî'de Metin-Yorum İlişkisi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4 (2000): 433.

<sup>34</sup> Vâhidî'nin et-Tefsîru'l-basît eserinin mukaddimesi konuyla ilgili bakış açısını özetler mahiyettedir. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. M. b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân (Riyad: yy., 1440), 1: 391-429.

<sup>35</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 1: 427.

sûfî yorumlara karşı sert bir tavır benimseyen Vâhidî'nin ilmî duruşuna bir reddiye mahiyetinde kabul edilebilir.<sup>36</sup> Ancak öte yandan Gazâlî'nin bu tavrı, şîû-bâtînî yorumlarla işârî yorumları birbirinden ayırmayı hedefleyen, bundan dolayı da süreç içerisinde işârî yorumlar için bir takım şartlar ortaya koyan bir ekolün temsilcisi olması açısından da önemlidir.<sup>37</sup> Nitekim bu ilmî duruş, kendisinden sonra varlığını sürdürmüş ve tefsir geleneğinde işârî tefsirin makbul sayılmasının şartları oluşmuştur. Günümüzdeki yaygın kullanımıyla işârî tefsirin kabul şartları olarak şu maddeler zikredilmektedir:

1. İşârî yorumlar, Kur'ân'ın zâhir anlamına muhalif olmamalıdır.

2. Bu yorumları destekleyen şer'î bir delil bulunmalıdır.

3. İşârî yorumlara şer'î ve aklî bir muarız bulunmamalıdır.

4. Kastedilenin sadece bâtînî-işârî mânâ olduğu iddia edilmemelidir.<sup>38</sup>

Kaynaklarda bu şartların artırıldığı veya eksiltildiği görülse de<sup>39</sup> araştırmacıların işârî tefsirin kabul edilmesi ile ilgili öne sürdüğü çerçeve, benzer niteliktedir.<sup>40</sup> Aslında bu şartlar iyice tetkik edildiğinde ortaya çıkan tablonun, Şâtîbî'nin bâtînî yorumlarla ilgili bakış açısını yansıttığı fark edilecektir. O, bu tür yorumlar için iki şarttan bahseder:

1. Arap dilinden gözetilen maksatlara uygun düşecek şekilde zâhire uygun düşmesi,

2. Başka bir yerde o mânânın doğruluğunu gösterecek bir nass ya da zâhir bir delâlet şeklinin bulunması ve bir muarızın olmaması gerekir.<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> Bkz. Öztürk, "Tefsirin Neliği Meselesi", 85.

<sup>37</sup> Bkz. Öztürk, "Tefsirin Neliği Meselesi", 88-89.

<sup>38</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2: 279-280; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 21; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 437.

<sup>39</sup> Bkz. Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulumi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 2: 69; İbrahim Muhammed Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2001), 99.

<sup>40</sup> İşârî tefsirin şartları için bkz. Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 40; Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, 47; Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşari Yaklaşımlar", 225; Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 286; Dereli, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", 132.

<sup>41</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3: 394.

Bunun yanı sıra Şâtıbî'nin kalbe doğan mânâlar ile ilgili daha önce belirtilen görüşlerinde “*kastedilenin sadece bâtınî mânâ olduğunu iddia etmemek gerektiği*” ile ilgili ifadeleri de dikkate alındığında onun, bu şartların oluşumundaki etkisi daha da netleşmektedir. Ancak, konuyla ilgili İbn Teymiyye'nin fikrî duruşunun gerek Şâtıbî gerekse Taftazânî'nin (ö. 792/1390) görüşlerine<sup>42</sup> yansıyan çıkış noktaları içerdiği de muhakkaktır.<sup>43</sup>

Diğer yandan, ortaya çıkış sürecini ele aldığımız bu şartların, işârî tefsirin ne olduğu ve diğer tefsir türlerinden ne gibi husûsiyetlerle ayrıldığı dikkate alındığında, işlevsiz veya anlamsız kaldığı gözden kaçmamaktadır.<sup>44</sup> Ancak, eğer işârî tefsir için öne sürülen bu şartların uzun bir aklî süreç sonunda ortaya konulmuş ilkeler olmaktan ziyade, var olan yorumların toplum içerisinde revaç bulmasından sonra zorunlu olarak kendisini ortaya koyan meşruiyet çerçeveleri olduğu<sup>45</sup> kabul edilirse, bu şartların pratikte sadece sûfî yorumları, bâtınîliğin yorumlarından ayırıştırma vazifesi göreceği de açıktır. Bunun yanı sıra belirtilen bu şartlar İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir metodu çerçevesinde detaylandırılacağı üzere sûfî için işârî yorumların nasıl yapılması gerektiğiyle ilgili bir anlam ifade etmemektedir. Zîrâ sözü edilen şartlar Kur'ân'ın lafızlarıyla alakalı iken, sûfîlerin yorumları onun “*fiilî bir metin*”<sup>46</sup> şeklinde değerlendirilmesine dayanmaktadır. Aynı zamanda iki

<sup>42</sup> Taftazânî, bâtınîlerle sûfîlerin yorumlarının farklılığına değinmekte ve sûfî yorumlarının zâhirî mânâ ile uzlaştırılabilir yönüne dikkat çekmektedir. Bkz. Sa'duddîn Taftazânî, *Şerhu'l-'akaid 'alâ 'akaidi'n-neseftiyye*, (Şeyhu'l-İslâm Zekeriyya el-Ensârî, *Fethu'l-İlâhî'l-Mecîd bi idâhi şerhi'l-'akaid 'alâ 'akaidi'n-neseftiyye* içinde), thk. Araf Abdurrahman Ahmed (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2013), 589-590.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye'nin, işârî tefsirin kabul edilebilmesine yönelik öne sürdüğü gerekçeler için bkz. Takiyuddin İbn Teymiyye, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle”, çev. Mustafa Öztürk, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2/6 (2001): 272-272, 280-281, 282.

<sup>44</sup> Farklı bir zaviyeden bakılıyor olsa da ortaya konulan bu şartların işlevselliğiyle alakalı eleştiriler için bkz. Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 286; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 176.

<sup>45</sup> Bkz. Polat, “İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fihî Mâ Fih'te Yer Alan Kuran Yorumlarının Kritiği”, 368.

<sup>46</sup> Burhanettin Tatar'ın, metin-yorum ilişkisi içinde belirginleşen metin türlerine yönelik tasnifi için bkz. Tatar, “Gazâlî'de Metin-Yorum İlişkisi”, 430.

anlam düzeyi arasındaki fark, bâtinî anlamın “metnin anlamının “söylenen” (zâhir anlam)den ibaret olmadığını ve anlamın zamansal ve mekânsal yokluğunu varsayarak “söylenen” kadar “söylenmeyen”i keşfetmenin, yani geçmiş ve şimdinin sınırlarını aşarak geleceğe yönelmenin gerekliliğini vurgulamasında”<sup>47</sup> da yatmaktadır. Bundan dolayı sûfî yorumlar zamansal ve mekânsal yokluk düşüncesinin bir gereği olarak, teorisi mümkün olmayan bir anlama faaliyetine işâret eder. Öte yandan işârî tefsirin kabul şartlarının, usul âlimlerinin Kur’ân’ın te’vili konusundaki hassasiyetlerine işâret ettiği de bir gerçektir.

Her ne kadar işârî tefsirin kabul şartlarının belirginleşmesi, tarih itibâriyle İbnü'l-Arabî'den sonraya tekabül etse de, işârî tefsirin tarihî süreçte yaşadığı değişimin ve özellikle İbnü'l-Arabî ve sonrasında belirginleşen ve öne çıkan boyutların, Tefsir ilmi içerisindeki genel algıda göz ardı edildiğini, yahut öne sürülen bu şartlara bağlı kalınarak yüzeysel bir bakış açısıyla ele alındığını ifade etmek gerekmektedir.

Bu çalışmada, kendisinden sonraki süreçte Tasavvuf’un bir ilim olarak ortaya çıkma ivmesini yakaladığı İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir metodunu ve bu metodun dayandığı temelleri ortaya koymanın, belirtilen süreçte işârî yorumların gösterdiği gelişime ışık tutacağı öngörülmektedir.

## 2. İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Temel İlkeleri

Kur’ân’ı anlamının bir metod dâhilinde icrâ edildiği hemen her faaliyetin, aynı zamanda yorumcunun düşüncesinin dayandığı temel kabuller tarafından şekillendirildiği bir gerçektir. Bu noktada Kur’ân’ın bir kısım âyetlerinin yöntemsel bir bütünlük vasıtasıyla anlaşılması kadar, diğer bir kısmının anlamının ise metodik hedeflere fedâ edildiği de müşâhede edilmektedir. Herhangi bir nazariyenin tetiklediği bu anlama problemine fikhî meselelerde rastlanılmakla birlikte,<sup>48</sup> asıl sorun

---

<sup>47</sup> Tatar, “Gazâlî’de Metin-Yorum İlişkisi”, 432.

<sup>48</sup> Hanefî fakihlerinden Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî'nin (ö. 340/952): “Mezhebimizin görüşlerine aykırı olan her âyet neshe veya tercihe yorulur. Evlâ olan ise, aralarını uzlaştırmak cihetiyle te’vile yorulmasıdır.” sözü, bu konuda önemli bir örnek teşkil

Kur'ân'daki metafizik ögelerin yorumlanma biçiminde kendini göstermektedir. Mesele nihâî noktada, Kur'ân'daki metafizik konuları bir sisteme oturarak anlamaya çalışmaktan, onları bir sisteme adapte etmeye çalışmaya kadar hemen her yaklaşımın temel problemi haline dönüşmektedir. Aslında ifade edilmeye çalışılan bu problem, belirli bir yönetime bağlı bir yorumcu için belki de avantaj olarak kabul edilebilir niteliktedir.

Öte yandan Kur'ân üzerinde düşünülerek tesis edilen nazariyelerin ve anlama metotlarının, âyetleri tamamen kendi ilkelerine boyun eğdirme esasına göre çalıştığını söylemek de zordur. Zîrâ İslam geleneğinde ortaya konulan bir nazariye ve anlama metodunun, Kur'ân'dan tamamen ayrı oluşturulduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bir nazariye ve/ya yöntem ortaya koyma süreci, araştırmanın nesnesi kabul edilen fakat bir o kadar da özne olabilme kapasitesindeki araştırma alanıyla birey arasındaki aktif bir etkileşimin sonucudur.

İbnü'l-Arabî'nin eserlerini -sapkınlığın kökünü kazımak adına- yakma fetvası veren fakihlere karşı Abdülganî en-Nablûsî'nin ortaya koyduğu şu düşünce, konuyla ilgili olarak tasvir ettiğimiz duruma işâret etmektedir: “Şayet bu kişi ateşe attığı eserlerdeki sayısız ayet ve hadise ilişmezse, yaktığı şey Allah ve Resul'ünün kelâmı olacaktır; ama ateşe atmadan önce kitaplardaki âyet ve hadisleri silmeye kalkarsa da yakacağı şey artık İbn Arabî'nin eseri sayılmayacaktır, çünkü Kur'an ve sünnet bu eserin her satırına işlemiştir.”<sup>49</sup>

Bu çalışmada, Kur'ân'ı anlamanın, onunla çift yönlü bir etkileşime geçmeyi gerektirdiği argümanından yola çıkılarak bir yandan İbnü'l-Arabî'nin sunduğu bütüncül düşünce yapısı içerisinde Kur'ân'ı anlamanın -daha özelde de işârî tefsirin- temel ilkeleri belirlenmeye çalışılırken diğer taraftan Kur'ân'ın bu düşünce sistemindeki yeri genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

---

etmektedir. Kerhî'nin ifadesi için bkz. Ubeydullah b. Hüseyin Kerhî, er-Risâle (Usûl), (Ebu Zeyd ed-Debûsî, Te'sîsu'n-nazar içinde) (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994), 84.

<sup>49</sup> Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atilla Ataman, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), 42-43.



Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumları hakkında fikir sahibi olmak için, her müellifte olduğu gibi, öncelikle onun fikirlerini bir bütün halinde ele almak gerekmektedir. Bu noktada onun işârî yorumlarına etki eden dört ana başlıktan bahsedilebilir. Bunlar: Varlık, insan, bilgi ve Kur'ân'dır. Her biri ayrı ayrı akademik çalışmalara konu olan ve hâlâ da farklı açılardan araştırılmayı bekleyen bu başlıklar, burada ele alınırken İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarının arka planını oluşturan ilkeleri önceleyen sınırlı bir çerçevede ele alınacaktır.

## 2.1. Varlık

Varlık konusunun farklı birçok alanla irtibatı, ilimlerin ve düşünce akımlarının ayrışması ve belirginleşmesinde en temel unsur olması, onun düşünce tarihinde önceden beri canlılığını korumasına sebep olmuştur. Varlığın kaynağı, mâhiyeti, çeşitlenmesi gibi konular, düşüncenin akış yönünü metafizik alana ve en temel problemlere çekerken diğer taraftan varlığın muhtelif formları üzerine icrâ edilen ilimlere de hem konularını hem de temel prensiplerini sunmaktadır. Hâliyle varlık, bir düşünce sistemi dikkate alındığında o düşüncenin incelenmesi gereken ana konusunu teşkil etmektedir. Bu yüzden İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarındaki bakış açısını da ilkelerini de varlık anlayışında bulmak mümkündür.

### 2.1.1. Varlık ve Yorum

İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ı anlama yönteminin dayandığı varlık nazariyesindeki esaslar içerisinde en önemli yeri zâhir-bâtın ayrımı almaktadır. Çünkü varlığın farklı boyutlarına ve varlıktaki farklı düzeylere işâret eden bu iki kavram, varlığın bütün mertebelerine sirâyet etmekle birlikte gerek öz-sûret ayırımına ve gerekse bu ayırımın beraberinde getirdiği sonuçlara işâret eden umumî çerçeveyi oluşturmaktadır. *Bu yüzden varlığın, ontolojik bakımdan zâhir-bâtın/öz-sûret vb. ayırma tabi tutulmasının, Kur'ân'ı anlama bakımından birbirinden farklı iki bağlamı dikkate almayı gerektirdiğini ifade edebiliriz.* Fakat böyle bir genelleme ile başlamak, İbnü'l-Arabî düşüncesindeki vücûd-yorum ilişkisini sadece onun zâhir-bâtın anlayışına hasretmek olarak anlaşılmalıdır. Bilakis onun, farklı varlık alanları arasındaki irtibatın mahiyetini açıklamak için kullandığı ve aynı zamanda vücûd-te'vil irtibatının muhtelif boyutlarını sunan "ayna", "gölge" ve "perde"

sembolleri ve bu sembollerin bir fikrî devamı olarak “i’tibâr” ve “te’vil” anlayışı, İbnü'l-Arabî'nin zâhir-bâtın anlayışının daha özel kullanım alanlarına işâret etmektedir.

Ayna sembolü, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hem varlık hem de bilgi nazariyesinde birçok husûsu açıklamaktadır. Bütün varlıkların, Hakk'ın sıfatlarının kendisinde ortaya çıktığı bir ayna olmasına dayanan<sup>50</sup> bu sembolle, bir yandan bütün varlıkların vücûd ve bilgi düzleminde ilâhî sıfatlarla irtibatlı olduğu yönü ifade edilmektedir. Diğer yandan da varlıkların varoluşsal yetkinliklerini gösteren bir ifade aracı olarak kullanılmaktadır. Ancak burada ele almak istediğimiz özelliği itibâriyle ayna;

I- Âlemin varlığının Zât-ı İlâhî'nin varlığına bağlı olmasını sembolize etmektedir.

II- “Varlık” ve “yansıma” arasındaki ilişkiyi sembolize etmesi bakımından ayna, Zât-ı İlâhî ile âlem arasındaki ontolojik farklılığı ifade etmektedir.

Âlemin varlığının hem O'nun varlığına bağlı olması hem de O'ndan farklı olması durumundaki problem, yine ayna sembolü çerçevesinde çözüme kavuşturulur. Aynaya bakan kişi kendi sağının, aynadaki sûretin solu olduğunu görmektedir. Bu gerçeklik, hem benzerlik hem de farklılığı içerisinde barındıran bir durumdan bahsetmeyi gerektirir. Çünkü bir taraftan aynadaki sûretin, aynanın karşısındaki varlığın sûreti olduğu inkâr edilemezken; diğer taraftan aynadaki sûret ile aynanın karşısındaki varlık birbirlerinin tersi olmaktadır.<sup>51</sup> İbnü'l-Arabî bu hususu dile getirirken sübût ve değişkenlik kavramları üzerinden Hakk'ın zâhir ve bâtını ile insanın zâhir ve bâtınının birbirinin zıddı olduğunu vurgulasa da bizim baktığımız noktadan ayna sembolü her durumda varlığın zâhir ve bâtın şeklinde iki boyutunun olduğunu remzetmektedir. *Varlık için söz konusu edilen bu iki boyut dolayısıyla, hem Kur'ân'ı hem de varlığı anlamada epistemolojik bir düalizmle yüzleşmenin gerekliliği ortaya çıkarmaktadır. Ancak zâhir ve bâtının birbirleriyle ilişkisini, ontolojik olduğu kadar epistemolojik*

<sup>50</sup> Su'ad Hakîm, *el-Mu'cemu's-süfi* (Beyrut: Dâru'n-Nedra, 1981), 499-502.

<sup>51</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 7: 200; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetü't-te'vil, dirâse fi te'vili'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî* (Beyrut: Dâru't-tenvir, 1983), 185-186.

olarak da *tenâkuz ilişkisi çerçevesinde görmemek gerekmektedir*. Sözü edilen ayırım pratikte, öncelikle ontik düzlemde, akabinde ise epistemik düzlemde varlığın ve bilginin bu iki yönünü öz ve sûret şeklinde tanımlamayı sağlamaktadır.

Varlığın zâhir yönünün sûret, bâtın yönünün ise öz/cevher olarak karşılanması: I- Sâbit olanla değişkeni ortaya koymaktadır. II- Varlığın zâhir ve bâtınının değer yargısını temsil etmektedir.

I- Sâbitlik ve değişkenlik ilişkisini anlamada ayna sembolüne eşlik eden bir başka sembol daha bulunmaktadır ki o da gölge sembolüdür.<sup>52</sup> Buna göre Zât-ı İlâhî'nin ilk tecellîsi olan ulûhet makamı O'nun gölgesi [zıll] kabul edilmekte ve daha sonra da bu ulûhet mertebesindeki her bir sıfatın tecellîsiyle kendisine varlığın bahşedildiği mevcûdât ise bu gölgenin gölgesi [zıllu'z-zıll] olmaktadır.<sup>53</sup> Gölge benzetmesinden de anlaşılacağı üzere Zât-ı İlâhî haricindeki bütün varlıkların varoluşu, kendilerinden kaynaklı olmamakla birlikte Mutlak Varlık'tan da tamamen bir kopuş söz konusu edilmemektedir. Çünkü bizzat gölge, varlık olarak kendisine dayandığı bir aslı gerekli kıldığı gibi, hiçbir surette o asıl ile gölge arasında bir ayrışma da gerçekleşmez. Bununla birlikte, Zât hiçbir değişmeyi kabul etmeksizin var iken; gölge uzayıp, kısalabilmektedir.<sup>54</sup> İşte bu noktada öz-sûret ikilisinin sâbit ve değişken yönüne işâret edilmektedir. Sûret, çokluğun ödünç ve değişken varlığını simgelerken; öz, tahassus etmiş her bir varlığın Cenab-ı Hakk ile olan sâbit bağımlı temsil etmektedir. *Dolayısıyla gölge sembolünün ortaya çıkarttığı tabloda, anlama faaliyetinin "Varlık", "varlığın gölgesi" ve "varlığın gölgesinin gölgesi" gibi farklı ontolojik kademelerden herhangi birine tekâbüliyeti, anlamanın ilintili olduğu boyutu gösterme bakımından önem arz etmektedir.*

<sup>52</sup> Gölge sembolü için bkz. Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 745-751.

<sup>53</sup> Bkz. Ebû Zeyd, *Felsefetü't-te'vîl*, 79.

<sup>54</sup> İbnü'l-Arabî, haricî varlıklar olarak anladığı gölgenin, uzatılması/genişletilmesi konusuyla Furkân Sûresi, 25/45. âyet arasında irtibat kurmaktadır: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ﴾ "Bakmaz mısın rabbine? Gölgeyi nasıl uzatmakta? Dilese idi elbet onu sâkin de kıları, sonra Güneş'i ona nasıl delil kılmışız?" bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 121.

II- İbnü'l-Arabî'nin sonradan var olan her bir varlığın, var olması için onda kadîm bir yönün bulunması gerektiğine dair fikriyle<sup>55</sup> irtibatlı olarak, varlığın değişmeyen özü, varlığın kendisine dayandığı *aslı* gösterirken; sûret, o *aslı* taşıyan, bir açıdan o *asla* işâret eden [*'alem*], bir açıdan da *asla* perde olan remizler ve sembolleri göstermektedir.

Öte yandan sûretin, İbnü'l-Arabî düşüncesinde, bir mevcudu diğerinden ayırıştıran cevherî özelliği de bulunmaktadır. Bu noktada sözünü ettiğimiz öz-sûret ayrımı, onun varlık düşüncesinde "*varlıkların ayrışmasındaki esas*"ı değil de; her bir varlığın vücudunun kendisine dayandığı aslı ve fer'i göstermesi bakımındandır. Dolayısıyla sûret ilk duruma göre öze dâhil olan bir konumdayken; ikincisinde varlığı için öze ihtiyacı olan ikincil bir durumdur. Bu bağlamda öz ve sûret veya zâhir ve bâtın ayrımı, İbnü'l-Arabî'de bir değer ölçüsü olarak kullanılmakla birlikte bu ayrım hiçbir zaman daha değerli gördüğü öz veya bâtın sebebiyle sûreti/zâhiri nefyetme noktasına ulaşmaz. *Dolayısıyla ontolojinin düalist yapısı, sözü edilen düalitenin taraflarından birini hem ontolojide hem de epistemolojide göz ardı edilmesini gerektirmemektedir. Nitekim bu bakış açısı onun Kur'ân yorumlarında da kendisini göstermektedir.*

Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin mevcutlardaki sûrete, gölge varlık düzeyinde de olsa bir varlık atfediyor olması, onu Allah-âlem denkliği anlamında bir panteizm düşüncesine gitmekten alıkoymaktadır. Meselenin bilgiye bakan boyutuyla, onun insan için tecellîlerle artan bir bilgi edinme sürecinden [*ma'rife*] bahsediyor olması, Allah-âlem ayrılığının gereklerinden biridir. Çünkü iki şey arasındaki ayniyet, mârifetin artmasını nefyederken; iki şeyin birbirinden tamamen ayrışması mârifeti imkânsız hâle getirecektir. Yani Allah-âlem arasındaki bağ ve benzerlik, bilginin başlangıcını mümkün kılarken; Allah ve âlemin birbirinden ayrıştığı yön, bilginin artışını temin eden esas olmaktadır.<sup>56</sup>

İbnü'l-Arabî düşüncesinde âlemin varlığının bahsedilen ikili özelliği, âlemin kendisinde taşıdığı öze veya bu özün kaynağına *işâret etmesi* fikriyle de irtibatlıdır. Bu çerçevede âlem ile işâret [*'alem*] kelimesi

<sup>55</sup> İbnü'l-Arabî'nin: "Hiçbir hâdis yoktur ki kadîm, o hâdise eşlik etmiş olmasın." İfadeleri için bkz. İbnü'l-Arabî, Fütûhât, 2: 31.

<sup>56</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 187.

arasındaki anlam ilişkisi<sup>57</sup> hatıra gelmektedir. İbnü'l-Arabî de âlemin Allah'a delâlet etmesini remz ve sembolün fonksiyonuyla irtibatlandırmaktadır. Bir diğer ifadeyle âlem, tıpkı rüyâda görülen sûretlerle eşdeğerdedir. Ona göre rüyâda görülen sûretler birer remz/semboldürler. Sembol ise söz düzleminde lafzın, zahir itibâriyle mütekelimin söylemek istediği anlamı vermediği iletişim unsurudur.<sup>58</sup> İşte âlem de tam anlamıyla böyle bir özelliğe sahiptir. Yani âlem kendisi için değil, Allah için var edilmiştir.<sup>59</sup> *Dolayısıyla remzle/sembolle zâhiri itibâriyle ilgilenmek, insanı asıl maksadı görememeyle karşı karşıya getirebilmektedir. Bu gerekçeyle İbnü'l-Arabî düşüncesinde suret/zâhir, hakikat arayışının nihayete erdiği varlık alanı değildir. Ancak suret/zâhir, hakikate bir veçhesi itibâriyle işâret etmektedir ve bu yönü itibâriyle de vazgeçilmezdir. Zîrâ onun düşüncesinin en önemli hususiyetlerinden birisi -varlıktaki hiçbir şeyin amaçsız yaratılmadığı fikriyle irtibatlı olarak- "zıtlıkları ve farklılıkları bir araya toplama" ktr.<sup>60</sup> Çünkü bu fikrî duruş, ona göre varlığı kemâl mertebesinde anlamaya götüren bir esastır.*

Sözü edilen gerekçelerle İbnü'l-Arabî tarafından tamamen ihmâl edilmesi hiçbir sûrette düşünülmeyen varlıktaki sûret, bir adım ötede, insanın ilmi elde etmesi bakımından iki türlü işleve sahip görünmektedir: I- Sûret, bir taraftan taşıdığı mânâyâ işâret etmekte, II- Diğer taraftan ise o mânâyı perdelemektedir.

Âlem, vücûda mahâl olan yahut vücûdun farklı farklı tezâhür ettiği sûretlerin bütününe ifade eden ve taşıdıkları öze işâret etmekle birlikte, o özü de perdeleyen bir özelliğe sahipse; özün bilgisine ulaşmak için sûretlerin ardına bakmak gerekecektir. Bu haliyle hakikat arayışı, bir sembol mesâbesinde olan âlemin remz ettiği manalara ulaşma çabasıdır. Bundan dolayı sözü edilen bu olgu, beraberinde [*i'tibâr*] kavramını getirmektedir. *İ'tibâr*, Arapça'daki kullanımı itibâriyle "*nehri ve benzeri bir*

<sup>57</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 265; 2: 33.

<sup>58</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 265.

<sup>59</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 265.

<sup>60</sup> Abdurrahman Câmî, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerîm'i anlama konusunda, şeriâtın ve aklın engellemediği farklı yorumları bir araya getirdiğini ifade etmektedir. (bkz. Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 80.) Onun bu tavrı da yukarıda dile getirilen çerçevede ele alınabilir.

şeyi karşıdan karşıya geçmek” anlamındaki [‘a-b-r] kökünden gelmektedir.<sup>61</sup> İbnü’l-Arabî de bu kullanıma farklı vesilelerle değinmekte ve i’tibâr kavramını zahir-bâtın, öz-sûret ikilisinde, zahirden bâtına; sûretten öze doğru geçişle irtibâtlandırmaktadır.<sup>62</sup>

İbnü’l-Arabî, varlık düzlemindeki bu umûmî fikrinin bir devamı olarak yorum açısından Kur’ân’ı da benzer bir üslupla tasvir etmektedir. Dolayısıyla Kur’ân’ın zâhir ve bâtın yönlerine sahip bir kitap olması fikri, öncelikle işârî tefsirin varlık şartını oluşturmaktadır. İkinci olarak; zâhir ve bâtının varlığı ve bu iki alan arasındaki ilişkinin yukarıda tasvir edilen cihetle gerçekleşmesi, Kur’ân’ı anlamada i’tibâr yöntemini sonuç vermektedir. Dolayısıyla İbnü’l-Arabî’nin kelâm’ı anlamakla, mütekellim’i anlamak arasında yapmış olduğu ayırım,<sup>63</sup> bir sûret konumundaki lafızların ötesine geçerek öze ulaşmaya çalışmakla irtibatlı bir ayırım olarak görülebilir. Ayrıca varlıksal bütünlük açısından zâhir ve bâtının her ikisinin de aslî unsur olması, İbnü’l-Arabî sonrası tasavvufî bakış açısında Kur’ân’ın sûfî tecrübesiyle yorumunun epistemik değerini teorize eden önemli argümanlardan birini oluşturmaktadır.

### 2.1.2. Sevgi ve Yorum

Vücûd anlayışıyla ilgili olarak, İbnü’l-Arabî’nin te’vil yöntemine ve yorumlarına etki eden bir diğer önemli ilke de şüphesiz sevgidir [hubb]. Ona göre sevgi varlığın aslını teşkil etmektedir.<sup>64</sup> Dolayısıyla varoluş sevgiden kaynaklandığı kadar, mevcutların varlığının sürekliliği de sevgi ile gerçekleşmektedir.

İbnü’l-Arabî düşüncesinin tamamı için önemli bir konuma sahip olan “sevgi” anlayışının temelinde kuşkusuz *kenz-i mahfî rivâyeti*<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Halil b. Ahmed Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘ayn muratteben ‘alâ hurûfi’l-mu’cem*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Beyrut: Daru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2003), 3: 84; İsmâ’il b. Hammâd Cevherî, *es-Sıhah*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1990), 2:733.

<sup>62</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 255.

<sup>63</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, 5: 190; Ayrıca bkz. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 49.

<sup>64</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, 3: 484.

<sup>65</sup> «كنت كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فعرفتم بي فعرفوني» “Ben bir hazine idim, bilinmezdim tâ ki bilinmeyi istedim [hubb] de mahlukâtı yarattım ve onlara kendimi öğrettim, onlar da beni bildiler.” Ali el-Kârî, *el-Masnu’ fi ma’rifeti’l-hadîsi’l-mevedu’*, thk. Abdulfettâh

bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî bu hadîsin, hiçbir sûrette tecellî etmemiş ve bilinmeyen Zat-ı İlâhî'nin tecellî etmeye başlamasındaki sebebi ortaya koyduğunu düşünür ki bu sebep, ilgili hadiste ifade edilen “*Cenab-ı Hakk'ın bilinmeyi sevmesi [ḥubb]*” dir. *Buradan hareketle, âlemin bütün fertleri için en temelde bir “var olma”dan söz ediliyorsa, her bir mevcudun ilâhî muhabbetin bir gereği olarak var olduğu sonucuna ulaşılabacaktır.* Bundan dolayı mutlak mânâda Allah'ın, âlemi veya âlemin bir cüz'ünü sevmemesi söz konusu değildir. Çünkü mevcutların her bir ferdine yönelik mutlak sevgisizlik hâli, o mevcudun yok olması anlamına gelmektedir.

Vücûd mertebeleri çerçevesinde sevgi ve sevginin bir gereği olarak rahmetin bütün vücûd mertebelerine yayıldığı görülebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre Âlem-i Emr ile Âlem-i Halk arasında berzah olan ve zâtı itibâriyle tekliği temsil eden Arş, kendisinden sonraki vücûd mertebelerine sirayet eden bir etkiye sahiptir.<sup>66</sup> İbnü'l-Arabî burada Arş'ı ilâhî isimlerden er-Rahman'ın mazharı olarak ele alırken de Âlem-i Halk'ı kuşatan ilâhî rahmet boyutuna dikkat çekmektedir. Ancak rahmet ile ilgili sıfatların tecellîgâhı olan cennetin yanı sıra; gazab ile alâkalı ilâhî sıfatların mazharı olan cehennem de bu varlık düzeyinden sonra ortaya çıkmaktadır.<sup>67</sup> Buna göre cehennemde tezâhur eden ilâhî gazab dahi, Arş'taki kuşatıcı rahmetin içerisinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla âlem içerisinde ilâhî gazabı kesbetme istidadına sahip olan insan, hiçbir zaman mutlak bir gazaba muhatap değildir. Yahut bir diğer ifadeyle cehennemin konu edildiği varlık düzeyinde ele alınan gazap, hiçbir zaman Arş'ta hâkim olan rahmetin ve sevginin zıddı değildir. Bu yüzden kulların gazaba uğraması, bütün varlıklar gibi cenneti de cehennemi de kapsayan ilâhî rahmet ile iç içe bir şekilde gerçekleşir. Son tahlilde ilâhî sevgi ve rahmetle karışık bir gazaba değil de, mutlak bir gazaba muhatap olmak, yokluk anlamına gelmektedir.

---

Ebu Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), 141, h.nr: 232. İlgili kaynakta İbn Teymiyye, Zerkeşî ve Sehâvî'nin bu hadîsin herhangi bir aslının bulunmadığını ifade ettiklerine yer verilmiştir.

<sup>66</sup> İbnü'l-Arabî'nin arş ile ilgili fikirleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 442; 4: 40, 97; İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-müstevfız*, 57; Ayrıca bkz. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 115-116.

<sup>67</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 7: 402.

İbnü'l-Arabî'nin rahmetin umûmiliği fikrini ontolojik bir olgu şeklinde ele aldığını görebiliriz. Daha açık bir ifadeyle ona göre kulların işledikleri fiillerin, Allah katında kabul edilip-edilmemesiyle, bu fiillerin varlıksal düzlemde ne anlama geldiği arasında fark olduğunu ifade edebiliriz. Bu yüzden her iki durum için de kulun fiilinin farklı karşılığı bulunmaktadır. Bu durumu bir örnek üzerinden açıklayacak olursak; İbnü'l-Arabî'nin şirk konusundaki fikirleri, konuyla ilgili önemli ipuçları verir. İbnü'l-Arabî, ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...﴾ "Rabb'in ancak kendisine ibadet etmenizi hükmetti..."<sup>68</sup> âyet-i kerimesindeki ﴿قَضَىٰ﴾ kelimesinin "emretmek" değil de "hükmetmek" anlamında olduğunu söylemektedir.<sup>69</sup> Âyetteki bu kelimeye hükmetmek anlamı verildiğinde ise, bütün ibadet edenlerin ibadetlerinin Allah'a ait olması gerekmektedir. Hâlbuki vâkıa bundan farklıdır ve insanlar içerisinde Allah'tan başka varlıklara tapanlar bulunmaktadır. Âyetin; sözü edilen şekilde anlaşılmasıyla müşriklerin durumu arasındaki bu zıtlık, fiillerin ontolojik karşılıklarıyla, Allah katında kabul edilmesi arasındaki ayrım vasıtasıyla çözüme kavuşturulmaktadır. Ontolojik açıdan, her bir mevcûdun varlığı ilâhî bir irtibatla tahakkuk etmektedir. Ona göre sûretlere refâkat eden ve onların var olmasını sağlayan bu yön dolayısıyla Allah haricindeki varlıklara ibadet, aslında Allah'a ibadet etmek hükmündedir. İbnü'l-Arabî bunu örneklendirirken ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلُوبًا سَمُّوهُمْ...﴾ "Onlar Allah'a ortak koştular. De ki: Onları isimlendirin..."<sup>70</sup> âyetine işaret eder ve:

"Onlar, eğer (taptıkları şeyleri) isimlendirirlerse, o isimler (taptıkları şeylerin) hakikati olurlar. Bu safhadan sonra elleriyle yontup taptıkları şeye taş, ağaç ve yıldız demezler. Zîrâ ibadet edilen özdür, sûret ise onların yaptığı iştir. (Müşrikler) onları ilâh diye isimlendirirlerse; ilâhın, onların taptıkları şey olduğu bilinir."<sup>71</sup> der.

İbnü'l-Arabî, burada müşriklerin başka ilâhlara ibadet ediyor olmalarının sadece sûret itibâriyle olduğunu, öz itibâriyle ibadet ettikleri

<sup>68</sup> İsrâ, 17/23.

<sup>69</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 552.

<sup>70</sup> Ra'd, 13/33.

<sup>71</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 552; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebu'l-'Alâ 'Affî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, ty.), 72.



şeyin Allah olduğunu söylemekle,<sup>72</sup> bu fiilin ontolojik karşılığını ortaya koyar. Çünkü ona göre bu durum, Allah'ın, ibadet noktasında varlıkların Allah'tan başkasına ibadet etmemelerine dair hükmünün sonucudur ve bu husus İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî kıskançlığın [el-gayratu'l-ilâhîyye] bir gereğidir.<sup>73</sup> Sözü edilen hükümden dolayı hiçbir kimse ibadette Allah'a ortak koşamaz. Öte yandan, ontolojik açıdan "perçeminden tutulmuş"<sup>74</sup> ve putlara tapıyorken dâhi hakikatte Allah'a ibadet eden insanın, ibadeti nispet ettiği makamda yanılması<sup>75</sup> -şirk fiilini işlemesi- Allah'ın kabul ettiği din düzleminde reddedilmekte ve müşrik, azaba dūçâr olmaktadır.<sup>76</sup>

*Rahmetin umumîliği fikrinin de böylesi bir ontolojik zemininin olması, gerek mü'min gerekse kâfir ve müşrik bütün insanların zikredilen ontolojik çerçevede bir rahmete muhatap olduğunu göstermektedir.<sup>77</sup> Yani bu düzeyde Allah'ın rahmeti her şeyi kuşatmıştır. Ancak öte yandan bahsi geçen rahmet, günahkârların cezalandırılmamasını yahut onlara gazab edilmemesini gerektirmemektedir. Çünkü bu kuşatıcı rahmet, azabın zıddı olan rahmet değildir. Nitekim sevgi ve gazab, rahmet ve azap arasındaki zıtlık İbnü'l-Arabî düşüncesinde Arş'tan sonraki varlık düzeyi olan Kürsî'de kendisini gösterecektir.<sup>78</sup>*

Bu fikrî altyapı dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin cehennemde azâbın sürekliliği konusundaki âyetleri te'vil ettiğine şahit olmaktayız. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin, cehennemde ebedî kalmakla azâba sürekli

<sup>72</sup> "فإن الله هو الوجود والموجود وهو المعبود في كل معبود و في كل شيء..." "Muhakkak ki Allah, vücûttur ve mevcûttur ve her ibadet edilende kendisine ibadet edilendir ve her şeydedir." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 145.

<sup>73</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 310-311.

<sup>74</sup> İbnü'l-Arabî, «...ما من دابة إلا هو أخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم» "Hiçbir canlı yoktur ki perçeminden tutulmuş olmasın, muhakkak Rabbim dosdoğru bir yol üzeredir." (Hûd, 11/56.) âyet-i kerimesindeki "perçeminden tutulma"yı her bir canlının, Allah'ın dosdoğru yolu üzere olması şeklinde anlar. (İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 103) Bu, varlıkların yaratılışına yerleştirilmiş ve her ne yaparlarsa yapsınlar Allah'a ibadet ediyor olmalarını gerekli kılan bir tür ontolojik ilke olarak anlaşılabilir.

<sup>75</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 310.

<sup>76</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 43.

<sup>77</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 103.

<sup>78</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 198; 7: 402.

düçâr olmak arasında bir fark gözetdiği de bir vakiadır.<sup>79</sup> Nitekim o, rahmetin farklı formlarının bulunabileceğinin altını çizmektedir.<sup>80</sup> Varlığın sevgi ile başlayıp, sevgi ile sürmesi fikri ve Kur'ân'da sevgiye muhatap olma bakımından sadece insan türünün zikredilmesi,<sup>81</sup> İbnü'l-Arabî'nin bir ilke olarak, Kur'ân yorumunda sevgi ve merhamet unsurunu merkezde tutan bir bakış açısına sahip olması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Ancak onun bu yaklaşımını modern dönem hümanizmine tebdil etmek sûretiyle tahrif edip, yanlış bir mecrâya çekmemek gerektiği de açıktır.

## 2.2. İnsan

Kur'ân'la iletişime geçen, onu anlayan, hayatına aktaran ve onunla birlikte "*bulma*" yolcuğuna çıkan varlık olması sebebiyle insan, İbnü'l-Arabî'nin yorum anlayışındaki diğer temel kavramlar kadar önemli bir yer işgal etmektedir. İnsanın varlığı, hitabın muhatap zeminini teşkil etmekte; insanın tasviri ise bu hitab ve muhatap ilişkisinin niteliğini belirlemektedir. Zîrâ bu sistem içerisinde güçlü ve şümüllü bir Kur'ân tasviri, ancak onun muhatabı olan insanın tasviriyle uyum arz ettiğinde bir anlam ifade etmektedir. Aksi takdirde ya Kur'ân'ın sözü edildiği gibi şümüllü olup olmaması ya da onun gönderilişindeki hikmet sorgulanabilir bir duruma düşecektir.

İbnü'l-Arabî'nin, sunduğu Kur'ân tasvirine uygun bir insan profili de ortaya koyması, hitap ve muhatap arasındaki sözü edilen ilişkiyle yakından irtibatlıdır. Nitekim, onun, "*Kur'ân'la İnsan-ı Kâmil'in ikiz kardeş olduğu*"na yönelik fikirlerinin,<sup>82</sup> bu bağlamda ele alınması gerekmektedir. Zikredilen kardeşliği temin eden husus, İnsan-ı Kâmil'in tıpkı Kur'ân

<sup>79</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 68.

<sup>80</sup> Örneğin rahmetin gerektirmediği bir durumun kaldırılmasından sonra nimetin ve rahatlığın artması, burada zikredilebilir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 99.

<sup>81</sup> Bkz. Chittick, *Ibn 'Arabi Heir To The Prophets*, 35.

<sup>82</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5: 137-138; İbnü'l-Arabî aynı ifadeyi Hatmu'l-velâyeti'l-Muhammediyye için de kullanmaktadır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6: 54; Ayrıca Kur'ân-Kâmil İnsan ayniyetine dair ifadeleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 329; Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfi*, 906; Ayrıca bkz. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 312-313.

gibi ilâhî ve kevnî hakikatleri kendisinde bir araya getirmesidir.<sup>83</sup> *Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre bir ilke olarak; hem Kur'ân'ın hem de insanın, âlemdaki bütün hakikatleri bünyelerinde barındırmaları açısından benzeştiklerini ifade edebiliriz.*

İnsanın ilâhî ve kevnî hakikatleri bir araya getiricilik özelliği, insanı “*insan*” yapan şey olması kadar, onun, Kur'ân'ın anlaşılması noktasında Kur'ân'la en yetkin şekilde irtibat kurabilecek düzeyde bir varlık olmasını da tesis etmektedir. Öte yandan, hem Kur'ân'ın hem de insan-ı kâmil'in bir araya getiricilik özelliğine sahip olması, Kur'ân için sözü edilen bütün boyutların ve bütün genişliğiyle mânâ okyanusunun insanda bir karşılığı bulunduğu sonucuna da ulaştırmaktadır.

*Kur'ân-insan arasında kurulan bu tekâbüliyyet ilişkisi, diğer açıdan da insanın, Kur'ân'ın bu farklı boyutlarındaki anlamlarını idrak ve müşâhede edebilecek güçlerine işâret etmektedir.* İbnü'l-Arabî'nin bilgi nazariyesi dikkate alındığında her bilgi alanına, o alanda yetkin olan bir kuvvenin teşhis edilmesinin<sup>84</sup> arka planında yatan şey de Kur'ân-İnsan-ı Kâmil denkliği ve insanın, *sahilsiz bir umman*<sup>85</sup> olan Kur'ân'ın mânâlarını tahsile güç yetirebilmesiyle alâkalıdır.

İnsanın, Kur'ân'la sözü edilen bu çok boyutlu iletişime geçmesi Kur'ân'ın işârî/sûfî tefsirine imkân tanımaktadır. Böylece insan, Kur'ân vasıtasıyla hem kendi dışındaki dünyayı hem de kendindeki hakikatleri anlamaya doğru bir yolculuğa çıkabilmektedir. Kur'ân'ın bu yolculuğa tesiri ise sadece insanın farkındalığıyla ortaya çıkmaktadır.<sup>86</sup> Yine işârî yorumlarda Kur'ân'ın anlaşılması ile ilgili beliren yanlışlıklar, Kur'ân'ı

<sup>83</sup> Bkz. Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 59-60; İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı -Kitâbu'l-Ma'rife-*, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 32.

<sup>84</sup> Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ında (s. 130-133) açık bir şekilde görülen bu bakış açısının Tasavvuf geleneğinde Hâkim et-Tirmizî'den itibaren işlendiği bilgisi için bkz. Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi”, 130-131. İbnü'l-Arabî de bilgi kaynaklarını incelerken benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 147; 3: 347; Ayrıca bkz. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 119.

<sup>85</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 315.

<sup>86</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 290.

ve içerdiği anlam hazinesini, onun sahip olduğu genişliği göz ardı ederek kayıtlamaktan kaynaklanmaktadır.<sup>87</sup>

### 2.3. Bilgi

Varlığa dair görüşlerinin bir uzantısı olarak ortaya koymuş olduğu bilgi nazariyesi İbnü'l-Arabî'nin yorum anlayışı ile ilgili birçok çıkış noktası içerdiği görülmektedir. Ancak burada işâri tefsirin mahiyetini, özelliklerini belirleyen ilkeler üzerinde durulacaktır.

#### 2.3.1. Nazarî Bilgi, Keşfi Bilgi ve Yorum

İslam düşünce geleneği açısından zâhir ve bâtın boyutlarıyla varlık, insanın bilgi edinme kapasitesi içerisinde bulunmaktadır. Bu, bizzat Kur'ân'ın sunmuş olduğu "*imkân dâhilindeki bilgi alanı*"nın bir gereğidir.<sup>88</sup> Ancak, bir diğer isimlendirmeye fizik ve metafizik varlık alanları ile ilgili, insanın bilgi edinme yetilerine bakıldığında; duyular ve akıl maddî âlemle sınırlı olmakla birlikte; haber, hem fizik hem de metafiziğe yönelik veçheleri bulunan bir bilgi kaynağıdır. Gerçek şu ki bu son bilgi kaynağının vahiyle irtibatlı boyutunun da haber olarak isimlendirilmesi, peygamber haricindeki insanlar dikkate alındığında geçerlidir. Kur'ân veya daha umûmî bir ifâde şekliyle vahiy, her ne kadar peygamber için de bir takım haberleri içeriyorsa bile bizzat vahyin kendisi mahiyeti tarif edilemeyen bir bilgi edinme yoludur. Bunun yanı sıra kelâmcılar, vahiy haricinde metafizik alanla ilgili bilgilerin tahsilinde; şâhide dayanarak, gâibe istidlâlde bulunmayı [*el-istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-gâib*] bir yöntem olarak kullanmaktadırlar. Her ne kadar ehl-i sünnet kelimcileri arasında farklı istidlâl şekilleri bulunsa da<sup>89</sup> sistem olarak metafizik alana dair bilgiye yönelik esaslar, bu yöntemde benzerlik ve zıtlık üzerinden tesis edilmektedir.

---

<sup>87</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 103.

<sup>88</sup> Kur'ân açısından insan bilgisinin, hem fizik hem de metafizik alana yönelik olduğu ile ilgili tahliller için bkz. Temel Yeşilyurt, "Kur'ân'da Bilgi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2004): 1-12.

<sup>89</sup> Metin Özdemir, "Kelâmî İstidlâlin Problematığı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2001): 178-182.

Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde bariz bir şekilde görülen "farklı varlık alanlarına, farklı insanî kuvvetler" fikriyle<sup>90</sup> paralel bir şekilde İbnü'l-Arabî, metafiziğe yönelik bilginin, insandaki beş duyunun haricindeki bir kuvvet ile gerçekleşeceğini söylemektedir. Çünkü ontolojik bakımdan fizikî âlemden farklı bu varlık alanını, sadece fizikî âlemi algılamada güç sahibi olan duyu organlarının ve onların bilgisine dayanan aklın bilmesi mümkün değildir.<sup>91</sup> Bundan dolayı her bir varlık alanına dair bilgi edinebilmek için insanda farklı güçlerin tasavvur edilmesi fikrine ulaşılmıştır. İnsandaki dış ve iç duyular, görünen dünyanın belli bir düzenle işleyen yapısı içerisinde çalışması gerçeğinden hareketle o, evrenin belirli bir nizâm ile var olmaya devam etmesini, tarihî ve sosyolojik şartların oluşturduğu örgüyü, geçmişe dayalı tecrübe ve haberleri algılayan duyular vasıtasıyla, insanın fikrî yapısının şekillenmesinden bahsetmektedir.<sup>92</sup> Bundan dolayı alışlagelmiş veya kendimizi içerisinde hazır bulduğumuz bu ortamdan sıyrılmaksızın görünür âlemden tamamen farklı olan metafiziğe, eşyanın bânîna, özüne dair bilgi edinmek, sadece vahiy yoluyla bildirme şeklinde söz konusu olabilir. Ancak bu noktada İbnü'l-Arabî ile kelamcılar arasındaki ihtilaf mahalli, İbnü'l-Arabî'de vahyin -özel bir kullanımla da olsa- peygamberler haricindeki insanları da içine alacak şekilde bir kapsama sahip olmasıdır. Şu halde peygamberlerin haricindeki insanlar için de eşyanın hakikati, özü ve bânîyla ilişkilendirilen akıl ve haberden farklı bir bilgi kaynağı söz konusudur. Daha özel bir çerçevede beş duyu haricinde sûfî için Kur'an'ın bânîni anlamlarını bilmeyi sağlayacak bir bilgi kaynağı daha bulunmaktadır. Bu da tıpkı vahiy gibi ilâhî öğretime işâret eden keşftir. *Dolayısıyla ilkesel olarak İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarının epistemolojik düzlemdeki kaynaklığını, keşfin oluşturduğu ifade edilebilir.*

İşte bu bilgi kaynağıyla donatılan sûfî, İbnü'l-Arabî'ye göre duyu organlarının algılama sınırını aşan birçok konuda olduğu gibi, Kur'an'ın lafızlarının bânîna yönelik bir bilgiye de ulaşabilmektedir. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin yapmış olduğu şu tasnif, varlıkların farklı yönleri ve o

<sup>90</sup> Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 130-133.

<sup>91</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 194, 345; Benzer bir eleştirisi için bkz. *Fütûhât*, 2: 109.

<sup>92</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 194, 436; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 115, 121.

yönlere tekabül eden bilişin niteliği çerçevesinde önem arz etmektedir: İbnü'l-Arabî, *bilmek* [el-'ilm] ile *anlamak* [el-fehm] arasında bir ayrıma gitmekte ve Kur'an'ın lafızlarıyla,<sup>93</sup> anlamayı; Kur'an'ın maddeden mücerret kelâm oluşuyla da, bilmeyi irtibatlandırmaktadır.<sup>94</sup> Bu ayırım ile İbnü'l-Arabî'nin "anlama"yı, varlıkların sureti -daha özel kullanımda Kur'an'ın lafzı- üzerinde fikir yürütmeye; buna karşılık "bilme"yi ise varlığın özünü -Kur'an'ın batinını- keşfetme ile irtibatlandığı düşünülebilir. *İbnü'l-Arabî'nin keşf ve nazarî bilgiyle irtibatlı olarak "bilme" ve "anlama" şeklinde yapmış olduğu bu ayırım, ilke bazında Kur'an'ın işârî tefsirinin epistemolojik değerini ortaya koymaktadır.*

İbnü'l-Arabî'nin keşf ile vahiy aynı mahiyete sahip bir bilgi kaynağı şeklinde sunuyor olması vahiy-akıl ilişkisi bağlamında ulaşılan yargıları keşif-akıl ilişkisine de aktarma amacı gütmektedir.<sup>95</sup> Nitekim varlıklar için dile getirilen *farklı alan/mertebe* fikrinin beraberinde getirdiği *bilgi kaynaklarının farklılaşması* teorisi çerçevesinde akıl ve vahiy -dolaylı olarak da keşf- arasında tesis edilecek ilişkinin mahiyeti, bir epistemolojinin tamamına etki edebilecek ana konulardan birini oluşturur.

*Fütûhat'*taki alegorik anlatımında İbnü'l-Arabî, vahiy-akıl ilişkisini farklı boyutlarıyla ele almaktadır.<sup>96</sup> İbnü'l-Arabî ilgili yerde bu iki otoritenin faaliyet alanını sultan-nâib sembolüyle aktarmaktadır. O, akılı bu ilişkide sultan olarak ele almakta ve sultanın, tasarrufta bulunması için nâibine/şeriata yetki vermesinden bahsetmektedir. Kulun yükümlülüğünün akılla ilişkisi bağlamında kullanıldığı gayet açık olan bu betimlemenin devamında konuyu sultan ve nâibin hem halk hem de kendi aralarında ortaya çıkan otorite sorununa getirir. Bu meyanda, bir ülkede sultanın reyaya kendini göstermemesi ve naibinin halkın işlerini idare etmesi sembolü üzerinden sultan ve nâibin birbirlerine karşı güç dengesine değinir. Netice itibâriyle nâibe/şeriata mülkünde tasarruf

<sup>93</sup> Gerek lafzî ve gerekse şekil olarak maddeyle iç içe olan kelâm.

<sup>94</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 283.

<sup>95</sup> "...Akıl bakımından elimizde azabın varlığının sürekli olduğuna dair bir kanıt yoktur. Geride ise, sadece inkâr edilemeyecek bir tarzda aktarılan nasslar veya kuşkunun girmediği keşif kalmıştır. Akıl, doğru sözlü birinde açık bir nass veya açık bir keşif geldiğinde, onu reddetme hakkına sahip değildir..." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 398.

<sup>96</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 431-432.

hakkını vermekle sultan/akıl, herhangi bir noksanlığın kendi hâkimiyetine ve halkına ilişmemesini temin etmektedir. Öte yandan sultan, nâibin hükmünün geçerli olabilmesi için kendi otoritesini kabul etmesi gerektiğini ifade ederek de halk tarafından sevilen, kabul gören ve hatta sultanın gücüne neredeyse galebe çalan nâibin, sultanı makamından azledemeyeceğini ortaya koyar. Birbirleriyle ilişkisi bakımından gerilimli bir tablonun sunulduğu bu örneklemede sultan olarak nitelenen akıl, insana birinci bilgiyi vermektedir ki bu sâyede insan, mükellef olmaktadır. Nâib ise aklın verdiği bu birinci bilgi ile alâkası olmayan ve aklın bilemediği ikinci bilgiyi vermektedir ki o da Allah'ı bilmektir [*ma'rifetu'llâh*]. Bu ise, son tahlilde sultan ve naibin birbirini tamamlayan, ancak her ikisinin farklı türden bilgilere sahip olduğunu gösterir.

İbnü'l-Arabî, özet şeklinde sunduğumuz sultan-nâib sembolüyle aynı zamanda akıl ve vahyin bilgi türü ve düzeyi bakımından farklılığını da ortaya koymaktadır. Kendi sınırlı alanı içerisinde aklın otoritesinin itiraf edilmesini bu örnekte zımnen ifade eden İbnü'l-Arabî, vahiyle kıyaslandığında çok kısıtlı bir bilgiye sahip olan aklın, şeriatın sunduğu bilgiye hâkim kılınmamasını, farklı bilgi türleri örneklemini üzerinden sunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, akıl merkeze alınarak vahyin sunduğu bilginin imkânsız karşılanmasını mümkün görmez. Bu mânâda kelâmcıların âyetlere getirmiş olduğu te'vile de mesafeli durur.<sup>97</sup>

Buna karşılık müellif, akıl ve vahiy (veya keşif) arasındaki irtibatı ise tamamen ayrışmaya dayalı bir ilişki şeklinde kurgulamaz. Zîrâ akıl, kâbil yönü<sup>98</sup> itibâriyle müşâhede edilen ilâhî feyzi anlayabilmekte ve bir kalıba dökülebilmektedir.

<sup>97</sup> Ru'yetullah, Allah'a mekân atfedilmesi v.b. farklı kelâmî konularla ilgili âyetlerin te'vil edilmesi noktasında İbnü'l-Arabî'nin itirazları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 60, 244, 279, 332-333.

<sup>98</sup> Aklın, duyu organları vasıtasıyla aldığı bilgide hüküm sahibi olan yönünü değil de, ilâhî feyzi alma istidadına sahip olan özelliğini kastetmektedir. İbnü'l-Arabî'nin, aklın bu iki yönü ile ilgili fikirleri için bkz. İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mesâil", *Resâilu İbn Arabî* içinde (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 303; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1, 147; Ayrıca bkz. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 103-104; Demirli, *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), 66.

Ancak aklın keşfi kayıtlayarak anlaşılabilir bir forma döktüğü bu mârifet, bizzat müşâhedede görülen anlamı herhangi bir kayıp olmaksızın karşılamakta mıdır?

İbnü'l-Arabî, müşâhedeyi “şaşırtıp/donup kalma” ile; kelâmı ise “anlamak”la irtibatlandırır.<sup>99</sup> Bu irtibat şekli, müşâhede ve kelâmın ortaya çıkardığı sonuçları ortaya koyar gibi görünse de; aynı zamanda “donup kalma” ve “anlama” eylemlerinden herhangi birine sahip olan insanın kelâm veya müşâhededen hangisine muhatap olduğunu da göstermektedir. Kelâmın tesis edilişindeki gâyenin bir şeyin hakikatini değil de, o hakikatin sûretini zihinde hazır etmek olduğu düşünülürse müşâhede düzeyinden kelâm düzeyine geçiş, özü sûretlerle hikâye etmekten başka bir şey olmayacaktır. Çünkü kelimeler birer sembol olduğu için hakikati değil, sadece hakikat hakkında bilgi verir.<sup>100</sup> Dolayısıyla kelâm ve kelâma muhatap olmanın bir neticesi olan anlama eylemi, hiçbir zaman müşâhedenin verdiği anlamı vermeyecektir. Buradan işârî tefsir ile irtibatlı şu sonuçlar çıkarılabilir:

*İbnü'l-Arabî'in, ortaya koyduğu varlık ve bilgi nazariyesi kapsamında keşfe dayanan işârî tefsir, mütekellimi anlamayı gaye edinmekte ve bu metotla Kur'ân'a yaklaşmaktadır.*

*Mücerret kelâmı anlamak, maddeyle iç içe olan kelâmı -bir diğer ifadeyle sûreti- anlamakla karşılaştırıldığında tecrübe edilebilir bir bilgiyi iltizam etmektedir.*

*İşârî tefsir olarak isimlendirilen te'viller, hiçbir zaman sufi tecrübenin bizzat kendisi değildir. Bilakis o tecrübenin bir şekilde ifadelere dökülmüş halleridir.<sup>101</sup> Bu özelliği itibâriyle keşfin ifade edilmesiyle keşf birbirinden ayrı şeylerdir.*

*Sûfi yorumlar, sûfi tecrübenin bir tür sûretini teşkil ettiği için, hem sûfi tecrübeyi perdelemekte hem de o tecrübenin hakikatine işâret eden bir semboller bütünü olmaktadır. Yalnız burada kastedilen semboller, sûfi dilin kendine*

<sup>99</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 390.

<sup>100</sup> Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 355, John White, *Aydınlanma Nedir?*, ed. John White, çev. Cengiz Erengil (İstanbul: Ayna Yayınları, 2002), 20'den naklen; Benzer bir bakış açısı için bkz. Mevlâna, *Fîhi Mâ Fîh*, 176.

<sup>101</sup> Bkz. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 357, 370-371.



has birtakım semboller içermesinin yanı sıra -ve daha öncelikli olarak- öz-sûret ayrımı çerçevesinde sûrete tekâbül etmektedir.

*İfadelere dökülmüş bir sûfî tecrübe, dilsel, tarihî, ferdî ve ictimâî imkân ve kapasiteyle etkileşimin yanında akıl süzgecinden geçmesi neticesinde ortaya çıkan bir olgudur.*

Burada sözü edilen durum, keşfin -daha özel anlamda işârî tefsirin- vücuda getirildiği çağın ilmî mirasının izlerini taşımasıyla, keşfe dayalı bir bilgi olması arasında bir tür gerilim ortaya çıkarmaktadır. Belirli bir tarihî ve ictimâî ortamda hayatını sürdüren her şahsın, o tarihî şartların etkisini kendisinde aksettirdiği bir gerçektir. Dolayısıyla tecrübe, sûfî tarafından ifade edilme noktasına geldiğinde sûfînin ilmî kapasitesinin yanı sıra zekâsının, ufkunun, dili kullanma maharetinin, tarihî şartların vb. özelliklerin tamamının etkisi onun kelimelerine, üslûbuna yansıyabilmektedir.<sup>102</sup> Sözü edilen bu etki, sûfî tecrübenin ifadesiyle alâkalı bir durumken; sûfînin yaşamış olduğu mânevî halin mahiyeti, bahsedilen şartlardan daha farklı bir siyâka sahiptir. Bu ikinci durum daha çok, kişinin var edildiği kapasiteyle irtibatlı olarak şahsına has ilâhî tecellilere mazhar olduğu bir durumdur. Sûfînin içinde bulunduğu bu iki farklı hâl sürekli bir şekilde iletişim içerisinde. Bu ilişkiden dolayı sûfî iki farklı siyâkî mezmetmek sûretiyle ifadelerini ortaya koyan kişi olarak tasvir edilebilir. Bundan dolayı işârî tefsiri, sûfînin yaşadığı farklı siyakları göz ardı ederek, sadece daha uzak te'villerin tercih edildiği aklî bir fikir yürütmeye indirgemek, işârî tefsirin mahiyeti ile ilgili kısır bir yol tutmak olacaktır.

Gelinen noktada, İbnü'l-Arabî'nin akıl ve keşf arasında kurguladığı ilkenin, insandaki nazar veya keşf kapasitesinden herhangi birini atıl duruma getirmekten ziyade, ayrı varlık alanlarına ait bu yetileri aktif bir şekilde kullanmayı incelemek, ifade düzleminde ise bu iki bilgi kaynağının verilerini bir potada eritmek olduğu görülmektedir.

Kur'ân'ın yorumu çerçevesinde konuyla ilgili dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, akıl yürütme ve keşfi bilginin nitelikleridir. *İbnü'l-Arabî'ye göre keşfi bilgi, yukarıda da bahsi geçen husûsiyetlerinden dolayı, kat'î bilgiler sunmaktadır. Buna mukabil akıl yürütme, özü ve çalışma*

<sup>102</sup> Sûfî tecrübenin, ifadelere dökülmesinin tarihî, kültürel atmosfer çerçevesinde gerçekleşmesi ile ilgili bkz. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 395.

şekli açısından Kur'ân'ın bâtınının anlaşılmasında zannî bilgiler vermektedir. Öte yandan keşfi bilgide olduğu gibi, akıl yürütmeye elde edilen bilgi de öznellik içermektedir. Nitekim keşfin özneliğini ve keşfen bilinen bir meselenin hakîkatinin gösterilemeyeceğini İbnü'l-Arabî de farklı vesilelerle dile getirmekte, buna karşılık nazarî düşüncenin de öznel olduğunu söylemektedir.<sup>103</sup> Dolayısıyla teorik olarak iki tür bilgi arasındaki temel fark, zannîlik ve kat'îlikle alâkalı görülmektedir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî, nazarî bilginin söz konusu olduğu bütün konularda ihtilafın varlığından; keşf ve keşf ehli arasında ise bir ittifakın bulunduğundan söz etmektedir. Keşfi bilginin kat'îliği, “eşyânın hakikatini idrak etme”nin bir gereği olarak görülebilir. Buna mukabil nazarî bilgi, suretlerle irtibatlandırıldığı için zann ifade etmektedir.

Yukarıda işâret edilen konunun yanı sıra keşf ve nazar yöntemiyle alâkalı başka bir farklılığa daha değinmek istiyoruz. Bu farklılık, bir açıdan öznellik ile ilişkilendirilebilecek gibi görünse de, bir başka açıdan ondan ayrılan *doğrulanamazlıktır*. Keşfle kıyaslandığında nazar yönteminin sunduğu bilgilerin -her ne kadar içerisinde birçok ihtilaf bulunsa da- doğrulanabilir olduğu söylenebilir. Ancak keşfi bilginin doğrulanamazlığı daha önce de ifade edildiği üzere İbnü'l-Arabî'nin de kabul ettiği bir husustur.<sup>104</sup> Öncelikle keşfi bilginin, -keşfi bilgi olması bakımından- tecrübe edilmediği müddetçe bilinmesinin imkânsızlığını itiraf etmek gerekmektedir. Nitekim benzer durumlar hayatın farklı birçok alanında da görülebilir. Örneğin bir virtüözün, icra etmiş olduğu işin mâhiyeti ile ilgili hiçbir ifadesinin, o müzik enstrümanını bizzat çalmakla elde ettiği tecrübeye mukabil gelemeyeceği aşikârdır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin -veya herhangi bir sūfînin- ifadelerinden yola çıkılarak onun fikirleri anlaşılabilir, kendi bütünlüğü içerisinde makul bir çerçeveye oturtulabilir. Ancak onun keşf olarak tanımladığı bu bilgilerin bütününden ne bir mesele hakkında, ne de keşfin ne olduğu ile ilgili, bizzat tecrübe edilen bir olgu vasıtasıyla elde edilen düzeyde bilgiye ulaşmış sayılamayız. Bundan dolayı keşf kavramının kullanıldığı düzlemde “kelâm” ile irtibat kurma, mahiyet açısından test edilebilir ve doğrulanabilir değildir. İnsanın “vech-i hâs” irtibatıyla Allah'tan ilim ve

<sup>103</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 514-515.

<sup>104</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 514.

mârifet aldığı, Allah ile kişi arasındaki bu irtibatın diğer bütün varlıklara kapalı olması fikri de<sup>105</sup> göz önüne alındığında *İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinin bütünlüğü açısından "sûfi tecrübe olarak işârî yorumlar"ın test edilebilirlik, doğrulanabilirlik ve tekrar edilebilirlik seçeneğinin varlığı teoride muhaldir.* Bundan dolayı o, Kur'ân okuyan kişi için yapmış olduğu uyarıda bir âyeti iki kere okuyan ve her iki okuyuşunda da aynı mânâyı anlayan kişinin aldanmış olduğuna dikkat çeker.<sup>106</sup> *Bu noktada, İbnü'l-Arabî de dâhil olmak üzere sûfi bakış açısının keşf dedikleri yöntemle Kur'ân âyetleri hakkında genel geçer bir bilgiye ulaşmak veya değişmez bir hakîkati ifade etmek gibi bir iddialarının bulunmadığını ifade etmek gerekmektedir.* Ancak teori düzleminde dile getirilen bu yorum şeklini, İbnü'l-Arabî ile birlikte artık iyiden iyiye şekillenen varlık ve bilgi nazariyesi içerisinde icrâ edilen yorumlardan ayırmak da elzemdir. Zîrâ bu ikinci yorum şekli, sûfinin Kur'ân anlayışının temelini oluşturan "mânânın bireysel tecrübesinin", ifade düzlemine aktarılmasıdır ki bu işârî tefsirin teorik alt yapısının pratize edildiği ve teorik yapıdan yer yer farklılaşan boyutudur.

### 2.3.2. Tecellî-Sülûk/Yolculuk ve Yorum

Âlemdeki her bir mevcûd, kendisini var eden ilâhî ismin tecellîsi ile vücûd bulduğu gibi, mârifet de Allah ile her bir varlık arasındaki *vech-i hâsı* ifade eden bu tecellî ile kula aktarılmaktadır. İbnü'l-Arabî düşüncesinde ontolojik ve epistemolojik açıdan Allah-âlem ilişkisini anlatan kilit konulardan biri olan ilâhî isimler, tecellînin sonsuzluğu ve tekrar etmemesi sebebiyle sonsuzdur.<sup>107</sup> Dolayısıyla her bir tecellî her an yenilenen âlemin tek tek bireylerinde başka bir ilâhî ismin zâhir olması demektir. Sözü edilen bu anlayışı sebebiyledir ki İbnü'l-Arabî, varlıkta hiçbir şeyin tekrarlanamayacağını, bu yüzden âlemde sadece sûretlerde benzerliğin olabileceğini, ama bir şeyin benzerinin onun *aynı* olamayacağını ifade eder.<sup>108</sup> Tecellî, bu haliyle âlemdeki/tecellîgahtaki

<sup>105</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3: 412, 4: 78.

<sup>106</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5: 191.

<sup>107</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 81.

<sup>108</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 92.

farklılaşmanın sebebi olarak görülmektedir.<sup>109</sup> Bu durumda ona göre insanların, durağan ve sâbit olarak gördüğü her şey onların vehminden başka bir şey değildir.

Tecellînin sürekli farklılaşması, yalnızca vücûd verme anlamındaki tecellî ile sınırlı değildir. Filhakika var olmakla bilgi arasındaki bağla ve her bilginin bir varlık alanına tekâbül etme gerekliliğiyle irtibatlı olarak, varlıktaki sürekli farklılaşma tecellî vasıtasıyla ilkâ edilen bilgide de sürekli farklılaşmayı beraberinde getirmektedir. Bir diğer ifadeyle: “*Vaktin değişmesiyle mârifet de değişmektedir.*”<sup>110</sup>

Tecellînin sürekliliği ile irtibat kurulması gereken bir diğer konu da şüphesiz yolculuktur. Aslında İbnü'l-Arabî'ye göre yolculuk, âlemin ayrılmaz özelliklerinden biridir. Onun bakış açısında âlemdeki bütün varlıklar sürekli bir yolculuk içerisinde ve bu yolculuk, varlığın, ilâhî isimler ve tecellîlerde sereyânından başka bir şey değildir. Hem var olabilmek hem de bilebilmek; bir ilâhî ismin mazharı olmaktan, başka bir ilâhî ismin mazharı olmaya doğru her an bir mesafe katetmeyi gerekli kılar. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî düşüncesindeki varlık dâiresi örnekleminde<sup>111</sup> bulunan *kavs-ı 'urûc*, bir yandan sûfînin mânevî terakkisine işâret etmekle birlikte, diğer yandan her an farklılaşan

<sup>109</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 401. Aynı zamanda tecellînin tecellîgâha göre de gerçekleşmesi gibi paradoksal bir durum da söz konusudur. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 107.

<sup>110</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 92.

<sup>111</sup> İbnü'l-Arabî düşüncesinde vücûd hem “*var olmak*” hem de “*bulmak*” anlamlarında kullanılmaktadır. Bu özellik, “vücûd”un, Allah-âlem münasebetini ontolojik ve epistemolojik açıdan açıklayan önemli bir kavram olmasını beraberinde getirir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde bahsi geçen özelliği ve içeriği itibâriyle vücûdun tek noktadan başlayan ve yine o noktada son bulan dairesel bir yolculukla tasvir edildiği görülmektedir. Dairenin en üst noktasından en alta olan yolculuk, varlığın “var olmak” anlamını karşılamaktadır. *Kavs-ı nüzul*, olarak da isimlendirilen vücûdî mertebelerdeki bu hareket, vahdetten kesrete; latîften kesife doğru gerçekleşmektedir. Dolayısıyla *kavs-ı nüzul* ile varlığın ontolojik mertebelerinin belirginleştiği alan kastedilir. Dairenin diğer kısmı ise *kavs-ı urûc*dur. Varlıkta en son zuhûr eden *İnsan-ı Kâmil* mertebesinden, *Lâ Ta'ayyün*'e doğru gerçekleşen bu yolculuk, İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesinde “*bulmak*”ı ifade eder. Bu yolculuk alttan yukarı, kesretten vahdete doğru, ilmî bir yolculuktur. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 193; Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2009), 236-237.

tecelliler sâyesinde sûfinin ilâhî isimlerde yolculuğuna da delâlet etmektedir.<sup>112</sup> Hayata ve mârifete bu şekilde bir bakışın; sûfiyi, tekrar yaşanması kesinlikle mümkün olmayan haller arasında hareket eden bir yolcu şeklinde tanımladığı gayet açıktır. *Kur'ân ise bu yolculukta, her bir âyeti bir makam; her sûresi bir menzil olan, okundukça, idrâk edildikçe bu makam ve menzillerin aşıldığı bir kitap niteliğine sahiptir.*<sup>113</sup>

Bahsi geçen fikrî arka plân nedeniyle, Kur'ân'ın işârî yorumları bir tür dinamizm kazanmakta ve bununla irtibatlı olarak işârî yorumların öznel, test edilemez ve doğrulanamaz olması sağlanacaktır. *Hâl böyle olunca bir ilke olarak, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân âyetlerine getirmiş olduğu yorumunu dayatmaya çalışmak veya o yorumların kabul edilmesi için muhatabı ikna etmek gibi bir çabası söz konusu olmamaktadır.* Bilakis o, insanın Kur'ân ile birebir irtibâta geçmesini, her an farklılaşan tecellileri idrak ederek, Hakk'ın kendisine göstereceği anlamları müşâhede etmesini teşvik etmektedir.

Ancak bu söylemin, beraberinde bir takım problemleri getirdiği de görülmektedir. Çünkü dinî emirlerin form ve içeriğinin bu yorumlama şekli vasıtasıyla tahrip edilmesi ihtimalinden kaygılanılmaktadır. Nitekim bâtınîlerin yorumları sözü edilen bu endişeyi haklı gösterecek birçok örnek sunmaktadır. Ancak meseleyi işârî tefsir çerçevesinde ve doğru bir siyakta ele almak için öncelikle işârî tefsirin mâhiyeti ve hususiyetlerini dikkate almak gerekmektedir.

İlk olarak, mutasavvıfların "işâret" olarak isimlendirdiği yorum şekilleri, sözü edilen bilgi edinme yolu vasıtasıyla ulaştıkları anlamlara delâlet etmektedir. Bu yüzden aklî çıkarımlara dayanan diğer yorum türleriyle kıyaslandığında işârî tefsir, farklı bir gerçeklik düzlemine sahiptir.

İkinci olarak işârî tefsir, dil, sahih nakil ve akıl vasıtasıyla anlaşılan ve bir davranış şekline dönüşen Kur'ân'ın zâhirine -anlama şekillerindeki ve uygulamadaki bütün ihtilaflara rağmen- dayanmak suretiyle nefsi terbiye edip, kalbi saflaştırmak neticesinde ulaşılan

<sup>112</sup> Varlık ve yolculuk konusuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 135, 344, 345, 346, 347, 367-368; ayrıca bkz. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 34-35.

<sup>113</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 292; 2: 170.

mânâları temsil etmektedir.<sup>114</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî düşüncesinde nasıl ki lafızlar, mânâyı muhafaza eden ve yönlendiren bir özelliğe sahipse,<sup>115</sup> lafzî anlama düzeyi ve o düzeyde tesis edilen fiiller/ibâdetler de ilâhî tecellîlere kapı aralayan esaslardır. Çünkü zâhir olmadan bâtın olmaz.<sup>116</sup>

Birbiriyle iç içe bu durum sebebiyle işârî tefsirin öznelliğinin, dinin emirlerini anlama veya koruma ile irtibatlandırılarak bir eleştiriye tabi tutulması karşılıksız kalmaktadır. Çünkü sözü edilen yorumlar, özü itibâriyle ibâdetleri iptal etmek bir yana, o ibâdetlerin sahih bir şekilde nakledilen uygulanış şekillerini değiştirme hedefine de sahip değildir. Buna mukabil işârî te'viller husûsen ibadetlerle alakalı âyetlerin yorumunda, o ibâdetin hikmetlerine yönelik açıklamalar içermektedir.

Tecellî ile ilâhî isimlerde mârifete dayalı yolculuk yapma fikrinin, yorum konusunda ilâhî isimlerin Allah hakkında nasıl bir bilgi verdiğiyle irtibatlandırılması gerekmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimler iki fonksiyona sahiptir. Bir taraftan Allah hakkında bize bilgi verirken, diğer taraftan da O'nun Zât'ına perde olmaktadır.<sup>117</sup> Dolayısıyla kulun, ilâhî isimlerin tecellisindeki sereyânı bu hususiyetlere tabidir. Öncelikle kul, Kur'ân'ı anlama noktasında muhatap olduğu her tecellinin kendisine bir bilgi sunduğunun farkına vardığı kadar, Kur'ân âyetleri karşısındaki anlayışını da sadece o tecelliyle sınırlamamanın farkına varması gerekir. Çünkü ilâhî isimlerin tecellisindeki yolculuk aynı zamanda bir perdeden diğer bir perdeye geçmek demektir. *Bu durum göstermektedir ki Kur'ân'ın anlaşılmasında, tecellîye dayalı bir mârifette durağanlıktan söz etmek, kişinin anlayışını o tecellî ile sınırlandırmak demektir.*

<sup>114</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 331.

<sup>115</sup> İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı*, 31.

<sup>116</sup> Michel, *Sahilsiz Bir Umman*, adlı eserinin son bölümünü şer'î ameller ve sûfiye tecellî eden bâtınî anlamlar arasındaki kopması mümkün olmayan ilişkiyi İbnü'l-Arabî'nin *Mevâki'un'nücûm* ve *et-Tenezzülâtü'l-mûsiliyye* eserleri çerçevesinde tahlil etmiştir. İlgili bölümün birçok yerinde yukarıdaki yargıya rastlanabilir. Bkz. Michel, *Sahilsiz Bir Umman*, 129-159.

<sup>117</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3: 165; Abdülkerim Cîlî, *el-İnsânu'l-kâmil fi ma'rifeti'l-evâil ve'l-evâhir*, thk. Ebu Abdurrahman Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 30; Ayrıca bkz. Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi* (İstanbul: Hayy Kitap, 2009), 136-137.

*Aynı şekilde kimi zaman bir meseleye yönelik sınırlı bir tecellîyi genellemek de insanı hataya sevk edecektir.* İbnü'l-Arabî, keşf ehli arasında ortaya çıkan ihtilafların sûfînin keşfinde değil de hakîkatin bir yönüne dair keşfin genellenmesinde olduğuna dikkat çekerken, bu sınırlayıcı bakışın, sûfîyi yanlışa sevk etmesine işâret etmektedir.<sup>118</sup> Bu yüzden Allah kelâmını daha iyi anlamak, daha fazla ve daha genel tecellîlere mazhar olmakla alâkalıdır.

#### 2.4. Kur'ân

İbnü'l-Arabî'nin bakış açısında varlık, farklı boyutlara sahip olduğu gibi Kur'ân ve âlem arasında tesis edilen benzerliğin bir gereği olarak Kur'ân da tıpkı âlemin diğer unsurları gibi farklı boyutlara sahiptir. Bu boyutları genel bir bakış açısıyla zâhir, bâtın, hadd ve matla' olarak tasnif etmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin "kur'ân" kelimesi üzerindeki tahlilleri Kur'ân-ı Kerîm'in bütün bu boyutları kendisinde topladığını göstermektedir.<sup>119</sup> Diğer bir ifadeyle Kur'ân'ın zâhir, bâtın, hadd ve matla'ından her biri, âlemin ilgili boyutlarına yönelik hakikatlere işâret etme kapasitesine sahiptir.

Kur'ân-ı Kerîm'in câmiyyet/toplayıcılık özelliğinin İbnü'l-Arabî düşüncesindeki bu içeriği, onun Kur'ân-ı Kerîm anlayışının te'vil metoduna etki eden en önemli noktasını teşkil etmektedir. *Zâhir, bâtın, hadd ve matla' şeklinde sınırlandırılan boyutlar vasıtasıyla Kur'ân, benzerliği, farklılığı, zıtlığı, çeşitliliği ve bütün vüs'atiyle âlemin hakikatlerini kendisinde toplayan bir kitap olarak sonsuz anlamlara işâret edebilecek bir kapasiteye sahip kabul edilmektedir.*<sup>120</sup> Zîrâ Kur'ân-ı Kerîm'in varlık alanlarındaki mertebeleri ve o mertebelerdeki sonsuz çeşitliliği kendisinde öz olarak barındırdığına dair düşünce, onun herhangi bir varlık alanıyla ilişkili boyutunun da geniş ve kimi zaman katmanlaşan bir özellikte olmasını gerektirmektedir.

<sup>118</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 103.

<sup>119</sup> Kur'ân'ın cem'iyyet özelliği ile ilgili İbnü'l-Arabî'nin muhtelif ifadeleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 553; 3: 132, 200; 8: 136; İbnü'l-Arabî, *el-'Abâdile*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ (Mısır: Mekettebü'l-Kahire, 1969), 60; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 282; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 306-307.

<sup>120</sup> İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'ın mânâlarının enginliği ile ilgiyi yapmış olduğu bir teşbihi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 120.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde zâhir, şehâdet âlemini; bâtın, gayb ve melekût âlemini; hadd, berzah ve ceberut âlemini; matla' ise esmâ-i ilâhiyye yani berzahu'l-berâzihi karşılamaktadır.<sup>121</sup> Dolayısıyla Kur'ân ve varlık mertebeleri için söz konusu edilen bu ayırım Kur'ân ve âlemin tam bir tekâbüliyetini temsil etmektedir. Öte yandan bu âlemlerden her birinin diğeriyle ilişkisinin zâhir-bâtın ilişkisi olduğu düşünülürken, Kur'ân'ın matla'ının, butûnu'l-butûn olduğu ifade edilebilir. *Buradan hareketle Kur'ân'ın katmanlaşan anlam hâlelerine işâret eden bu ayırımı sûfi tefsirin varlık ilkesini sunan temel husus ise zâhir-bâtın ayırımıdır. Bâtının bâtını olması bakımından hadd ve matla' ise bu ayırımı tabii nitelikte kabul edilmektedir.*

Sözü edilen fikrî duruşun, Kur'ân-ı Kerim'i sadece belirli lafızlar olarak görmeme sonucuna götürdüğü açıktır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bakış açısında, Kur'ân-ı Kerim'i anlama eyleminin, onun varlık mertebelerinden sadece biriyle ilişkisine hasredilmesi, kendi bağlamı içerisinde anlamlı olsa da dikkate alınmayan varlık boyutları açısından eksik kalmaktadır. Meseleye mefhum-u muhalifinden bakıldığında *Kur'ân'ı en yektin anlama metodu, diğer meselelerde de olduğu gibi, anlama eyleminde de Kur'ân'ın bütün boyutlarının dikkate alınmasıdır.*<sup>122</sup>

İbnü'l-Arabî *Kur'ân-ı Kerim'in zâhirî boyutunu, kelimeler ve bir dil unsuru olması bakımından kelimelerin ve terkiplerin verdiği anlamlar olduğunu kabul etmektedir.*<sup>123</sup> Bu zâhirî boyutu itibâriyle aktarılmak istenen anlam; kelime tercihleri, kullanılan kelime kalıplarının farklılığı, cümlelerin oluşturulması, metin içi-metin dışı siyâk-sibâk ve muhatabın durumu vb. birtakım unsurların teşkil ettiği bir atmosferde sunulmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın zâhirî boyutu dil ve tarihî veriler çerçevesinde gerçekleştirilen anlama faaliyetinin muhatabıdır. Ancak ona göre; Kur'ân'ın indirilen lafızların yanı sıra o lafızların muhtemel bütün anlamlarının toplamı olduğu fikri<sup>124</sup> burada önem arz etmektedir. Zîrâ bir kısmı yukarıda zikredilen dil ve tarihî ortamlarla alakalı etkenler ve

<sup>121</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 277.

<sup>122</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 255.

<sup>123</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 7.

<sup>124</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 294, 315.



bunların okunması sürecinde müfessir doğru anlama<sup>125</sup> ulaşmaya çalışmakta, muhtemel anlamlardan birini tercihe gayret sarf etmekte iken İbnü'l-Arabî'ye göre dil, tarihî veriler ve aklın imkânsız görmediği bütün ihtimaller meşru anlamı temsil etmektedir. Hal böyle olunca kelâmın tabiatıyla ilgili bu kabul, muhataba oldukça geniş meşru bir çerçevede âyetleri anlama alanı açmış olmaktadır. *Dolayısıyla Kur'ân'ın anlaşılması faaliyetinde İbnü'l-Arabî'nin bir metod olarak bu muhtemel anlamlardan herhangi birini terk etmemeye çalıştığını görmek mümkündür.*<sup>126</sup> Bu açıdan İbnü'l-Arabî'nin, *Fütûhât*'ta fikhî görüşleri aktarırken; muhtelif mezheplere ait bütün görüşleri kaydetmesi ve şayet kendi tercihini ayrıca belirtiyorsa bile, istisnasız hepsini isabetli sayması,<sup>127</sup> Kur'ân-ı Kerim'in zâhirî açıdan dilin imkân verdiği bütün anlamları kapsadığı [*câmi'*] fikrinin bir sonucu olarak kabul edilmelidir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin, *Îcâzu'l-beyân* adlı tefsirinde Kur'ân'ın zâhirî boyutunu önelemekte ve âyetleri yorumlarken sözü edilen yaklaşımı uygulamaktadır.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde, Kur'ân-ı Kerim'in zâhirî anlamının böylesi geniş meşru bir zeminde sunulmasıyla, lafza büyük bir önem atfedilmesi arasında kuvvetli bir ilişki bulunmaktadır. Zîrâ bu düzeydeki Kur'ân yorumlarında, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerim'in lafzına, diğer bütün iletişim unsurlarından daha fazla önem verdiği söylenebilir. Çünkü lafız, son tahlilde ilâhî iradenin aktarmak istediği anlamları koruyan bir kalıp vazifesi gördüğü içindir ki bu kalıbın bozulması, anlatılmak istenen mânânın kaybolmasına neden olacaktır. Etki alanı düşünülüğünde lafzın ihmal edilmesi bir taraftan dinin amelî boyutunun tahriş ve tahrifine yol açacaktır ki bu sûfî tecrübeye mârifet yolunun kapanması anlamına gelmektedir. Çünkü mârifet şeriatın zahiriyle amelde bulunmanın bir sonucudur. Amel zâhir, mârifet bâtındır. Bâtına ulaşmak ise ancak zâhir vasıtasıyla mümkündür.<sup>128</sup> Diğer

<sup>125</sup> Yani anlatılmak istenen ve tek anlama bkz. Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 21, 26-27.

<sup>126</sup> İbnü'l-Arabî'nin metodunun dil ve akla uygun olması kaydıyla lafzın muhtemel anlamlarını bir araya toplamak olduğuna dair tespitler için bkz. Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 80, 119.

<sup>127</sup> Bkz. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 80.

<sup>128</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 209.

taraftan da bu meseleye vâbeste olarak itikâdî sorunlar ortaya çıkacaktır. Nitekim İbnü'l-Arabî konunun ehemmiyetinden ötürü itikâdî meselelerde lafzın otoritesini ön planda tutar. Bu noktada onun teşbih ve tenzih konusunda Kur'ân ve hadislerde geçen lafızlara verdiği ehemmiyet dikkate değerdir. Zîrâ o, özellikle Kur'ân'da Allah ile ilgili geçen bu tür ifadeleri te'vil ederek mutlak tenzihçi tavrı benimseyen kelamcıları eleştirir. Daha önce sultan ve naib sembolüyle ifade edildiği üzere ona göre bu alan nazarî düşüncenin nihaî bilgiye ulaşabileceği bir özellikte değildir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, aklın nazarî yönü açısından metafizikle ilgili konularda hakem olamayacağı düşüncesindedir. Hal böyle olunca Kur'ân'da geçen lafızlar te'vil değil, muhafaza edilmek sûretiyle bir itikâdî sistem oluşturulmalıdır. Çünkü ona göre birey, akla dayanılarak yapılan te'villerde nassa değil; aklın ortaya koyduğu te'vile iman etmiş olmaktadır.<sup>129</sup> Şunu da ifade etmek gerekir ki İbnü'l-Arabî düşüncesinde Allah'ı nitelemek için kullanılan Kur'ânî kelimelerin önemi teşbih ile ilgili olanlarında daha belirgindir. Çünkü tek başına tenzih nazar yönteminin ulaşabileceği bir tavidir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî "*nass ile teşbihi; hem nass hem de akıl ile tenzihî*" benimsediğini söylemektedir.<sup>130</sup>

Dinin amelî ve itikâdî yapısının tesis edildiği ve geliştirildiği bu zâhirî boyutuna ek olarak İbnü'l-Arabî, -mensub olduğu geleneğin bakış açısına uygun bir şekilde- farklı bir anlam alanından daha bahsetmektedir. Bu da kendi içerisinde bâtn, hadd ve matla' şeklinde katmanlaşan, Kur'ân'ın bâtnî anlamlarıdır. Daha dakik bir tasvirle Kur'ân'ın lafızlarının ötesinde sınırsız anlamların içerisinde toplandığı farz edilen varlık alanına işaret eden bu bâtnî boyut, İbnü'l-Arabî'nin de ifade ettiği üzere aslında kelâmı değil de Mütakellim'i anlama veya Mütakellimle iletişime geçme esasına dayanmaktadır. Bu noktada lafız, sözü edilen düzeyde Kur'ân'ı anlama faaliyetinde Mütakellim'in doğrudan kula söyleyeceği söze götüren bir anahtar rolü üstlenmektedir.<sup>131</sup> İfade edilen bu durum hasebiyle İbnü'l-Arabî, kendi dili olmadığı için lafızlardan hiçbir şey anlamayan bir gönül ehlinin,

<sup>129</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 331.

<sup>130</sup> İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı*, 40.

<sup>131</sup> Bkz. Chittick, *Ibn 'Arabi Heir To The Prophets*, 38.

Kur'ân'ı anlayabileceği görüşündedir ki bunu sağlayan şey, Kur'ân'ın, onu okuyan kişinin kalbine nâzil olmasıdır.<sup>132</sup>

*Bahsedilen bâtnî boyutu itibâriyle Kur'ân'ın lafızlarından çıkartılan anlamların çeşitliliğinde etki eden en temel husus şüphesiz tecellîdir. Çünkü gerek sûfinin psikolojik durumunun (hâl yahut makam) gerekse Kur'ân'la irtibata geçilen siyâkın değişikliği gibi konular, tecellî başlığının altında toplanabilir niteliktedir. Kur'ân'ın bâtnına yönelik "anlama" -yahut İbnü'l-Arabî'nin "anlama" ve "bilme" arasında yapmış olduğu ayrıma dikkat ederek "bilme"- yolculuğunun tecellî ile irtibatlandırılması, bu düzeydeki anlamların gerek bireyden bireye gerekse bir ândan başka bir âna değişmesini ve farklılaşmasını gerektirmektedir. Bu, aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin sürekli olarak dikkat çektiği "Kur'ân'ın, mü'minlerin kalbine sürekli ve yeniden indirilmesi" fikrinin<sup>133</sup> diğer yüzünü teşkil etmektedir. Dolayısıyla "Kur'ân'ın, lafız bakımından indirilmesi tamamlanan bir metin olmasına karşın, anlam bakımından nüzûlünün hâlâ devam etmesi" fikrini, İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân yorumunun temel ilkelerinden biri olarak zikretmek mümkündür.*

Şüphesiz Kur'ân, tecellî ve anlama faaliyeti arasındaki ilişkinin bir diğer vechesi de tecellînin gerçekleşme şekliyle alakalıdır. İbnü'l-Arabî'nin tecellî anlayışı farklı varlık formları arasında geçişi mümkün kılan bir içeriğe sahiptir. Cebrâil'in insan sûretine girmesi,<sup>134</sup> kıyamette ölümün koç suretinde insanların karşısına çıkarılması<sup>135</sup> gibi birtakım verilerden yola çıkılarak şekillendiği anlaşılan bu bakış açısına göre insan, farklı birçok şekilde Kur'ân'ı müşâhede edebilir. Kur'ân ile ilgili olarak *Fütuhât*'ın baş tarafında zikredilen genç [*el-fetâ*] müşâhede, aynı zamanda Fâtihâ Sûresi'nin bir surete dönüşmesi olayı,<sup>136</sup> bazı âyetlerin

<sup>132</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, 5: 137.

<sup>133</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, 5: 189, 233.

<sup>134</sup> Muhammed b. İsmâ'il Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhibbuddin el-Hafîb (Kahire: Matbaatu's-Selefiyye, 1403), Menâkıb, 25, (h. no: 3634).

<sup>135</sup> Buhârî, Tefsir, 19, (h. no: 4730); Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvad (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1996), Tefsir, 20, (h. no: 3156).

<sup>136</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, 3: 520-521. İlgili yerde İbnü'l-Arabî, Endülüste adı Fatma b. Müsennâ el-Kurtubî olan bir Allah dostuna hizmet ettiğini söylemektedir. İbnü'l-Arabî, iki yıl süren hizmeti esnasında, bir gün o zâta müracaat eden bir şahsın ihtiyacını karşılamak için onunla birlikte Fâtihâ Sûresi'ni okuduğunu ve Fâtihâ

müşâhede esnasında toprak vb. maddî form şeklinde görünmesi<sup>137</sup> gibi örnekler bu durumu göstermektedir. Kur'ân'ı anlama konusunda bu olgunun pratik yansımaları ise daha çok sûfî tecrübenin Kur'ân'ın anlamlarını muhtelif şekillerde tezâhür eden tecellilerde müşâhede etmesinde ortaya çıkmaktadır. Bu bireysel müşahedenin, sûfînin anlayışına yeni bir bilgi ve zevk sunduğu, Tasavvuf literatürü açısından anlaşılabilir bir durumdur. Ancak İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışına aksettği hâliyle, gerek realize edilmesi gerekse Tefsir ilmi standartları içerisinde değerlendirilmesi noktasında en fazla zorlanılacak konulardan birini teşkil ettiği gayet açıktır.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'ın, zıtlıkları bir araya toplayan bir kitap olduğu fikri ve bizzat zâhir-bâtın kavramlarının sunduğu karşıtlık, hem Kur'ân'ın zâhir ve bâtını hem de Kur'ân'dan istihrâc edilen zâhir-bâtın anlamlar arasında bir zıtlık ilişkisinin bulunduğunu çağırırsa da, konu onun düşünce sisteminde bu tür bir zıtlık esası üzerine tesis edilmemiştir. Zîrâ zâhir ve bâtın, birbirine zıt kavramlar olmaktan ziyade, öncelikle algıda muhataptan muhataba değişen varlık düzeylerini ifade etmektedir.<sup>138</sup> İkinci olarak zâhir bâtın kavramları hakikat ve sûret arasındaki esaslı bir ayrımı değil hakîkatin farklı veçhelerine ve onların anlamlı bütünlüğüne işaret etmektedir.<sup>139</sup>

*İbnü'l-Arabî düşüncesinde zâhir-bâtın kavramlarının sözü edilen ilişkisinde, Kur'ân-ı Kerim'in zâhir ve bâtın boyutları birbirine dayanmakta ve birbirini etkilemekte, buna mukabil bu iki kavramın birbiriyle çelişmesi mümkün görülmemektedir. Çünkü bir varlık farklı itibârlarla hem zâhir hem bâtın*

---

Sûresi'nin havâî bir sûrete dönüştüğünü, nihâyetinde ortaya çıkan o sûretten Fâtıma b. Müsennâ'nın bazı taleplerinin olduğunu anlatmaktadır.

<sup>137</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 489-490.

<sup>138</sup> Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de de zâhir ve bâtın kavramları itibârî durumları ifâde etmek için kullanılmaktadır: (فَلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْأِثْمَ وَالنَّعْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ...) "De ki: "Muhakkak rabbim, açık ve gizli çirkin işleri, haksız yere saldırmayı yasakladı..." A'râf, 7/33; (وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ) "...Açık ve gizli çirkin işlere yaklaşmayın..." En'âm, 6/151 gibi âyetlerde zâhir ve bâtın kelimeleri her ne kadar birbirinin zıddı kullanıma sahip olsa da esâsen farklı açılardan ve farklı kişiler için zâhir veya bâtın olma durumuna da işaret etmektedir. Bu mânâda bir nesne, olgu, olay vs. kimine göre zâhir, kimine göre bâtın olabilmektedir.

<sup>139</sup> Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 376.

olabilmektedir. Dolayısıyla *Kur'ân'ın, farklı itibârlarla zâhir olan veya bâtın kalan bütün boyutlarını dikkate almak ve bu siyapta muhtelif boyutları bir araya getirmeye çalışmak, onun te'vil anlayışında önemli bir yer tutmaktadır.*<sup>140</sup> Böyle olunca Kur'ân'ın ifade ettiği hakikatlerin anlamlı bütünlüğü görülecektir.

### Sonuç

İbnü'l-Arabî'nin, varlık, bilgi, Kur'ân ve insan hakkındaki düşüncelerinin hangi problemleri ele aldığını bilmek, Allah-kul arasındaki iletişimin mahiyeti, şekilleri, nitelikleri, gayesi gibi birçok konuda İbnü'l-Arabî'nin bakış açısını teşhis etmeyi sağlayacaktır. Bu, aynı zamanda onun işârî yorumlarının etrafında döndüğü mihveri de ortaya koyacak ve bu yorumlamalara sağlam ilmî bir zeminde yaklaşmayı temin edecektir.

Bu bakış açısıyla hazırlanan makalede, İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarına yön veren şu bir takım ilkeler tespit edilmiştir:

Varlığın -özelde Kur'ân'ın- zâhir-bâtın gibi farklı boyutlarının olduğu düşüncesi, işârî tefsirin var oluş şartını temin etmektedir.

Varlığın muhtelif formları arasındaki ilişkiye yönelik remz, sembol ve fikirler işârî tefsirin yahut Kur'ân'ın sûfî yorumlarının özelliklerini belirlemektedir. Bu çerçevede yorumun sâbit ve değişken boyutları belirginleşmektedir.

Zâhir-bâtın arasındaki ilişki, bu alanlarla ilgili yorumların ayrışmasını sağladığı gibi bu farklı yorumların bilgi değerini de ortaya koymaktadır. Bir bütünün iki farklı boyutunu göstermesi bakımından zâhir ve bâtıdan her birinin, İbnü'l-Arabî'ye göre adı geçen bütünün aslî unsuru olduğunu ifade edebiliriz. Her ne kadar İbnü'l-Arabî'ye göre zâhirin, hissî sûreti; bâtının, o sûreti kullanan ve yöneten ruhu işâret ettiğinden yola çıkarak bâtının asıl, zâhirin fer olduğu söylenebilirse de bu tespit, zâhir ve bâtının fikrî planda birbirinden ayrıştırılmış haliyle değerlendirilmesinin bir sonucudur. Zâhir ve bâtının birlikte oluşturduğu varlığın bütünlüğü dikkate alındığında ise böyle bir ayrıştırma, üzerinde konuşulan varlığın, o varlık olmasını nefyeder. Dolayısıyla bir varlıkta zâhir ve bâtıdan her biri aslîdir. Bu yüzden

---

<sup>140</sup> Kur'ânî hitabın düzeylerinin çokluğu fikrinin sûfî yorumlama metodunun en önemli unsuru olduğuna dair bkz. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, 18.

İbnü'l-Arabî'nin zâhir-bâtın ayrımı, asıl-fer' ayrımı olarak görülmemelidir. Son tahlilde Kur'ân'ın zâhir ve bâtını için ifade edilen anlamların her biri, İbnü'l-Arabî için *aslı* ifade etmektedir. Bu hâliyle İbnü'l-Arabî ile birlikte işârî tefsirlerin başlangıçta fer'/ikincil anlam kabul edilmesinden, tıpkı zâhirî anlamda olduğu gibi asıl anlam kabul edilmesi fikrine ulaşıldığı söylenebilir.

Zâhir ve bâtından sadece birine yönelen kimse bir tür noksanlıkla mualleldir. Kemâl ise, varlığın bu iki tarafını birleştiren yöntemdedir. Bundan dolayı Kur'ân'ın farklı boyutlarının var olduğu düşüncesi, ilk önce Kur'ân'a muhatap olan insanın da benzer bir şekilde tasavvurunu gerektirmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre, varlıklar içerisinde âlemin bütün hakikatlerini kendisinde toplayan insan, yine bu özellikte olan Kur'ân'ın zâhir ve bâtın yönlerini idrak edebilecek yegâne varlık türü olarak görülmektedir. Bu bakış açısı "Kur'ân ve insan-ı kâmilin kardeşliği" fikrini ortaya çıkarmıştır.

Bir sonraki aşamada, Kur'ân'ın bütün boyutlarına muhatap olan insana, ilgili alanların bilgisine ulaşmayı temin eden güçler belirlenmektedir. Aslında İbnü'l-Arabî'den önceki dönemde de dillendirilen "*farklı varlık alanlarına farklı idrâk yetileri*" anlayışı, onun bilgi nazariyesinde sıkça atıfta bulunulan bir konuya dönüşmektedir.

Varlığın bâtını idrâk etme fikri ve buna dayalı olarak bu alanı idrâk edecek bir güç belirlenmesinden sonraki safha, bu idrâk edişin yol haritasını gösteren ve varlıktaki sûretten öze; zâhirden bâtına geçmeyi ifade etmek için kullanılan *i'tibâr*dır. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre, bütün varlıklar gibi zâhir ve bâtın yönleriyle bir bütün olan Kur'ân'ın, bu bütünlüğüne uygun bir şekilde tam olarak anlaşılmasında *i'tibâr* elzem görülmektedir.

Teorik olarak Kur'ân'ın bâtınî anlamları sürekli bir şekilde mü'min kulların kalplerine indirilmektedir [*tenzîl*]. İlâhî tecellilerle kula görünen anlamlar, tecellîlerin tekrar etmemesi sebebiyle her ân değişmektedir. Bu teorik çerçeveye ilgili olarak İbnü'l-Arabî, bir âyeti iki kere okuyup her iki okuyuşunda da aynı mânâyı anlamanın iki okuyuştan birinin hakkını vermemek olduğunu kabul etmektedir. Sadece sūfînin tecrübesiyle alakalı olan bu anlama şekli, doğası itibâriyle genellenemediği gibi Kur'ân'ın maksadının yalnızca bu tecellî eden anlam olduğu iddiasından da uzaktır.

İşârî tefsirin ifadeye aktarımı konusu ise işârî anlamların yukarıda dikkat çekilen kendine has bazı özelliklerinin kaybolmasına sebebiyet vermektedir. Kur'ân âyetleri ile ilgili sûfî müşahedesinin üçüncü şahıslara aktarımında; akıl, dil, zaman ve mekân gibi bütün kayıtlayıcı etkenlerin tesiri kendisini göstermektedir. Bu noktada sûfî, -kendi düşünce ve ifade kapasitesiyle kayıtlı olarak- tecrübe ettiği mânevi vizyonu, zihin dünyasında bir forma sokarak aktarmaktadır.

Ortaya çıkan tablo itibâriyle İbnü'l-Arabî'nin -teorik olarak- Kur'ân yorumu ile ilgili muhtelif metodların varlığını mümkün gördüğü ifade edilebilir. Zîrâ ona göre Kur'ân farklı boyutlara sahip bir kitaptır. Muhtelif kapasite ve ilgide muhataplara hitap etmektedir. Haliyle Kur'ân'ın zâhirî boyutuyla ilgilenen bir tefsir çabası, Kur'ân'ın inmiş olduğu dil, ortam ve tarih şartları dikkate alarak yorum faaliyetini icrâ etmelidir. Yine aynı şekilde Kur'ân'ın bâtinî anlamlarını keşfetme faaliyeti de onun bu boyutuyla uyumlu bir metodu gerekli kılar. Kur'ân'ın tarih üstü yönü şeklinde tanımlanabilecek bu boyut ona göre sûfî tecrübe vasıtasıyla ortaya konulmalıdır.

### Kaynakça

- 'Afîfî, Ebû'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat*. çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Akpınar, Ali. "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 3/9 (2002): 53-92.
- Ali el-Kârî. *el-Masnu' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevdu'*. thk. Abdulfettâh Ebu Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.
- Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, ty.
- Ateş, Süleyman. *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*. İstanbul: Sönmez Neşriyât, 1969.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: AÜİFY, 1974.
- Ay, Mahmut. *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhibbuddin el-Hatîb. 4 cilt. Kahire: Matbaatu's-Selefiyye, 1403.
- Câmî, 'Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Cebecioğlu, Ethem. "Şemseddin-i Tebrîzî'nin Kur'ân-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşârî Yorumlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 39/1 (1999): 107-113.

- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd. *es-Sıhah*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990.
- Chittick, William. *İbn 'Arabi Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.
- Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman*. çev. Atilla Ataman. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- Cîlî, Abdülkerim. *el-İnsânu'l-kâmil fî ma'rifeti'l-evâil ve'l-evâhir*. thk. Ebu Abdurrahman Salâh b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Cündioğlu, Dücan. *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Çelik, Ahmet. "*el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî İsimli Eserinde İşârî Tefsir*". Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: İFAV, 1998.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2011.
- Demirli, Ekrem. *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (2013): 121-142.
- Dereli, Muhammet Vehbi. "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/34 (2011): 129-147.
- Doğrul, Ömer Rıza. *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*. haz. Ali Kemal Ateş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Felsefetu't-te'vîl, dirâse fî te'vîli'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî*. Beyrut: Dâru't-tenvir, 1983.
- Eren, Mehmet. *Fatiha Tefsiri ve Tasavvufî Hadis Şerhçiliği -Sadreddin Konevi-*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.



- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn muratteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdülhamid Hendâvî. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Ferrân, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfi'î*. 3 cilt. Riyad: Dâru't-Tedmûriyye, 2006.
- Gazâlî, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 1973.
- Gazâlî, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*. thk. İsmail Abdülaziz İzzuddin es-Seyrevân. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1986.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Gül, Halim. *"Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar"*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Hakîm, Su'ad. *el-Mu'cemu's-sûfi*. Beyrut: Dâru'n-Nedra, 1981.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebu'l-'Alâ 'Afîfî. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-'Arabî, ty.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2011.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî. *el-'Abâdile*. thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1969.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî. *'Ukletü'l-müstevfîz*. thk. H. S. Nyberg. Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî içinde, Leiden: yy., 1919, 42-99.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî. *"Kitâbu'l-mesâil"*. *Resâilu İbn Arabî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001: 303-321.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî. *Marifet Kitabı -Kitâbu'l-Ma'rife-*. çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin. *"Zâhir ve Bâtın İlmîne Dair Bir Risâle"*. çev. Mustafa Öztürk, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 2/6 (2001): 265-302.
- Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman. *et-Teysir fi kava'idi 'ilmi't-tefsir*. thk. Naşr b. Muhammed el-Matrûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1990.
- Kartal, Abdullah. *İlâhî İsimler Teorisi*. İstanbul: Hayy Kitap, 2009.

- Kerhî, 'Ubeydullah b. Hüseyin. *er-Risâle (Usûl)*. Ebu Zeyd ed-Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar* içinde, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.
- Kılıç, Mahmud Erol. *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2009.
- Kuşeyrî, 'Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Lory, Pierre. *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*. çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Mahmud 'Abdurrauf el-Kâsım. *el-Keşf 'an hakîkati's-sûfiyye lievvelî merratin fi't-târîh*. Beyrut: Dâru's-Sahâbe, 1987.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Mevlâna, Celâleddin-i Rûmî. *Fîhi Mâ Fih*. çev. Ahmed Avni Konuk. haz. Selçuk Eraydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Okuyan, Mehmet. *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Özdemir, Metin. "Kelâmî İstidlâlin Problematîği". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5/2 (2001): 175-201.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirin Neliği Meselesi". *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013: 29-93.
- Polat, Fethi Ahmet. "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fîhi Mâ Fih'te Yer Alan Kuran Yorumlarının Kritiği". *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu*. Şanlıurfa: yy., 2007: 1: 363-377.
- Salih, Subhi. *Kur'an İlimleri*. çev. M. Said Şimşek. Konya: Hibaş Yayınları, ty.
- Sülün, Murat. "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşari Yaklaşımlar". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. M. Akif Koç ve İsmail Albayrak. 2 cilt. Ankara: Otto Yayınları, 2013: 205-229.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rıfat Fevzi Abdulttalib. 11 cilt. Mansura: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şâtıbî, Ebu İshâk İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. şrh. Abdullah Draz. 4 cilt. byy.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1975.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004.

- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Taftazânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-'Akaid 'alâ 'akaidi'n-nesefiyye*. (Şeyhu'l-İslâm Zekeriyya el-Ensârî, *Fethu'l-Îlâhi'l-Mecîd bi idâhi şerhi'l-'akaid 'alâ 'akaidi'n-nesefiyye* içinde). thk. Arafe Abdurrahman Ahmed. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2013.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fi mevdu'âti'l-'ulûm*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.
- Tatar, Burhanettin. "Gazâlî'de Metin-Yorum İlişkisi". *İslâmi Araştırmalar Dergisi*. 13/3-4 (2000): 429-440.
- Tirmizî. *Sünen*. thk. Beşşar Avvad. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1996.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "İşâret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001, 23: 423.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001. 23: 424-428.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. M. b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân. 25 cilt. Riyad: yy., 1440.
- Yeşilyurt, Temel. "Kur'ân'da Bilgi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/1 (2004): 1-12.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 cilt. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ty.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. 'Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâfî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.