

Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında İşârî Yorumun Sınırları*

Servet Demirbaş

Dr. Öğr. Görevlisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Ph. Dr. Lecturer, University of Ankara Yıldırım Beyazıt
Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Literature
Ankara/Turkey
Serdem124@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6415-2140

The Limits of Ishārī (Esoteric and Mystical) Exegesis with Special Reference to 24/Sûrat al-Nûr: 35

Abstract

There are various and multidimensional tendencies in Islamic thought. These tendencies have emerged for different reasons over time and continue to develop today without breaking their ties with the past. One of the most important representatives of this thought is mystics. Mystics, who interpreted religious texts (*naşş*) with mystical and esoteric (*irfân*) dimension, developed their own methods in the interpretation of the Qur'ân. Scholars of the Qur'ân (*mufasssirs*) called this aspect of interpretation "ishârî (esoteric and mystical) tafsîr" or "ishârî interpretation". The information sources of this method, which the Sufis built on the *zâhir* and *bâtin* dualism, are mostly subjective knowledge theory based on inspiration, discovery and intuition. Sûfis' presentation of these interpretations, which emerged in their hearts based on their own experiences, as interpretations of verses, led to some extreme interpretations that went beyond the main purpose of the religious texts. These comments, which are not based on authentic news and correct reason, have been the

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Servet Demirbaş**).

Geliş/Received: 31 Ocak/January 2022 | **Kabul/Accepted:** 17 Mart/March 2022 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2022

Atıf/Cite as: Servet Demirbaş, "Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında İşârî Yorumun Sınırları = The Limits of Ishârî (Esoteric and Mystical) Exegesis with Special Reference to 24/Sûrat al-Nûr: 35", *Danisname* 4 (Mart/March 2022), 25-49 <https://doi.org/10.5281/zenodo.6370210>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

subject of criticism from time to time. Accordingly, some conditions have been determined for the acceptance of ishârî (esoteric and mystical) tafsîr; while the ishârî comments that comply with the conditions in question are deemed acceptable, the extreme comments that do not comply with the conditions are not accepted. In this study, have been discussed the reasons for the emergence of ishârî tafsîr and interpretation in the historical process, its definition, acceptance conditions and limits. In this context, the 35th verse of the Sûrat al-Nûr, also known as the “Nûr verse”, which is one of the verses in the Qur’ân in which representation and symbolic expressions are most intense, was chosen as sample. Certain Sûfî tafsîr works written since the formation process of ishârî tafsîr have been examined and approaches to representations and metaphorical expressions in the verse have been analysed.

Keywords: Tafsîr, Qur’ân, Ishârî Tafsîr, 35 th verse of the Sûrat al-Nûr, Interpretation

Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında İşârî Yorumun Sınırları

Öz

İslâm düşüncesinde çok boyutlu yönelişler ve eğilimler vardır. Zaman içinde değişik sebeplerin bir sonucu olarak zuhur eden bu yönelişler her geçen gün geçmişle bağlarını koparmadan gelişerek devam etmektedir. Bu düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri de mutasavvıflardır. Nassları irfân boyutunda yorumlayan mutasavvıflar, Kur’ân’ın tefsir ve tevîlinde kendilerine hâs yöntemler geliştirmişlerdir. Kur’ân araştırmacıları, tefsirin bu yönüne işârî tefsir ve yorum adını vermişlerdir. Sûfîlerin zahir-batın düalizmi üzerine inşa ettikleri bu yöntemde bilgi kaynakları daha çok ilham, keşif ve sezgilere dayalı sübjektif bilgi nazariyesidir. Sûfîlerin, irfan boyutlarında kendi kalplerinde zuhur eden manaları ayetlerin yorumu olarak yansıtmaları nassları asıl maksadından çıkarabilecek bazı aşırı yorumları da beraberinde getirmiştir. Sahih nakle ve salim akla dayanmayan bu yorumlar zaman zaman eleştiri oklarını üzerlerine çekmiştir. Buna bağlı olarak işârî tefsir ve yorumların umur-ı âmme nezdinde kabul görmesine matuf bazı şartlar belirlenmiştir. Söz konusu şartlara uygun olan işârî yorumlar, makbul sayılırken şartlara uymayan ifrat derecesindeki yorumlar kabul görmemiştir. Bu çalışmada işârî tefsir ve yorumun tarihi süreçte ortaya çıkış sebepleri, tanımı, kabul şartları ve sınırlarının neler olduğu ele alınmıştır. Çalışmada Kur’ân’ı Kerîm’de temsili ve sembolik ifadelerin en yoğun şekilde yer aldığı, hemen her kesimden araştırmacının dikkatlerini çeken ayetlerden biri olan “nûr ayeti” diye isimlendirilen Nûr sûresinin 35. ayeti örnek olarak seçilmiştir. İşârî tefsirin oluşum sürecinden itibaren yazılan belli başlı sûfî tefsirler tetkik edilerek onların ayetteki temsillere ve metaforik ifadelere yaklaşımları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’ân-ı Kerîm, İşârî Tefsir, Nûr Sûresi 35. Ayet, Yorum.

Summary

Ishârî tafsîr is defined as follows: “It is interpreting the verses of the Qur’ân contrary to their clear meanings, as required by the secret signs known to the Sûfîs;

however, there must be compatibility between the meanings reached by inspiration and discovery required by the hidden signs and the literal meanings understood from the words of the verses." Ishārī interpretations should not be in a way that cancels the apparent meanings of the verses. In the comments, the style and rules of the language in which the Qur'ān was revealed, the reasons for its revelation, the situation of the first addressees and the methods of interpretation should be taken into account; therefore, it is not acceptable to subject it to purely subjective interpretations based only on the subjective meanings arising from the heart. Since ishārī interpretations are mostly metaphorical, it is necessary to distinguish between the correct and inaccurate ones. While the comments made by the Sūfis in a moderate manner without ignoring the clear meaning of the verse were accepted by the scholars, the extreme esoteric interpretations of the theoretical Sūfi connoisseurs were criticized or rejected on the grounds that they were not suitable for of the Qur'ān, the language rules of Arabic and the outward verses.

One of the verses in the Qur'ān in which the symbolic and metaphorical style of expression is most felt is the verse of light. In this verse, which is full of similes, representations, metaphors, symbolic and metaphorical expressions from the beginning to the end, Allah has described Himself as the light of the heavens and the earth, and then "mishkāt", "misbāh", "zucācah", "oriental and non-western blessed tree". He explained the meaning and scope of this light with representational and metaphorical concepts such as "blessed", "olive oil that illuminates the surroundings with its purity even if the fire does not come into contact with it", "light on light" and "guidance". The commentators explained the representational expression developed depending on the metaphor of "light" in the verse of light as follows: Apart from this general understanding, there are also commentators who attribute different meanings to the representations in the verse. In the Qur'ān, some truths are expressed with metaphorical, allusive, representative and symbolic words instead of explicit expressions. The fact that the meaning of these words is not clear is among the most important reasons for making ishārī interpretations. From the point of view of the history of tafsīr, the first Sūfis in the period of asceticism made their ishārī interpretations in accordance with the clear meaning of the text. The meanings and interpretations that these commentators attribute to the concept of "light" in the relevant verse can be supported by other verses. In the following process, the theoretical Sūfi interpretations, which were formed in parallel with the development of some other currents of thought, especially the "theory of unity of existence", in a Sūfi understanding, reached the level of pushing the limits of the texts from time to time. It is possible to see this situation in the ishārī interpretations made in the context of the 35th verse of the Sūrat al-Nūr. While the Sūfis of the period of asceticism interpreted the representations in the verse in line with the creation of the universe, the Sūfis of the period of taḥqīq explained it as the ontological explanation of existence.

As a result, ishārī tafsīr and interpretations cannot be evaluated as a method that reflects the spirit and meaning of the Qur'ān in an unsystematic way and has no boundaries and rules; on the other hand, they should not be seen as indisputable, sacred and inviolable.

Giriş

Allah Teâlâ'nın akıl, irade ve nutuk melekesi ihsan ederek şereflendirdiği insanların dünya ve ahiretini mamur ederek onları en doğru olana hidayet etmek için inzal ettiği Kur'ân, nüzul sürecinden itibaren muhataplarının maddi ve manevi hayatlarını etkilemiştir. Doğrudan hayata müdahale eden ve sebebi nüzülü bilinen ayetlerin anlaşılmasında herhangi bir problem yaşanmamıştır. Ancak belli bir hadiseye bağlı olarak sebebi nüzülü bulunmayan ayetlerin bir kısmının anlaşılmasında bazı problemler yaşayan sahabeler, Hz. Peygamberin açıklamalarına müracaat ederek zihinlerini meşgul eden soruların cevaplarını bulmaya çalışmışlardır. Özellikle mebd ve meâd, metafizik alem ve insanın ahval-i ruhaniyesini ve manevi hayatını ilgilendiren ayetlerin anlaşılmasında herkesin anlayış ve kabiliyeti farklılık gösterdiği için sahabe arasında da farklı anlayış ve yorumlar tezahür etmiştir.¹

Hz. Peygamber, çeşitli vesilelerle sahabenin anlamakta tereddütler yaşadığı bazı ayetleri ve kavramları kendilerine açıklamıştır. Onlar da Hz. Peygamberden aldıkları bu tefsir ve izahları kendilerinden sonraki nesillere aktarmışlardır. Sahabe, Hz. Peygamberden herhangi bir açıklama olmayan ayetlerin izahında zaman zaman kendi rey ve içtihatlarını da devreye sokarak daha ilk dönemlerden itibaren rivayet ve dirayeti cem ettikleri görülür. Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik farklı tefsir ve yorumlar tabiin döneminde de gelişerek devam etmiştir. Tedvin dönemiyle birlikte tefsir diğer ilmî disiplinlerden ayrılıp bağımsız bir ilim haline gelmeye başlayınca dönemin şartları gereği rivayetin yanı sıra Kur'ân'ın kullandığı dili önceleyen filolojik çalışmalar teşekkül ettirildi. Coğrafyanın her geçen gün genişlemesiyle gerek ahvâl-i şahsiyyede gerekse devlet idaresinde ortaya çıkan fikh ihtilaflara bağlı olarak fıkıh konularını önceleyen tefsir çalışmaları yapılmaya başlandı. Farklı kültür ve inançtan insanların bir arada yaşamaya başlamasıyla inanç konularında farklı görüşler ve tartışmalar baş gösterince kelimî izahları önceleyen tefsir ve yorumlar tefsir ilmi içinde kendine yer buldu.

Kur'ân'ın, lafız-mana ilişkisi üzerine inşa edilen beyanî tefsir ve yorumunun yanı sıra keşif, ilham ve sezgilerden hareketle sembolik ve temsili yorumu da erken dönemlerden itibaren gelişmeye başlamıştır. Tarihî süreçte bir tefsir ekolü haline gelen işârî yorumlar, Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilmemiş olsa da Hz. Peygamberin hadislerinde ve sahabenin bazı

¹ Zeki Duman, "Kur'an'ın Tefsirinde Sahâbenin İhtilâfları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 290.

yorumlarında temsili ve sembolik açıklamaları görmemiz mümkündür.² Özellikle sahabe döneminde ayetlere getirilen bazı temsili ve sembolik açıklamalar, işârî tefsirin temellerini oluşturmuştur denilebilir. Tabiin döneminde Ömer b. Abdülaziz, (ö. 101/720) Hasan-ı Basrî, (ö. 110/728) ve diğer zahitlerin ayetlere getirdikleri işârî yorumlar, bu tefsir ekolünün gelişmesine zemin oluşturmuştur. Haris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Fehmü'l-Kur'ân* isimli eserinde yaptığı yorumlar, işârî tefsirin oluşmasında önemli yer tutmaktadır. Araştırmacıların ifade ettiklerine göre elimizde mevcut en erken dönem işârî tefsirin Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*'i olduğundan hareketle, işârî tefsirin erken dönemlerde başladığı görülür.

Kur'ân'da özellikle gayb alemi ve mebde ve meâdle ilgili ayetlerde temsili ifadelerin yer alması,³ tedebbür, tezekkür, tefekkür ve teakkul ile ilgili ayetlerin Kur'ân'ın zahirinden çok batınını anlamaya yönelik olarak yorumlanması,⁴ senedi açısından hadisçiler tarafından bazı eleştiriler olsa da "Kur'ân'ın hem zahirinin hem de batınının" olduğuna dair nakillerle⁵ "ilimler içinde sedef gibi saklı bir ilmin" olduğunu ifade eden rivayetlerin keşif ve ilham ile tevil edilmesi,⁶ insanların değişik mizaçları ve yaşadıkları sosyal-kültürel çevreleri gibi etkenler işârî tefsirin gelişmesine katkı sunan sebepler arasında gösterilmiştir.⁷

Tefsir edebiyatı içinde işârî tefsirler önemli yeri tutmaktadır. Tüsterî'nin (ö. 238/896) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*'i, Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr*'i, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifu'l-işârât*'ı, Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Nugbetü'l-beyân*'ı İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) *el-Bahru'l-medîd*'i ve Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân*'ı önemli işârî tefsirler arasındadır.

İşârî tefsir erbabının üzerinde en çok yoğunlaştığı ayetlerden birisi Nûr sûresinin 35. ayetidir. Bu ayetin ifade ettiği manalar, içerdiği semboller ve temsiller İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi felsefecilerin dikkatini çektiği gibi mutasavvıflar da bu ayetteki temsili anlatım üzerinden keşif ve ilhama dayalı

² Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011): 103-148.

³ el-Bakara 2/266; el-İsrâ 17/89; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 2:333-338; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8:5611-5613.

⁴ Ebû İshâk eş-Şâtübî, *el-Muwâfakât fi usûli's-şerîa'*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 3:347.

⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 2:472.

⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 1:291.

⁷ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23:424-428; Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", 111-117.

farklı yorumlar yapmışlardır. Söz konusu ayet üzerinde bağımsız çalışmalar da yapılmıştır. İbn Sînâ, *Tefsîru âyeti'n-nûr* isimli risalesinde bu ayeti felsefî yönden incelemiştir.⁸ Gazzâlî, (ö. 505/1111) *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserini bu ayeti esas olarak yazmıştır.⁹ İsmâil Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631) *Misbâhu'l-Esrâr'ı*¹⁰ ve Dâvûd-u Karsî (ö. 1169/1756) *er-Risâletü'n-nûriyye ve'l-miškâtü'l-kudsiyye*, isimli eserini nur ayetini esas alarak kaleme almışlardır.¹¹ Çağdaş dönemde de Nûr sûresi ve nûr ayeti üzerinde tez ve makale türü çalışmalar yapılmıştır.¹² Bizim çalışmamız, nûr ayetini sadece işârî yorumlar açısından inceleyeceği için diğer çalışmalardan ayrı bir yerde durmaktadır. Çalışmada öncelikle işârî tefsirin tanımı ve özellikleri kısaca anlatıldıktan sonra nûr ayetinin işârî yorumu üzerinde durulacaktır. Sûfî müfessirlerin bu ayete yaklaşımlarını daha iyi anlayabilmek için öncelikle ayetin lafzından anlaşılan literal manası aktarılacaktır. Son aşamada ise ilk dönem rivayet tefsirlerinden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Taberî'nin (ö. 310/923) nur ayetine yaptıkları tefsirleri özet halinde aktardıktan sonra kronolojik olarak sûfî tefsirlerde ayetin işârî yorumlarını inceleyerek tarihi süreçte gelişen farklı yorumlardan ifrat derecesinde olanlar belirlenmeye çalışılacaktır.

1. İŞÂRÎ Tefsirin Tanımı ve Kısımları

İşârî tefsir kavramı, "işâret" ve "tefsir" kelimelerinden oluşan bir sıfat terkididir. Tefsir, genel bir lafız olup, işârî sıfatı onu diğer tefsir çeşitlerinden ayırarak tahsis etmiştir. Tefsir, en genel manada insan gücü nispetinde Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın muradını araştırma faaliyetlerinin bütünü olarak

⁸ Hasan Âsî, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ* (Beirut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1983), 84-123.

⁹ Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu İmâm Gazzâlî Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 65.

¹⁰ *Misbâhu'l-esrâr* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2872/4; Düğümlü Baba, nr. 10) Nûr sûresinin 35. âyetinin tefsiridir. Erhan Yetik, "Ankaravî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3:211-213.

¹¹ Nûr sûresinin 35. âyetinin tefsiri olup bazı müfrit tasavvuf ehline cevap olmak üzere kaleme aldığı bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi (Hacı Mahmud Efendi, nr. 6383) ile Birgi Kütüphanesi'nde birer nüshası bulunmaktadır. Cemil Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9:29-32.

¹² Fahriye Erdoğan, "Kur'ân Bütünlüğünde Nûr Sûresiyle Verilmek İstenen Mesajlar" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020); M. Zeki Duman, "Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap", *Uslul İslam Araştırmaları* 3, no. 3 (Haziran 2005): 4-21; Betül Gürer, "İşârî Yorumlarda Nur Ayeti ve İçerdiği Semboller", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, no. 11 (Haziran 2017): 121-152; Osman Kabakçılı, "Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında Mütешâbih Kavramının Sınırları Açısından Analizi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, no. 16 (Temmuz-July 2021): 817-830.

tanımlanır. İşâret kelimesi “شور” kök fiilinin ifâ’l kalıbından ism-i mensuptur. Lügat anlamı, balı süzmek peteğinden ya da kovanından çıkarmak, değerli meta, bir kişinin açıldığında utanacağı yerlerini açmak, deveyi satın almadan önce herhangi bir kusuru var mı diye binip kontrol etmek, hayvanın yediği yemden artakalan, güzellik, heybet ve bir şeyin hakikatinin ortaya çıkması gibi anlamları ifade eder. İşâret, bir şeyin gizli yönlerini, güzelliklerini, kapalı taraflarını ve gerçek yönünü bulup çıkarmak, bir nesneyi göstermek, bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etmek gibi anlamları ifade eder. Aynı kökten gelen istişâre ise, insanların birbirleriyle konuşarak bir şeyin gerçeğini bulmaya çalışmaları gibi anlamlara gelir.¹³ İşâret kelimesi mutasavvıfların kullanımında, ilham ve keşif gibi manevî yollarla ulaşılan bilgi ve sezgilerle anlaşılabilir kadar gizli manaların bulunup açığa çıkarılması gibi anlamlara karşılık gelir.¹⁴ Bu kullanımlardan hareketle “Kur’ân ayetlerinin bir kısmının veya tamamının keşif ve ilhamla yorumlandığı tefsirlere de işârî tefsir denir.”¹⁵

Çağdaş dönem araştırmacılarından Zürkânî (ö. 1948) işârî tefsiri şöyle tanımlamıştır: هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف “Seyr-i süluk ve tasavvuf erbabına açılan birtakım gizli işaretlerle, Kur’ân’ı (lafızlardan anlaşılın) zahir manasından başka manalarla tevil etmek; yorumlamaktır.”¹⁶ Zehebî’nin (ö. 1977) tanımı da şu şekildedir: هو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى اشارات خفية تظهر لأرباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظاهر المراد “Sülûk erbabına açılan gizli işaretlerin gerektirdiği şekilde Kur’ân ayetlerini zahir manalarının hilafına yorumlamaktır; gizli işaretlerin gerektirdiği ilham ve keşifle ulaşılan manalarla ayetlerin lafızlarından anlaşılın lafzî manalar arasında telif ve tatbik mümkün olmalıdır.” İşârî yorumlar ayetlerin zahir manalarını iptal edecek bir tarzda olmamalıdır.¹⁷ Zürkânî ve Zehebî’nin işârî tefsirde üzerinde durdukları en önemli husus, ilham, keşif ve sezgilerle ulaşılan manaların ayetlerin lafızlarından anlaşılın zahir manalarla ve tarihi süreçte gelişen Kur’ân ilimlerine uyumlu olmasıdır.

¹³ Ebü’l-Kâsım er-Râğıb el-İsfahânî, “şvr”, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2010), 273; Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, “şvr”, *el-Kâmûsü’l-muhît* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1995), 898-899.

¹⁴ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23:424.

¹⁵ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23:424.

¹⁶ Muhammed Abdülâzîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ulumi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2013), 310.

¹⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn* (Kahire: Dâru’l-Hadîs 1426/2006), 2:308.

İşârî yorumlara tabi tutulan ayetler, Kur'ân'ın nazil olduğu dilin üslup ve kurallarından, nüzul sebeplerinden, indiği ortamda muhataplarına ne dediğinden ve tefsir usulü ve yöntemlerinden soyutlanarak sadece kalbe doğan sübjektif manalarla tamamen öznel yorumlara tabi tutmak makbul görülmemiştir.

İbn Acîbe, (ö. 1224/1809) müfessir ve mutasavvıf kimliğiyle işârî tefsiri tanımlarken şunları söylemiştir: “Kur'ân'ı tefsir ederken lafızların zahirinden anlaşılmanın tespitinden sonra lafızların zahiri iktizalarının dışında, ilham ve keşif yoluyla ehli işaretin kalplerine doğan birtakım ince manalardan oluşan bir tefsirdir.”¹⁸ Bu tanımın dikkat çeken en önemli yönü, önceliğin lafızların el verdiği zahiri manalara ulaşılmasıdır. Zahiri manalar tespit edildikten sonra işârî manaları keşfetmeye çalışmaktır. İşârî tefsir, lafzî ve akfî çıkarımın ötesinde tamamen keşif ve ilhama dayalı kalbe ilka edilen manalardan ibarettir. Buna işaret eden bir tanımı da Âlûsî'de (ö.1270/1854) görmekteyiz. Onun tefsir-tevil ayrımı bağlamında söylediklerini işârî tefsire hamletmek mümkündür. Konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “Kur'ân lafızlarının üzerinden perdelerin açılmasıyla sülûk erbabına aşikâr olan ve ariflerin kalplerine gayb aleminin bulutlarından dökülen ilâhî kaynaklı bilgilerdir.”¹⁹

İşârî yorumlar, çoğunlukla temsili ve metaforik olduğundan dolayı aralarından isabetli ve isabetsiz olanları temyiz ve tefrik etmek gerekir. Çünkü nassları ifrat derecesinde yorumlayan batınîlerin, ihvân-ı safânın, hurûflerin, nazârî tasavvuf erbabının ve bazı felsefecilerin bu tür yorumları da sembolik bir mahiyet arz etmektedir. Bu yorumlar, çok kere ayetleri zahirinden koparıp değişik mecralara götürmektedir. İbn Sinâ, nûr ayetindeki kavramları, aklın mertebeleri olarak açıklarken,²⁰ şîî batınîler, ayetleri zahiri manalarından uzaklaştırarak zekatı temizlik, orucu sırrı açıklamamak, haccı ise Allah'la irtibata geçmek gibi anlamlarda hamletmişlerdir.²¹ Çağdaş dönemde Mustafa Merâğî, (ö. 1952) bazı ayetlerdeki ölümü esaret, hayatı özgürlük olarak yorumlarken,²² Muhammed Esed, (ö. 1992) Belkıs'ın tahtının Sanâ'dan

¹⁸ Ahmed b. Muhammed b. Acîbe el-Hasenî eş-Şâzelî, *Tefsîru'l-fâtihati'l-Kebîr*, thk. Bessâm Mahmûd Bârûd (Ebû Dabi: el-Mücemmu's-Sekâfî, 1999), 1:133.

¹⁹ Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty.) 1:5.

²⁰ Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003), 222.

²¹ Fethi Ahmet Polat, “Dirayet Ağırlıklı Tefsir”, *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 213.

²² Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1365/1946) 2:209.

Kudüs'e getirilmesini, ruhun tedricî uyanışı olarak açıklamıştır.²³ Bu durum, işârî yorumlara haddi hududu olmayan; herhangi bir ölçüsü bulunmayan bir alan açmaktadır. Bu itibarla işârî tefsir ve yorumların makbul olması için bazı şartlar ve sınırlar konulmuştur.

İşârî yorumda bu ayrıma dikkat çeken Zehebî, tasavvufu ve buna bağlı işârî yorumları bilgi düzeyinde nazarî tasavvuf ve yaşanan amelî tasavvuf şeklinde ikiye ayırmıştır. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve onun en önemli temsilcilerinden Abürezzâk el-Kâşânî'nin (ö. 736/1335) vahdet-i vücüt teorisine dayalı sınırları zorlayan yorumlarını "nazarî tasavvufî tefsir" kategorisinde değerlendirmiştir. Nazarî sûfî yorumlar, zaman zaman ayetleri maksat ve hedeflerinden uzaklaştırdığı için bunların kabulü konusunda mesafeli olmak gerektiğini dillendirmiştir.²⁴ İşârî tefsir ve yorumların kabulü için bazı kriterler belirlenmiştir. Bu kriterler ve şartlar aşırıya kaçan işârî yorumları sınırlandırmaya yöneliktir. Yapılan bir işârî yorumun makbul olabilmesi için öncelikle Arapçanın dil kurallarına ve Kur'an nazımının zahirine uygun olması, yapılan yorumun ayetin asıl manası olduğunun iddia edilmemesi, bir ayetle ilgili yapılan işârî yorumun hatalı olduğunu gösteren başka ayet ya da hadisin bulunmaması ve işârî yorumu destekleyen başka bir şerî delil bulunması gerekli görülmüştür.²⁵

İşârî tefsir için yapılan tanımlara, tefsir-tevil ilişkisi açısından bakıldığında, ilham ve keşif ehli mutasavvıfların Kur'an ayetlerine yaptıkları açıklamaları tefsirden ziyade tevil kapsamı içinde değerlendirmek daha isabetli gözükmemektedir. Çünkü Maturîdî, (ö. 333/944) başta olmak üzere birçok müfessir tefsiri Hz. Peygamber ve sahabeye ait kesin bilgi ifade açıklamalar olarak değerlendirirken, te'vili nassın muhtemel manalarından birine hamletmek olarak tanımlamıştır. Zerkeşî, (ö. 794/1392) sûfîlerin Kur'an ayetlerine getirdikleri açıklamaların tilavet esnasında kalplerine doğan istiğrak halindeki yorumları olduğunu söylemiştir.²⁶ Benzer ifadeleri daha sarîh bir şekilde Süyûtî'de (ö. 911/1505) görmekteyiz.²⁷ Tefsir ve işârî tevil arasındaki farklılıklara değinen Süyûtî, işârî yorumların tefsir sayılmayacağına dair İbn Atâullah el-İskenderî'den (ö. 709/1309) şunları

²³ Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Meâl-Tefsir'inde Bâtınî Te'vîl Olgusu", *İslami Araştırmalar Dergisi* 16, no. 1 (2003):113-126.

²⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün*, 2:299-302.

²⁵ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat,1998), 21; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 312.

²⁶ Zerkeşî *el-Burhân*, 2:170.

²⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 2:472-473

nakletmiştir:

“Mükâşefe ehli sûfilerin ayetleri ve hadisleri alışılmış zahiri manalarının dışında daha farklı bir şekilde yorumlamaları nasların delalet ettiği manaları değiştirmek anlamına gelmez. Sûfiler, nasların zahiri manalarının yanında kalplerine doğan manaları nassın işareti olarak ifade etmişlerdir. Eğer zahir manaya itibar etmeden ‘kesin mana benim kalbime doğan manadır’ deselerdi o zaman tahrif olurdu.”²⁸

İlk dönem sûfiler, kendi yorumlarını tefsirden ziyade işaret, latife, remz, itibar ve benzeri isimlerle adlandırmışlardır. Sûfiler, zâhirî mananın dışında mükâşefe yoluyla elde ettikleri yorum ve çıkarımlarına genellikle “ayetin işaret ettiği mana” başlığı altında yer vererek bu yorumları tefsirden ayırmaya çalışmışlardır.²⁹ Sûfî müfessirlerden Sülemî, eserine *Hakâiku't-tefsîr* adını verirken Kuşeyrî’de *Letâifü'l-işârât* adını vermiştir.

Mutasavvıfların, ayetin zahiri manasını iptal etmeden itidalli yorumları umur-ı âmme nezdinde hüsn-ü kabul görürken, özellikle nazarî tasavvuf erbabının ifrat derecesindeki batınî yorumları Kur’ân’ın maksat ve gayelerine, Arapçanın dil kurallarına ve nasların zahirine uygun olmadığından eleştirilmiş ya da reddedilmiştir.³⁰ Ayetler, Arap dilinin kuralları ve dil yapısının dışına çıkarılarak yorumlanırsa ortada hiçbir ölçü ve kıstas kalmayacağı için bu yorumları batınî yorumlardan ayırma imkanı kalmaz. İşârî tefsiri eleştirenler arasında İbnü'l-Cevzî, (ö. 597/1201) İbnü’s-Salâh, (ö. 643/1245) İbn Teymiyye, (ö. 728/1328) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi alimler olsa da bu konuda en sert eleştiri Vahidî (ö. 468/1076) yapmıştır.³¹

2. İşârî Tefsirin Sınırları

Her şeyde olduğu gibi Kur’ân’ın işârî yorumunda da birtakım sınırlar ve şartlar vardır. Kaynağı subjektif bilgi olan ilham ve mükâşefeye dayalı işârî yorumların sınırlarını belirlemek, lafız merkezli yorumlara nazaran daha zordur. İşârî yorumların sınırlarını ve geçerliliğini tespit edebilmek için her şeyden önce bu yorumların dayandığı bilgi kaynaklarını bilmek gerekir. Çünkü işârî tefsir sahiplerinin birçoğu tefsirlerinin muhtelif yerlerinde eserlerini herhangi bir kitaba ya da kaynağa bakmadan sadece kalplerine

²⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 2:474.

²⁹ Ay, *İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek*, 107.

³⁰ Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 80-91.

³¹ M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, 2013), 177-181.

doğan manalardan hareketle yazdıklarını söylemişlerdir.³²

İşârî tefsirin dayandığı önemli bilgi kaynaklarından ilham, lügat olarak “içmek ve yutmak” manasına olan “İhm” mastarından türetilmiş bir isimdir. İstîlâhî manası için birçok tanım yapılmış olsa da en bilineni, “manevî bir yolla (feyz yolu) bir mananın kalbe atılması ve bırakılması” şeklindedir.³³ Keşf, kelimesi ise “kapalı olan bir şeyin üzerindeki perdeyi ve örtüyü kaldırarak açığa çıkarmak, niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek, sıkıntıyı kaldırmak ve çaresizliği sona erdirmek” gibi manalara gelmektedir.³⁴ Sufiyyenin istîlâhında en genel manda, “mânevi perdenin açılmasıyla doğru bilgiye ve gayba âit bazı şeylere vukûfiyet” anlamındadır.³⁵ Sûfîler, ilham, firâset, inkişâf, müşâhede, muhâdara, muâyene, yakîn, murâkabe ve feth, gibi terimleri keşfe yakın anlamlarda kullanmışlardır.³⁶

Allah Teâlâ'nın doğrudan ya da melekleri vasıtasıyla sahibini hakka, hakikate ve hayırlı olana yönlendiren bilgileri ilham ve keşif yoluyla insanın kalbine ulaştırdığı hususunda âlimler arasında görüş birliği vardır. İslam uleması, ilham ve keşfin kesin bilgi kaynağı ve delil olması konusunda farklı görüşler ileri sürülse de iki ana fikir etrafında toplanmışlardır. Ehl-i sünnet kelimcileri bilgi kaynaklarını sağlam duyular, sadık haberler ve salim akıl olarak temelde üçe ayırmışlardır. Ehl-i marifetin kalbine doğan manaları yani ilham ve keşfi bilgi kaynağı olarak değerlendirmemişlerdir.³⁷ İmam Maturîdî (ö. 333/944) ve takipçileri ilhamın kesin bilgi kaynağı oluşturamayacağını ifade etmiştir. Bu görüşe göre, insanın kalbine bazı bilgilerin ilham ve keşif yoluyla verilmesi inkâr edilmese de sübjektif olduğu için kesin bilgi kaynağı teşkil etmez; dinî konularda delil olarak kullanılamaz. İlham sadece sahibi için delil olabilir; başkası için delil olamaz. Diğer görüş ise, ilhamla elde edilen ilimler vasıtasız olarak Allah Teâlâ tarafından insanın kalbine bırakıldığı için en doğru bilgi kaynağı olmasıdır. Sûfîlerin genel görüşü bu doğrultudadır.³⁸

İlham ve keşfe dayalı bir yorum olan işârî tefsirin aslında sınırlarını

³².Ni'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtiḥu'l-ilâhiyye* (İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1325), 1:2.

³³ Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu'l-'akâid* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008), 17.

³⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 434.

³⁵ Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 5 (Nisan 2012): 85-96.

³⁶ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25:315-317.

³⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-'akâid*, 15-18.

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 22/98-100.

belirleyecek keskin çizgiler yoktur. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi işârî yorumun ayetlerin zahirine aykırı olmaması, başka naslarla desteklenmesinin mümkün olması, kesin anlam olduğunun iddia edilmemesi Hurufilik³⁹ ve cifr⁴⁰ gibi sembolizme götüren yorumlar olmaması, yorumlanan ayetlerin iç ve dış bağlamlarından koparılmaması önem arz etmektedir.⁴¹

3. Nûr Sûresi 35. Ayetin İşârî Yorumu

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

“Allah göklerin ve yerin nurudur; O’nun nuru, içinde kandil/lamba bulunan duvardaki mişkât/lambalık gibidir. Aydınlık/ışık bir cam/fanus içindedir; cam/fanus, inciyi andıran bir yıldız gibidir. (Bu kandildeki fitil) doğusu ve batısı olmayan mübarek bir zeytin ağacından (elde edilen yağ ile) yakılıp tutuşturulur. O ağacın yağı, kendisine ateş dokunmasa bile neredeyse etrafı aydınlatacak kadar parlaktır! Nur üstüne nurdur. Allah, dilediği kimseyi nuruna kavuşturur. Allah, insanlar için böyle misaller veriyor. Allah her şeyi hakıyla bilmektedir.”⁴²

Hicretin beşinci yılının sonunda Medîne’de nazil olan Nûr sûresi ismini bu ayetten almıştır.⁴³ Nûr ayeti, içerdiği manalar ve anlatım üslubuyla çok dikkat çeken bir ayettir. Allah Teâlâ, Kur’ân’ı Arapça bir lisan ile indirdiği için⁴⁴ bu dildeki mecaz, teşbih, temsil, kinaye ve benzeri edebî üsluplar en mükemmel şekliyle onda da yer almıştır. Bu sembolik ve mecazî anlatım üslubunun en çok hissedildiği ayetlerden biri de nur ayetidir. Başından sonuna teşbih, temsil, mecaz, sembolik ve metaforik anlatım üslubuyla dolu olan bu ayette Allah Teâlâ kendi zatını göklerin ve yerin nuru olarak vasıflandırdıktan sonra mişkât, mısbâh, zücâce, şarkî ve garbî olmayan

³⁹ Hurûfilik: Harflerin esrarına dayanan bâtnî bir akım. Eski çağlardan itibaren gelen, harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen anlayışa dayanan sembolizm ilmi. Hüsamettin Aksu, “Hurûfilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/408-412.

⁴⁰ Cifr: Değişik metotlar kullanılarak gaybdan/gelecekte haberler verdiği iddia edilen ilim dalı veya bu ilmi kapsayan eserleri ifade eden bir kavramdır. İbn Haldûn, cifrin bir ilmî disiplin olmaktan ziyade, ferdi bir kabiliyet olduğunu ileri sürerek cifrin keşf ve ilham ile ilişkisi üzerinde durmuştur. (*Mukaddime*, II, 823, 828). Metin Yurdagür, “Cefr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/215-218.

⁴¹ İşârî tefsirin sınırları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mahmut Ay, *İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek*, 136-143.

⁴² en-Nûr 24/35.

⁴³ Elmalılı, *Hak Dini*, 5/3466; Kamil Yaşaroğlu, “Nur Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/247.

⁴⁴ eş-Şuarâ, 26/195.

şecere-i mübâreke, ateş temas etmese bile kendi saflığıyla etrafını aydınlatan zeytin yağı, nur üstüne nur ve hidayet gibi temsili ve metaforik kavramlarla bu nurun anlamını ve etki alanını açıklamıştır.

Bilindiği gibi temsili ve sembolik anlatım üslubunda esas maksat, hislerden ziyade salim akılla idrak edilebilecek soyut mana ve fikirleri dış dünyada elle tutulur, gözle görülür somut ve müşahhas varlıklara benzeterek muhatapların idrak dereceleri nispetinde çıkarım yapmalarını ve zihinlerinde daha anlaşılır kılmalarını sağlamaktır. Temsili ve sembolik ifadelerin yer aldığı ayetlerde esas maksat, temsilin ötesine geçerek semboller vasıtasıyla anlatılmak istenen soyut manaları anlamaya çalışmaktır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi nur ayeti soyut manaları en güzel ve en dikkat çekici temsiller ve teşbihlerle metaforik bir şekilde anlattığı için felsefecilerin, mutasavvıfların ve metafizik alemle ilgisi olan hemen her kesimin dikkatlerini üzerinde toplamıştır.

3.1. Nûr Ayetindeki Temsili Kavramlar

Nûr ayetinde müfessirleri, sûfleri ve felsefecileri farklı yorumlar yapmaya sevk eden sembolik kavramların bilinmesi ayetin anlaşılmasına yardımcı olacağı için öncelikle bu kavramları kısaca açıklamak yerinde olacaktır. Anahtar kelimeler mesabesinde olan bu kavramlar *nûr*, *mişkât*, *mısbâh*, *zücâce*, *şecere-i mübâreke*, *yağ ve hidayettir*. Allah Teâlâ bu ayette kendi zatını “*göklerin ve yerin nuru*” olarak insanların aklına ve idrakine sunduktan sonra bu nuru beşer gücü nispetinde daha anlaşılır kılmak için açıklamasını da büyüleyici ve bir o kadar estetik ve çarpıcı sembollerle temsili surette somutlaştırmıştır. Bu semboller Allah’ın nurunu açıkladıkları için bizâtihi çok dikkat çekici bir mahiyet arz etmelerinin yanında birbirine bağlı, katmanlı bir yapıda bulunmaları da dikkatleri üzerine çekmiştir.⁴⁵

Nûr: “نور - نَار” kökünden mastar olup, “ışık, zuhur, aydınlık, şua, apaçık olan nesne ve eşyanın mahiyetini ortaya koyup aydınlatan şey” gibi anlamlar ifade eder. Râgıb el-İsfahânî, (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) ay, güneş ve yıldızlardan yayılan hissî aydınlıkları dünyevî nur, kalp gözüyle ve basiretle görülen soyut aydınlıkları da manevî nur olarak isimlendirmiştir. Hissî göze nispetle güneş ne derece bir nur ise, akıl gözüne ve basirete nispetle de Kur’ân o derece bir nurdur.⁴⁶ İstilah olarak, “eşyayı görmeye vasıta olan, kendisi

⁴⁵ Betül Güner, “İşâri Yorumlarda Nur Ayeti ve İçerdiği Semboller”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, no. 11 (Haziran 2017): 121-152.

⁴⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 510.

göründüğü gibi başka şeyleri de görünür kılan, zuhurun menbaı” olarak tanımlanmıştır.⁴⁷ Cürcani'nin nûr tanımı işe şöyledir: “Nûr, öyle bir keyfiyettir ki göz önce kendisini, sonra onun vasıtasıyla da diğer görülenleri idrak eder.”⁴⁸ Allah Teâlâ'nun isimlerinden biri olan en-Nûr, Kur'ân'da ve hadislerde sıklıkla kullanılmaktadır.⁴⁹ İlk sûfiler, nuru daha çok zulmetin karşılığında hidayet ve iyilik olarak değerlendirirken, tahkîk dönemi sûfilere, daha felsefî ve karmaşık manalar yükleyerek nuru, varlığa, zulmeti de yokluğa itlak etmişlerdir. Bu anlayışa göre varlık “mutlak nurdan” zıya alarak var olmuştur.⁵⁰

Mışkât: Müsta'reb bir kelime olup Farsçadan Arapçaya nakledildiği söylenmektedir. İçine mum, kandil, lamba gibi şeyleri koymak için duvarda dışa açık olmayan oyuk; özel bir mekân, niş anlamlarına gelmektedir.⁵¹ Arkasına nüfuz edilmez yuvarlak ya da köşeli bir penceredir. Gökyüzünde her cismin varlığı bu şekilde arkası kapalı önü farklı boyutlarda insana temayüz eder.⁵²

Mısbâh: “sabâh” ve “sabâhet” mastarından ism-i alet olup karanlığı aydınlatan letâfetli ve kuvvetli ışık, lamba, چراغ, kandil, meşale ve en geniş anlamıyla aydınlanma cihazı demektir.⁵³ Nur ayetinde iki defa geçen “el-Mısbâh” kelimesi birincisinde kandil ve lamba anlamında olup, ikincisinde “el-mısbâbu fî zücâceh” kandilin içindeki fitil ve ucundaki aydınlığın kaynağı olan ateş anlamında olması yönünde görüşler vardır. Birincisini potansiyel ışık kaynağı, ikincisi, karanlığı dağıtan ve ışığıyla etrafındakileri açığa çıkartan aydınlıktır.⁵⁴

Zücâce: İçindekini dışa tam olarak yansıtan berrak ve parlak sırça cam ve fanus demektir. Bu fanus ışığı tam olarak dışa yansıtırken aynı zamanda ateşi söndürüp aydınlığı zulmete dönüştürecek esinti ve benzeri dış etkenleri

⁴⁷ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, “nvr”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968).

⁴⁸ es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcanî, “nvr”, *et-Ta'rifat* (İstanbul: by. 1318).

⁴⁹ Nûr kelimesinin anlam yelpazesıyla ilgili bakınız. Ömer Çelik “Kur'an-ı Kerim'de Nur Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 124-1174.

⁵⁰ Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, by. 1946), 2:236.

⁵¹ M. Zeki Duman, “Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap”, *Usul İslam Araştırmaları* 3, no. 3 (Haziran 2005): 4-21.

⁵² Elmalılı, *Hak Dini*, 5:3522.

⁵³ Elmalılı, *Hak Dini*, 5:3522.

⁵⁴ Duman, *Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti*, 4-21.

engelleyen bir düzenek olarak da düşünülebilir. Ayette cüzâce yani fanus inci gibi parlak bir yıldızla benzetilerek saflığına, berraklığına ve göklerdeki ve yerdeki güzellikleri yansıtan bir cam olarak nitelendirilmiştir.⁵⁵

Şecere-i Mübâreke ve Yağ: Şecer kelimesi etimolojik olarak karmaşıklık ve çatışma/teşâcür manasını ifade eder. Türkçede ağaç dediğimiz nesnenin yapısında da karmaşık ve çatışmacı bir yapı olsa da aslında bu karmaşıklık birbiriyle dengeli ve uyumlu bir denge ve düzen oluşturur. Ayette zikri geçen bu ağaç herhangi bir ağaç olmayıp Allah Teâlâ'nın üzerine kasemde bulunduğu⁵⁶ zeytin ağacıdır. Bu ağacın önemine ve kendisinden elde edilen ürüne nispetle "mübârek" sıfatıyla nitelendirilmiştir. Bu ağaç konum itibarıyla doğuya da batıya da ait değildir. Günün her saatinde güneş aldığı için kendisinden elde edilen üründe en mükemmel haldedir. Ayette kendisiyle kastedilen mecazî ve temsili manalar çok farklı şekillerde değerlendirilmiştir.

Hidâyet: Sözlükte, bir şeye işaret etmek, yol göstermek, tanıtmak, irşat etmek, yardım etmek, başarıya ulaştırmak, açıklamak, sebat ve devamlılık, bir şeyi artırmak gibi anlamları içermektedir.⁵⁷ Rağîb el-İsfahanî, hidayet kelimesinin ve türevlerinin Kur'ân'da dört farklı manada kullanıldığını söylemiştir. a) Allah Teâlâ'nın insana akıl, kavrayış ve zarurî bilgiler vererek yol göstermesi, b) Allah Teâlâ'nın peygamberleri ve onların lisanlarıyla indirdiği kitapları vasıtasıyla insanlara hakkı ve hakikati göstermesi, c) İradesini doğruyu ve hakikati bulmaya sevk ederek çalışan kimseleri maksutlarına erdirmeye onları muvaffak kılmak, d) En nihaî ve en büyük manası, bu üç aşamayı geçerek sırat-ı müstakîm üzere yaşayan müminleri rahmetiyle cennetine koymak anlamındadır.⁵⁸

3.2. Nûr Ayetinden Anlaşılan Lafzî Anlam

Bu ayetin ifade ettiği sembolik ve temsili anlatımındaki derinlikli manalarına temas etmeden önce doğrudan ayetin lafzından anlaşılan manayı kavramak, işârî manaları idrake yardımcı olacaktır.

"Allah Teâlâ, kendisini mecazi anlamda göklerin ve yerin nuru, esasta göklerin ve yerin aydınlatıcısı olarak tavsif ve kendi nurunun sıfatını, bizim anlayışımıza göre, herhangi bir mişkâtı, yani içine lamba koymak için

⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, 5:3522.

⁵⁶ et-Tîn 95/1.

⁵⁷ İbn Manzûr, "hdy", *Lisanu'l-Arab*.

⁵⁸ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 516-518.

duvarda açılmış olan oyuğu; Anadolu'da yaygın adıyla lambalığı aydınlatmakta olan lamba düzeneği ile "Nur üstüne nur" tabiriyle açıklamıştır. Bu sembolik/temsili ifadeye göre, Allah'ın gökleri, yeri ve insanları aydınlatması, tıpkı mişkâtta bir lambaya benzetilmiştir. Bu lambadaki alev, incimsi ya da inciden bir yıldız gibi parlak bir cam/fanus, diğer bir ifade ile lamba şişesi ile hem korunmakta hem daha derli toplu hem de son derece parlak bir biçimde yansıtılmaktadır. Fitolin ucundaki alev ise, alelade bir yağ veya gaz yağı ile değil, güneşle sürekli temas halinde olup ondan aldığı ışık ve ısı enerjisiyle mükemmel olarak yetişmiş mübarek zeytin ağacından elde edilen en üstün evsafaftaki bir zeytinyağı ile yakılıp beslenmektedir. Lambanın haznesindeki zeytinyağı, o kadar saf ve o kadar parlak ki, fitilin ucundaki alev olmasa da kendi parlaklığı etrafı yeterince aydınlatabilecek niteliktedir... İşte potansiyel bir ışık kaynağı olan lamba, fitilin ucundaki alev, kafese geçirilen incimsi yıldız gibi son derece parlak lamba şişesi ve alevi besleyen fosfor gibi parlak zeytinyağı ile bir mişkat/lambalık nasıl kat kat ışıklarla aydınlatılıyorsa, Allah da kullarını, kendilerine bahsettiği ve "Nur üstüne nur..." olarak nitelendirdiği üst üste ışıklarla aydınlatmakta ve doğru yola iletmektedir."⁵⁹

3.3. Nûr Ayetinin Rivayete Dayalı Tefsiri

Nûr ayeti, başından sonuna kadar temsili ve sembolik ifadelerle dolu olduğu için ilk dönemlerden itibaren rivayet tefsirlerinde de lafızlar gerçek anlamlarının dışında yorumlanmıştır. Örneğin Mukâtil b. Süleymân, tefsirinde ayetteki metaforik lafızları izah ederken "Allah göklerin ve yerin nurudur" cümlesini "Allah gök ve yer ehline hidayet edendir" şeklinde yorumlamıştır. "Onun nurunun misali içinde lamba/kandil olan kandillik gibidir" bölümündeki "nûr" ile Hz. Muhammed'in nurunu, "mişkât/kandillik ile babası Abdullah'ı kastederken "zücâc" ile Hz. Muhammed'in bedenini, içindeki "mısbâh" ile onun kalbine yerleştirilen imanı kastetmiştir. Mukâtil, ayetteki "doğuya ve batıya ait olmayan mübarek zeytin ağacıyla" Hz. İbrahim'i, "o ağaçtan elde edilen yağ" ile güzel amellerini ve sahip olduğu ilmi, "Nur üstüne nur" ile de Hz. Muhammed'in Hz. İbrahim'in soyundan gelmesini kastetmiştir.⁶⁰

Hz. Peygamber, sahabe ve tabînden gelen tefsir rivayetlerini ve

⁵⁹ Duman, Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti, 4-21.

⁶⁰ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebir. Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002), 2:419.

kendisinden önceki dönemde yaşamış müfessirlerin görüşlerini bir arada toplayarak rivayet tefsirinin en güzel örneğini oluşturan Taberî, bu ayetin tefsirinde İbn Abbâs'dan (ö. 68/687) gelen rivayete dayanarak *"Allah göklerin ve yerin nurudur"* kısmını, Allah, "göklerde ve yerde olanlara hidayet ederek onlara doğru yolu gösterendir." diyerek "nûr"u hidayet olarak açıklamıştır. Ayetin devamındaki temsili lafızları tevil ederken "mişkât"ı müminlerin kalbi, içinde yanan kandili Kur'ân ve apaçık ayetleri, "zücâce" yani cam fanusu da müminlerin sadrı olarak yorumlamıştır. "Kevkeb-i dürrî" yani billur gibi parlak yıldızdan maksadın Kur'ân nuruyla aydınlanan kalbin, inkâr ve şüpheden arınmış, günah kirlerinden uzak olmasını kastetmiştir. O şecere-i mübârekeden elde edilen yağın kendisine ateş temas etmese de neredeyse etrafını aydınlatmasını, Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da emrettiği hükümlerin hiçbir açıklama yapılmasa da anlaşılacak kadar açık olması, manasına yorumlamıştır. *"Nur üstüne nur"* cümlesini Kur'ân'ın nüzulünden önce Allah'ın tevhidinde delalet eden birçok afâkî ve enfûsî hüccetten sonra Kur'ân'ı inzal buyurarak tevhidini daha farklı delillerle ispat etmesi olarak açıklayan Taberî, nur ayetini Kur'ân, mümin, iman, salih amel ve tevhid kavramlarıyla tefsir etmiştir.⁶¹

3.4. Nûr Ayetinde Sûfi Yaklaşımlar

Sûfililerin nur ayetinde yaptıkları işârî tefsir ve yorumların başlangıçtan günümüze kadar hangi derecelere ulaştığını tespit edebilmek için kronolojik bir yol izlenecektir. Tarihi süreçte yazılan işârî yorumların hepsini burada zikretmek mümkün olmadığı için önemli gördüğümüz bazı tefsirlerden yararlanılacaktır.

Tüsteri, bu ayetin tefsirinde yaptığı işârî yorumlarda ayetin üslubuna uygun olarak soyut kavramları daha somut düzlemde ele almaya çalışmıştır. *"Allah göklerin ve yerin nurudur."* kısmını "nurlarıyla gökleri ve yeri aydınlatan, tezyîn edip donatarak ehlini hidayete erdiren kudret" olarak yorumlamıştır. *"Nurunun misali içinde kandil olan müşkât gibidir"* kısmında nur ile muradın Hz. Muhammed'in nuru olduğunu şöyle açıklamıştır: "Hz. Peygamber'in kalbi bir musbâh/lamba, kalbinde sanki inciye benzeyen bir yıldız gibi parlayan da onun nurudur. Ayetin devamındaki temsil ve sembollerden maksatları da müminin kalbinde oluşan marifet, bunun fitili farzlar, fitili besleyen yağ ihlas,

⁶¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsîn et-Türkî (Beyrut: Dâru Hicr, ty.), 17:295-300.

kandilin ışığı ise kulun Allah'a manevi bağılığı olarak yorumlayan Tüsterî, müminde ihlas çoğaldıkça ışığın da artacağını, farz ibadetler arttıkça da kandilin ışığının artacağını ifade etmiştir.⁶²

Yine ilk dönem sûfi müfessirlerinden Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*'de bu ayetin tefsir ve izahında yaptığı yorumlara baktığımızda "Allah'ın göklerin ve yerin nuru" olmasını şöyle açıklamıştır: Allah Teâlâ, gökleri on iki burç ile tezyin edip süslediğı gibi mümin kulunun kalbini de zihin, intibah, şerh, akıl, marifet, yakîn, fehmi, basiret, iyi niyet, haya, umut ve muhabbet nurlarıyla süslemiştir. Allah göklerdeki nizamı bu yıldızların ve burçların varlığına bağıladığı gibi müminin kalbindeki marifet nuru da bu hasletlerin varlığına bağılıdır. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö. 297/909) şu nakli yapmıştır: "Allah Teâlâ, göklerde melekler kendisini tesbih ve takdis etmeleri için onların kalplerini nurlandırdığı gibi yerde de peygamberlerin ve müminlerin kalplerini nurlandırdı ki kendisine marifet makamında gerçek kulluk etsinler." Sülemî'nin izahlarına göre melekler göklerin nuru, peygamberler ve marifete ermiş kullar, yerin nurudur. Sülemî, ayetin devamındaki sembolleri ve temsilleri izah ederken mişkâtı, mümin kul, mûsbâhı onun kalbi, zücâce içindeki ışığı, Allah'ın nuru, kevkeb-i dürriyi, kalpte parlayan marifet ve yakîn, şecere-i mübareke ve onun yağını da müminin safî cevheri olarak yorumlamıştır.⁶³

Kuşeyrî ise *Letâifu'l-iîârât*'da kendisinden önceki sûfîlerin açıklamalarını bir araya getirmiştir. "Allah'ın göklerin ve yerin nuru" olmasını, Allah'ın yer ve gök ehlini hidayete erdirip onlardaki nurun ve her şeyin yaratıcısı, münevveri/aydınlatıcısı ve müzeyyini/süsleyicisi olması gibi manalarla izah etmiştir. Allah Teâlâ mümin kulunun sadrını (göğüs boşluğu) kandilliğe, kalbini onun içinde yanan kandile, kandili inci gibi parlak yıldıza, kalbinde hasil olan marifeti, kandili aydınlatan yağa benzetmiştir. Ayetteki "nur üstüne nur" cümlesini ilimle tevil eden Kuşeyrî, müminlerin istidlal ve araştırmayla elde ettikleri ilimleri Allah'ın fazlıyla kendilerine verdiği ledünnî ilimle bir araya getirip maddî ve manevî ilimleri kendilerinde birleştirmelerini nur üstüne nur olarak yorumlamıştır. Mübarek zeytin ağacının doğuya ve batıya ait olmamasını, müminin korkuyla umut arasında olması şeklinde yorumlayan Kuşeyrî, "nur üstüne nur" ifadesini "kalpte oluşan bir nurdur ki sahibini

⁶² Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Bâsil (Buyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 111-112.

⁶³ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid 'Imrân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 2:44-50.

kusurlarıyla hesaplaşmaya sevk eder, günahlarına ve kusurlarına baktığı zaman muâyene nuru meydana gelir, yine kendi nefesine dönerek nedamet duyar, sonra kalbinde murakabe, mükâşefe ve müşâhede nurları doğar. Bu nurlar gecesini gündüz eder. Bütün bu nurlardan sonra tevhid nuru meydana gelir.” şeklinde açıklamıştır.⁶⁴

Zühd dönemi sûfîleri “Allah göklerin ve yerin nurudur.” ifadesini daha çok “gökleri ve yeri yaratan, aydınlatan, göktekilere ve yerdekilere hidayet eden” gibi manalarla yorumlarken, tahkik dönemi sûfîleri daha geniş ve karmaşık ontolojik bir mahiyette yorumlamışlardır.⁶⁵ Nazarî tasavvufî düşünce ve vahdet-i vücûd anlayışının önemli doktrinlerinden *Nûr-ı Muhammedî ve Hakikat-i Muhammediyye* anlayışını Hakîm-i Tirmizî’den (ö. 320/932) sonra geliştiren İbnü’l-Arabî’de (ö. 638/1240) bu ontolojik yaklaşım ve yorumlar çok belirgindir. Zühd döneminde “nur” hidayet ve iyilik, “zulmet” ise dalâlet ve kötülük olarak görülürken, tahkik döneminde “nur” varlık, “zulmet” yokluk olarak tevil edilmiş, bir şeyin varlık kazanması sırf nur olan “Mutlak Varlık’tan ışık almak, göklerde ve yerde olanları yaratarak vücut kisvesi giydirmek, ademden/yokluktan vücuda/varlığa çıkarmak” şeklinde yorumlanmıştır. İbnü’l-Arabî düşüncesinde hâkim olan bu yaklaşım, vahdet-i vücûd kavramının şekillenmesinde de etkili olmuştur. Bu yaklaşıma göre Mutlak nur olmadan varlık âleminin zuhur etmesi ve eşyanın vücut bulması mümkün değildir.⁶⁶

İbnü’l-Arabî, nur ayetinde “Allah göklerin ve yerin nurudur.” kısmında “Allah’ın göklerin nuru” olmasını “Allah Teâlâ ulvî akılların kendisiyle aydınlandığı mutlak nurdur.”, “Yerin nuru” olmasını da “Allah Teâlâ mahlûkatın yaratıcısıdır” şeklinde açıklamıştır.⁶⁷ Mutlak nuru, eşyanın varlık ve zuhur kaynağı olarak gören İbnü’l-Arabî, bu durumu da şöyle izah etmiştir: “Allah Teâlâ mutlak nur olduğu için onun nuru ilk önce varlık mertebelerinin ilki olan ahadiyet ve vâhidiyet mertebesine yani “Amâ” ya⁶⁸

⁶⁴ Ebu’l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Latâifü’l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyye, 1981), 2:612.

⁶⁵ Gürer, *İşârî Yorumlarda Nur Ayeti ve İçerdiği Semboller*, 131.

⁶⁶ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005), 2/220; Gürer, *İşârî Yorumlarda Nur Ayeti ve İçerdiği Semboller*, 131.

⁶⁷ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 2:110.

⁶⁸ Mutasavvıfların vâhidiyyet veya ahadiyyet mertebelerini ifade etmek için kullandıkları bir tasavvuf terimi. İlk sûfîler tarafından kullanılmayan amâ kelimesi bilhassa İbnü’l-Arabî’de bir tasavvuf ve felsefe terimi haline gelmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Amâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:553.

taalluk eder. 'Amâ bu nur ile boyanunca, öncelikle kendi varlıklarını bilmeksizin sadece Rablerini bilen müheyyem meleklerin sûretleri ortaya çıkar. Allah Teâlâ'nın varlıklara tecelli ederek onlara ruh verilmesi, Onun zâtî nurunun taalluku ile meydana gelmektedir.⁶⁹ İbnü'l-Arabî'nin bu karmaşık ve nazârî görüşlerini İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) tefsirinde de görmek mümkündür. Bursevî nur ayetinin tefsirinde öncelikle Gazzâlî'den (ö. 505/1111) nur kelimesinin ifade ettiği manaları naklettikten sonra kendisi, "en-Nûr" isminin göklere ve yere izafetinin mecaz değil hakikat olduğunu söylemiştir. Çünkü en-Nûr Allah Teâlâ'nın güzel isimlerindedir. Allah Teâlâ, ma'dum mahiyetleri vücûd nurlarıyla yokluktan varlığa çıkarmıştır.⁷⁰ Bursevî, ayetteki diğer sembollerin ve temsillerin açıklamasında diğer sûfilere farklı görüşleri naklettikten sonra kendi tercihini bir ismi de en-Nûr olan Kur'an'dan yana kullanmıştır. Ayetteki temsillerden "mısbâh" Kur'an, "zücâce" müminin kalbi, "mişkât" müminin ağzı ve dili, "şecere-i mübâreke" ise vahiy anlamını ifade ettiğini söylemektedir.⁷¹ Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Mesnevî*'sini şerheden Ankaravî, (ö. 1041/1631) mişkâtın (kandilliğin) meratibi nefis yani zulmânî, cismânî ve süflî nefis, mişkâtın içindeki lambanın da meratibi ruh yani nûrânî, ulvî ve ilâhî ruh olduğunu söylemiştir. Nefis ve ruh arasında bulunan kalbin her ikisiyle de ilgili olup hangisine yönelirse onun halini alacağı yorumunu yapmıştır.⁷²

İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) *el-Bahru'l-medîd*'de bu ayetle ilgili yaptığı işârî yorumlar zühd dönemi sûfilerinden Tüsterî ve Sülemî'nin yaptıkları izahlara çok yakındır. Öncelikle "Allah göklerin ve yerin nurudur." kısmının tefsirinde şunları söylemiştir: "Allah Teâlâ, göklerde ve yerde iman ehli olanları iman ve İslam nuruyla, ihsan ehli olanları ihsan nuruyla nurlandırandır." Nuru, hissi ve manevi olmak üzere iki kısma ayıran İbn Acîbe, ayette maksut olanın manevi nur olduğunu, eğer bu manevi nurla, ibadetler ve şerî hükümler zahir olursa buna İslam nuru, Allah Teâlâ'nın sıfatları zahir olursa iman nuru, yüce zatın kendisi zahir olursa bu nura da ihsan nuru diye isim verildiğini söylemiştir. Ayetteki diğer temsilleri müminin kalbinde tecelli eden nur ile açıklayan İbn Acîbe, "mişkât" ile

⁶⁹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tah. Osman Yahya (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1994), 2:350.

⁷⁰ İsmâil Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, nşr. Halil Eser (İstanbul: Eser Neşriyat, 1389), 6:152.

⁷¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 156.

⁷² İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2872, vr. 5a.

muradın müminin sadrı, “mısbâh” ile muradın İslam, iman ve ihsan nuru, “zücâce” ile küdürât-ı nefsâniyeden temizlenmiş saf kalbi, şecere-i mübârekeden elde edilmiş ve tutuşturulmuş yağ ile muradın, faydalı ilim olduğunu söylemiştir. “*Nur üstüne nur*” kısmını da yukarıda ifade ettiği İslam, iman ve ihsan nurlarının bir arada toplanması olarak açıklamıştır.⁷³ Görüldüğü gibi İbn Acîbe’nin işârî yorumları, nazarî tasavvuf erbabının yaptığı yorumlara nispetle daha mutedil bir konumdadır.

Âlûsî, (ö. 1270/1854) bu ayetin tefsirinde nur kavramının tanımını yaptıktan sonra, nur ve ziya arasındaki farklılıklara değinip felâsifenin nur ile ilgili ihtilaflarını değerlendirmiştir. “*Allah göklerin ve yerin nurudur*” cümlesinde nurun, Allah’a izafetinin mecazî olduğunu söyleyip “gökleri ve yeri yokluktan varlığa çıkararak ve icad eden” manasıyla yorumlamıştır. Diğer bir mananın da İbn Abbâs’a dayanan rivayette “Allah’ın gök ve yer ehlinin hidayet edicisi” olduğudur. Âlûsî, bu yorumun takdire şayan olduğunu söylemiştir. Allah Teâlâ, gökleri ve yeri hissi olarak güneş, ay ve diğer yıldızlarla, aklî olarak melekler, peygamberler ve arif kullarla nurlandırmıştır. Sûfî müfessirlerin ayette yer alan temsil ve semboller hakkındaki görüşlerini aktaran Âlûsî, Gazzâlî’nin *Mişkâtü’l-envâr*’da ayetteki sembol ifadeler hakkında yaptığı yorumlara da yer vermiştir. Ayette zikir geçen mişkât, zücâce, mısbâh, şecer-i mübareke ve yağdan her birinin insanda mertebeler halinde yer alan beş ruh haline işaret etmektedir. Bunlardan birinci, “mişkât” ile temsil edilen hassas ruh, ikincisi “zücâce” ile temsil edilen hayalî ruh, üçüncüsü “mısbâh” ile temsil edilen aklî ruh, dördüncüsü “şecer-i mübareke” ile temsil edilen fikrî ruh, beşincisi “zeyt” yani yağ ile temsil edilen kudrî ruhtur.⁷⁴

Son olarak ayetin içerdiği temsillerle ilgili farklı bir yaklaşım ortaya koyan M. Zeki Duman’ın görüşlerine temas etmede fayda görüyoruz. Allah Teâlâ’nın, insana verdiği hidayeti dört farklı aşamadan oluşan katmanlar halinde ifade ettiğini söyleyen Duman, şunları söylüyor:

“Tabiatı icabı karanlık olan duvardaki oyuğun/lambalığın, mükemmel bir lamba düzeneğiyle aydınlatıldığı gibi yüce Allah’ın da Âdemoğullarını, enfûsî ve afakî karanlıklara karşı içten ve dıştan aydınlatıcı ışık kaynaklarıyla aydınlatmış olduğu kanaatine vardık. Bu anlayışımıza göre, ayetin lafzındaki sembollerden her biri, kökeni itibariyle birer ilahî bilgi

⁷³ Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, thk. Ahmed Abullah el-Kureşî Raslân (Kâhire: by. 1419/1999), 4:632.

⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 18:168-172.

kaynağına delâlet etmektedir. İnsan, ancak bu bilgi kaynakları ile başta kendisi ve vacibü'l-vücut olan yüce yaratıcısı; O'nun zatının yüceliğı, emsalsiz sıfatlarının üstünlüğü olmak üzere, tüm kâinatı tanıyacak ve kendisini ebedî mutluluğına götüreceğ yolunu seçebilecektir...⁷⁵

Çocukluk halinden kurtulup mükellef her insanın sahip olduğı hidayet katmanlarının nur ayetinde semboller halinde ifade edildiğini söyleyen Duman, mısbâh, el-mısbâh, zücâce ve yağ gibi dört sembol ile kastedilenlerin, Allah'ın insana bahşettiğı dört bilgi kaynağı olduğunu söylemiştir. Bu bilgi kaynakları, fitrî din, akıl, peygamber ve vahiydir.⁷⁶ Sûfîlerin daha karmaşık izahlarına nazaran Duman'ın açıklamaları ve yaklaşımı gayet isabeti gözükttüğü kanaatindeyiz.

Sonuç

Allah Teâlâ'nın insanların hidayeti için inzal ettiğı kitapların sonuncusu Kur'ân-ı Kerîm, nüzul süreciyle eş zamanlı olarak muhatapları tarafından her yönüyle anlaşılmaya ve hayata tatbik edilmeye çalışılmıştır. Kur'ân'ı Kerîm'in insan gücü ve algısı ölçüsünde açıklanma faaliyetlerinin tümüne tefsir ilmi denmiştir. İslamî gelenekte tarihî süreç içinde tefsirde çeşitli yönelişler ve yöntemler oluşmuştur. Bu yönelişlerden biri de Kur'ân-ı Kerîm'i irfânî boyutta açıklayan işârî tefsirdir. İşârî tefsirin dayandığı kaynaklar daha çok müfessir sûfinin kıraat esnasında kalbine ve letâifine doğan varidat kabilinden manalardır. Bu manalar istilahi olarak ilhâm, keşif, zuhûrât ve vâridat gibi kavramlarla ifade edilir. İşârî tefsirin dayandığı kaynaklar soyut ve sübjektif olup sadece sahibini bağlayıcı olduğundan, yapılan işârî yorumların sıhhati zaman zaman eleştirilmiştir. Sûfî müfessirler, bu durumun farkında oldukları için kendi yorumlarına "tefsir" demek yerine işâret, hahîkât, esrâr, lâtife ve benzeri isimler vermişlerdir.

İslam ulemâsı ve Kur'ân araştırmacıları işârî tefsir ve yorumlarda ifrat ve tefritten uzak akla ve nakle muhalif olmayan mutedil bir seviyeyi yakalayabilmek için bazı esaslar belirlemişlerdir. Bu şartlara ve esaslara mutabık işârî yorumları makbul saymışlar, uymayan yorumları da nassları aslından çıkaran batınî yorum olarak nitelemişlerdir. Çünkü işârî yorumların dayandığı ilham ve keşif kalbin faaliyetidir. Kalbe doğan bu vâridat lafızlar vasıtasıyla dile aktarılınca somut bir mahiyet kazanarak lafzîleşip lafzî ilimler

⁷⁵ Duman, *Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti*, 24.

⁷⁶ Duman, *Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti*, 24-35.

kategorisine gireceği için bu ilimlerin ölçülerine uygun olmak durumundadır.

Müfessirler, nur ayetinde “nur” metaforuna bağlı olarak geliştirilen temsili anlatımı, genel olarak mahlukatın varlık aleminde ortaya çıkışını ve bilinir hale gelmesini Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla olduğunu söylemişlerdir. Bu genel anlayışın dışında ayetteki temsillere, daha farklı anlamlar yükleyen müfessirler de vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de bazı hakikatler sarih ifadeler yerine mecazlı, kinayeli, temsili ve sembolik lafızlarla ifade edilmiştir. Manaya delaleti sarih olmayan bu lafızlar, işârî yorumların yapılmasının en önemli sebepleri arasındadır. Tefsir tarihi çerçevesinde bakıldığında zühd dönemi dediğimiz ilk sûflerinin işârî yorumlarının nassın zahirine daha uygun bir düzlemde yapıldığı görülür. Bu müfessirlerin âyetteki “nur” kavramına yükledikleri mana ve işârî yorumların başka ayetlerle desteklenmesinin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. İlerleyen süreçte başta vahdet-i vücûd teorisi olmak üzere diğer bazı düşünce akımlarının sûfî anlayış içinde gelişmesine paralel olarak oluşan nazarî sûfî yorumlar, zaman zaman nassların sınırlarını zorlayacak dereceye ulaşmıştır. Nûr suresi 35. ayet bağlamında yapılan işârî yorumlarda da bu durumu görmek mümkündür. Zühd dönemi sûfleri, ayetteki temsilleri kevnî ve dünyevî bir aydınlanma ve evrenin yaratılması doğrultusunda yorumlarken, tahkik dönemi sufileri varoluşun ontolojik olarak izah edilmesi şeklinde açıklamışlardır.

Sonuç olarak genellemeci bir yaklaşımla işârî tefsir ve yorumlar, Kur'ân-ı Kerîm'in ruhunu ve manasını gelişi güzel yansıtan, tahrife sebep olan, sınırı ve kuralları olmayan bir yöntem olarak değerlendirilemeyeceği gibi, doğruluğu tartışılmaz, kutsal ve nasslaştırılmış bir mana olarak da görülmemelidir.

Kaynakça

- Akpınar, Cemil. “Dâvûd-i Karsî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9:29-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aksu, Hüsamettin. “Hurûflik” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18:408-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Âlûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ty.
- Âsî, Hasan. *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*. Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1983.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Ay, Mahmut. “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011): 103-148.

- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. nşr. Halil Eser. İstanbul: Eser Neşriyat, 1389.
- Cürcanî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifat*. İstanbul: by. 1318.
- Çelik, Ömer. "Kur'ân-ı Kerim'de Nur Kavramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 124-174.
- Duman, M. Zeki. "Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap". *Usul İslam Araştırmaları* 3, no. 3 (Haziran 2005): 4-21.
- Duman, Zeki. "Kur'ân'ın Tefsirinde Sahâbenin İhtilâfları". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 289-309.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- Gürer, Betül. "İştâri Yorumlarda Nur Ayeti ve İçerdiği Semboller". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, no. 11 (Haziran 2017): 121-152.
- İbn Acîbe. Ahmed b. Muhammed el-Hasenî eş-Şâzelî. *Tefsîru'l-fâtihati'l-Kebîr*. thk. Bessâm Mahmûd Bârûd. Ebû Dabi: el-Mu'cemmeu's-Sekâfi, 1999.
- İbn. Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-medîd*. thk. Ahmed Abullah el-Kureşî Raslân. Kâhire: b.y. 1419/1999.
- İbn. Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed. *Fusûsu'l-hikem*. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, by. 1946.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*. thk. Osman Yahya. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1994.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm. *Latâifü'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1981.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1365/1946.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2002.
- Nahcuvânî, Ni'metullah b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*. İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1325.
- Okumuş, Mesut. *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu İmâm Gazzâlî Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Okumuş, Mesut. *Kur'ân'ın Felsefi Okunuşu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.
- Öngören, Reşat. "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri". *Journal*

- of Istanbul University Faculty of Theology* 5 (Nisan 2012): 85-96.
- Öztürk, Mustafa. "Muhammed Esed'in Meâl-Tefsir'inde Bâtınî Te'vîl Olgusu". *İslami Araştırmalar Dergisi* 16, no. 1 (2003): 113-126.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Polat, Fethi Ahmet. "Dirayet Ağırlıklı Tefsir". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid 'Imrân. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Süleyman Uludağ, "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25:315-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Şâtîbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa'*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası, 2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsîn et-Türkî. Beyrut: Dâru Hicr, ty.
- Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-'akâid*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Bâsil Buyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Uludağ, Süleyman. "Amâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2:553. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23:424-428 İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yaşaroğlu, Kamil. "Nur Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33:247. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Yetik, Erhan. "Ankaravî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3:211-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yurdağür, Metin. "Cefr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7:215-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs 1426:2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.