



İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi
Journal of the Human and Social Science Researches
[2147-1185]

[itobiad], 2019, 8 (1): 637/670

**Tüsterî'den (Ö.283) Konevî'ye (Ö.673) İşârî Fatıha Yorumları:
Tefsir'den Müşâhede Yöntemine Yorumlamanın Seyri**

Allegorical (Ishari) Interpretations of Al-Fatiha, from al-Tustari
(D.283) to al-Qunawi (D.673): A Course of Interpretation from
Exegesis (*Tafsir*) to the Method of Observation (*Mushahada*)

Tuğrul Tezcan

Dr. Öğr. Üyesi Karabük Üniv. İlahiyat Fakültesi
Asst. Prof., Karabuk University of Theology Faculty
tutez73@gmail.com
Orcid ID: 0000-0002-0484-0889

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 25.02.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 25.03.2019
Yayın Tarihi / Published : 27.03.2019
Yayın Sezonu : Ocak-Şubat-Mart
Pub Date Season : January-February-March

Atıf/Cite as: TEZCAN, T. (2019). Tüsterî'den (Ö.283) Konevî'ye (Ö.673) İşârî Fatıha Yorumları: Tefsir'den Müşâhede Yöntemine Yorumlamanın Seyri. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 8 (1), 637-670. Retrieved from <http://www.itobiad.com/issue/43055/531843>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <http://www.itobiad.com/>

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU Since 2012 - Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. All rights reserved.

Tüsterî'den (Ö.283) Konevî'ye (Ö.673) İşârî Fatiha Yorumları: Tefsir'den Müşâhede Yöntemine Yorumlamamanın Seyri

Öz

Hiz. Peygamber'le başlayan, züht ve takvâ nitelikli tasavvufî/işârî yorumlar tefsir ilminin gelişmesine paralel olarak nitelik ve nicelik yönünden değişmiştir. Şifâhî gelenekle aktarılan işârî yorumlar Tüsterî'yle birlikte müstakil tefsirler içinde vücut bulmaya başlamışsa da Tüsterî'nin Fatiha tefsirinde bu yön öne çıkmamıştır. Sülemî ile devam eden süreçte sûfî ameli yorumlardan oluşan işârî tefsir, Kuşeyrî'de zâhir ve bâtın çelişmezliği üzerine bina edilen ameli te'ville varlığını sürdürmüş, Gazâlî'de Hikmet arayışlarına yönelmiş, Ruzbihân Baklî ile Kurân'ın letâif hazinelerinin ortaya çıkarılması amaçlanmış, Dâye ile harflere anlam libası giydirilmiş, sıfatlarla ilişki kurulmuş, İbn Arâbî ile bu ilişki insan-varlık-Tanrı münasebetine dönüştürülmüş, sembolik bir dil ile bu münasebet açıklanmış, Konevî ile de bu süreç sonraki nesillere taşınmıştır. Netice itibarıyla Fatihâ yorumları bu süreçte tefsirden müşâhede yöntemine doğru ilerlemiştir. Çalışmamızda Tefsir Edebiyatında Tüsterî'den Konevî'ye kadar Fatiha Süresinin işârî yorum bağlamında uğradığı değişimlere değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî, İbn Arabî, Konevî, İşari Fatiha Tefsirleri.

Allegorical (*Ishari*) Interpretations of Al-Fatiha, from Al-Tustari (D:283) to Al-Qunawi (D:673): A Course of Interpretation from Exegesis (*Tafsir*) to the Method of Observation (*Mushahada*)

Abstract

Beginning with the Prophet (pbuh); sûfî and allegorical (*ishari*) interpretations of asceticism (*zuhd*) and piety (*taqwa*) quality had changed in terms of quality and quantity in parallel with the development of the science of tafsir. Even if allegorical interpretations transferred by means of oral narrative tradition came into existence within separate tafsirs through al-Tustari, they did not come to the fore in his Interpretation of al-Fatiha. During the process continuing with al-Sulamî's contribution, allegorical tafsir consisting of sufi interpretations subsisted through applied gloss built on a noncontradiction between the exterior and the inner worlds with al-Qushayri; a trend towards searching for wisdom (*hikma*) was observed with al-Gazali; it was aimed to expose the gracious treasures of Quran with Ruzbikhan Bakli; letters were clothed with a garment of meaning and a connection to attributions was created with al-Daya, that connection was transformed into a human-creature-God relationship and explained with a symbolic language with Ibn al-Arabi and it was transferred to next generations with al-Qunawi. Consequently, the interpretations of al-Fatiha had progressed in that process from the exegesis to the method of observation (*mushahada*). In our study, we will discuss the changes observed in the Sura of al-Fatiha in the Tafsir literature from al-Tustari to al-Qunawi within the context of ishari interpretation.

Keywords: al-Tustari, al-Sulamî, al-Qushayri, Ibn Arabî, al-Qunawi, the Allegorical Interpretations of al-Fatiha.



Giriş

İlim ehlinin tefsir üzerine çalışmalarının üç asıl üzerinde gerçekleştiği söylenebilir. Bunlar lafız, mânâ ve işârettir. Genel bir bakış ile ifade edilirse bu üç asıldan *lafzın*, müteahhirun alimleri; *mânânın* selef alimleri; *işâretin* de mutasavvıf alimler tarafından dikkate alındığı bilinir. (el-Kattân, 1420, s. 368) Sûfî te'vil geleneğinde *işâret* ile aynı anlamlara gelen *istinbat* ve *i'tibar* kelimeleri de kullanılmıştır. (Uludağ, t.y.) İşâret, sûfî geleneğinde tasavvuf ve sulûk erbabına âşikâr olan ve gizli bir alâmet sebebiyle Kur'ân'ın, zâhirinin dışında bir mânâyâ te'vil edilmesidir. Bu te'vilin zâhir ile işâret, zâhir ile murad edilen mânâyı cem etmesi de mümkündür. (ez-Zürkânî, 1367, s. 78) İşâret ile aynı anlama gelen îtibar, ibn Arabî tarafından, ayetin zâhirinden bâtınına geçerken aralarındaki ilişkiyi belirtmeden geçilmesini ifade bakımından tâbir veya îtibar şeklinde kullanılmıştır. (Demirli, 2013, s. 126) İstinbat ise sufi tarafından ahkâm ayetlerinden zâhirî anlamın dışında bâtınî bir anlamın çıkarılması ameliyesi için kullanılmıştır. Savaş ve ganimetle ilgili bir ayetten nefisle savaş/mücadele hükmünün istinbat edilmesi böyledir. (Demirli, 2013, s. 126)

Tüsterî'den Konevî'ye kadar olan süreçte işâret, te'vil, itibar, istinbat kelimelerinin tasavvufî yorum için kullanıldıkları bilinmektedir. Ancak eser isimlerinde tefsîr, te'vil, işâret, cevher, sır vb. isimlerin kullanıldığı görülür. Bu hususta bazı sebepler zikredilebilir ancak önemli bir tanesinin *gerçek tefsirin işâret tefsiri olduğuna inanmalarına rağmen tefsirlerinin isimlerini şekilci bir takım ulemanın baskılarından kurtulmak için işaret olarak isimlendirmiş oldukları* hakikatidir. İbn Arabî bu hususu şöyle ifade etmiştir: "İşârî tefsir yazarlar Rusûm ulemasından korktukları için tefsirlerine *tefsir* yerine *işâret* demişlerdir." (Ateş, 1998, s. 179)

Şimdilik tefsirlerinin isimleriyle ilgili durumu bir kenara bırakarak, Tüsterî'den Sadreddin Konevî'ye kadar olan süreçte Fatıha tefsiri özelinde işârî yorumların kaydettiği merhaleyi serimlemek, diğer bir ifadeyle tefsirden amelî sûfî te'vile hatta şuhûdî te'vile doğru giden süreci kilometre taşı mesabesindeki müfessirlerin görüşleriyle betimlemek istiyoruz.

İşârî Fatıha yorumları esnasında karşılaşılan terminoloji genelde Tasavvuf'tan beslenmektedir. Bununla birlikte Tefsir ilmine ait kavramlar da kullanılır. Bu kavramlardan Tasavvuf'a ait olanları kısaca açıklamak gerekirse, *amelî sûfî te'ville*, sûfî geleneğinin ayetlerden çıkardıkları amelî ahlâkî pratikleri, *şuhûdî te'ville* de Konevî'nin anlayışında şekillenen bürhânî ve amelî sûfî te'vil'in birlikteliğini ifade etmek istiyoruz.

Bu süreçte, ilk işârî tefsir kitabı olması münasebetiyle Tüsterî'nin Tefsîr-i Tüsterî'si ile başlayıp, Sülemî'nin Hakâiku't-Tefsîr, Kuşeyrî'nin Letâifu'l-İşârât, Gazâlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân, Necmüddin ed-Dâye'nin Te'vilât-i Necmiyye isimli eserine kadar olan bölüm, *Tefsir'den Amelî Te'vil'e*; İbn Arabî'nin Futûhât-ı Mekkiyye'si ve Sadruddin Konevî'nin İcâzü'l-Beyân



isimli Fatıha Tefsiri' de *Harf Sembolizmi'nden Şuhûdî Te'vil'e* başlığı altında incelenecektir.

1. Tefsirden Amelî Te'vile

Tefsîr'den amelî te'vile şeklinde tarif ettiğimiz istikametın mimarları İbn Arabî'ye kadar olan bölümünde yer alan müfessirlerdir. Zira onların Fatıha yorumlarında gördüğümüz nitelik üzerinden bu istikametın isimlendirilmesi yapılmıştır. Müfessirlerin eserlerinde "Tefsir" ögeleri bulunmakla beraber genellikle tasavvufî tefsirin amacına uygun amelî tevillere yer verdikleri görülmüştür.

a. Et-Tüsterî'nin Tefsîri'nde Fatıha yorumları

Künyesi İbn Abdillâh b. Yunus b. İsa b. Abdillâh b. Rafî' olan et-Tüsterî (h.200-283/m.815-896/905), İbn Nedim (h.438) tarafından, âriflerin vaazları, yakîn ehlinin cevapları ve muhibbî olmanın inceliklerini içeren kitapları olan mutasavvıf bir şahıs olarak takdim edilir. Ancak kitapları hakkında bilgi verilmez. (İbn Nedîm, 1997, s. 232) Kendisinden günümüze ulaşan ve ona nisbet edilen tefsiri de aslında bizzat onun eliyle yazılmamıştır ve Kur'an'ın bütün ayetlerini içine alan tam bir tefsir niteliğinde değildir. Bazı ayetlerin tefsiri, müritlerinden gelen soruların cevabından müteşekkildir. Tefsirin muhtasar olması şaşılacak bir şey değildir. Zira tasavvuf ehlinin yolu budur.(Ebû Muhammed Sehl, 1423, s. 12) Onun görüşlerini muhafaza eden önemli kaynaklardan birisi Talib el-Mekkî'nin Kûtu'l-Kulûb'u diğeri de Esfehânî'nin Hilyetü'l-Evliya isimli eseridir. Ebûbekir el-Beledî, Tüsterî'nin görüşlerini toparlayan kişilerin en önemlilerinden birisi olarak addedilir. Tüsterî'nin Tefsiri'nde de çokça isme atıfta bulunulur. A'lâm'ın Fehrese'sinde bu duruma değinilmektedir. (Et-Tüsterî, 1423, s. 12) Ayrıca Tüsterî'nin olmakla beraber kendi tefsirinde yer almayan, Kurtûbî'nin tefsirinde görülen görüşler de bulunmaktadır. Bu durumun oluşmasında El-Beledî'nin payı büyüktür. Zira el-Beledî, Tüsterî'nin Kurân ayetleriyle ilgili görüşlerini alırken diğeri ayet tefsirlerini atlamıştır.(Et-Tüsterî, 1423, s. 12)

Tefsirin bizzat onun tarafından kaleme alınmadığının bir başka işareti de (Sehl'e soruldu, ona dendi, Sehl'e dedim, söylediğini duydum tarzında ifadelerdir.(Et-Tüsterî, 1423, s. 12) Bu ifadelerle bakıldığında tefsîri kendisinin yazmadığı kuşkusuna kapılmak mümkündür. Fakat Tefsir'inde geçen ifadeler ve görüşler onun görüş ve sözlerinin olduğunu ortaya koyuyor. Görüşlerin ona ait olduğu başka sûfî kaynaklarla da ispatlanabilir niteliktedir. Onun Kur'an algısı konusunda Tasavvufî Tefsir'lerin mottosu kabul edilebilecek şu gerçek hatırlatılabilir. "Kur'an'ın her bir ayetinin dört anlamı vardır. Zâhir, bâtın, had ve matlâ'dır. Zâhir, tilavet; bâtın, fehm; had, helâl ve haram; matlâ' da *işrafü'l-kalb ale'l-muradi biha fikhin minallah azze ve celle* yani, Allah'tan gelen bir anlayış, fikh olarak murad edilen mânânın kalbe doğması (işraf)dır. Zâhir ilim, umûmî ilimdir. Fehim ise onun bâtınıdır. Bundan kastedilen has ilimdir. Nisa 4/78.



ayeti buna işaret eder. "Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde bulursanız bile ölüm size ulaşacaktır. Onlara bir iyilik gelirse, bu, Allah'tandır derler. Onlara bir kötülük gelirse bu, senin yüzündendir derler. (Ey Muhammed!) *De ki: Hepsi Allah'tandır. Bu topluma ne oluyor ki, neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar!*" (Et-Tüsterî, 1423, s. 22)

İşârî te'vil geleneğinin zirvesi sayılan İbn Arabî'de görülen harflere anlam yükleme tarzının basit ilk örnekleri Tüsterî'de görülmektedir. Besmele tefsirinde bâ, bahâullah; sîn, senâullah; mîm, mecdullah anlamına gelirdenmiş, (Et-Tüsterî, 1423, s. 22) Allah lafzının, diğer bütün isimleri içine alan Allah'ın en kapsayıcı isim olduğu, elif ve lâm arasında gizli gâib bir harfin bulunduğu, bu durumun da *gaybdan gayba, sırdan sırta, hakikatten hakikate kapı araladığından* bahsedilmiştir. Böyle bir hakikatin ancak kirlerden arınmış, imanın bir gereği olarak helal ile yetinen kimselere açılacağına altı çizilmiştir. (Et-Tüsterî, 1423, s. 22) Ayrıca Rahmân kelimesi için de benzer bir hakikatin gizli olduğu *Rahmân, içinde elif ile lâm arasındaki gizli harften özellik taşıyan bir isimdir* (Et-Tüsterî, 1423, s. 22) şeklinde ifade edilmiş, Rahîm kelimesinin ise *başından sonuna kadar kullarına rızık vererek şefkat eden, aslen sabık ilmi gereği rahmet eden anlamına geldiğini söylemiştir.* (Et-Tüsterî, 1423, s. 22)

Tüsterî'nin Fatıha tefsirinde lafzın zâhirî anlamına ve rivayetlere zıt bir yorumun varlığı ile karşılaşılmamaktadır. Belki bu yaklaşımın temelinde kökleşmiş olan Kur'an'ı kendi reyî ile tefsir etmekten kaçınma bilincinin var olduğu düşünülebilir. İbn Arabî te'vil'lerinde dahi bu algının tesiri olduğu görülmektedir. Zira o da tefsirden kaçınmış te'vile yönelmiştir. (Muhyiddin İbn Arabî, t.y., s. 3)

Tüsterî'nin muhtasar tefsirinde Fatıha'ya dair açıklamaları da oldukça özet mahiyettedir. Örneğin, *el-Hamdü lillah* ifadesinin anlamı konusunda *hamd* üzerinde yoğunlaşmış, *hamdın*, şükür, şükürün ise Allah'a itaat olduğu söylenmiş, Allah'a itaat ile Allah'a dostluk vurgusu yapılmıştır. Maide 55' de Allah'ın dostluğunu elde etmek ancak ondan başkasından uzak durmakla mümkündür denilmiştir. (Et-Tüsterî, 1423, s. 23)

O, *Rabbi'l-Âlemîn* ifadesindeki *Rabb* kelimesini insanların işlerini yerine getiren, ıslah ve terbiye eden, ilm-i ezeliyle fiiller hakkında tasarruf eden, emir ve nehiy konusunda tasarrufta bulunan seyyid-efendi olarak tanımlamıştır. (Et-Tüsterî, 1423, s. 23)

İyyake na'büdü ifadesinde geçen *kulluk* anlamına gelen *ubûdiyet* kelimesinin kök anlamı ve cümle içindeki anlamına değinmiş, *Ve abd* sülâsî kökünden türetilmiş olan kelimenin; kulluk etmek, fiilî boyun eğmek, saygı için alçalmak ve rubûbiyeti itiraf etmek şeklinde değerlendirmiş ayrıca Tevhid ve hamd içerdiğini söylemiştir. (Et-Tüsterî, 1423, s. 23)

İyyake nesteîn ifadesinde ise meşiete (dileme) vurgu yapmış, yardım isteme ile meşiet ilişkisine atıfta bulunmuştur. (Et-Tüsterî, 1423, s. 23)



İhdinâ sözünün mânâsı hususunda iki ayrı anlama dikkat çeken Tüsterî, bu anlamları *güç yetirebilme kabiliyetinin verilmesi* ve *basîret* olarak açıklamıştır. (Et-Tüsterî, 1423, s. 23)

Tüsterî Tefsîri'nde rivayet olgusunun daha baskın olduğu dolayısıyla kelimelere yüklenen anlamın rivayetlerin öngördüğü şekilde tecelli ettiği söylenebilir. Mesela *âmin* lafzının ifade ettiği anlamı açıklamak için rivayetin sened zincirini vermeden "Mücahid'in şöyle söylediği rivayet edilir" diye başlayarak rivayeti nakleder. "Âmin, Allah'ın isimlerinden bir isimdir." Yine İbn Abbas'ın "Nasara, sizin âmin lafzınıza hased ettiği gibi herhangi bir şeyden dolayı size hased etmez" rivayetine yer verir. (Et-Tüsterî, 1423, s. 24)

Bazen de sened zinciriyle birlikte rivayette bulunur. Aynı konuda Ebu Hureyre'den naklettiği rivayette Hadisi rivayet zinciriyle birlikte nakletmiştir. (Et-Tüsterî, 1423, s. 24)

Tüsterî'nin Fatıha üzerine yaptığı yorumları değerlendirdiğimizde bu tarz bir tefsir, ilk dönem tefsirlerinde gözlemlenen rivayete bağlılık ilkesinin geçerliliğini koruduğunu ispatlar niteliktedir. Yorumların te'vilden çok tefsîre yakın olduğu söylenebilir.

b. Es-Sülemî'nin Hakâikü't-Tefsir'inde Fatıha Yorumları

Ebu AbdırRahmân es-Sulemi el-Ezdî, (d.325-ö.412; 936-1021) anne tarafına nisbetiyle meşhur olmuştur. Anne tarafından dedesi olan İsmail ibn Nüceyd'in yanında yetişmiş olsa da en önemli hocası Ebu'l-Kasım en-Nasrabâzî'dir. Nasrabâzî ise Şiblî'nin mürididir. (Ateş, 1998, s. 91)

Sülemî'nin Hakâik isimli tefsiri, işârî tefsirin en önemli kaynaklarından. Çünkü o burada mutasavvıfların te'villerini bir araya toplamış ve kaybolmaktan korumuştur. Bu yönüyle Sülemî'nin tefsiri Taberî tefsiriyle karşılaştırılmış ve işârî tefsirin Taberî'si olarak vasıflandırılmıştır. (Ateş, 1998, s. 92)

Fatıha tefsiri bölümünden yansıyanlara göre; kendi fikrinden ziyade başkalarının işârî yorumlarını naklederek tefsir yaptığı görülür. Kendisinden nakil yaptığı şahıslardan öne çıkanların, İbn Ata', Vâsitî, Ebu'l-Hasan el-Varrak, Cüneyd, Muhammed ibn Fadl, el-Huseyn, Ca'fer, Sehl, Muhammed b. Ali. Huseyn et-Tirmizi olduğu söylenebilir. (es-Sülemî, 2001, ss. 24-25) Ayrıca *kâle* ve *kile*, *zükira an*, *hukiye an* gibi lafızlarla sahibi bilinmeyen işârî yorumları da nakletmiştir. Tefsir içeriklerine bakıldığında sûfî amelî te'vilin yoğunlukta olduğu görülür. Bu te'viller de daha önce söylediğimiz gibi kendisine ait değildir. Fatıha tefsirinde kendisi sadece *ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'm* ifadesini yorumlar. Şöyleki:

Halis bir amelle alakaları ve arazları terk ederek sana kulluk ederiz.
Bu halde sebat ile (biz seniz, biz yokuz) yalnız senden yardım isteriz.



Yine ihlas ile kulluk eder, esrârımızın mükâşefesi ile yardım diler,
ilimle kulluk eder ve marifetle yardım dileriz.(es-Sülemî, 2001, s. 37)

Bu yorum da görüleceği üzere doğrudan sûfi amelî te'vil şeklindedir.

Bu kısacık tahlil ve Fatıha süresinin sonuna kadar yaptığımız analiz neticesinde Sülemî'nin tefsirinin bir nakil tefsiri olduğu kendisine ait görüş serdetmekten çekindiğini, tercih ettiği görüşlerin doğruluk derecesi ile ilgili bir beyanda bulunmadığı görülmüştür. Ayrıca naklettiği görüşlerde hem işârî mânâ hem de lafzi anlam içerikleri mevcuttur. İşârî yorumların, sufilerin ayetlerden amel niyetiyle çıkarmayı murad ettikleri ahlâkî te'villere dönük oldukları da söylenebilir.

c. Kuşeyrî'in Letâifü'l-İşarat'ında Fatıha Yorumları

376/465 yılında Horasan'ın Üstüvâ nahiyesinde doğan ve Süleym kabilesiyle dayısı yoluyla karabeti olan Kuşeyrî, Dahhak'tan Tasavvuf, Tûsî'den Kelâm, İbn Furak el-İsbehânî'den ve İsfarayînî'den Fıkıh Usûlünü tahsil etmiştir. Eşariyye ekolüne mensuptur. Bid'atçilere asla müsamaha göstermemiştir. Râfizi ve Mutezile ile olan mücadelesi tarihen sabittir. Kuşeyrî'den önceki tefsirler- Tüsterî ve Sülemî tefsirleri- çokça eleştiriye maruz kalmış olsa da işârî tefsirlerin makbul görülmemesinin bu tefsirlere yönelttilerin eleştirilerde önemli bir payı olduğu söylenebilir- Letâif bu açıdan biraz daha şanslı kabul edilebilir.

Kuşeyrî, tefsirinde Şeriat ile Tasavvuf'u Kuran ayetlerinde buluşturabilmiştir. Tasavvufun her meselesinin Kuran ayetlerinden bir delille desteklendiğine şahit olabiliriz. Dolayısıyla onun Kuran'la muaraza içinde olması düşünülemez.

Kuşeyrî, selevî Sa'lebî gibi farklı görüşlerden istifade etmekle beraber, kaynak göstermemiş, görüşleri kendisine aitmiş gibi takdimde bulunmuştur. Selevîden en önemli farkı bâtinî yorumları lafzın zâhirî anlamından sonra vermiştir. Onun batınî yorumlarında Ehl-i Sünnet akidesine ters bir yaklaşım görülmemektedir. Fenâfillah hususunda ise hocası Sülemî'den etkilenmiştir. Sülemî tefsirinden sadece kaynaklara yer verme konusunda ayrılmaktadır. Zira Letâif'te sened ve şahıs isimleri, eserler ve müellifleri belirtilmeden tefsir yapılır.

Kuşeyrî, Letâif'ini Kur'an'ın zor anlaşılan bazı işaretleri *marifet ehlinin dilinden ayrıntılı olarak anlatmak* niyetiyle yazmıştır. Söz konusu işaretler ya söylediklerinin anlamlarına ya da prensipleriyle ilgili meselelere yöneliktir. Fakat usandırmamak için de işaretleri sınırlı tutmuştur.

Kuşeyrî'nin tefsire dair, Letâif'inden başka et-Teysîr fî ilmi't-Tefsîr isimli bir tefsiri daha vardır. Bu tefsirinde rivayet ve dirayet yöntemlerini mezmetmiştir. Merfû hadisleri kullanmış, Sahabe, Tabiin, Tebe-i Tabiin'in kavillerini nakletmiştir. Ayrıca tefsirinde, öne çıkmış Arap alimlerinden ve meşhur nahiv alimlerinden, nakiller yapmıştır. Tefsirinde ayetlerin taallük ettiği anlam, ahkâm, esbâb-ı nüzûl, lügat ile ilgili bilgileri alandaki becerisini



ve sanatını gösterecek derecede toparlamıştır.(El-Kuşeyrî, 1427, s. 112) Kuşeyrî'nin tefsir ve te'vil kelimelerine verdiği anlamlar, tefsirinin mukaddimesinde verdiği bilgiler çerçevesinde klasik anlam alanının dışında değildir. ¹ Netice itibariyle Kuşeyrî, et-Teysîr'inin mukaddimesinde de tefsir ve te'vil yaklaşımını açıkladığı üzere, işarî anlama yönelik bir ihsas içinde olmamıştır. Bu sebeple biz onun Teysîr'ini incelemeye dahil etmeyeceğiz.

İyi bir Arap Dili-Belagâtı eğitimi alan Kuşeyrî, bu yönünü Fatiha tefsirinde yansıtmıştır. Önce dil inceliklerine sonra da işarî anlamlara değinmiştir. Fatiha tefsiri yapan her müfessirin tefsirine besmele ile başlaması sebebiyle önce besmelenin tefsirine yönelik açıklamalarda bulunmuş bu esnada "ba" harfinin hangi sebeple kullanıldığı, hikmeti, fonksiyonu gibi hususlara yer vermiştir. Ayrıca İbn Arabî'nin kemâl makamı olarak isimlendirdiği, harflerin sırlarına ait işaretleri de Kuşeyrî'nin tefsirinde erken dönem örnekler olarak görebilmekteyiz.

El-hamdülillah ifadesi için de önce *hamdin* mânâsı, *lillah* lafzındaki *lâm* harfinin fonksiyonu hakkında bilgi verir. Sonra da Hamd ve Şükrün gerçek sahibinin Allah olduğunu açıklar. (El-Kuşeyrî, ts., s. 44)

Kuşeyrî, Allah Tealâ'nın hamd ve şükrün gerçek sahibi olduğunu benzer ifadelerle uzun uzadıya açıklar. Neticede Hz. Peygamberin şu veciz ifadesiyle sözünü bağlar: Senin kendini senâ ettiğin gibi seni senâ etmek için verdiğin nimetleri sayamam. (El-Kuşeyrî, 2012, s. 45)

Kuşeyrî, *hamdin* topluluklara göre değiştiğinden de bahseder. Bu yorum sülûk mertebesine göre anlayışın değiştiğini örnekleyen sûfî bakış tarzıdır. (El-Kuşeyrî, 2012, s. 46)

Kuşeyrî, *Rabb* kelimesinin lügat anlamının terbiye ve ıslah etmek anlamlarına geldiğini, Rabbi'l-âlemin ifadesindeki *Rabbın*, seyyid; *alemunun* ise mahlukatın tamamı olduğunu söyler. Yine çoğul formunda *âlemûn* ifadesinin burada husûsî olarak kullanılması, akıllı ve camit varlıkları içine alması içindir. Çünkü Allah, görünen varlıkların Mâliki ve var edenidir. Malları ve memleketleri içindekilerle birlikte var edendir. *Rab* ismi yine mahlukatın terbiyesi üzerine delalet eder. Bu sebeple o te'yîd ile abid

¹ Fatiha tefsiri evvelinde verdiği bilgiler, rivayet ve dirayet ağırlıklı bir tefsir olduğunu göstermektedir. Bu arada mezhebi görüşlere de atıfta bulunmuştur. Mesela, Fatihâ'nın isimleri, besmelenin ayetten sayılıp sayılmaması ile ilgili görüşler (El-Kuşeyrî, 1427, ss. 278-280), besmeledeki ism'in hangi kelimedenden türediği, anlamları, ba'nın anlamları (El-Kuşeyrî, 1427, s. 281), İsim müsemma ile aynı mıdır? Yoksa gayrı mıdır? Meselesine dair mezheb görüşleri (s.287), Allah lafzının iştikakı hakkında detaylı bilgi (El-Kuşeyrî, 1427, ss. 293-301), Rahmân ve Rahîm kelimelerinin tefsiri, bu kelimelerin aslı, aralarındaki farklar (El-Kuşeyrî, 1427, ss. 301-307), *BismillahirRahmânirRahîm* ifadesinin kaderiyeye cevap oluşu (El-Kuşeyrî, 1427, s. 307), Kaderiyye'nin kulların filleri konusunda Allah'ın tasarrufuna dair görüşleri, besmeledeki ba' harfinin hacet anlamına gelmesinden hareketle yaratılmışların Allah'ın makdûru olup olmaması, mevcut ve mâdumun mahiyeti ve bu konuda Kaderiyye'nin görüşleri...(El-Kuşeyrî, 1427, ss. 307-309) tarzında bilgiler bu nevidendir.



kulların, tesdîd ile tâlibînin, tevhîd ile âriflerin ruhlarının mürebbîsidir. O nimetlerin varlığıyla görünenin (eşbah)², keremin görülmesiyle de ervâhın mürebbîsidir.(El-Kuşeyrî, 2012, s. 46)

Kuşeyrî, *Rahmân* ve *Rahîm* kelimelerinin hem lafzî hem de işârî anlamları hakkında bilgi vermiştir. (El-Kuşeyrî, 2012, s. 47)

Bu iki lafız arasında fark gözetenlere göre, *Rahmân* lafız bakımından özel, *mânâ* bakımından ise geneldir. *Rahîm* de lafız bakımından genel, anlam bakımından özeldir. Bu bakımdan Allah, *zâhirî* rahatlarına vesile olan şeyleri *Rahmân* sıfatıyla verirken *Rahîm* sıfatıyla da kalplere hayat veren rızkı nimet olarak verir. Bu sebeple *Rahmân* sıfatı maddî nimetlerle, *Rahîm* sıfatı da manevî nimetlerle ilgilidir. Rahatlık iyilikle, işâret ise nurlarla oluşur. *Rahmân* sıfatı tecellisinin keşfiyle, *Rahîm* sıfatı sahip çıkma lütfuyla, *Rahmân* sıfatı imanla, *Rahîm* sıfatı irfanla, *Rahmân* sıfatı verdiği irfanla, *Rahîm* sıfatı bağışlamayla, *Rahmân* sıfatı gizledikleriyle, *Rahîm* sıfatı açıkladıklarıyla, *Rahmân* sıfatı muvaffak kılmasıyla, *Rahîm* sıfatı hakikate dönüştürmesiyle tecelli eder. Ayrıca muvaffak kılmak muameleler için, hakikate dönüştürmek ise vuslat içindir...(El-Kuşeyrî, ts., s. 47)

Kuşeyrî, *Mâlik-i Yevmi'd-Din* ayetini tefsir ederken *mülk* ve *mâlik* kelimeleri üzerinde durmuş, kelimelerin *zâhirî* anlamına değindikten sonra *mülk*'ün işâret ettiği, *zâhir*inden daha etkili olan anlamına dikkat çekmiştir. Bu anlam, gerçek *mülk*'ün (sahip olmanın), kalplere sahip olmak, onları istediği gibi yönlendirebilmek olduğu gerçeğidir. (El-Kuşeyrî, ts., s. 48)

Yevmü'd-Din'i ceza ve neşir günü, hesap ve toplanma günü olarak tefsir eden Kuşeyrî, tekrar *Mâlik*'e vurgu yaparak bu günün her şeyin hüküm sahibinin hükmüyle gerçekleşeceğini söyler. (El-Kuşeyrî, 2012, s. 27)

Kuşeyrî, özellikle vurgulamak istediği işârî anlamları müstakil olarak *Bir Fasıl* başlığı altında açıklamıştır. (El-Kuşeyrî, 2012, s. 27)

Kuşeyrî *İyyake na'büdü ve iyya ke nestaiîn* ifadesinde nahiv ile ilgili bir incelik olan, *vurgulanmak istenen öge öne alınır* ilkesini telmih ederek Allah'ın ismini öne alarak başlamanın, sonrasında ifade edilen *na'büdü* ve *neste'in* şeklindeki fiillerden daha önemli olduğunu sesin ritmi açısından da kulağa daha hoş geldiğini ifade eder. (El-Kuşeyrî, ts., s. 48)

Kuşeyrî'nin verdiği anlamların birçoğu rivayet ve dirayet tefsirlerinde verilen anlama örtüşür.

Meselâ kulluk ve istiâneyi, *kulluk çaba ve güç sarf etme, istiâne ise güç ve kuvvet elde etme isteğidir. Böylece kullukla kulun şerefi ortaya çıkar. Yardım dilemekle de yok olmama güvencesi sağlanmaktadır. Kulluğun zâhiri aşağılanma, hakikati ise*

² Eşbah: Soyut ve somut âlemler arasındaki âlemdir. Bkz. (Cebecioglu, ts., s. 76)



değer kazanma ve tahammüldür şeklinde açıklaması bu kelimelerin ihtiva ettiği zahirî anlamın haricinde değildir.

İhdinâ fiilinde anlamın esâsen meylettirmek olduğunu, zira mevzuya konu olan kimselerin Allah'ı tanıyan ve onun rızasını talep edenler olduğunu bu sebeple de hâl-i hazırda iman etmiş kimseler olduklarını hatırlatır.(El-Kuşeyrî, 2012, s. 29)

Bir *fasıl* da ise hidâyet anlamını işarî olarak şöyle açıklamıştır: Sırlarımızı başkalarının görmesini engelle, kalplerimizde ışıldayan nurlar ortaya çıkar, niyetlerimizi maddi varlıkların kirinden arındırıp kendine yönelt, bizleri talep ve akıl yürütme merhalelerinden yakınlık ve vuslat alanlarını cemetme mertebesine yükselt.(El-Kuşeyrî, 2012, s. 29)

Yine, *bizi doğru yola hidayet et* sözü, arayışlarımızın gölgelerinden sıyrılıp, kutsiyetin nurlarıyla aydınlanmamız için bizi durumlarımızın karanlıklarından kurtar, cömertliğinin yıldızlarıyla görebilmemiz ve böylece seni seninle bulmamız için çabamızın gölgesini üzerimizden kaldır şeklinde açıklanmıştır. (El-Kuşeyrî, 2012, s. 30)

Sırat-ı müstakîm için kitap, sünnet ve icma'dan hareketle Nebîler, Ashab ve sonraki nesillerin üzerlerinde icma edebilecekleri bir tanımda bulunur. *Efradını câmî ağyârını mânî* bir tanım mahiyetinde olan açıklama şöyledir: Hakkında kitap ve sünnetten deliller bulunan, bidatin etki edemediği ve yol bulamadığı, tevhid delillerinin doğruluğuna tanıklık ettiği, tahkik şahitlerinin dikkat çektiği, ümmetin selefinin üzerinde yürüdüğü, ibret delillerinin doğruluğunu dile getirdiği, izleyicisi nefsin arzularına karşı çıkan, kâsıtı hakkından kendi rızası ile vazgeçebilen, izleyicisini tevhid alanına taşıyan, kendi çabasının sonucu olduğunu zannetmemesi için sahibine ilahî lütuf ve cömertliği gösteren şeydir.(El-Kuşeyrî, 2012, s. 30)

İfadenin devamı olan *Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna* kısmı için uzunca bir yorumla işarî açıklamalarını sürdürürken üzerinde durduğu temalar, fenâ mertebesine kavuşanlar, arzularının cazibesine kapılmadan ilahî haklarını yerine getirmede fütur göstermeyenler, beşerî özelliklerinden arınanlar, beşerî özellikleri sönmeden şeytanın oyuncağı olmaktan kurtulabilenler, senden yardım isteyebilen, güç ve kudretinden sıyrılabilen, ezelde kendileri için takdir edilenle sevinebilen, her türlü icraatında seni tevhid eden, hizmet zamanında edebini koruyan heybetinden korkabilen, şeriatı ve hakikat ilmini iyi bilen, hakikatin hakimiyetinde kulluk lütfunda bulunduğu kimselerdir.(El-Kuşeyrî, ts., ss. 49-50) İşte bu vasıflara sahip kimselerin yolu *sırat-ı müstakim* olarak belirtilmiştir.

Gayrilma'dûbialeyhimveleddâllin' de anlatılanlar da dolaylı olarak, başarısızlık etkenlerine maruz kalan, mahrumiyet afetlerine yakalanan, ret edilmişliğin hâkim olduğu, alıkonulma ve kovulma belirtilerinin öne çıktığı kimselerdir.



Bu ifadenin tefsirinde lafzî yoruma yer verilmemiş, Yahudî ve Hıristiyanlardan bahsedilmemiştir.(El-Kuşeyrî, ts., ss. 51-52)

Kuşeyrî'nin Letâîf'inde tefsir ve işârî te'vilin yer aldığını söylemek mümkündür. Fakat ibn Arabî'nin hatırlattığı korkunun bir tezâhürü olarak mı tefsire *Letâîf* ismini vermiştir? düşünmeye değer bir husus olduğu kanısındayız.

d. Gazâlî'nin Cevâhiru'l-Kur'an'ında Fatîha Yorumları

Fatîha'ya dair yorumlarına müracaat ettiğimiz diğer bir âlim İmam Gazâlî'dir. İlmî kariyerini tamamladıktan sonra tasavvufa yönelen(Ateş, 1998, s. 110) ve seçkin eserler veren önemli bir alim olan Gazâlî (ö.505-1111) tefsire dair de Cevâhiru'l-Kur'an isimli eseri hazırlamıştır. Eser bir tefsir ve te'vilden öte ayetlerin barındırdığı cevherleri izhâr eden açıklamalar mahiyetindedir. Gazâlîye göre Kur'an, kıymetli değerli emirleri ve sınıf sınıf cevheri içinde barındıran bir okyanustur.(el-Gazâlî, 1986, ss. 21-22)O, Kur'an'ın maksatlarını ve nefis emirlerinin sınırlarını şöyle ifade etmiştir: Sırr-ı Kur'an, onun en saf özü, en uzak maksatları, kulların en yüce olan Allah'a, Dünya ve Âhiret'in Rabb'ine, en yüce Semâvât'ın, en aşağı Arz'ların ve o ikisi arasındakilerin ve toprağın altındakilerin Hâlik'ına davet edilmesidir. İşte bu sebeplerden ötürü Kur'an'ın sûre ve ayetleri altı çeşittir. Onlardan üç çeşidi, öncekiler ve mühim asıllarla ilgilidir. Diğer üç çeşidi redifler, mugniye, mütimme tâbîler içindir. Asıllar diye isimlendirdiği ilk üç mühim konu, kendisine çağrılanın, sülûkte uymanın gerekli olduğu sırat-ı müstakîminin ve ona kavuşulduğundaki hâlin tarifini içine alır.(el-Gazâlî, 1986, s. 23)Diğer üç konu başlığına gelince birincisi, Allah'ın yaptıklarının, letâîfinin ve davete icabet edenlerin; O'nun sırrı, tergîb ve teşvik ile kastedilen, icabetten korkan ve yoldan sapanların; Allah Teâlâ'nın onları rahmetten uzak tutmasının ve saptırmasının keyfiyyetidir. (el-Gazâlî, 1986, s. 24) İkincisi, inkâr edenlerin hallerinin hikâyesi, mücadeleleri aracılığıyla onların taşkınlıklarının ve cehaletlerinin ve Hakk'a karşı mücadelelerinin ortaya çıkarılmasıdır. Bunun sırrı ise bâtılın yanında ikdâh (kötülüklerini ifşa) ve tenfîr (nefret ettirme); Hakk'ın yanında da îzah, tesbit ve takhîrdir.(el-Gazâlî, 1986, s. 24) Üçüncüsü de tarik menzillerinin imâretinin tarifidir. Yani yol azığı almanın ve yola hazırlık yapmanın keyfiyyetidir. Bu husus da altı kısımdır.(el-Gazâlî, 1986, s. 24)

Gazâlî Kur'an'ın maksatlarını şerh sadedinde de bazı açıklamalara girer ki bu makâsıdın özü Allah'ın zâtının, efâlinin ve sıfatlarının bilinmesidir. Bunları da en değerli mücevherlerle açıklar.³

Fatîha suresi ayetleri bağlamında yaptığı yorumlar Fatîha'nın îcazına yöneliktir. Burada sekiz adımda îcaz vurgusu yapmaktadır.

³ Bkz. (el-Gazâlî, 1986, ss. 25-28)



Birincisi: *Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm* ifadesinde onun zatından haber vardır.

İkincisi: *Er-Rahmân er-Rahîm* ifadesinde ona has sıfatlarından bir sıfattan haber vardır. (el-Gazâlî, 1986, s. 64)

Üçüncüsü: *Elhamdülillah* lafzı iki şeyi kapsar. Birincisi: *Hamd*in aslı şükürdür. Bu ise sırat-ı müstakimin evvelidir. Sanki yarısıdır. Çünkü amelî iman iki yarımından oluşur. Bir yarısı sabır, diğer yarısı şükürdür.⁴ İkincisi: Allah'ın terbiye edici özelliğini ifade eden bütün fiillerini içine alır. Ve ona izafe edilmesi en veciz ve kapsamlı bir biçimde bu ifade ile gerçekleşir. (el-Gazâlî, 1986, s. 65)

Dördüncüsü: *Er-Rahmân er-Rahîm* ifadesi ikinci kez, sıfata işaret eder. Bu bir tekrar değildir. Zira Kur'an'da tekrar yoktur. Zira mükerrer olan fazladan bir faydayı ihtiva etmez. (el-Gazâlî, 1986, s. 66)

Beşincisi: *Mâliki yevmiddin*, mead/son hususunda âhirete işaret eder. Bu ise asılların kısımlarından bir tanesidir. Melik ve Mâlik kelimelerine gelince Allah'ın Celal sıfatlarındandır. (el-Gazâlî, 1986, s. 68)

Altıncısı: *İyyake na'büdü ve iyyâke nesteîn* ifadesi iki büyük rüknü içerir. Birincisi, özellikle Allah'a izafe ederek ihlas ile ibadet etmektir. Bu Sırat-ı Müstakîm'in ruhudur. İkincisi, ondan başkasının ibadet edilmeye layık olmadığına olan inançtır. Bu ise tevhid akidesinin özüdür. (el-Gazâlî, 1986, s. 69)

Daha öz bir ifadeyle,

Sırat-ı Müstakîme sulûk sürecinde iki önemli kısım bulunmaktadır. Birisi, kendisini ilgilendirmeyen şeyden arınma (tezkiye) diğeri de kendisine gerekli olan şeyi alma (tahliye)dir. (el-Gazâlî, 1986, s. 69)

Yedincisi: *İhdina's-Sırat'al-Müstekîm*, öncelikle bu ifadenin bir dua ve isteme olduğunu belirten Gazâlî, ibadetin özünün bu olduğunun altını çizmiştir. (el-Gazâlî, 1986, s. 69)

Sekizincisi: *Sırata'l-lezîne enamte aleyhimden* surenin sonuna kadar olan kısım Allah'ın veli kullarına olan nimetini, düşmanlarına olan azabını hatırlatmadır. (el-Gazâlî, 1986, s. 70)

Netice itibariyle Gazâlî, Fâtihâ'nın zikredilen sekiz kısma ilaveten on kısım daha içerdiğini söylemektedir. Bunlar, zat, sıfat, e'âl, mead'ın hatırlatılması, tezkiye ve tahliye özelliğiyle sırat-ı müstakîm, veli kullarına nimet, gadabu'l- ağdâ (düşmanlara öfke)dir. Meâd'ın hatırlatılması iki konuyu nazar-ı itibara almak içindir. Bunlar, kafirlerin mücâdelesini, ve fukahânın

⁴ Sabır ve şükürün hakiki anlamı için bkz. (el-Gazali et-Tûsî, ts., ss. 80-99)



hükmüdür. Bu iki fenden Kelam ve Fıkıh ilmi doğar ki bu iki ilim de dînî ilimlerin mertebelerindedir. Bu iki ilmin önüne sadece mal ve makam sevgisi geçer.(el-Gazâlî, 1986, s. 70)

Gazâlî, İbn Arabî gibi müteahhirun ulemanın da kullandığı miftah (anahtar), metaforunu kullananların ilki olarak görülebilir. Kendisinden önce Fatiha tefsiri yapmış alimlerin bize ulaşan eserlerinde bu şekilde bir açıklama görmemekteyiz. Onun açıklamalarında ise *Fatihâtü'l-Kitab* cennetin anahtarı olarak ifade edilir. (el-Gazâlî, 1986, s. 71)

Gazâlî'nin Fatiha tefsiri ile ilgili açıklamalarında ifadelerin cümle kurgusundan bağımsız hareket edildiği, sadece işaret ettiği hakikatler üzerinden yorumlar yapıldığı, dolayısıyla hedef kitlesinin sülûk ehli olduğu ve sûfî te'vil geleneğine uygun hareket edildiği görülür.

e. Ruzbihân el-Baklî'nin Arâisü'l-Beyân'ında Fatiha Yorumları

Aslen Şiraz'lı olan fakat bir süre Kahire'nin İskenderiye şehrinde yaşaması sebebiyle Mısırlı Ruzbihân olarak bilinen el-Baklî (ö.606), sonra Şîrâz'a dönmüş, hayatının son elli yılında Şîrâz'ın Atîk Câmîinde vaaz ve tezkîrde bulunmuş, bu sebeple Şattâh-ı Fâris olarak anılmıştır. Ruzbihân el-Baklî, İslam'ın en büyük sûfilerinden olarak addedilir. Farisîler ona Fars iklimin mefâhiri gözüyle bakar. (Baklî, 1971, s. 5)

Eseri îcazlı yani lafı uzatmadan yazdığını, Kur'ân'ın hakikatlerinden, beyânın letâifinden aklına gelen, kalbine doğan anlamları latif lafızlarla ve şerif ibarelerle açıkladığını belirten el-Baklî, tefsirinde meşâyihün değinmediği yönleri tefsir etmiş olabileceğini ifade etmiştir. Kendi görüşlerinden sonra da meşâyihün sözlerine yer vermiş, nakillerin birçoğunu taşımada hafif, tafsilatta en güzel olması için terk etmiştir. (Hacı Halife, 1941, s. 1131)

Bu tefsirin bir tek başlık altında yazıldığı söylenebilir, o da *İşârî Tefsir*. Tefsirinde zâhîrle bâtın birbiriyle çatışmaz. Müellif tefsirinin ilk olduğuna inanmaktadır. Mukaddimesinde buna şu cümleleri ile değinir: Allah'ın kelâmının ezeli ve ebedî olduğunu, zâhîr ve bâtında nihayetsiz olduğunu keşfettiğimde hiçbir kimsenin onun mânâlarının sonuna ve kemâline ulaşamadıklarını anladım. Çünkü Kur'ân'ın her harfinin altında sırlar denizinden bir deniz, nur ırmaklarından bir ırmak var. Çünkü o Allah'ın Kadîm sıfatı, nihayetsiz zâtının ve sıfatlarının kemâlidir. Lokman 31/27.ayetinde de işaret edildiği üzere, *denizler mürekkep ağaçlar kalem, bunlara ilaveten yedi deniz daha olsa yine de Rabbinin kelimeleri tükenmezdi...* Ben de bunun üzerine bu ezeli denizin ezeli hükümlerinden, işaretlerinden ve ebediyetinden avuçlamaya çalıştım. Ki âlimlerin anlayışları, hakimlerin akılları, evliyaya iktidâ, halifeleri örnek kabul etme ve asfiyayı izleme konularında kısırdır. Ben de bunun üzerine Kur'ân'ın hakikatlerini, beyânın latifelerini, Kurân'da Rahmân'ın işaretlerini, latif lafızlarla şerif ibarelerle sınıflandırdım. Bu konuda istihâre yaptım, ümmetin evliyasının, ashabının



ve Resûl'ünün Sünnetine ve Allah'ın muradına muvafık olması için O'ndan yardım diledim, O bana ve bütün zayıf kullara yeter. Ve tefsiri, Arâisü'l-Beyan fî Tefsîri'l-Kur'ân diye isimlendirdim.(Ez-Zehebî, ts., s. 288)

Arâisü'l-Beyan'da Fatiha tefsirine bakıldığında Fatiha isminin verilmiş nedeninin batınî bir bakışla ele alındığı görülür. Sûre Fatiha diye isimlendirildi çünkü o kitabın (Kur'ân) gizli hazinelerinin kapılarının anahtarıdır. O latifeler ortaya çıktığında beyan ehline Kur'ân'ın tamamı âşikar olur. Latifelerin anlamlarını bilen müteşâbihlerinin kilitlerini açar. Onların ışığıyla ayetlerin nurundan iktibaslar edilir.(Baklî, 1971, s. 15)

Rûzbihan Baklî, Fatiha tefsirine ilk ayetin bir edeb dersi verdiğini hatırlatarak başlamıştır. "Elhamdülillahi Rabbi'l-Alemîn" ifadesinde Allah kulları için kendisine hamd etmiştir. Çünkü kullarının şükürde gösterecekleri acziyeti bilir. Aynı zamanda Allah Teâla'nın kendi *hamdini* öne alması mahlukata bir edep dersidir.(Baklî, 1971, s. 18)

Baklî *hamdîn*, kaynağının kim veya kendi ifadesiyle lisanın kime ait olmasıyla farklılık arz ettiğini söylemiş ve bu farklılığa üç farklı düzlemde lisânü ele alarak işaret etmiştir. Bunlar, lisânü'l-insânî, lisânü'r-rûhânî, lisânü'r-rabbânî'dir. Birinci lisan avama aittir. Avam kendisine Allah tarafından verilen, ikram edilen nimetlere tasdik-i kalb ve edâ-i şükür ile karşılık verir.(Baklî, 1971, s. 18) İkinci lisan havassa aittir. Ahvâlin terbiyesi, efâlin tezkiyesi için kalbin zikridir.(Baklî, 1971, s. 19) Üçüncü lisan ise Rabbânî olandır ve âriflere aittir. Bu lisan, sırrın hareketidir. Marifetlerin latifelerini, yakınındakilere gaybet ve müşahede sıfatıyla; kâşiflerin garipliklerini, insin semeresini elde etmeyi, kades (mukaddes) bahre ruhun dalmasını, farklı nurlarla beraber esrarın zevkini idrak ettikten sonra Hakk'ın şükürünü tasdik eder.(Baklî, 1971, s. 19)Hasılı her lisan kendi düzlemine göre bir hamd ile Allah'ın ikramına karşılık verir.

Müellif, *elhamdü lillah* ifadesinin anlamı ile ilgili tasavvuf ehlinin görüşlerine de yer vermiştir. Bazen rivayeti kıl lafızlarıyla, bazen de görüş sahibiyle birlikte zikretmiştir. Bu görüşler *elhamdülillah* lafzına yüklenen anlamlarla alakalı olan bazı zihinsel süreçlere cevap aramaya yönelik gibi gözükmektedir. Zihni meşgul eden bu soruların şunlar olabileceğini düşünmekteyiz: Allah'ın *Hamd* etmesinin sırrı, *Hamdîn* kime yapılacağı, *Hamdîn* mahluk için fitrî bir ilham olması, Bir cümlede Hâlık ve mahlukun birlikte yer almasının anlamı. Bu soru veya işârî bakışlara, Cafer-i Sadık, Ebu'l-Vezîr er-Rakbî/Rukebî, Cüneyd gibi şahısların yorumlarıyla cevap aramıştır. (Baklî, 1971, ss. 19-20)

Müellif, *Rabbü'l-âlemîn* ifadesinin zikredilmesinin benliğinde işaret ettiği anlamların işâri yorumlamayı hak ettiğini söyler. Çünkü Allah kendisini mahlukata izhar etmiştir, bununla kulları kendisini bilmeye götürecek bereketlere nail olsun ister. Kabiliyetleri nispetinde onları terbiye eder. Müritleri nurların parıltısı ve sırlarının yakıcılığıyla; muhibbini münâcatın



tatlılığı, onlara hitabın lezzetiyle; müştak olanları kendisine kavuşmanın güzelliğiyle; âşıkları cemâlinin keşfiyle, ârifleri bekâsını müşâhede ve dostluğunun devamı ile; muvahhidleri birliğin ve tekliğin görülmesiyle, cem ve cemu'l-cem'in gözünde terbiye etmiştir. (Baklî, 1971, s. 20) Baklî sonra da *Rabbü'l-âlemîn* ifadesinin çağrışımları hususunda İbn Ata', Muhammed b. Ali et-Tirmizî, Hâris el-Muhâsibî gibi tasavvuf büyüklerinin görüşlerine müracaat etmiştir. (Baklî, 1971, s. 20)

Baklî, besmele tefsirinde Rahmân ve Rahîm sıfatlarının kullar için ifade ettiği anlamı, Rahmân ve Rahîmin tecelli ettiği taifeleri ve tecelli şekillerini izah ettiği için (Baklî, 1971, ss. 17-18) *er-Rahmâni'r-Rahîm* kelimelerini tefsir sadedinde detaylı bilgi vermemiştir. Sadece *Rahmân oluşuyla rahmeti gazabını geçmiştir, Rahîm ile de keremini, cömertliğini gizlemiştir* demiş, sıfatlarıyla ilgili olarak *Rahmân'ın ezeli, Rahîm'in de ebedî ismi olduğunu açıklamış, Rahmân'ın hakîkât, Rahîm'in sıfat ismi olduğunu* ifade etmekle yetinmiştir. (Baklî, 1971, s. 21)

Mâlik-i yevmi'd-din, ifadesindeki *mâlik* kelimesinin anlamı konusunda ise şunları söylemiştir: "Bu isimde kendisine yönelenlerin umudu, helak olmuşların ise korkusu vardır. Bu ismin bir gereği olarak âşıkların ayrılık elemine tahammülünü kendisini müşâhede ettirmekle, kendisini sevenlerin tamamını celâl ve cemâlinin keşfiyle, sadıkların davranışlarını da onları cennette iskan ettirmekle ve kendisine komşu eylemekle mükafatlandırır." (Baklî, 1971, s. 22)

İyyâke na'büdü ve iyyâke neste'm ayetin tefsirinde Baklî, kulluğu yerine getirmede Allah'ın inayetine vurgu yapar, O'ndan yardım isterken de kulluğu bütün yönleriyle îfâ etmeye yardımcı olması yönünde fazlına talip olduğunu belirtir. (Baklî, 1971, s. 23)

Baklî, Allah'a kulluk talebinde amellerin karşılığını görmek arzusuyla yapmadıklarını vurgular. Yardımlarını arzu ederken de kulluğu tam anlamıyla yapmaya yardımcı olacak yardımların artırılması amaçlandığını söyler. (Baklî, 1971, s. 23) Kulluk talebi ve istiâne ile ilgili farklı yorumları ise şöyledir: Kulluğu murâkabe ile istiâneyi keşfi'l-müşâhede ile; kulluğu ilme'l-yakîn, istiâneyi hakka'l-yakîn; kulluğu gaybet ile, istiâneyi ru'yet ile yaparız. (Baklî, 1971, s. 23)

İhdina's-Sırâta'l-Müstekîm ayetinin tefsirinde Baklî, yol benzetmesiyle ifade edilen ve dînî literatürde insanın istikametini⁵ anlatan sırat-ı müstakim terkîbini, yine istikâmeti açıklayarak yorumlar. Ona göre kulun istediği şey, Rabb'in kendisinden arzu ettiği şeye yönlendirilmesidir. Sırat-ı müstakîm de Hakk'ın halkından istediği şeydir. Baklî'ye göre bunlar Allah'a kullukta sıdk

⁵ Yolda istikamet, doğru-düz bir hat üzerinde olmakla olur. Hakkın yolu bu yola benzetilmiştir. Fatiha 1/6, En'am 6/153, Hud 11/56 nolu ayetlerde geçtiği gibi. İnsanın istikameti içinde müstakîm bir menhec gereklidir. Fussilet 41/ 6, 30; Hud 11/112, ayetlerinde yer aldığı gibi. Bkz. (el-İsfehânî, 1412, s. 692)



ve ihlastır.(Baklî, 1971, s. 24) Sıratın kendisi de Baklî'ye göre menzillerdir. Bu menziller yani konak ve mertebeler, kendilerine marifet verilen hizmette güzel edep sahibi kimseler içindir. Verilen nimet (enamte aleyhim) üzerinde de duran müellif, bu nimetlerin tam yakîn, devam üzerine sıdk, şeytan ve nefsin hilelerine karşı onları âgâh kılmak olduğunu zikreder. Ayrıca Allah'ın sıfatlarının bilinmeyen yönlerinin keşfi, zâtının nurlarının acâipliklerine vakıf olma, her halde istikamet üzere olma, ezeli inayete kurbete erişme saâdetidir. Ki bu nimetlere erişenler, enbiya, evliya, sıddıklar, mukarrebun, ârifler, eminler ve necib olanlardır.(Baklî, 1971, s. 25) Tefsirlerin genellikle, Hıristiyan ve Yahudiler olarak zikrettikleri (et-Taberî, 2000, ss. 185-201); (Maturîdî, 2005, s. 368); (Ez-Zemahşerî, 1407, s. 17); (er-Râzî, 1440, s. 222) *gayri'l-ma'dûbi aleyhim vele'd-dâllîn* ayetine yönelik açıklaması ise işarı tefsirin mahiyetine uygun bir tarzdadır. Yani nefsin esiri olmuş kulluk kapısından kovulmuş kimseler (Baklî, 1971, s. 26) şeklinde genel bir yaklaşımdır. *Gayri'l-ma'dûbi aleyhim vele'd-dâllîn* ifadesindeki iki grubu karşılaştırmalı olarak şöyle yorumlar: *Gayri'l-ma'dûbi aleyhim*, hile ve sahte kerametler sebebiyle Allah'ın öfkesini kendilerine çekenler, *dâllîn*, marifet değerlerini kaybetmiş müflisler, yol ve yöntemlerin nurlarından sapmış olanlardır. *Gayri'l-ma'dûbi aleyhim* hicap sebebiyle öfkeyi celbedenler, *dâllîn*, meâb'ı göremeyecek olanlar; *gayri'l-ma'dûbi aleyhim* infisal (Hak'tan ayrılma) sebebiyle Allah'ın öfkesine muhatab olacaklar, *dâllîn* ise visalden (Allah'a kavuşmak) sapanlardır.(Baklî, 1971, s. 26) *Âmin* de ariflerin, Âlemlerin Rabb'inden istikametle birlikte kurbetin artmasını ve Onun nurlarını iktibas için enzâr sıfatıyla Rabb'e ihtiyaç hissetmeyi istemeleridir.(Baklî, 1971, s. 27)

Sonuç olarak Baklî'nin yorum çizgisine bütüncül bir perspektiften bakıldığında onun, Kur'an ayetlerinden amele dönük ahlâki çıkarımlar yapma gayreti içinde olduğu görülür. Çünkü çıkarımları, edep dersi, kabiliyetlere göre terbiye, murâkabe, mükâşefe, sıdk ve ihlas, kullak kapısından kovulma, marifet değerlerini kaybetme kelimeleri etrafında şekillenir.

f. Necmüddin ed-Dâye (654/1256)'nin Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî/ et-Te'vilâtü'n- Necmiyye/ Aynü'l-Hayât'ta Fatiha Yorumları

Necmüddin ed-Dâye (654/1256)'nin Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî / et-Te'vilâtü'n- Necmiyye / Aynü'l-Hayât üç farklı isimle tesmiye edilmiş olan tefsiri, Bağdat'ta geçirdiği hayatının son otuz yılının ürünüdür. Mürşidi olan Necmüddin el-Kübra ile isim benzerliğinden dolayı eser ona da nisbet edilse de, mürşidinin böyle bir eseri kaynaklarda mevcut değildir.(Algar, 2006)⁶ Te'vilâtü Necmiyye ismiyle mürşidine nisbet edilen tefsir aslında Dâye'nin

⁶ Kübrâ'nın on iki ciltlik tefsiri olduğuna dair Fahreddin Razî'nin görüşünü nakleden tabakat kitapları vardır. Ama bu tefsirin isminden bahsetmezler. Bkz. (Ez-Zehabî, 1985, s. 111); (es-Safedî, 2000, s. 172); (El-Ednevî, 1997, s. 220); (Ziriklî, 2002, s. 185)



tefsirinin aynısıdır.(Okuyan, t.y., s. 255) Bu sebeple Fatiha tefsiriyle alakalı incelemeyi Bahru'l-Hakâik üzerinden sürdürmek istiyoruz.

Tefsirlerinde zâhir ve bâtin anlamın birbiriyle çelişmediğini ispat için çalışan Dâye, Fatiha tefsirinde dört mertebenin varlığına işaret eder. Bunlar *Rubûbiyet*, *Ubûdiyet*, *Dünya ve Ahiret*dir. (Okuyan, t.y., s. 132) Ayrıca *Rubûbiyyet* ve *Ubudiyyetin* onar tane, *Dünya ve Ahiretin* de dörder tane mertebesinin varlığından bahseder.(Okuyan, t.y., ss. 132-133) *Rubûbiyyetin* on mertebesinden üç tanesi besmelede yer alır, bunlar da isim, zât ve sıfat mertebeleridir.(ed-Dâye, 2009, s. 58) Bu mertebeleri izah ederken bazen belirli isimlerden bazen de temriz sığısıyla sahibi belli olmayan rivayetlerden istifade eder. *Rubûbiyyetle* ilgili diğer mertebelerden senâ, şükür mertebeleri *el-Hamdü* içinde bulunur; altıncı merite olan *ulûhiyyet*, Allah lafzı içinde; yedinci merite olan *yaratmada tek olma* ise *Rabbi'l-Âlemîn* ifadesi içinde mevcuttur. Sekizinci merite *mâlik oluşla Melîklik* mertebesidir ve *Mâlik* ismi içinde yer alır. Dokuzuncusu, *bir ve ilah oluşla ma'budiyyet* mertebesidir, “yevmi'd-dîn” ifadesi içinde gerçekleşir. Onuncu merite ise *ezelden ebede kadar hakkıyla hidâyet edici ve nimet veren* olmasıdır, İhdinâ's-Sırâta'l-Müstakîm ifadesinden surenin sonuna kadar olan bölüm içinde yer alır.(ed-Dâye, 2009, ss. 60-61) *Ubûdiyyeti* de yine mertebeler halinde izah eder. On adet olan bu mertebeler, marifetullah, Allah'ın rubûbiyyetini ikrar, marifetü'n-nefs, Allah'ı tanımak için ihtiyaç duyulan ilim, Allah'a kulluk, Allah'tan yardım isteme, hudû, huşû, şevk ve muhabbetle Allah'a dua etme, Allah'ın vicdân, sıfat ve nimetlerini isteme, Allah'tan hidayet dileme, nimet vermesi, nimeti devam ettirmesi, istikametten saptırmaması için dua etme mertebeleri olarak isimlendirilmiştir.(ed-Dâye, 2009, s. 61)

Dünyevî işlerle ilgili dört mertebeden bahseden Dâye, el-Mülk ve el-Melik isimleri ve bunlarla ilgili tasarrufların Melîk ve Mâlik oluş ile gerçekleştirildiğini açıklar. Fatiha suresi de bu mertebelerin tamamını ihtiva etmiştir.(ed-Dâye, 2009, s. 61) Fatihâ'nın *Ümmü'l-Kitâb* oluşunu ve Fatihâ'ya besmele ile başlamanın hikmeti üzerinde duran Dâye, neden *bâ* harfiyle başlanıldığını, *ism* kelimesinin başına gelen *bâ* harfinden *elifin* neden düşürülüp *bânın* yerinin *bâki* kılındığını on hikmetle izah eder. Bu izahlarda başlangıç noktası *bâ* harfinin dil-belâgat-nahiv incelikleri olmakla birlikte nihayetinde ahlâki bir hikmetle noktalanır.⁷ Dâye'nin harflere yüklediği anlam bununla da sınırlı değildir, harflerle sıfatlar arasında da ilişki kurar. Meselâ *bâ* harfinde var olan altı yönden bahseder ki bu yönler Allah'ın

⁷ Meselâ, *bâ* harfiyle ilgili şu açıklaması ilginçtir: *Bâ* harfi ilsâk içindir. Birçok harfin aksine *elif* harfi harîç harfleri birbirine bağlar. Çünkü *elif* hususen katı'dır. Bu sebeple de bütün harflerden *munkatı'dır*. Eğer *bâ* harfi diğer harflere sıla-i rahm yaparsa Allah onu vasıl hemzesi yapar, eğer sıla-i rahmi keserse o vakit onu katı' hemzesi yapar. Bunu Abdullah ibn Avf'ın Hz. Peygamber'den işittiği sözle delillendirir. Hz. Peygamber Allah Teâlâ'nın kendisi için kullandığı ibareleri nakleder onlar da şöyledir: Enâ Allah enâ er-Rahmân halaktü er-rahme ve şakaktü lehâ ismen min ismî, femen vasalehâ vasaltühü ve men kataahâ kata'tühü, bkz. (ed-Dâye, 2009, ss. 62-64)



isimleriyle ilgilidir; bâ harfiyle başlayan el-Bârî, Basîr, Bâsıt, Bâis, Bârin gibi.(ed-Dâye, 2009, ss. 56-66) Dâyenin bu tesbiti Allah'ın sıfatları olan isimlerin baş harfleriyle ilgilidir. Musannif Dâye, ayrıca harflere başka anlamlar da yükler ve bu anlamlara dair gerekçesini arz eder. Meselâ bâ harfinin sevdikleri ve Nebileri için belâ, imtihan; sîn harfinin evliya ve asfiya için selâm, barış-esenlik-huzur; mîm harfinin de Allah Teâlâ'nın kullarından imtihana çektiklerinin bilgisini maruf olduğu anlamına gelir. Harf ile anlam ilişkisi ise onun tarafından şöyle kurulur: Bâ harfinin belâ anlamına gelmesi, -Allah'ın kelâmının ve hitâbının başında- insanın imtihana, belâyaya uygun yaratılmasının ifade edilmesi sebebiyledir. İnsan suresi 2. Ayette bu durum şöyle ifade edilmiştir. "Biz insanı karışım halindeki az bir sudan yarattık ve onu imtihan edeceğiz..." İnsanın belâyaya uygun yaratılmasının da bir sebebi vardır bu sebep Maide 5/54'te "...Allah öyle bir kavim getirir ki Allah onları sever onlar da Allah'ı severler..." şeklinde ifade edildiği üzere *sevgi*dir. Zira sevgi imtihanın aslı ve kaynağıdır. Nitekim Allah insanı sevgi ve dostluk için yaratmıştır. Hz. Peygamber'in ifadesiyle de Dâye, sevgi- imtihan ilişkisini vurgulamıştır. Allah bir kulunu sevdiğinde onu imtihan eder, çok sevdiğinde onu kendisine alır (iktinâ). Eğer duruma sabreder ve rıza gösterirse onu seçer. Ey Allah Resûlü iktinâ nedir diye soruldu. Allah Resûlü onun malı ve evladı kalmaz buyurdu."(ed-Dâye, 2009, s. 67)

Musannif Dâye, *BismillahirRahmânirRahîm* ifadesinde isim, zât, sıfatü'l-celâl ve sıfatü'l-cemâl olmak üzere dört mertebe olduğunu bu mertebelerin herbirisinin de ulûhiyyet, rûhânîyyet, cismânîyyat ve hayvaniyyat kısımlarının olduğunu belirtir. Bu dört mertebenin evvelinde bâ harfinde (**bi** smillahirRahmânirRahîm) bu alemlerin Allah'tan başkasının olmadığına işaret vardır. Hakiki varlık ise ancak isimle olur. Alem için de aynı şekildedir. Alemde kastedilen Allah'tan başka her şeydir. Mecazen var olmak ise ne hakiki ne de mânâ olarak var olmaktır. Bu duruma bazı mutasavvıfın sözlerinde işaret vardır: Neye baktı isem orada Allah'ı gördüm; neye baktı isem ondan önce Allah'ı gördüm.(ed-Dâye, 2009, s. 73) Nesnelerde Allah'ın görünüşünü, *Zamânâ (dehr) sövmeyin çünkü zaman Allah'ın kendisidir* şeklindeki Hz. Peygamber'in sözüyle açıklayan Dâye, *BismillahirRahmânirRahîm* ifadesinin tahkikinin "Varlığım zatımladır. Zât, Allah'tır. Sıfatlarım ise hepsidir. Zâtım kâimdir, onun dışındakiler âlemdir. O, varlığı benim icadım ve kaim kılmamla mümkün olan varlık ismidir", cümlesinde vuku bulduğunu belirtir.(ed-Dâye, 2009, s. 73) Necmüddin Dâye, eşyanın zâhirde ve hakikatte isimlerinin farklı olduğuna da değinir. Âdem soyundan gelenlere eşyanın isimlerini öğrenmek hususi kılındığını, melekler ve diğer varlıkların böyle bir zorunluluklarının olmadığını ifade eder. Ademoğullarının isimleri taşıma hapsinden kurtulduklarında Allah'a vasıl olacaklarını, vuslat gerçekleştiğinde de onun celâli olan Rahmân'dan menedileceklerini, ancak Rahîm sıfatından faydalanabileceklerini belirtir.(ed-Dâye, 2009, s. 74)



Dâye, besmeledeki *ism* kelimesinin önce gelmesiyle alakalı söylenenleri de (*kîl*) nakletmiştir. Ancak onun *Allah* lafzıyla ilgili söyledikleri harflerin sıfatlara ve nimetlere delaletleri mahiyetindedir. Önce Allah, kelimesinin elif, iki lâm ve hâ şeklinde dört harften oluştuğunu, harflerden ikisinin cins itibariyle müttefik ve muttasıl; ikisinin ise, muhtelif ve müteferrik olduğunu açıklamış sonra da bu dört harfin iki sığata ve iki nimete işaret ettiğini söylemiştir. Sıfatlar, zâhir ve bâtın; nimetler ise zâhir ve bâtın nimetlerdir. Zâhir ve bâtın sıfatlar iki farklı sıfattır, bu sıfatlara iki farklı harf olan elif ve hâ harfi delâlet eder. Harflerin farklı olması, elif'in izhâr; hâ'nun izmâr için olmasındandır. Bu ifadeyi bir örnek cümle üzerinden şöyle açıklar: *Lestü* nefyi gösterir. Bu lafza elif geldiğinde *elestü* olur ve izhar ve isbat anlamına gelir. Bir kelimenin sonuna hâ harfini dahil ettiğinde izmâr için olur. *Dâruhu* ev sahibini işaret eder, ifade açık değil gizlidir. Elif harfi zâhir sıfata, Hâ, bâtın sıfata işarettir. Müttefik iki harfe gelince onlar lâm harfleridir. Onlar iki nimete işaret ederler. Çünkü bu harfler cins itibariyle bir ve aynı olan harflerdir. Musannif Allah'ın zâhir ve bâtın nimetlerini Lokman 31/20. Ayetle -ve esbağa aleyküm niamehû zâhiraten ve bâtineten- delillendirir ve açıklar.(ed-Dâye, 2009, s. 75)

Musannif Dâye, Allah isminin neden Allah'ın isimlerinin en büyüğü olduğunu birkaç yönden ele alır. Bu yönlerden bazılarını şöyle ifade edebiliriz: Bu konuda haberlerin olması, zat isminin sıfat isminden daha şerefli olması, sıfatların zatta toplanması, nidâ anında bu isimden elif ve lâmun düşmemesi, ikili ve çoğulu olmaması, ondan bir harf düştüğünde bile kalan harflerin isimleri olması, habibine tekliğini isbat ederken; zatından başkasının ilahlığını nefyederken de "fa'lem ennehû lâ ilâhe illallah" ifadesinde Allah ismini kullanması, Allah isminin hususiyle imanla ilgili olması gibi.⁸

Dâye, Allâh'ın isimlerinden en büyüğü olan *Allah* lafzıyla dua edildiğinde duaya icabet edildiği bildirilmesine rağmen, neden bu icabetin eserini göremiyoruz? Şeklinde sorulara da iki açıdan cevap verir, bu cevaplar özü itibariyle, halis niyyet ve duada bulunması gereken edeple mütenasiptir.(ed-Dâye, 2009, s. 82)

Besmelede geçen ve Allah'ın iki önemli sıfatı olan *Rahmân* ve *Rahîmin* mahiyeti hakkındaki ihtilafli görüşlere yer veren Dâye bu iki sıfat hakkındaki düşüncesini de açıkça ifade eder. *Hüve'l-muhtâru indî* diye altını çizdiği görüş, *Rahmet*, Allah'ın zâtî sıfatıdır, hayrı ulaştırma, şerri def etme iradesidir. *İrâde* de Allah'ın zâtî sıfatlarındandır. Aslında bazı muhakkikler diye isimlendirdiği, fakat isim vermediği kimselerin görüşleri olan bu husus, onun zihninde çözüme kavuşturduğu bir meseledir. Zira o Allah bu sıfatlarla mevsuf olmasaydı mevcudatı yaratmazdı düşüncesindedir. Mevcudatı yaratınca, anlaşıldı ki Rahmet sıfatı onun zâtî sıfatıdır. Çünkü

⁸ Bu yönlerin adedi on beşe ulaşmaktadır. Diğerleri için bkz. (ed-Dâye, 2009, ss. 77-81)



Halk (yaratma), var olmanın, hayrının mahlukata ulaştırılmasıdır. Ademin (yokluk) şerrini de ondan uzaklaştırmadır. Zira, varlığın tamamı hayr, yokluğun tamamı da şerdir.(ed-Dâye, 2009, ss. 82-83)

Cismânî ve rûhânî işler noktasından da Allah'ın Rahmet'inin ne ifade ettiğini açıklayan Dâye, rûhânî işlerde rahmeti anlayabilmek için nazarî ve amelî kuvvelerin bilinmesine ihtiyaç duyulduğunu söyler. Çünkü nazarî kuvve, *marifetullahtır*. Rahmetin mahalline ulaşması ancak cehaletten arınmak ve hakîkî ilimle tahlil etmekten geçer. Bu ise beyânî olmayan keşfi ve ayânî şuhûdî marifetle mümkündür. Amelî kuvve hususuna gelince, şeriatî emir ve nehiyelerinin tavassutu ile tarikat kanunları üzerinden onu ifrat ve tefrite düşmekten korumaya çalışmak gerekir.(ed-Dâye, 2009, s. 83)

Dâye, cismânî işlerde rahmeti açıklarken, işleri bizzat talep edilen ve bi'l-araz talep edilen olarak iki kısımda ele alır. Bizzat talep edilen işlerde yani yenilen içilen ve cinsler arası münasebetler tarzında olan işlerde rahmet, aşırılığa kaçmamayı tavsiye niteliğindedir. "Yiyiniz içiniz ama israf etmeyiniz"⁹ ayetini Allah'ın bedene rahmeti olarak değerlendirir. Çünkü onu israftan, aşırılıktan sakındırmak ister. Arazla talep edilen de Allah'ın insanlara mal nev'inden verdiği şeylerde harcarken ve infak ederken israftan kaçınmayı istemektir. Furkan 25/67. Ayetle¹⁰ ifade edilen bu durum aynı zamanda rahmetin kişinin nefesine yönelik maksatlarından birisidir. Rahmetin kişinin kendisinden başkasına dönük tarafı ise, kişiyi toplumun hukukuna saygılı olmayı öğretmesidir. Hatta buna topluluk içinde yaratılmış olan her şey girer. Zira insanın kemâli, kullukta kemâle; kullukta kemâl, *rubûbiyyetin* hukûkuna riayette ve canlıların hazlarını kendilerine ulaştırmaya ve eziyeti onlardan uzaklaştırmaya bağlıdır. Musannif bu önemli kriteri iki hadîse istinaden belirler. Birisi, "Allah'ın emrine ta'zim, mahlukata şefkat" diğeri âhiri ömründe ümmetinden korumaya yönelik tavsiyesi olan "...namaz ve sahip olduklarınızı..." rivayetidir.(ed-Dâye, 2009, s. 83)

Görüşlerini, ayet, hadis ve ulemanın görüşleriyle müdellel hale getirerek takdim eden müellifin besmeleden sonraki kısım için farklı ve orijinal görüşlerden ziyade kendisinden önce nakledilen görüşlere yer verdiği görülmektedir. Tekrar olmasına rağmen ayrıntılı olarak lafızları ele almaktan çekinmemiştir. (ed-Dâye, 2009, ss. 87-91) Bazen de alışık olmadığımız yorumları yapabilmektedir. Meselâ *mâlîki yeomiddin* ifadesi genelde din/ceza gününün sahibi olarak tercüme edilirken Dâye, buradaki *din* kelimesini İslâm ile açıklar. Zira "Allah katında din İslâm'dır"¹¹ ayeti bunun delilidir. Ona göre İslam, zâhir ve bâtın olmak üzere iki çeşittir. Zâhir

⁹ Araf 7/31

¹⁰ İnfak ettiklerinde ne aşırıya kaçarlarsa ne de cimri davranırlarsa, ikisinin arasında bir yol tutarlar.

¹¹ Âl-i İmran, 3/19



İslam, dilin ikrarı ve Dîn'in rükûnlarının yapılmasıyla ifa edilir. Musannif Dâye bu görüşü Hucurat 14.ayet ve Cibril hadisiyle delillendirir. Bu İslâm aynı zamanda cesedî, zulmânî İslâm'dır. Bâtın İslâm ise kalbin inşirahı ve Allah'ın nuruyla aydınlanmasıdır.¹² İşte bu rûhânî İslâm, nûrânîdir ve nurlu günle ifade edilir. Dolayısıyla cesedî İslâm'da tevakkuf edilirse Rûhânî İslâm'a ulaşılmaz. Çünkü Rûhânî İslâm, mütrif ve mütehayyir olan (bolluk içinde ve şaşırmuş olan) kişinin dîn nimetini geçtikten sonra ulaşacağı İslamdır. İbrahîm (as.)'ın yaşadığı gibi şaşkınlığı yaşar, ne zaman rûhânî İslâm'ın güneşi nefis dağının arkasından, kalbinin şavkından doğar, işte o zaman o rabbinden bir nur üzeredir. Ve aynel yakîn olarak müşahede eder. Hatta hakka'l-yakîn olarak mülkün Allah'ın olduğunu, Din gününün sahibinin yalnızca O olduğunu anlar. O'na gündüz tecellî ettiğinde açıkça Mâlik'i keşfeder, O'nunla yüz yüze, gizli gizli şifâhen konuşur.(ed-Dâye, 2009, s. 92)

Dâye, *ıyyâkena'büdü ve ıyyâkenesteîn* ifadesinde üç yön bulunduğunu ifade eder. Birinci yön hitapla, ikincisi, kulluğun/ibadetin anlamı ve sınırıyla; üçüncüsü de *na'büdü* lafzının özelliği ile ilgilidir. Birincisinde Dâye, Belâgat İlminde iltifat sanatı olarak ifade edilen üslûbu işâri yorumları için mesnet ittihaz etmiştir. Şöyle ki bu ifade zâhirde gaybdan muhataba dönüşü gösterir. Zaten memlûk ile mâlik arasındaki hitap da ancak bu şekilde cereyan edebilir. Çünkü bu konuşma yüz yüze tarzında vuku bulmamıştır. Mâlik ile memluk arasında perde vardır. Bu perdeler aşıldıktan sonra ancak Mâlikin kendisi müşahede edilebilir.(ed-Dâye, 2009, s. 92) İkinci yön, *na'büdü* ifadesi derûnunda Allah'ı birlemek, ihlaslı olmak, boyun eğmek ve itaat etmek anlamlarını barındırır da bazılarının kulluğu, itaatte meşakkate tahammül etmek için nefsin siyaseti tarzındaki yaklaşımlarını benimsemez. O ibadetin sınırını tam bir sınır olarak kabul etmez. Çünkü Meleklerin de bir ibadeti vardır. Onların ibadeti itaat hususunda zahmete tahammül için nefsin siyaseti şeklinde değildir. Tam aksine hakîkî ibadet, hiçbir haz için değil, hakkıyla Allah'a kulluk etmek için uhrevi ve dünyevi hazlardan nefsi arındırmaktır. Beyyine Suresi 5. Ayet¹³ bunu isbat eder.(ed-Dâye, 2009, ss. 93-94) Üçüncü yön hususunda ise, *kulluk ederiz* anlamındaki *na'büdü* lafzını nefsin ve ruhun kulluğu perspektifinden inceler. Nefsin kulluğunun hevâsına, ruhun kulluğunun ise kurbete ve indiyyete, yani Allah'a yakınlaşmaya ve Onun katında olmayı elde etmeye yönelik olduğunu ifade eder, ayetlerle de delillendirir. (ed-Dâye, 2009, s. 94)

İhdinâ's-sırata'l-müstekîm ifadesini tefsir ederken önce hidayet üzerinde durur. Hidayetin üç türlü olduğunu yani *Hidâyetü'l-Âm*, *Hidâyetü'l-Hâs*, *Hidâyetü'l-Ehas* şeklinde sıralanabileceğini ancak hakiki hidâyetin ayetle¹⁴ de

¹² Zümer 39/22

¹³ "Onlar ancak dini Allah'a has kılanlar olarak ibadet etmeleriyle emir olundular"

¹⁴ Es-Sâffât 37/99



sabit olduğu üzere üçüncüsü olduğunu belirtir. *Hidâyetü'l-Âm*, bütün hayvanatın faydaya celbi, zarardan defidir. ¹⁵*Hidâyetü'l-Hâs*, mü'minlerin cennete hidayetidir. ¹⁶*Ehassın hidayetini* de "ben Rabbime gidici/gidenim, O beni hidayete erdirecektir." (Saffat 37/99); "Allah dilediği kulunu kendisine seçer." (Şûrâ 42/13) ayetlerinin de gösterdiği üzere bazı kullara has özel bir hidayet şeklidir. (ed-Dâye, 2009, s. 95)

Doğru Sırat-tarik-yol metaforuyla açıklanan İslâm dîni, Dâye'nin yorumlarında da hakîkî anlamına evrilir. Ona göre *Sıratü'l-Müstekîm*, dînü'l-kayyımdır. Fakat bu kayyım dînin ne olduğunu izhar esnasında geleneksel anlamın dışına çıkar. Zira Hz. Muhammed'in yaratılmasını dinü'l-kayyım olarak açıklar. Çünkü *o büyük bir hulk üzeredir*.¹⁷ O tabi olunacak Sırat-ı Müstekîmdir.¹⁸ Sırat-ı müstekîm' de insanları durumuna göre iki yere yönlendirir. Birincisi ashâb-ı yemîni yönlerdirdiği yer yani Cennettir.¹⁹ İkincisi de mukarrebûn diye nitelendirilen kimselerin hidâyet yeri olan Allah'dır.²⁰

Sıratallezîne enamte aleyhim ifadesinde kendilerine nimet verilenlerin yoluna hakîkatin keşfiyle işaret olduğunu söyleyen Dâye, ayrıca sıratın tekrar edilmesinin hakîkî sıratın iki tane olduğunu gösterdiğine işaret etmiştir. Bahsedilen sırat, kuldân Rabb'e doğru ve Rab'dan kula doğru şeklindedir. Kuldân Rabb'e doğru olan tarik öyle bir yoldur ki nice kabileler, yolcular o yolu kat etmiştir. Rab'dan kula doğru olan tarîke gelince o güven veren bir yoldur, emân ile vardır. Kafileleri korkulardan kurtulmuştur, nimetlerle de korkutucu yollardan emim olmuşlardır. O yolda taşıtlarını silsileler halinde sürerler ve yolu geçerler.²¹ Bu yol ayetin de açıkça beyan ettiği üzere kendilerine nimet verilenler içindir. Burada arz edilen nimetin mahiyeti nedir? Bu sorunun cevabı olarak Dâye nimeti, zâhirî ve bâtinî olmak üzere ikiye ayırır.²² Zâhiri nimet, Allah'ın peygamberler göndermesi ve kitaplar indirmesidir. Bâtinî nimetler ise fitratın bidayetinde nurunun serpintileriyle kullarının ruhlarını nimetlendirmesidir. Bu durumu Hz. Peygamber'in şu sözü açıklar: "Allah mahlukatı karanlık içinde yarattı sonra nurundan onlar üzerine serpti, kime bu nur şuaları isabet etti ise o hidayete erdi. Kime isabet

¹⁵ Bu durum Taha 20/50'de şöyle ifade edilmiştir. *Rabbimiz yarattıklarına her şeyi verdi sonra hidayet etti* buyrulur.

¹⁶ Yunus 10/9'da *Onları imanları sebebiyle hidayet eder* buyrulur.

¹⁷ Kalem 68/4

¹⁸ İşte bu benim sırât-ı müstekîmim hemen ona tabi olun. En'am 6/153

¹⁹ Yunus 10/25, Vakıa 56/28

²⁰ Şûrâ 40/53, Vakıa 56/11

²¹ Nisa 4/69'da ifade edildiği üzere "...kendilerine nimet verilen Nebî'lerle birlikte..."; (ed-Dâye, 2009, ss. 96-97)

²² Lokman 31/20



etmedi ise o kimse de yolunu şaşırır." Aliyyü'l-Kârî'nin Mirgâtü'l-Mefâtîh isimli eserinde geçen bu rivayet sıhhat yönünden incelemeye muhtaç olmakla beraber, itikat noktasında cebrî bir tablo çizdiği inkâr edilemez. Dâye'nin naklettiği rivayetleri sıhhat noktasında değerlendirmedikimiz için rivayeti bu yönüyle değil anlam yönünden itibara almaktayız. Dâye, hidâyetin imkanını nur serpintisinin isabetine bağlamaktadır. Çünkü bu serpinti, *Allah'tan kula doğru olan yolun kapısının anahtarıdır*. Mü'minler gaybın manzaralarına bu nur serpintisi ile bakarlar.(ed-Dâye, 2009, ss. 97-98)

Dâye, Fatîha sûresinin son ayeti *gayrilmê'dûbi aleyhim veladdâllîn* için Vahidî'nin muhalefet ve isyan sebebiyle kendilerine öfkelenilenler ve Sünnet'ten sapanlar şeklindeki yorumunu nakletse de kendisi bu ayette nitelenen kimseleri yine nur serpintilerinin kendilerini ıskaladığı, nefsin heva çölünde, taklid ve huy karanlıklarında şaşırılmış olanlar şeklinde yorumlamakla birlikte bu kimselerin özelde Yahudiler ve Hıristiyanlar olduklarını da ifade etmekte bir beis görmemiştir.(ed-Dâye, 2009, s. 98) Ki bu yorum işârî tefsirlerin bir çoğunda daha hususi bir yorum olarak değerlendirildiğinden göz ardı edilir. Onlar daha ziyade genel ilkelerle maksadı anlamaya çalışırlar. Dâye'nin yorumları ise tefsirinin girişinde açıkladığı fikrini teyid eder niteliktedir. Ona göre ayetlerin zâhirleri ile bâtınları çelişmez.²³

Dâye, dua, niyaz ifadeleriyle son bulan Fatîha Sûresi'nin sonunda *Âmîn* demenin Sünnet olduğunu belirtmeden de geçmemiştir. Bu Sünnet'in kaynağı olan Hz. Peygamber'in tavrını gösteren rivayeti de nakletmiştir.²⁴ Ebû Hureyre'den de Hz. Peygamber'in, *âmin, âlemlerin Rabbi'nin mümin kullarına hatmidir*. Buyurduğunu nakleder, ayrıca bu ifadenin ihtiva ettiği işaretlere değinir.(ed-Dâye, 2009, ss. 99-102)

Dâye, Fatîha Sûresi'yle ilgili yorumlarında rivayetleri ve diğer Kur'an ayetlerini kullanır, hem zâhiri hem de bâtınî anlamlara dair işaretlerde bulunur, bu yönüyle onun işârî yorumları ayet ve sünnetten müstağni kalınarak çıkarılmış değildir. Mutlaka aralarında ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Az da olsa lafzın mahiyetine ve zâhirine yönelik açıklamalarda bulunsa da zâhirden bâtına açılan kapıdan süratlice girerek bâtınî anlam dünyasında yorumsal varlığını göstermiştir. Bu da diğerlerinde olduğu gibi sûfi te'vil geleneğine bağlılığın bir neticesidir.

2. Harf Sembolizminden Şuhûdî Te'vil'e

Tefsirden Amelî Te'vil'e başlığı altında bu sürece giren Fatîha Sûresi işârî yorumlarına değindik şimdi de bu başlık altında İbn Arabî ve Konevî'nin Kur'ân algıları üzerine binâ ettikleri Fâtîha yorumlarını inceleyeceğiz.

²³ Bu yorumun anlattığı hususu görebilmek için bkz. (ed-Dâye, 2009, s. 98)

²⁴ Vâil b. Hacer, Resulullah'tan işittim, "Gayrilmê'dûbi aleyhim veladdâllîn" ayetini okuduktan sonra kısık bir sesle *Âmin* dediğini nakletti. bkz. (ed-Dâye, 2009, s. 99)



a. Muhyiddin ibn Arabî'nin Fütûhât-ı Mekkiyye'sinde Fatiha yorumları

Bu kulvarın iki önemli temsilcisi vardır. Birincisi Muhyiddin ibn Arabî (ö.638/1240) diğeri de Şuhûdî Tefsîr yaklaşımını benimseyen Sadrettin Konevî'dir. İbn Arabî'yle birlikte işârî tefsir, mahiyetinde değişiklik yaşamış, vahdet-i vücûd felsefesinin tesiri altına girmiştir. (Ateş, 1998, s. 167) Te'villerde aşırılık, sembolik anlatılar, kelimelerle varlık-insan-Allah arasında ilişki kurma ve açıklama girişimleri tasavvuf ve işârî tefsire boyut kazandırmıştır.

İbn Arabî'nin işârî Fatiha yorumlarına geçmeden önce onun Kur'an algısından bahsetmeliyiz. Önce onun Kur'an algısı hakkında söylenenleri iki ayrı kulvarda değerlendirmek gerekir. Birincisi sûfî geleneğini ve kavram dünyasını dikkate alarak yaptığı açıklamaları. Diğeri de genel Tefsir literatürüne dayanan nazârî açıklamalarıdır. Sûfî geleneği perspektifinden bakıldığında Kur'an, sadece telaffuz edilen kelimelerden ibaret değildir, bilakis ayetleri, kelimeleri ve harfleri sınırsız tecellilere sahip, sır ve ilimlerin müşahede edildiği bir kelâmdır. (İbn Arabî, ts., s. 12) Bu algı onun insan-varlık, varlık- Allah münasebetini irdeleyen yaklaşımının temelini oluşturur.

İbn Arabî'nin ilk itibara aldığı şey lafızlardır. Lafzın delâlet ettiği anlamlar kendisine ilham yoluyla gelir. Yazdıklarının bazısının rüyada bazısının da keşifle Hakk'ın emretmesiyle kaleme almıştır. Zira o varlık aleminde yazılı olan her şeyin kalplere ilham yoluyla yazdırıldığına, Alemin de yazılmış bir kitap olduğuna inanır. (İbn Arabî, ts., s. 13)

Onun ayetlerle ilgili açıklamaları celal, cemâl ve îtidal olmak üzere üç makamda gerçekleşir. Ayetin celâl ve heybet makamında, en latif işaretler ve en güzel ibarelerle ele alındığı celâl makamı Muhammedî varisler için berzah hükmündedir. Celâl makamına ulaşan ayet sonra cemâl makamında ele alınır. Burası birinci makamın karşısındadır. Ayet sanki burası için nazil olmuşçasına ele alınır. Sonra ayet kemâl makamında ve ilk iki tarza benzemeyen bir bakışla tekrar açıklanır. Bu makamda harfler, kelimelerin hareke ve sükûnlarından olan küçük harflerin sırları hakkında konuşur. Eğer bu harflerde sırlar varsa onları ele alır, yoksa nispetleri, izâfetleri ve işaretleri gibi unsurları ele alır. Sonra yanındaki ayetleri inceler, ayetlerde asıl olma özelliğine sahip bir kelime bulursa onu şahit olarak değerlendirir.²⁵ (Muhyiddin İbn Arabî, t.y., s. 13) Kendisine Kur'an'ı anlamanın anahtarının verildiğini, kapıları açacak anahtarın Kur'an sınırları içinde kaldığı sürece fonksiyon icra ettiğini belirtir.

İbn Arabî Allah Kelâm'ını anlamanın imkânını, konuşma ile anlama arasındaki senkronizasyonun tam olmasına bağlar. Eğer aradaki vasıtalar

²⁵ Bu yaklaşımın bir benzeri Kuşeyrî'de görülür. Nahiv kurallarıyla ibadet-ahlak arasında ilişki kurulur. Nahvu'l-Kulûb isimli eserini de bu amaçla yazmıştır. Bkz. (Demirli, 2013, s. 127)



kaldırılıp sırrında kul ile konuşulduğunda anlama aynı süreçte gerçekleşirse kul konuşulanı anlamış demektir. Yok eğer konuşmanın gerisinde kalırsa, konuşulan anlaşılmaz, kelâm da Allah kelâmı olmaz. İşte bunu kendi içinde hissetmeyen, Allah'ın kullarıyla olan konuşmasına dair ilimden nasipsizdir.(İbn Arabî, ts., s. 15)

Anlamanın sınırları da çizilemez. Kişinin metafizik olanla ilişki kabiliyetine göre anlama düzeyi değişir, kişinin iç alemi ile dış alem arasında bir ilişki söz konusudur. Dış âlemde zuhur etmiş ve Kur'an'ın konusu olmuş olan kıssaların bir benzeri aslında kişinin kendi nefsinde de yaşanmaktadır. Dolayısıyla böyle bir anlayışa sahip olmayan için kıssaların zikredilmesinin ne anlamı olabilir. Eğer bir sınırdan bahsedilecekse bu tefsirdir. Zira o Kur'an'ın kişisel görüş doğrultusunda tefsir edilemeyeceğini söyler. Bu durumda Sûfî geleneğinde ve mutasavvıflar nezdinde yorum şekli te'vildir. (İbn Arabî, ts., s. 15) Zira daha önce de ifade edildiği üzere anlama sülûk mertebelerine göre değişir. Burada anlaşılması gereken tev'il aklî olan değil keşfî olandır. (Ağbal, 2017, s. 229)

İbn Arabî'nin Fatıha tefsirini, tefsirini²⁶ elde edemediğimiz için Futûhât-ı Mekkiyye'de ele aldığı biçimiyle tasvir edeceğiz. Futûhât-ı Mekkiyye'ye bakıldığında ağırlıklı olarak erbâb-ı sulûke hitap eden bir *te'vil* terminolojisi kullanıldığı, bu terminolojinin rumuz ve işaretlerle tezyin edildiği söylenebilir. Harf Sembolizmi olarak da isimlendirilen bu tarzın Fıkıh ve Kelâm başta olmak üzere birçok bilim dallarına müntesip alimlerin eleştirilerinden korunmak için geliştirildiği ifade edilmiştir. (Demirli, 2008, ss. 228-236) Bu sembolik anlatı tesbitinin esası, harflerin söyleyenin nefesiyle ve ağız içindeki mahrece göre oluşması ile varlığın Allah'ın nefesiyle oluşması arasındaki ilişkiye dayanır. (Demirli, 2008, s. 236)

Fütuhât-ı Mekkiyye'nin Fatıha'nın sırları bölümünden derlediğimiz İbn Arabî yorumlarından hareketle Felsefe Mantık ilminin tesirlerini onun cümle kurgusunda hissedebildiğimiz söylenebilir. Zira İbn Arabî, tesbitlerini önerme mantığıyla kurgulamıştır. Önce tespitleriyle öncüllerini oluşturmuş, sonra da sonuçlandırmıştır. Meselâ, birinci öncül, *Fatıha sûresi kitabın girişidir* cümlesidir. Bu öncülün asıllarından olan *kitabı* çünkü diyerek açıklar.(İbn Arabî, 2015, ss. 65-66) İkinci öncül, *Fatıha Kur'an'ın anasıdır*. Bu cümlede de *ana* kelimesini açıklar. Ona göre ana var etme mahallidir, Kur'an bu mahalde var olmuştur ve faili de anadır. O halde tümel birleştirici anadır. Hakk'ın katındaki kitabın anasıdır.(İbn Arabî, 2015, s. 66) Bu durumda İbn Arabî ilginç bir sonuca ulaşır. İsa, Meryem ve var etme fiilini aynı bakış açısıyla değerlendirdiğinde insanın yaratılış sürecinin tersi gerçekleşir. Zira ana, İsa olmaktadır-çünkü Allah katındaki Kitap, Kur'an'dır. Oğul da Meryem'dir.(İbn Arabî, 2015, s. 66)

²⁶ Maalesef bu tefsire sahip değiliz. İbnü'l-Arabî'ye isnad edilen tefsir onun değil, Kaşânî'ye aittir. Fakat İbn Arabî'ye nisbet edilerek yayımlanmaktadır. Bkz. (Ateş, 1998, s. 178)



Bu iki öncülde *O halde Kitap Fatiha'dan üstündür* sonucuna ulaşır. O halde Fatiha delil, kitap ise medlûl yani delilin göstergesidir. (İbn Arabî, 2015, s. 67)

Fatiha sûresinin seb'ul-mesânî oluşunun ondaki iki mertebeyi isbat ettiğini söyler. Rab ve kul mertebesi olarak isimlendirdiği bu mertebelerin kaynağı bir kutsî hadistir. (İbn Arabî, 2015, s. 68) Bu iki mertebeyi birleme (teklik) ve birleştirme (cem) olarak izah eder. Ona göre *İyyâke na'büdü ve iyyâke neste'in* birleştirme, geriye kalan ifadeler birlemedir. (İbn Arabî, 2015, s. 67)

Kur'an kelimesinin *el-kar'ü* kelimesinden müştak olduğunu düşünerek el-cem ve'l-vücûd yani toplamak ve varlık anlamına geldiğini söyler. Bunun anlamı *sen onunla birsin ama o senden farklıdır* cümlesiyle ifade edilebilir. Bu ifade *ancak sana kulluk eder ve ancak senden yardım isteriz* ayetiyle anlatılan şeydir. (İbn Arabî, 2015, s. 69)

İbn Arabî *el-hamdü lillah* ifadesinin sırlarını, gördüğü bir rüyadan hareketle açıklar. Rüyasında Hz. Peygamber'in isteğiyle Hz. Osman'la aralarında *el-hamdü lillah* lafzıyla sınırlı bir konuşma geçer. Bu konuşma tek taraflı gerçekleşir, taraf olan da İbn Arabî'dir. O, *el-hamdü lillah* ifadesinin cüzleri olan *lâm*, *hamd*, *Allah* ve *heyi* nahiv kurallarıyla başlayan ama sonunda *lâm* ve *hamd* ve *hey* varlık vererek yani onları kul gibi değerlendirerek sürdürdüğü bir sürece dahil eder. Bu süreçte *lâm* ve *hamd* ve *henin* aldığı hareketlerin de onları yüceltme ve aşağılama anlamı kattığına, *lâm he* ve *hamdin* aynı varlık düzleminde olmaları sebebiyle birbirlerinden bedel olduklarına, Allah ile aynı düzlemde olmalarıyla vuslatı gerçekleştirdiklerine, vuslat mertebesine erişen kulun zat aynasında görünene *hamd* ettiğinde hem kendisine hem de Hakk'ın zatına *hamd* ettiğine, kulluk makamından istenenin de bu vesileyle *hamd* olduğuna dikkat çekilir. *Hamd* vesilesiyle de kulun Rahmân ve Rahîm sıfatıyla bağışlandığına, *hamd*den sonra Rahmân ve Rahîm oluşun ardından da "gayri'l-ma'dubi aleyhim" ifadesinin gelmesinin rahmetin gadabı öncelediğine işaret olduğuna değinmiş, Fatiha'da bulunan *kendilerine öfke duyulanların* kötülüğü emreden nefis, *sapkınların* ise bileşik âlemler olduğunu ifade etmiştir. (İbn Arabî, 2015, ss. 69-73)

Alemlerin Rabbi kelimesinde Rab ve Âlemler üzerinden açıklama yapan İbn Arabî, *Rabb* kelimesinin terbiye mertebesine işaret ettiğini, terbiyeninse dolaylı ve doğrudan olmak üzere iki kısma ayrıldığını söyler. Dolaylı terbiyenin de övülmüş ve yerilmiş ile yerilmiş ve övülmüş olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Övülmüş ve yerilmiş terbiyenin kadîmden nefse; yerilmiş ve övülmüş olanın ise nefisten duyu âlemine yönelik olduğunu vurgular. Bu sayede nefis başkalaşma ve arınmayı benimseyen bir mahal olmuştur. (İbn Arabî, 2015, s. 75)

Terbiye edici anlamında *Rabb*ın âlemlere göre farklı olduğuna değinen İbn Arabî, şehâdet âleminin Rabbi'nin ceberût âlemi, ceberut âlemi'nin Rabb'inin melekût âlemi, melekût âleminin Rabb'inin kelime, kelimenin



Rabb'inin ise herkesin Rabbi olan el-Vahid ve es-Samed olduğunu söylemiştir. (İbn Arabî, 2015, s. 80)

İbn Arabî, *Din gününün sahibi* ifadesinde cezâ ve mülk mertebesinde bahseder. Buradaki mülk mertebesi tefrika makamının zıttıdır. Yani tefrika, ayırmak ve çıkarmak ifade ederken mülk, cem'i, toplamayı murad eder. Zira ayırma ancak büyük bir toplamada gerçekleşebilir. "Onda her hikmetli iş ayırt edilip çıkarılır"²⁷ ayetinde olduğu gibi. (İbn Arabî, 2015, s. 81) Bugünde el-Melîk olan, şefaât hakkının ümmeti için olduğunu söyleyendir. O, varlığımızdaki hükümdarın (el-Melîk) ise Ruh olduğunu söyler. Kıyamet günü Hakk'ın karşılığını verme günüdür. Bugünde hesap neticesinde karşılık ne ise o verilir.(İbn Arabî, 2015, s. 82)

Ancak sana ibadet ederiz ve ancak senden yardım dileriz ifadesinin bir şükür makamı olduğunu bu makamı kulluk ikrarı ve Allah'ın tevhidi ile açıklayan İbn Arabî, kulun başkasından yardım isterken de sadece Allah'a yöneldiğinin altını çizer. Kulun başkalarına yardım elini uzatmasında da gerçek yardım edenin Allah olduğunun ifadede anlatıldığını söyler. Bu sayede tümel kul, Allah'a ortak olmadığını ispatlamış olur.(İbn Arabî, 2015, s. 85)

İyyâke ifadesinde tümel kulu *ya* ile remz eden İbn Arabî, kulun yani *yanın* benlik iddiasında bulunmasını engellemek amacıyla tevhidin iki elifi arasına alındığını, kuşatıldığını söyler. (ا ي ا ك) Bu ifadedeki *kâf* harfinin de Hakk'ın zamiri olduğunu ve iki elif ile aynı şeyi temsil ettiğini, dolayısıyla zatın delillerinden olduklarını ifade eder. (İbn Arabî, 2015, s. 85)

Kul, na'büdü derken Hakk'ın fiili olduğunu isbat eder, bu durumda kul varlıktan soyutlanmış olur. Geriye ilâhî kalır. *İyyâke nesteîn* ise Allah'ın kendi zatıyla ilgilidir. Başkasının varlığı düşünülemez. Ayrıca *ancak senden yardım dileriz* ifadesinin ilk yaratmadan türeyen varlıklarla ilgili olduğunu ve hilafet sırrının mahalli olduğunu ifade eder.(İbn Arabî, 2015, s. 85)

Fatiha'nın sonunda ifade edilen yol metaforu İbn Arabî tarafından doğru ve eğri olmak üzere iki çeşit olarak açıklanmıştır. Eğri yol iddia yolu, doğru yol ise tevhitir. Nefis bu iki yolu üzerinde yürüyenlere göre tanır ve bilir. Nefis, Rabbinin doğru yolda yürürken görmüş ve O'nu tanımıştır. Bileşik âlemde eğri yola bakmış ki bu yol nimet verilenlerin yoludur, bu yol nefse bitişik âlemdir. Nefisten ayrılan ise gazap edilmiş olanların yolu, âlemdir.(İbn Arabî, 2015, s. 86)

İbn Arabî'nin Fatiha yorumlarında iki şeyin bariz olarak ortaya çıkarıldığı söylenebilir. Harflerin varlık alemleriyle ilişkilendirilmesi, diğeri de vahdet-i vücûd düşüncesinin bir yansıması olarak kulun varlığıyla zâtî varlığın (Allah) aynileştirilmesidir. Ayrıca yorumlarında sûfî te'villerin daha geri planda kaldığı da görülmektedir.

²⁷ Duhan 44/4



b. Sadreddin el-Konevî'nin İ'câzü'l-Beyânında Fatiha Yorumları

İbn Arabî'nin veliahtı sayılan Konevî ile şeyhinin hayatlarının kesişen noktalarını Konevî'nin anlaşılmasına imkân vereceği düşüncesiyle özetle sunmak istiyoruz. Vefat tarihi 672 (es-Safedî, 2000, s. 141) ve 673 (es-Subkî, 1413, s. 45) olarak kayıtlarda yer alan yaklaşık altmış küsur yıl yaşadığı (el-Mısrî, 1994, s. 468) söylenmesine binaen de doğum tarihi yaklaşık 1209 olarak tesbit edilen Ebu'l-Meâlî Sadruddin Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yusuf Malatya'da doğmuştur. (Demirli, t.y.) Aslen Endülüslü olan muhacir bir ailenin çocuğudur. (HACIGÖKMEN, 2019) Babası Mecdüddin İshak'ın Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıç Arslan'ın Malatya'yı almasından sonra hizmetine girmesiyle Devletle ilişkileri başlamış, şehzadelerin yetişmesi, tahta geçmesi, devleti idare etme hususlarındaki ilmi ve siyasi katkılarıyla bu ilişki derinleşmiştir. Konya'ya ve Malatya'ya gidiş gelişlerinde bu ilişkinin payı büyüktür. Endülüs'ten çocukluk arkadaşı Muhyiddin İbn Arabî ve dostları Evhadüddin Kirmânî (ö.635/1238), Ahi Evran (ö.1262), İbnü'l-Müfaddal (ö.1214) ve İbn Dübeysî (ö.1239) gibi birçok âlimi 601 yılında hac dönüşü Malatya'ya davet etmiş, (Demirli, t.y.) Malatya'nın ilim merkezi olmasında, Anadolu'da Fütüvvet teşkilatının yerleşmesinde büyük rol oynamıştır. (Hacı GÖKMEN, 2019) Babası vefatından önce oğlu Sadreddin'i çok yakın dostu ve çocukluk arkadaşı olan İbn Arabî'ye emanet etmiştir. Mecdüddin'in ölümünden sonra da dul kalan eşi ile İbn Arabî evlenmiş onun terbiyesini böylece deruhte etmiştir. (HACIGÖKMEN, 2019) Bir süre sonra da İbn Arabî'yle Konya'ya gelip yerleşmişler, önce şeyh mürid ilişkisi sonraları ise entelektüel arkadaş olarak devam eden ilişkileri şeyhin vefatına kadar devam etmiştir. (Demirli, t.y.) Sadreddin'in, Konevî nisbesini kullanması ise bu şehirle olan ilişkisinde aranmalıdır. (Yasin, 2003, s. 19)

Sadreddin Konevî, her ne kadar sûfî mirastan kendisine intikal edenlerle ilim havzasını oluşturmuş olsa da Tasavvuf ilmini bulunduğu noktadan daha ileriye taşıma azminde olduğunu göstermiştir. Tasavvuf'u İlm-i İlâhî olarak tanımlaması, tasavvuf düşüncesini, İslam filozoflarının zeminini oluşturduğu metafizik ekseninde yeniden yorumlamak istemesi (Demirli, t.y.) bu isteğin tezahürleri olarak görülebilir. Fatiha süresi tefsirini hiçbir tesir altında kalmadan ilâhî feyizlerle yazdığını beyan etmesi de orijinal bir çalışmaya imza atma isteği olarak değerlendirilebilir. (Eren, 1997, s. 435)

Konevî'nin tefsirine geçmeden önce onun yorum algısından bahsetmek gerekir. Bu aşamada öncelikle sıfat-mevsuf ilişkisinden bahsetmek gerekir. Çünkü sıfat-mevsufuna göre anlam kazanır. Allah'a nisbet edilen sıfatların diğer varlıklara nisbet edilenden farkı ortaya çıkmaktadır. Eksiklik, noksanlık, ihtiyaç, beklenti vs. gibi acziyet unsurları Allah'ın sıfatlarında bulunmaması gerekir. Konevî Allah'a iki sıfatın nisbetine yer verir. Bunlar İlim ve Kelâm'dır. İlim Allah'a nisbet ediliyorsa külli, kuşatıcı olmalıdır.



Kelâm sıfatı da bu ilim sıfatının bir nisbetidir. Dolayısıyla bu Kur'ân'da ilmin bir nisbeti, Kelâm sıfatının bir tezâhürü olarak kuşatıcıdır, (Konevî, ts., ss. 13-14) zâhir, bâtın, had ve matlâi içine almaktadır. Bu ilimleri elde eden kişi kelâmın hakikatine ulaşır. İbn Arâbî'nin temas ettiği gibi Konevî'de varlıkta bulunan bir özelliğin ilâhî kelâmında da bulunduğunu söyler. Bu sebeple bunu göstermek ister. Varlık ruh ve bedenden oluştuğu gibi kelâm da mânâ ve suretten oluşur.(Konevî, ts., s. 15)

Konevî İlâhî Kelâm'ın mahiyetine dair açıklamalarında, hiçbir harfin yersiz ve gereksiz olmadığına yer verir. Hepsini belli bir hikmet ve gaye için vardır. Kelâmın hikmetli ve gayeli oluşu ile kâinatın belirli bir düzende hikmet ve gaye için var olması arasında ilişki olduğunu söyler.(Konevî, ts., s. 15)

Kur'an lafzının dört özelliğinden dolayı doğru anlamın tesbitinde ölçü ne olacaktır? Bu noktada hocası İbn Arabî gibi zâhirîliği benimser. Zira metnin anlam çerçevesini belirleyen onun zarfı durumundaki dildir. Öyleyse ölçü dilin sınırları içinde kalmaktır.(Konevî, ts., s. 16)

Konevî'nin Fatiha tefsirini klasik bir sûre tefsiri olarak görmek yerine Tanrı-âlem ilişkisini inceleme imkânı veren bir metin olarak düşünülmesi gerekir.(Konevî, ts., s. 13) Bu sebeple biz onun Fatiha yorumlarını en genel çerçeveden betimlemek istiyoruz.

Konevî'nin Fâtiha Tefsîri (İ'câzü'l-Beyân) iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde bilim teorisinden yani hakikate ulaşmanın yollarından bahseder. Bu yollardan birincisi nazarî delillerden hareketle hakikate ulaşma yöntemidir. Diğer ifadeyle *Burhânî* yöntem. İkincisi de kalp ve ruhun harekete geçirilmesiyle Hakk'a sülûk etmek şeklindeki *Müşâhede* yöntemidir. Birinci yöntem (Burhanî Yöntem), temel bir yöntem olarak kabul edilse de kendi başına hakikate ulaşma imkanına sahip değildir. Bu sebeple bunun karşısına müşâhede yöntemini koymuştur.(Konevî, ts., s. 12)

İkinci bölümde ise Fatiha suresi yorumlanır. Besmeleye dair açıklamasından sonra bir Kutsi Hadis'in²⁸ rehberliğinde Fatiha'yı üç bölüme ayırmıştır. Hadis'te Fatiha'nın ikiye taksim edildiği ifade edilmiştir, ancak Konevî Fatiha'yı *Hakk'a, Kula, Hakk'a ve Kula* ait bölümler olmak üzere üç kısma ayırmıştır. (Konevî, ts., s. 12)²⁹ İmkân nisbetinde kelâma müfessirlerin, düşünür olsun olmasın nâkilcilerin sözlerini karıştırmayacağını, dil kurallarının gerektirdiği, lafız-anlam ilişkisi bağlamında alıntılarının

²⁸ Ebu Hureyre'den nakledilen bu Hadis'te Hz. Peygamber: Bir kimse namaz kılar da namazında kitabın anası olan Fatiha'yı okumazsa o namaz eksiktir. (Üç defa tekrarladı) buyurmuştur. Ebu Hureyre'den nakledilen bir rivayette o Hz. Peygamber'i şunu söylerken işitmiştir. Allah Teâlâ: Namazı benimle kulum arasında ikiye ayırdım. Kuluma istediği vardır...buyurmuştur. Burada âlimler namazdan kastedilen Fatiha olduğunu söylemişlerdir. Hadisin tam metni için bkz. (İbn el-Haccac, 1988, s. 296)

²⁹ Alıntılar eserin dijital baskısından olduğu için sayfa numaraları pdf numaralarıdır.



olabileceğinin altını çizmiştir. Çünkü anlamın kalıpları lafızlardır. (Konevî, 1000, s. 6)

Fatiha'nın ilk bölümü olan *Hakka ait bölümde* Allah, Rahmân, Rahîm kelimelerini nahivcilerin bakışıyla değil, hikmetleri ortaya çıkarmaya çalışan sûfî te'vil yaklaşımıyla ele alır. Çünkü ilâhi kitapların harf ve kelimelerinin dizilişi özel bir kasd ve ilm-i kâmile göredir.(Eren, 1997, s. 440) Ancak yine de onun yorumunda tefsirden te'vile doğru bir seyrin varlığı gözlemlenir. Örneğin, ilk ayette yer alan Hamd, Allah, Alemîn, Rabb isimlerinin önce lugavî yönlerini sonra da ıstlahî yönlerinden hareketle sıfatlar ve hükümlerinden bahseder ki bu hükümleri: Sebat, siyâde, ıslah, mülk ve terbiye olarak açıklar. Sıfatlar ise: Telvin, ubûdiyye, idam (ihlak), memlûkiyye ve adem-i kabûlî't-terbiyedir. Sonra âlemîn kelimesinin lügavî anlamından manevî alemlere geçiş yapar ve bu alemleri de misâl, tehyîm, kelâm ve Levh, tabiat, Arş ve Dünya, haşr, Cennet, Cehennem, ehadiyyetü'l-cem ve vucûd âlemi şeklinde isimlendirir.(Eren, 1997, s. 440)

Mâlikiyevmiddin ayetinde mâlik (mülk) yevm ve din kelimelerinin sıraları üzerinde durmuş, mâlik-melîk kıraatlarından bahsetmiş ve tercihinin *melîk* şeklinde okunması olduğunu sebepleriyle açıklamıştır.(Eren, 1997, s. 441)

Hakka ve kula ait bölümde, insanın rûhânî, manevi vb. kısımlarını, ibadet şekillerini, ibadet-amel münasebeti ve mukayesesini sûfî bakışla özetlemiştir.(Eren, 1997, s. 441)

Üçüncü kısım olan kul hakkına dair bölümde *İhdinessıratalmüstekîm* ayetini yorumlarken, *ihdînâ, sırat ve istikâmet* kelimeleri hakkında bilgi vermiş sonra istikametın kavlı, fiilî, ve kalbî oluşuna göre yedi sınıf insandan bahsetmiştir.(Eren, 1997, s. 442) Kendisine nimet verilenlerin (enamte aleyhim) kimler olduklarını Kur'an ayetlerinden tesbit ettiği nübüvvet, sıddıklık, salah, ihsan sıfatlarına haiz olmalarıyla açıklamıştır.(Eren, 1997, s. 443)

Gazâba uğramışların (gayrilmağdubi aleyhim) Yahudiler; sapmışların (dallin) Hıristiyanlar olduklarını belirtir. Burada hiçbir şekilde te'vile gitmez, Sûfî yorumdan kaçır, zira lafızların anlamlarına yönelik Hz. Peygamber'in bir tayini söz konusu ise artık başka bir yoruma gitmez.(Eren, 1997, s. 443) Ayrıca dalâl kelimesinin üç yönünden bahseder, bunlar bidayet ehli için, keşif ve hicap ehli için (ortada olanlar) bir de muhakkıkların büyüklerine has olan dalâldir. Bu sınıf için dalâl, hayret makamıdır.(Eren, 1997, s. 444)

Görüldüğü üzere, Konevî'nin Fatihâ tefsirinde de hedef kitle olan sâlikînın ihtiyacına binaen bir yaklaşım sergilenmiştir. Fakat yorumlarda bir sınırlama getirilmemiştir. Kişilerin kapasiteleri nisbetince istifade edebilecekleri bir bakışla konular ele alınmıştır. Konevî'nin farkı, Burhâni te'villle birlikte Müşâhede yöntemini kabul etmesidir. Müşâhede yöntemiyle



ilgili detayları ise nazârî sûfî bakışla müstakil bir incelemeyi hak ettiği için ilgili alanın ehline havale ediyoruz.

Sonuç

Zühd, takvâ ve ahlâk nitelikli yorumlar şeklinde başlayıp kendisine ait literatürle kurumsallaşan ve de içinde bulunduğu ilim havzasından istifade ile özünde bir değişiklik olmamakla birlikte mahiyetine renk kazandıran ve müstakil bir ilim olarak varlığını isbat eden tasavvuf ilminin en önemli kaynağı şüphesiz Kur'an'dır. Çünkü Kur'an'ı Kerîm içinde zâhir, bâtın, had ve matlâ olmak üzere dört ilmi barındıran bir Kelâm-ı İlâhîdir. Bu Kelâm, ilim ehlinin titiz nazarları altında ilmin her türünü içine alacak şekilde araştırmaya konu edilmiştir. Tasavvuf ehlinin de Kur'an'ı taharri eden devâsa bir literatürünün olduğundan bahsedebiliriz. Bu külliyyatın tamamının incelemek bu şartlarda mümkün olmadığından onlardan bir nümûne mukabilinde ve de tarihen mahdut bir şekilde *Fatihâ yorumları* başlığı altında konuyu sınırlandırdık. Fatihâ'nın seçilmesinde birçok sebep zikredilebilir ancak, Fatihâ'nın Kur'an'ın özeti kabul edilmesi, onun latife hazinelerinin anahtarı gibi görülmesi, içinde Allah'ın isim ve sıfatlarına yer verilmesi, bu sebeple de işârî yorumları celbetmesi en önemli tercih sebebimiz olarak görülmelidir.

Tüsterî'den Konevî'ye işârî yorumculuğun seyrini takip ettiğimiz bu incelememizi Tefsir'den amelî te'vil, Harf Sembolizmi ve Şuhûdî yorumlara uzanan bir istikamet belirledik. Bu istikamette dikkatimizi çeken unsurlar aşağıda ifade edildiği üzeredir.

Tüsterî Tefsîri, İşârî tefsirin ilk kurumsal örneği olarak ifade edilmekle birlikte tefsirin, ayetlerin ayet ve hadislerle açıklanmasını ifade eden rivayet tefsiri tarzında hazırlandığını söylemek mümkündür. Rivayetlerde bazen sened zinciri ihmal edilse de genelde senetle birlikte verilmiştir. Bu yönüyle te'vil'den çok tefsir yaklaşımına sahiptir. Tüsterî'nin rivayetlere bu kadar itibar etmesinde Sünnet'e bağlı oluşunun etkisini de düşünmek gerekir. Fakat Tüsterî'nin Fatihâ haricindeki yorumlarında işârî tefsir örnekleri görmek mümkündür.

Sülemî'nin Hakâik isimli tefsiri rivayet tefsiri tarzında kurgulanmıştır. Müellif kendi görüşlerinden ziyade mutasavvıfların görüşlerini nakletmekle tefsir yapmıştır. Fakat nakledilen görüşler işârî yorum tarzında olup, amelî sûfî te'vil içeriğine sahiptir. Bu sebeple tefsîri normal te'vilden çok, Kur'an'ı ahlâk ve amel olarak hayata taşımayı amaç edinen amelî sûfî te'vil olarak isimlendirilebilir.

Zahirî anlam ile batınî anlamın çatışmadığını göstermek gibi bir gaye ile Tasavvuf'u Kurân ayetlerinde buluşturan Kuşeyrî, Letâifü'l-İşârât isimli tefsirinde her işârî yorumu bir ayetle desteklemiş, batınî anlamları zahirî anlamından sonra açıklamıştır. Kurân'ın her kelimesinin manevî hayat için ilkeler çıkarmaya müsait olduğu düşüncesinden hareketle ahkâm



ayetlerinden bile ahlâkî dersler çıkarmayı amaçlamıştır. Tefsirinde amelî sûfi te'vil'e doğru bir yorum istikâmeti vardır.

İbn Arabî'nin harfleri varlık ile ilişkilendirme tarzının basit örneklerinin Kuşeyrî'de de bulunduğu söylenebilir. O, besmeledeki bâ'nın *birri*, sîn'in *sırrı*, mim harfinin de *marufu* ifade ettiğini söylemiştir. İşârî yorumlarını daha ziyade fasıl başlığı altında dile getirmiştir.

Özellikle Kur'ân'ın hikmetlerini ortaya çıkarmaya yönelik açıklamalar yapan Gazâlî, Cevâhiru'l-Kur'ân isimli eserinde isminden de anlaşılacağı üzere bir okyanus olarak düşündüğü Kur'ân'ın cevherlerini araştırmış, onun makâsıdını anlamaya çalışmıştır. Özellikle Fâtihâ'nın icâz'ına yönelik yorumları amelî te'vil tarzındadır. Fâtihâ'nın Cenne'tin anahtarı olarak değerlendirilmesi, anahtar metaforunu sonradan kullanacaklar için örnek teşkil etmiştir. Genelde yorumlarında hedef kitlenin salikîn olduğu görülmektedir. Gazâlî'den sonra anahtar benzetmesini kullananlardan birisi de Ruzbihân Baklî'dir. Arâisü'l-Beyân isimli tefsirinde bu anahtara sahip olanların Kur'ân'ın müteşâbihlerini anlayabileceğini iddia etmiştir. Amelî te'vil temsilcisi olduğu yorumlarında açıkça görülür.

Kuşeyrî gibi tefsirinde lafzın zahiriyle batınının çelişmediğini göstermek ister. Fatiha'nın zâhirinden bâtına doğru dört mertebe tesbit eder. Rubûbiyyet, Ubûdiyyet, Dünyâ ve Ahiret şeklindeki bu mertebelerin de mertebeleri vardır.

Lafız tahlilinden hareketle hikmetlere ulaşma yolunu seçmesiyle İbn Arabî'den öncesi dönemde önemli bir temsilci olan Necmüddin Dâye Te'vilât-i Necmiyye isimli tefsiriyle önemli bir boşluğu doldurmuştur. Harflere anlam yükleme Dâye'de de görülür fakat Dâye yorumları için mutlaka bir ayetle delil getirmiştir.

Dâyenin tefsir yaklaşımı belki Konevî'ye de ilham vermiş olabilir. Zîra, cismânî ve rûhânî işlerde Allah'ın rahmetini bilmenin nazârî ve amelî kuvvelerin bilinmesine bağlar. Nazarî kuvve marifetullahtır. Bunun sırrı ise cehaletten arınmak ve hakîki ilimle tahlil etmekten geçer. Bu ise beyânî olmayan ayânî ve şuhûdî marifetle mümkündür. İşte bu açıklamalar, Konevî'nin nazârî aklı yani bürhânî te'vilî yeterli görmeyen, yanında müşâhedeyi isteyen yaklaşımını çağrıştırmaktadır.

Dâye, toplum hukukuna saygıyı kemâl vasfının zirvesi addeder. Bu ise diğer canlıların haklarına saygı ile mümkündür. Bu türlü açıklamalar işârî tefsirlerde pek alışık olmadığımız türdendir. Zîra Tasavvuf bireysel arınmayı önceleyen bir sistemdir.

Tasavvuf'un felsefe ile buluştuğu, sembolizmin daha etkin olarak tasavvuf içinde yer edindiği dönem kuşkusuz İbn Arabî'yle başlayan dönemdir. İbn Arabî'nin Fütûhât-ı Mekkiyye'sinde serdettiği Fatiha'nın sırları bölümündeki açıklamaları Felsefe ve Mantık'ın dil ve üslûp üzerindeki



etkilerini açıklar. Ayrıca Fatiha yorumlarında da kısmen yansımaları görebildiğimiz Vahdet-i Vücûd düşüncesi bu etkinin bir başka yansıması kabul edilir. Harflerin varlıksal karşılıkları, kul-Rab münasebetini harfler ve hareketler ve nahiv kurallarından hareketle açıklamaya çalışması bu şekildedir. Buna Harf sembolizmi de denilmektedir.

Konevî'nin Fatiha tefsirinden İbn Arabî yorumlarına ve genel tasavvuf müktesebatına ilave edebileceğimiz tek husus onun nazarî te'vil'i reddetmeyip müşâhede ile yani ayânî te'vil'le birlikte değerlendirmesidir. Bu konu tefsirden çok Felsefe ve Tasavvufu ilgilendiren derinlikli konulardandır. Müstakil olarak ele alınması gerekir.

Kaynakça / Reference

- Ağbal, D. (2017). İbn Arabî'nin İşârî Yorumlarının Fikrî Arka planı. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (8).
- Algar, H. (2006). Necmeddin-i Kübrâ. İçinde TDV. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi. Geliş tarihi gönderen <https://islamansiklopedisi.org.tr/necmeddin-i-kubra#1>
- Ateş, S. (1998). *İşârî Tefsir Okulu*. Üsküdar: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Baklı, R. (1971). *Arâisu'l-Beyân fi hakâiki'l-Kur'ân* (1. bs). Beyrut, Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cebecioglu, E. (ts.). Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. ys.
- Demirli, E. (2008). İbnü'l-Arabî ve Harf Sembolizmi. *İstanbul Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, (17).
- Demirli, E. (2013). Kuşeyrî'den İbn Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi. *Atatürk Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, (40).
- Demirli, E. (t.y.). SADREDDİN KONEVÎ. İçinde TDV *İslâm Ansiklopedisi*. Geliş tarihi gönderen <https://islamansiklopedisi.org.tr/sadreddin-konevi>
- Ebû Muhammed Sehl. (1423). *Tefsîr-i Tüsterî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- ed-Dâye, N. (2009). *et-Te'vîlâtü'n- Necmiyye* (1. bs, C. 1). Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Gazâlî, E. H. M. (1986). *Cevâhiru'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-İhyâi'l-Ulûm.
- el-İsfehânî, er-R. (1412). *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân* (C. 1). Dimeşk Beyrut: Daru'l-Kalem Daru's-Şamiyye.
- el-Kattân, M. b. H. (1420). *Mebâhis Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. ys.: Mektebetü'l-Maârif.
- el-Mısrî, İ. M. S. E. H. Ö. (1994). *Tabakâtü'l-Evliya*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı.
- El-Ednevî, A. b. M. (1997). *Tabakâtü'l-Müfessirîn* (1. bs, C. 1). es-Suûdiyye: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hükm.
- el-Gazali et-Tûsî, E. H. M. (ts.). *İhyâ-i Üllûmi'd-Dîn* (C. 4). Beyrut: Dâru'l-Marife.
- El-Kuşeyrî. (ts.). *Letâifü'l-İşârât* (3. bs, C. 1). Mısır: Heyetü'l-Mısrıyye el-Amme li'l-Kitab.
- El-Kuşeyrî. (1427). *et-Teyşîr fi ilmi't-Tefsîr* (C. 1). ys.
- El-Kuşeyrî. (2012). *Letâifu'l-işârât*. (M. Yalar, Çev.) (1. bs, C. 1). İstanbul: İlk Harf.
- er-Râzî, F. (1440). *Mefâtihu'l-Gayb* (C. 1). ys.: Daru'l-ihyâi't-Türâsi'l-Arâbiyyi.
- Eren, M. (1997). Sadrettin Konevî ve Fatiha Tefsiri. *Selçuk İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (7).



- es-Subkî, T. A. (1413). *Tabakâtü's-Şafiiyye el-Kübrâ* (2. bs, C. 8). Hicr.
- es-Sülemî, E. A. (2001). *Hakâiku't-Tefsîr* (1. bs, C. 1). Lübnan Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- es-Safedî. (2000). *el-Vâfi bi'l-Vefâyât* (C. 7). Daru'l-İhyâi't-Türâs.
- et-Taberî, E. C. (2000). *Camiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân* (C. 1). ys.: Müessesetü'r-Risâle.
- Et-Tüsterî, E. M. S. b. A. (1423). *Tefsiru't-Tüsterî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ez-Zehebî. (1985). *Siyer-i A'lâmi'n-Nübelâ* (3. bs, C. 22). ys.: Müessesetü'r-Risâle.
- Ez-Zehebî, M. es-S. H. (ts.). *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun*. Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Ez-Zemahşerî. (1407). *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidit-Tenzil* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî.
- ez-Zürkânî. (1367). *Menâhilü'l-İrfân Fî Ulûmi'l-Kur'ân* (3. bs, C. 2). Matbaat-i İshâ el-Bânî el-Halebî.
- Hacı Halife. (1941). *Keşfi'z-Zunûn* (C. 2). Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ.
- HACIGÖKMEN, M. A. (2019). MECDÜDDİN İSHAK. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Geliş tarihi gönderen <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecdud-din-ishak>
- İbn el-Haccac, M. (1988). *Sahih-i Müslim* (1. bs, C. 1). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Arabî, M. (ts.). *Tefsir-i Kebir*. (V. İnce, Çev.) (C. 1). İstanbul: KİTSAN.
- İbn Arabî, M. (2015). *Futûhât-ı Mekkiyye Besmele ve Fatiha'nın Sırları*. (E. Demirli, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Nedîm. (1997). *el-Fihrist* (2. bs, C. 1). ys.: Daru'l-Marife.
- Konevî, S. (ts.). *Fatiha Sûresi Tefsiri*. (E. Demirli, Çev.). ys.: İz Yayıncılık.
- Konevî, S. (1000). *İ'câzü'l-Beyân fî Tefsîr-i Ümmi'l-Kur'ân* (1. bs). Haydarabâd Dekn: Dâiretü'l-Maârif Matbaası.
- Maturîdî. (2005). *Te'vîlât-i Ehli's-Sünne* (C. 1). Beyrut, Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Muhyiddin İbn Arabî. (t.y.). *Tefsîr-i İbn Arabî*. Geliş tarihi gönderen <https://archive.org/details/Tafsiribnarabi>
- Okuyan, M. (t.y.). *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri* (Doktora). OMÜ, Sos.Bil. Enst. Temel İsl. Bil. ABD.
- Uludağ, S. (t.y.). *İşârî Tefsir*. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Geliş tarihi gönderen <https://islamansiklopedisi.org.tr/isari-tefsir> (16.03.2019).
- Yasin, İ. İ. M. (2003). *Sadrüddin Konevî ve Felsefetühu's-Sûfiyye*. İskenderiyye: Münşietü'l-Meârif.
- Ziriklî. (2002). *el-A'lâm* (C. 1). ys.: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn.

