

KUŞEYRÎ'NİN LETÂİFÜ'L-İŞÂRÂT'INDA ZEKÂT ÂYETLERİNİN İŞÂRÎ YORUMU*

AL-QUSHAYRÎ'S ISHARÎ INTERPRETATION OF ZAKAT VERSES IN LATA'IF AL-ISHARAT

Geliş Tarihi: 19.12.2022 Kabul Tarihi: 09.03.20223

✉ **MAHMUT KAYIS**

DR. ÖĞRENCİSİ

DİB

DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI

orcid.org/0000-0002-5474-7690

ma_kayis@hotmail.com

✉ **GÖKHAN ATMACA**

DOÇ. DR.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-8672-3810

gatmaca@sakarya.edu.tr

ÖZ

Kur'ân-ı Kerim'de sosyal adaletin sağlanması ve fakirle zengin arasındaki dengenin korunması için varlıklı Müslümanların fakirlere zekât vermesi emredilmiştir. Konuyla ilgili âyetler bir bütün halinde incelendiğinde zekâtın, ekonomik hedeflerle ahlâkî değerleri içinde barındıran bir ibadet olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle zekât ibadeti, kendi aralarında yardımlaşan bir toplum meydana getirmeyi hedeflemesinin yanı sıra fertlerin de bazı ahlâkî faziletleri kazanmasını amaçlamaktadır. İnsanın cimrilik gibi kötü vasıflardan kurtulup cömertlik gibi güzel hasletlere sahip olması bunlardan biridir. İslâm ilim geleneğinde insanın ahlâken gelişimi ve manen arınması gibi hususlara daha çok sûfler yoğunlaşmışlardır. Bu sebeple zekât âyetlerindeki ferdi ve toplumsal hayata yönelik ahlâkî makâsıdın ortaya konmasında sûflerinin bu âyetlere yönelik işârî yorumları önem arz etmektedir. Bu makalede, Kuşeyri'nin zekât âyetlerine getirdiği işârî yorumlar ele alınmıştır. İlk olarak Kuşeyri ve tefsiriyle ilgili genel bir malumat verilmiş akabinde zekât âyetlerine yönelik işârî yorumları ve bunların temel dayanakları incelenmiştir. Hüküm ve ahlâk bütünlüğünü sağlama noktasında bu yorumların tefsir geleneğine katkı sunabileceği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âyet, İşârî yorum, Kuşeyri, Zekât.

ABSTRACT

In the Qur'an, wealthy Muslims are commanded to give zakat to the poor in order to ensure social justice and maintain the balance between the rich and the poor. When the verses on the subject are analyzed as a whole, it is understood that zakat is an act of worship that combines economic goals and moral values. In this respect, the worship of zakat not only aims to create a society that helps each other but also aims to help individuals acquire certain moral virtues. In the Islamic scholarly tradition, Sufis have focused more on issues such as the moral development and spiritual purification of human beings. For this reason, the Sufis' ishari interpretations are important in revealing the moral intentions of the verses on zakat for individual and social life. In this study, al-Qushayri's ishari interpretations of the verses on zakat are dealt with. First, general information about al-Qushayri and his tafsir is given, and then his interpretations of the verses of zakat and their fundamental grounds are analyzed. It is concluded that al-Qushayri's ishari interpretations of zakat verses may contribute to the tafsir tradition in terms of ensuring the integrity of rulings and morals.

Keywords: Tafsir, Ayat, Ishari Interpretation, Al-Qushayri, Zakat.

SUMMARY

One of the acts of worship that the Holy Qur'an emphasizes is zakat. This act of worship reduces the distance between the poor and the rich and strengthens their communication. It also enables the zakat giver to acquire certain moral virtues. The commandment in the Qur'an, "Take from their wealth, o Prophet, charity to purify them", clearly reveals the spiritual and moral aspect of this act of worship. It is important to understand the moral purposes of the zakat verses for individual and social life, and in this regard, the interpretations of the Sufis in the Islamic scholarly tradition are noteworthy.

This study deals with the Sufi exegete al-Qushayri's ishari interpretations of the verses on zakat in his work *Lataif al-Isharat*. The work was preferred and made the subject of this study due to some characteristics of its author. The most important of these is al-Qushayri's endeavor to reconcile shari'ah and truth, zahiri interpretation and ishari interpretation. Moreover, he is not contented with merely transmitting ishari interpretations. He passes the Sufi acquis he drew on through a scholarly and intellectual filter and tries to follow a method of ishari interpretation that is always based on the Qur'an and Sunnah.

When we look at al-Qushayri's interpretations of the zakat verses, we see that he uses both zahiri and ishari interpretations. In his interpretations, he first provides the zahiri meaning of the verse and then mentions the intellectual rulings that the Islamic jurists deduced from the verse. In this context, his emphasis on the zahiri meaning of the verses and the rulings concluded from this meaning is noteworthy. With this emphasis, he reveals the importance he attaches to the zahiri meaning and wants to imply that the ishari interpretation is a secondary meaning. After the zahiri interpretation, the interpretations that Sufis or al-Qushayri derived from the verse are presented. Al-Qushayri's use of both zahiri and ishari interpretations should be taken as evidence that he endeavors to reconcile these two interpretations. This approach of employing both zahiri and ishari interpretations is continued in his exegesis of the verses on zakat.

In al-Qushayri's ishari interpretations of verses on zakat, his evaluations of the nature of the concept of zakat are noteworthy. In his interpretation, zakat is not seen as a worship exclusive to the purification of wealth. For this reason, in

his view, just as there is zakat (purification) for wealth, there is also zakat for (cleansing) the heart. The justification of this interpretation is based on the dictionary meaning of the word zakat in the verse (cleansing). In this respect, the ishari interpretation does not limit zakat to the purification of wealth but envisions it as a worship in which the body, heart, and soul are purified. In other words, it is pointed out that the worship of zakat has an aspect that purifies the acts of the heart as well. In order to achieve this spiritual zakat (purification), it is necessary to oppose the desires and wishes of the nafs while giving zakat and afterward.

In al-Qushayri's ishari interpretations of verses on zakat, to the extent that those who have the nisab amount of wealth are obliged to pay zakat, the poor also have the responsibility to give sadaqah out of their possessions. In other words, from the point of view of this interpretation, the worship of zakat does not only consist of the rich giving away some of their wealth to the poor. One should be able to give a little or a lot, material or immaterial, from everything one possesses. This interpretation is justified by moving the command, "Give zakat" to its superordinate meaning of "giving from what one possesses". In our opinion, this interpretation is in accordance with the Qur'anic understanding of infaq. This is because infaq encompasses all kinds of spending made with the intention of gaining the pleasure of Allah.

In conclusion, al-Qushayri accepts the meanings and obligations understood from the zahiri meaning of the verses on zakat. His ishari interpretations of the zakat verses are then directed towards revealing the moral and virtuous aspects of the verse or ruling. The aim of this approach is to purify and elevate the individual spiritually, to strengthen his bond with Allah, and to try to do the most virtuous deed rather than the minimum that the Shari commands him to do. As a result, it is concluded that these interpretations may contribute to the tafsir tradition in terms of ensuring the integrity of judgment and morality.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'i anlama çabası, nazil oluşundan günümüze kadar devam etmiştir. Anlama ameliyesinin öznesi olan insanın; ilmî birikimi, müntesip olduğu meşrep, takip ettiği mezhep, bilgiyi elde etmede kullandığı yöntem Kur'ân'ı anlamasını etkilemekte ve farklılaştırmaktadır. Tarihin akışı içerisinde bu hususun doğal neticesi olarak Kur'ân-ı Kerîm'in yorumlanmasında farklı yaklaşımlar meydana çıkmıştır. Sûfîlerin geliştirdiği işârî tefsir yöntemi de bunlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İşârî tefsir, genel olarak sûfîlerin Kur'ân âyetlerini kalplerine doğan ilham ve keşiflere göre anlamlandırması şeklinde tarif edilmektedir.¹ Günümüzde yapılan ve bizim de katıldığımız tariflerde ise işârî tefsirin sadece keşf ve ilhama dayanmadığı vurgulanmaktadır.² Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988) *el-Luma* ' adlı eserinde işârî tefsirin nasıl gerçekleştirildiğiyle ilgili bazı izahlara yer vermektedir. Ona göre sûfîler, Kur'ân'ı en iyi anlama şeklinin onu tedebbür, tefekkür, teyakkuz ve tezekkür etmek olduğunu ve bu esnada da huzuru kalbe, diri bir gönle sahip olmak gerektiğini kavramışlardır.³ Yani huzuru kalp, Kur'ân'ı anlama-

* Bu makale Doç. Dr. Gökhan Atmaca danışmanlığında "Ahkâm Âyetleri Açısından İlk Dönem İşârî Tefsirler -Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî, Örnekleri-" adlı devam eden doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 2/2; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974), 18-19; Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/423-424.

² Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsîr* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 39.

³ Ebu Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Luma ' fi târihi 'l-tasavvufi 'l-İslâmî*, thk. Kamil Mustafa Hindâvî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 68.

da önemli bir yere sahiptir. Zira âyet-i kerîmede “*Doğrusu bunda kalbi olana veya hazır bulunup kulak verene dersler vardır.*”⁴ buyrulmuştur.⁵ Serrâc’ın verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre sûfiler nazarında sahih haber, duyular ve aklın dışında bilgi edinmek mümkündür ve bu tür kavrayışın mahalli de kalptir.⁶

İşârî yaklaşımın diğer bir özelliği, Kur’ân âyetlerinin sûfinin ulaştığı makama göre sınırsız manalara sahip olduğunun düşünülmesidir.⁷ Bu kabul, onları âyetlerin zâhirî manayla sınırlandırılmayan bâtinî/iç anlamlarının var olduğu sonucuna götürmüştür.⁸ Ancak sûfinin bu manaların hepsini kavraması mümkün değildir. Zira Allah’ın kelâmını tam manasıyla ihata edebilmek insan açısından imkansızdır. Allah, velilerin veya sûfilerin kalplerine ne kadarını açmışsa o kadarını anlayabilirler.⁹ Ayrıca sûfilerin zâhirî mananın ötesinde elde ettikleri anlam, onlar açısından özeldir. Bu hususu Kuşeyrî (ö. 465/1072) açık bir şekilde ifade etmiş ve sûfilerin gaybın nurlarından diğer insanlara gizli kalan bazı hususları kavrayabileceğini belirtmiştir. Ona göre sûfiler, “Allah’ın kendilerine ikram ettiği ilham ile Hakk’tan konuşup Hakk’ın sırlarından haber verirler.”¹⁰ Ayrıca bu iç anlamlar, zâhirî ilimlerle keşfedilemez ve herkes tarafından anlaşılabilir.¹¹ Bunun için ibadetlerin tam manasıyla yerine getirilmesi, sûfi amelî metodolojinin takip edilmesi ve Allah’ın kişiye lütufta bulunması gerekir.

Sûfilerin kendi yaklaşımlarına uygun olarak yaptıkları işârî tefsirin kabulü konusunda bazı şartlar belirlenmiştir. Bunlardan birincisi işârî yorumun, zâhirî manaya aykırı olmamasıdır. Ayrıca yapılan işârî yorumu destekleyen başka şer’î delilin bulunması veya şer’î bir muarızın bulunmaması, âyetin tek geçerli tefsiri olduğunun ileri sürülmemesi de işârî tefsirin kabulü için ileri sürülen şartlardandır. Bu kayıtları taşıyan işaretlere ve işârî tefsirlere ulema nezdinde hüsnü kabul gösterilmiştir.¹²

Kur’ân-ı Kerîm’de ahlâkî, itikadî ve kevnî âyetler bulunduğu gibi insanların hayatlarını düzenleyen ibadât, muâmelât ve ukûbât konularıyla

⁴ Kâf 50/37. Ayrıca kalbin önemiyle ilgili bk. eş-Şuarâ 26/88-89, es-Saffât 37/83-84.

⁵ Serrâc, *el-Luma’*, 68.

⁶ Serrâc, *el-Luma’*, 68.

⁷ Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. Refî’ et-Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 98.

⁸ Serrâc, *el-Luma’*, 43-44.

⁹ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, 98.

¹⁰ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 1/5.

¹¹ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/424.

¹² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/279-280; Mahmut Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 103.

ilgili âyetler de mevcuttur.¹³ İslâmî ilimlerin doğası gereği, bu âyetler üzerinde en çok yoğunlaşmış fikir üretkenler fakihler olmuştur. Öyle ki zamanla sadece bu âyetlerin incelendiği “Ahkâmü'l-Kur’ân” literatürü ortaya çıkmıştır.¹⁴ Tasavvufun konusu bağlamında hüküm âyetlerinin işârî yorumu önem arz etmekle beraber¹⁵ ilk zâhid ve sûfiler daha çok ahlâkî konuları içeren âyetlere yönelmişler, ibadet dışındaki hüküm âyetleri üzerinde fazlaca durmamışlardır. Çünkü bunları anlama ve anlamlandırma çabası zâhir ulemanın alanı olarak görülmüştür.¹⁶ Ancak sûfiler, Kuşeyrî ile birlikte Kur’ân’ın tamamını tefsir etmeye muâmelât ve ukûbâtla ilgili âyetlerden de işaretler çıkarmaya yönelmişlerdir. Kuşeyrî’den önce yazılan Tüsterî ve Sülemî’nin tefsirlerine bakıldığında bu husus açıkça görülmektedir.

Kuşeyrî’nin *Letâifu’l-işârâtı* üzerine tez¹⁷ ve makale¹⁸ bağlamında pek çok çalışma yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kuşeyrî’nin zekât âyetlerine yönelik işârî yaklaşımını ele alan bir araştırma yapılmamıştır. Çalışmamıza yakın olduğu düşünülen bir çalışmada¹⁹ Kuşeyrî’nin bazı ahkâm âyetlerini işârî olarak yorumlaması tasviri biçimde ortaya konmuş, ancak zekât âyetleri incelenmemiştir.

1. Kuşeyrî ve İşârî Tefsiri

Fetihler döneminde Horasan’a gelip yerleşen Kuşeyr kabilesine mensup olan Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, 376/986 tarihinde bugün İran sınırları içerisinde yer alan Nişâbur’a bağlı Üstüva yöresinde doğmuştur.²⁰ Anne tarafından Süleym kabilesine mensup olup küçük yaşta babasını yitirmesi üzerine akrabası olan Ebü’l-Kâsım el-Meyânî’nin himayesinde büyümüştür. Hem eğitim almak hem de meslek sahibi olmak için Nişâbur’a gitmiş ve burada Ebü Ali ed-Dekkâk’ın (ö. 405/1015) ders ve

¹³ Ebü Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Dârü’t-Turâs, 2008), 2/3.

¹⁴ Bedrettin Çetiner, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551-552.

¹⁵ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 46.

¹⁶ Ekrem Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 126.

¹⁷ Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı (YÖK), “Tez Merkezi”, (Erişim, 14 Aralık 2022).

¹⁸ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İsam), “İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı”, (Erişim 14 Aralık 2022); DergiPark Akademik (DergiPark), “Makale”, (Erişim 14 Aralık 2022).

¹⁹ İskender Şahin, “Kuşeyrî’nin Letâifu’l-işârât’ında Ahkâm Âyetlerinin İşârî Yorumu”, *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (2021), 1043-1074.

²⁰ Ebü Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Medîneti’s-selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma’ruf (Beyrût: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2001/1422), 12/367.

sohbetlerine katılmıştır.²¹ Şâfiî ve Eş'arî bir bölgede yetişen Kuşeyrî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Bekir et-Tûsî'den (ö. 460/1067) Şâfiî fikhını, Muhammed b. Fûrek'ten (ö. 406/1015) ise Eş'arî kelâmını okumuş, İbn Fûrek'in vefatından sonra ise meşhur Şâfiî fakihî ve Eş'arî kelâmcısı Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî'de (ö. 417/1025) kelâm ilmini ikmale erdirmiştir.²² Hadis ilminde otorite olan Kuşeyrî, *el-Müstedrek* sahibi Hâkim en-Nîsâbüri (ö. 405/1014) ve *Hilyetü'l-evliyâ* müellifi Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1038) gibi muhaddislerden hadis ilmini tedris etmiştir. Kuşeyrî, ilimle meşgul olduğu yıllarda bir yandan da hocası büyük sûfi Ebû Ali ed-Dekkâk'ın sohbetlerine devam etmiştir.²³ Dekkâk, onu kızı Fatma ile evlendirip kendi medresesinde ders vermesine izin vermiştir.²⁴

Eş'arî kelâmını ve Şâfiî fikhını iyi bilen Kuşeyrî,²⁵ bazen kendisini aktif siyasî mücadelelerin içinde bulmuştur. Kaynakların belirttiğine göre Selçuklu veziri Kündürî'nin (ö. 456/1064) Mu'tezilî görüşlere sahip oluşu, onun bir dönem Nişâbur'da kalmasına imkân tanımamıştır. Bunun üzerine Kuşeyrî, Nişâbur'dan ayrılıp Hicaz'a gitmiş ve hac farızasını yerine getirmiştir.²⁶ Ayrıca kaynaklarda hicrî 448 yılında Bağdat'a uğradığına da yer verilmektedir.²⁷ Selçuklu devletinde Alparslan'ın sultan olup Kündürî'nin azledilmesinin ardından Kuşeyrî, Nişâbur'a geri dönüp ilmi faaliyetlerine devam etmiştir. Nakşî silsilenin önemli isimlerinden Ebû Alî el-Fârmedî (ö. 477/1085), Eş'arîliğin büyük kelimcilerinden İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), yine Eş'arî kelâmcısı Selmân b. Nâsır el-Ensârî en-Nisâburî (ö. 512/1118) onun yetiştirdiği öğrencilerden bazılarıdır.²⁸ Kuşeyrî, 465/1072 yılında Nişâbur'da vefat etmiştir.²⁹

Şeriatla hakikati cemedden bir kimse olarak tanınan³⁰ Kuşeyrî'nin, sûfi metodolojiyi takip ederek yazdığı tefsir, tabakat kitaplarında *Letâifü'l-İşârat*

²¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 10/217.

²² Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud muhammed et-Tanâhî - Abdü'l-Fettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1964), 5/155.

²³ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrût: Dârü's-Sadîr, 1398/1978), 3/205-208.

²⁴ Sübkî, *Tabakât*, 5/156.

²⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/366.

²⁶ Sübkî, *Tabakât*, 3/394.

²⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/366.

²⁸ Sübkî, *Tabakât*, 5/153-154.

²⁹ Sübkî, *Tabakât*, 5/159.

³⁰ Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/217.

olarak isimlendirilmektedir.³¹ Bu tefsir ilk olarak 1971 yılında İbrahim Besyûnî tarafından tahkik edilerek Kahire’de yayınlanmıştır. Kuşeyrî’nin kendisinden önceki sûfi müfessirlerden en önemli farkı Kur’ân’ın tamamını bir mutasavvıf olarak tefsir etmesidir. Ayrıca Kuşeyrî’nin işârî tefsiri ulema arasında teveccüh görmüştür. Bu hususta muhakkik İbrahim Besyûnî, şunları söylemektedir: *Letâif* dışındaki işârî tefsirler çokça eleştirilmiş, ulema nezdinde fazla takdir görmemiştir. Ancak Kuşeyrî’nin eseri bundan müstesnadır. Zira o, eserinde şeriatla tasavvufu maharetle uzlaştırmış ve işârî tefsirin en güzel örneğini ortaya koymuştur.³² Bu husus, Kuşeyrî’nin devraldığı sûfi müktesabatı bir süzgeçten geçirdiğinin en önemli delilidir. Çünkü o, Kur’ân ve Sünneti merkeze alan bir işârî yorum sunmaya gayret etmiş ve kendinden sonraki işârî tefsirleri de etkilemiştir.³³

2. Kuşeyrî’nin Zekât Âyetlerini İşârî Açından Yorumlaması

Zekât kelimesi sözlükte “artma, ziyadeleşme, temizlik (taharet) ve arınma” anlamlarına gelmektedir.³⁴ İstılahta ise Şâri’in emri gereğince fakirlere verilmesi gereken mala verilen addır.³⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de, toplumsal adaleti sağlamak ve fakirle zengin arasındaki iletişim ve dengeyi korumak için zenginlerin zekât vermesi emredilmiştir.³⁶ Bu yönüyle zekât, ekonomik hedefler ile ahlâkî değerleri mezceden bir ibadet hüviyetini kazanmıştır. İslâm ilim geleneğinde ahlâk alanı genel olarak sûfiler tarafından doldurulmuştur. Bu sebeple onların zekât âyetlerine zâhirî mananın ötesinde verdikleri işârî anlamlar, zekât verme emrinin ahlâkî yönünü vuzuha kavuşturmada ehemmiyet arz etmektedir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de zekâtın gayesinin manevî temizlenme ve tezkiye olduğu şöyle ifade edilmektedir: *خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ* “Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al! Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir.”³⁷

Sûfi müfessir Kuşeyrî, âyeti manevî temizlenme ve ahlâkî tekâmül bağlamında yorumlamıştır. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.s.) mallarından

³¹ Sübkî, *Tabakât*, 5/159; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 10/217.

³² Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî (Mısır: el-Heyetü’l-Misriyyeti’l-Âmmeti li’l-Kitâb, 2000), 1/6.

³³ Süleyman Uludağ, “Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/473.

³⁴ Ebu’l Hasen Ahmed b. Faris b. Zekeriyya b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Faris, *Mu’cemü Makayisi’l-lügâ*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dârü’l-Fikr, 1399), 3/17; Cemalüddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrût: Dâr Sâdir, 1414), 14/358.

³⁵ Ebü’l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısri (Beyrût: Müessesetü’r-Risale, 1992), 486.

³⁶ Ahmet Özdemir, “Psiko-Sosyal Etkileri Açısından Kur’ân’a Göre Zekât ve Faiz”, *İslâmî Araştırmalar* 25/3 (2014), 158.

³⁷ Kur’ân Yolu (Erişim 10 Kasım 2022) et-Tevbe 9/103.

sadaka olarak, onları verilen mal karşılığında bir şeyler bekleme arzusundan temizler ve bu düşünceden arındırır. Nefislerinin ihtirasından ve mallarının çokluğuyla övünmekten kurtarır. Bu anlamda manen ve ahlâken temizlenen kişiler, sonunda kötü duygularından sıyrılarak Allah'ın kendileri üzerindeki büyük nimetini görmüş olurlar.³⁸ Kuşeyrî'nin burada vurguladığı manen temizlenme, yüksek faziletlere ulaşma ve tekâmül vurgusu diğer zekât âyetlerinin işârî yorumunda da kendini göstermektedir.

Kuşeyrî'nin zekât âyetlerine yönelik geliştirdiği işârî yorumlarda zekât kavramının mahiyetine yönelik yapmış olduğu değerlendirmeler dikkat çekmektedir. Onun nazarında zekât, malın temizlenmesine münhasır olmadığı gibi sadece zenginlerin yerine getirdiği bir ibadet de değildir. Bu sebeple malın zekâtı (temizlenmesi) olduğu gibi kalbin de zekâtı (temizlenmesi) vardır. Nisap miktarı zenginliğe sahip olanların zekâtla yükümlü olmaları ölçüsünde fakirlerin de sahip olduklarından tasadduk etme sorumlulukları vardır. Müfessirin konuyla ilgili işârî yorumlarını şu şekilde ortaya koymak mümkündür.

2.1. Bedenin, Kalbin ve Sırrın Zekâtı (Temizlenmesi)

Kuşeyrî, zekâtla ilgili bazı âyetleri yorumlarken zekât kelimesinin sözlük manası (temizlik/تطهير) temelinde kalbî amellere yönelik işârî yorumlar geliştirir.

Bu bağlamda Kuşeyrî, *وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْنِعُونَ* “Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte (mânevî kârlarını) kat kat arttıranlar onu verenlerdir.”³⁹ âyetini yorumlarken hem zekât kavramını tanımlar hem de zekât veya sadaka ibadetini yerine getirirken nefsin arzu ve isteklerine muhalefet etmenin önemine vurgu yapar. Öyle ki Kuşeyrî'nin nazarında “sadakanın en faziletlisi, kişinin hiçbir karşılık beklemeden kendisine kötülük eden akrabasına Allah'ın rızasını gözeterek verdiği sadakadır. Allah'ın ecirlerini kat kat artırdığı kimseler bunlardır. Bunlar nefislerine aykırı davranarak onu yenmişler ve Allah tarafından verilen karşılığı kazanmışlardır.”⁴⁰

Kuşeyrî bu yorumunda kalbî ameller bağlamında âyete yaklaşmakta ve en faziletli sadaka olarak kötülük eden akrabaya verilen sadakayı görmektedir. Muhtemelen Kuşeyrî burada Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “Zekâtını/sadakasını akrabasına veren kimse için iki sevap vardır. Bunlardan birisi akrabalık sevabı, diğeri de sadaka sevabıdır.”⁴¹ hadisine istinat etmektedir. Hadisin manasını işârî boyutta yani kalbî ameller

³⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/444.

³⁹ er-Rûm 30/39.

⁴⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/10-11.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-saħiħ*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Dârü Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Zekât”, 44.

bağlamında ele alarak “kötülük eden akraba” kaydını koymuştur. İlgili rivayette akraba mutlak olarak zikredilmiş olsa da konuyla alakalı âyet ve hadisler beraber değerlendirildiğinde “kötülük eden” kaydını koymanın yanlış olmayacağını düşünmekteyiz.

Kuşeyrî bu âyetle ilgili yorumunun devamında zekâtı, sözlük anlamlarından biri olan “temizlik (تطهير)” kelimesiyle tarif etmektedir. Ona göre malın temizlenmesi olan zekâtın verilmiş şekli, verilecek malın çeşitleri ve vasıfları ile ilgili şer’î emirler (fıkıh kitaplarında ortaya konulduğu için) bilinmektedir. Zekâtın zâhirî hükümlerinin kabulünü beyan eden Kuşeyrî, sûfî yaklaşıma uygun olarak beden, kalbin ve sırrın⁴² zekâtından (temizlenmesinden) bahsetmekte ve bu zekât çeşitlerinin de yerine getirilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.⁴³

Burada yapılan işârî yorumun kalbî amellere yönelik olduğu görülmektedir. Öyle ki zekât emrindeki manevî temizlenmenin kalbî ve ruhî yönden nasıl gerçekleştiğinin ortaya konabilmesi için sadakanın kötülük yapan akrabaya verilmesi istenmektedir. Bu yorumuyla Kuşeyrî, beden, kalbin ve sırrın zekâtının (temizlenmesinin) nefsin arzu ve isteklerine muhalefet etmekle gerçekleşeceğini bize göstermektedir. Bu işârî yorumun, âyetin zâhirî manasına aykırı olmadığını söylemek mümkündür. Zira yorum, zekât kelimesinin “temizlik ve arınma” gibi sözlük manaları üzerinden temellendirilmektedir. Ayrıca kalbin temizlenmesini emreden diğer şer’î deliller de yapılan işârî yorumu destekleyen hususlardır.

Tefsiri yapılan âyet-i kerîme, “Allah’ın rızası doğrultusunda verildiğinde karşılığı kat kat artırılan bir zekâttan” bahsetmektedir. İşârî yorum, burada Allah’ın rızasının nasıl kazanılacağı üzerinde durmakta ve bunun nefsin isteklerine muhalefet ederek bedeni, kalbi ve ruhu manen temizlemekle gerçekleşeceğini belirtmektedir.

2.2. Hallerin ve Himmetlerin Zekâtı

Kuşeyrî, bazı zekât âyetlerini işârî açıdan yorumlarken sûfilere merkeze alarak hallerin⁴⁴ ve himmetlerin⁴⁵ zekâtından bahsetmektedir. Maddî

⁴² Kuşeyrî, *er-Risale*’de sırrın “müşahede mahalli” olduğu şeklindeki manasına yer verdiği gibi “insanın vakıf olduğu şey (özel bilgi)” anlamına da yer vermiştir. Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, thk. Mahmûd b. Şerif - Abdülhalim Mahmud (Kahire: Dârü’l-Maarif, ts.), 162-163.

⁴³ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 3/10-11.

⁴⁴ Tasavvuf istilâhında hal, kulun kastı ve kazanma isteği olmadan ilâhî bir lütf olarak kalbe gelen neşe-hüzün, rahatlık-sıkıntı gibi manalardır. Buradan anlaşılacağı üzere haller Allah vergisidir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 122-123.

⁴⁵ Himmet, genel olarak velînin teveccühü, tasarrufu ve olağan üstü işleri başarma gücü şeklinde anlaşılır. Mehmet Demirci, “Himmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/56.

olmayan şeylerin zekâtından bahseden bu yorumların temellendirilmesi ise zekât kavramının “sahip olunan bir şeyi verme” üst manasına taşınmasıyla yapılmaktadır. Bu işârî yorumun yapıldığı yerler bakımından “zekâtı verin” (اتُوا الزَّكَاةَ) emrinin geçtiği âyetler dikkat çekmektedir. Bu minvalde Kuşeyrî, وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ “*Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle beraber siz de rükû edin.*”⁴⁶ âyetini yorumlarken “zekâtı verin” emrindeki işâretin himmetlerin zekâtına yönelik olduğunu belirtmektedir. Nasıl ki, nimetlerin (dünyevi mallar) zekâtı veriliyor, himmetlerin de zekâtı verilmelidir. Kuşeyrî bu yorumuna şiirden de delil getirir:⁴⁷ Şahit getirilen bu şiirde her şeyin zekâtının olduğu, cemalin zekâtının ise benzersiz merhamet olduğu ifade edilmektedir.⁴⁸

Müellif, bu yorum yöntemini الزَّكَاةَ وَآتُوا الصَّلَاةَ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ “*Onlara yeryüzünde egemenlik versek, namazı kılarlar; zekâtı verirler.*”⁴⁹ âyetinin tefsirinde de devam ettirir. Önce âyetin “zekât verirler” kısmını zâhirî minvalde açıklayarak yeryüzüne varis kılınıp da zengin olanların, mallarının zekâtını vermeleri gerektiğini belirtir. Devamında “zekât verin” emrinden sûfiler için işârî hüküm ortaya koyar. Bu hükme göre “fakirler de (sûfiler) hallerinin zekâtını verirler.” Kuşeyrî yorumunu burada bırakmayarak sûfilerin mal sahibi zenginler gibi nasıl zekât vereceklerini ayrıntılı olarak anlatır. Örneğin mallardaki zekâta, malların her iki yüz dirheminden beş dirhemi fakirlerin, kalanı ise zekât veren zenginlerindir. Hallerin zekâtındaki taksim ise şöyledir: “Sûfinin aldığı iki yüz nefesten yüz doksan dokuz buçuğu Allah’ın, yarımı ise kulundur. Bu yarım bile bir eksiklikdir.”⁵⁰

Burada sûfilerin sahip oldukları her şeyi Allah’a ve onun rızasına vermeleri/harcamaları gerektiğini düşünen Kuşeyrî, mülkiyetinde olanı vermede de onların en üst mertebeye çıkmalarını istemektedir. Sonuçta elde bulunan mallardan Allah’ın rızası için zekât verilmesi emrinden hareketle her şeyin hatta nefesin bile Allah için harcanması gerektiği işârî yorumu yapılmaktadır.

Kuşeyrî, bazen yaptığı zâhirî ve işârî yorumları, “sahip olunan şeyi verme” üst manası altında birleştirmektedir. Örneğin الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ “*Onlar ki namazı dosdoğru kılarlar; zekâtı verirler ve âhiretin varlığına da kesin olarak iman ederler.*”⁵¹ âyetini tefsir ederken sûfileri merkeze alarak yorum yapmakta ve onların neyi

⁴⁶ el-Bakara 2/43.

⁴⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/42.

⁴⁸ كُلُّ شَيْءٍ لَهُ زَكَاةٌ تُوَدَّى وَزَكَاةُ الْجَمَالِ رَحْمَةٌ مِثْلِي

⁴⁹ el-Hac 22/41.

⁵⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/324.

⁵¹ en-Neml 27/3.

zekât olarak verebilecekleri üzerinde durmaktadır. Malların, hallerin ve sekenâtın⁵² zekâtının verilmesinden bahsederek zâhirî ve işârî yorumu cemetmektedir. Bu yoruma göre zenginler mallarının, sûfiler de hallerinin zekâtını vereceklerdir.

Buradaki yorumlarda dikkat çeken hususların başında âyetlerin zâhirî manasına ve bu mananın ortaya koyduğu hükümlere Kuşeyrî'nin yaptığı vurgulardır. O, bu vurgusuyla zâhirî manaya verdiği önemi ortaya koymakta ve işârî yorumunun ikincil bir anlam olduğunu ihsas ettirmektedir. Ayrıca sûfilerin zâhirî anlamı önemsemediklerine yönelik düşüncenin de önüne geçmek istemektedir.

Yukarıda ortaya konan işârî yorumlarda, maddî bir karşılığı olmayan himmetlerin ve hallerin zekâtından bahsedilmektedir. Bu yorumla vurgulanmak istenen ana düşünce, zekât ibadetinin zenginlerin mallarından bir kısmını fakirlere temlik etmesinden ibaret olmadığıdır. Bu fikri, İslâm'ın infak anlayışı temelinde değerlendirmek mümkündür. Zira infak, “Allah'ın hoşnutluğunu kazanma niyetiyle harcamada bulunmak” demektir.⁵³ Zekât vermek ise Kur'ân'ın infak emrinin sadece bir yönünü oluşturmaktadır. Ayrıca yorumda zikredilen ve maddî olmayan şeylerin de zekâtının olduğunu belirten şiir, bu yorumun dil açısından bir dayanağının olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte tefsiri yapılan âyetlerin bağlamı düşünülüğünde ortaya konan işârî yorumun direkt zâhirî manadan anlaşılabilirliğini söylemek de zordur. Bu sebepledir ki işârî yorumlar ikincil manalar olarak görülmüşlerdir.⁵⁴ Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki buradaki işârî yorumlar, insanın manevî hayatına yönelik olup ahlâkî bir hedefi gözetmektedir. Bu hedef de zekâtını veren vermeyen herkesin “sahip oldukları şeylerden tasadduk edebilme” ahlâkî olgunluğuna ulaşabilmesidir.

2.3. Zekât Alacak Gruplarla İlgili İşârî Yorumu

Kur'ân-ı Kerîm'de, zekât alabilecek kişilerin vasıfları açıkça şöyle beyan edilmiştir: *إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ* “Sadakalar (zekâtlar), Allah'ın bir farzı olarak ancak fakirlere, miskinlere, zekât toplayan memurlara, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlara, kölelere, borçlulara, Allah yolunda cihad edenlere ve yolda kalmış yolculara verilir. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁵⁵

⁵² Sekineyle ilgili Kuşeyrî, Ebâ Ali ed-Dekkâk'tan şunları nakleder: Marifet, kalpte sekinetin husule gelmesini icap ettirir. İlim de sükûneti gerektirir. Bu durumda marifeti ziyadeleşenin sekineti artar. Kuşeyrî, *er-Risale*, 447.

⁵³ Mustafa Çağrı, “İnfak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/289.

⁵⁴ Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 123.

⁵⁵ et-Tevbe 9/60.

Bu âyet, tefsir geleneğinde genellikle zikredilen grupların kimler olduğu ve vasıflarının nasıl anlaşılması gerektiği bağlamında ele alınmıştır.⁵⁶ Ancak Kuşeyrî, bu âyetteki zekât alacak grupları da işârî açıdan yoruma tabi tutmuştur. Burada dikkat çeken husus, zekât alabilecek kişilerdeki vasıfların bir şekilde kalbî fiillerle veya sûfilerle ilişkisinin kurulmasıdır. Bu ilişki veya benzerlik, çoğunlukla kelimelerin sözlük manaları üzerine bina edilmiştir.

2.3.1. Fakirler ve Miskinler

Kuşeyrî, zekâtın sarf yerlerini beyan eden âyetle ilgili yorumuna “fukarâ (فقرَاء)” ve “mesâkîn (مساكين)” kelimelerini değerlendirmekle başlamaktadır. Önce fakihlerin fakir ve miskinini tanımlayarak naklederek Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) miskinini hiçbir şeye sahip olmayan, fakiri ise bir miktar geçim imkânına sahip olan kimse şeklinde tanımladığını belirtir. İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) ise tam zıddı olarak fakiri hiçbir şeye sahip olmayan, miskinini ise bir miktar geçim imkanına sahip olan kişi olarak tarif ettiğini nakleder.⁵⁷ Açıklamalarının devamında ise sûfilerin bu âyetle ilgili yorumlarına yer verir.

Sûfilerin de fukahâ gibi fakir ve miskin kelimelerini tanımlamada ihtilafa düştüğünü haber veren Kuşeyrî, bunun sebebinin sûfilerin kendi hal, meşrep ve makamına göre konuşmaları olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle sûfilerin bazıları farz olan zekâtın alınmasını üstün görürken diğer bir kısmı ise fakirliği kendilerinin tercih ettiğini düşünerek zekât almamayı daha değerli görmüştür. Farz kılınan zekâtı almayanlara göre zekât, fakirlerin hakkıdır, sûfiye düşen ise ihtiyacı olsa da kardeşini kendisine tercih etmektedir.⁵⁸

Fakir kelimesinin sûfîler nezdinde nasıl anlaşıldığını açıklayan Kuşeyrî, onlara göre fakirliğin bazı mertebeleri olduğundan bahsetmektedir. Bu mertebeler ihtiyaç, fakirlik ve miskinlik şeklinde oluşturulmuştur. Ancak bu sıralama, kişinin mal sahibi olup olmaması açısından değil onun dünya ve Allah ile olan ilişkisi açısından yapılmıştır. Sûfîlerin nazarında bunların

⁵⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr, 1420), 11/509; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Saadetin Ünal (İstanbul: İSAM Yayınları, ts.), 1/356; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426), 5/392; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1412/1992), 4/324; Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/519.

⁵⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/428.

⁵⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/428.

tarifleri şu şekilde yapılmıştır: İhtiyaç sahibi, dünyaya ve dünyevi olana rıza gösteren kişidir. Fakir, dünyadan ve dünyevi olandan uzaklaşarak âhirete yönelmiş ve bunun neticesinde ihtiyacı cennetle karşılanan kimsedir. Miskin ise dünyaya iltifat etmediği gibi âhret nimetlerini de arzulamayan ve sadece Mevlâ'sının rızasını arayan kişidir. Kuşeyrî, bu yorumun sûfilerce Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleriyle delillendirildiğini belirtmektedir. Zira Allah resûlü, “*Allah'ım beni (dünyada) miskin olarak yaşat, miskin olarak öldür ve âhirette de miskinler arasında haşret.*”⁵⁹ buyurmuştur. Bu hadiste miskinlik övülen bir vasıf, miskin de değerli bir kimsedir. Diğer bir hadislerinde ise “*Fakirlikten sana sığınırım.*”⁶⁰ buyurmuşlardır. Burada da fakirlik sevilmeyen bir vasıf ve fakir de hoşnut olunmayan bir kişidir. Çünkü sûfilere göre fakirin üzerinde bir dünya bakiyesi vardır. Bu bakiyeden dolayı Rabbi ile arasına perde çekilmektedir.⁶¹

Kuşeyrî, sûfiler tarafından yapılan hadis yorumlarını beğenmemiş olacak ki kendisi hadisleri daha zâhir bir yoruma tabi tutmanın güzel olacağını belirtmektedir. Onun açısından hadisteki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah'a sığındığı fakirliği, kişinin elinde ve avucunda hiçbir imkânın olmaması olarak anlamak gerekir. Çünkü kişinin elinde hiçbir imkân olmadığı zaman fakirliği, onu Allah'ın hakkını edâ etmekten alıkoyacaktır. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.s.) burada fakirlikten Allah'a sığınmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) talep ettiği miskinliği de kişinin elinde kendisini ibadete verebileceği bir imkânın bulunması olarak düşünmek gerekir.⁶² Kuşeyrî'nin yaptığı bu yorumun, zâhire daha uygun ve temellendirilme bakımından daha güçlü olduğunu düşünmekteyiz.

Âyetle ilgili verilen rivayetlere bakıldığında bazı sûfilerin, fakiri daha farklı şekillerde tarif ettikleri de görülmektedir. Onların nazarında fakir (fakir-i sâdik), yerle gök arasında hiçbir şeye sahip olmayan ve bilinenler dünyasında hiçbir şeyin meşgul edemediği kimsedir. Bu haliyle o fakir kişi Allah için, Allah'a kul olan kimsedir. “Allah onu kulluk yani ibadet vakitlerinde temyiz ve fark haline (şuur haline) döndürmektedir. Bunun dışındaki zamanlarda ise gördüğü şeylerden çekip alınmış ve her şeyden soyutlanmıştır.” Kuşeyrî, bu tanımın sûfilerin prensiplerine daha uygun olduğunu belirtmekte⁶³ ve dikkat çekici bir şekilde işârî tarifler arasında tercihte bulunmaktadır.

⁵⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sûra b. Mûsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-muhtasar mine's-süneni an Rasûlillâhi ve ma'rifeti's-sahîh ve'l-ma'lûl ve mâ aleyhi'l-amel*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Zühd”, 37.

⁶⁰ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Vitr”, 32.

⁶¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/429.

⁶² Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/429.

⁶³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/429.

Kuşeyrî, bir kısım sûfînin ise fakir kelimesinin sözlük anlamına atf yaparak tarif yaptığını belirtmektedir. Onlara göre fakir kelimesi, Arapça'da omur anlamına gelen fekar (فكار) kelimesinden gelmektedir. Bu sebeple fakir, omuru kırılan, beli bükülen, boynu bükük kimse anlamındadır. Diğer bir kısım sûfî ise fakiri şöyle tanımlamıştır: “İradesi kaybolmuş, yeri yurdu olmayan, tamamen kendinden geçtiği için varlığı enkaz haline gelen kimsedir. O kadar ki, kendisinden geriye sadece hakkında rivayet edilenler kalmıştır.”⁶⁴

Sûfilerin miskin kelimesiyle ilgili tariflerini de aktaran Kuşeyrî, naklettiği bir tanımda miskin, hali kendisini maksudunun kapısında bekleten kimse olarak tarif edilmiştir. Böylece bu miskin kişi maksudun kapısından hiç ayrılmaz. Oraya kalbiyle bağlanmış olup bir an bile rabbinden gafil kalmaz.⁶⁵

Görüldüğü üzere sûfiler gerektiğinde yorumlarına dilden ve şiiirden delil getirebilmektedir. Ayrıca yorumlarını Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri üzerinden de ispatlama gayretleri dikkat çekmektedir. Kuşeyrî'nin sûfilerin yukarıdaki hadislere yönelik işârî yorumlarına mesafeli davranıp bunları daha zâhir bir çizgiye çekme çabasını onun müteşerri yönünün yansıması olarak değerlendirmek gerekmektedir. Zira *er-Risale*'yi çeviren Süleyman Uludağ'a göre Kuşeyrî, tasavvufu şeriata yaklaştırma noktasında tarihsel bir rol oynamıştır.⁶⁶ Ayrıca fakirle ilgili tarifler arasında tercihte bulunması, onun işârî tefsirde hem bir nâkil hem bir mureccih hem de müellif olduğunu göstermektedir.

Sûfiler fakiri, kelimenin “yoksulluk” anlamından ziyade “muhtaç olma” manası üzerinden tarif etmişlerdir. Kelime, bu anlamıyla Kur'ân-ı Kerîm'de de geçmektedir.⁶⁷ Fakihler ise fakir kelimesinin tarifinde lafzın “yoksulluk” manasını esas almıştır. Bu sebeple fıkhîta yoksul olduğu için zekât alabilecek kişiyi ifade eden fakir kavramı, sûfilerin ıstılahında ister yoksul isterse zengin olsun Allah'a muhtaç her insanı kapsamaktadır. Ancak bu tarif onların zengin olup Allah'a ihtiyaç duyan herkesin zekât alabileceğini savundukları anlamına gelmemelidir. Neticede hem fıkıh hem de tasavvuf kendi yaklaşımları açısından fakiri tanımlamışlardır. Ayrıca zamanla sûfilerin nazarında fakirliğin, istenen ve talep edilen ideal bir vasf halini aldığı belirtilmek gerekmektedir. Öyle ki onlar, hem mal yoksunluğu

⁶⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/429-430.

⁶⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/430.

⁶⁶ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dâir Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 28.

⁶⁷ Fâtır 35/15; Muhammed 47/38.

hem de Allah’a muhtaç olma anlamında fakirliği, hayatlarının merkezine koymuşlar ve kendilerini fakr (derviş) olarak isimlendirmişlerdir.⁶⁸

Sonuç olarak fakir ve miskin sûfiler tarafından yapılan tarifleri, insanın Allah ile olan ilişkisi merkeze alınarak yapılmıştır. Bunun hedefi de kişinin ahlâken yükselmesini sağlamak ve Allah ile olan bağına güçlendirmektir

2.3.2. Zekât Toplayan Memurlar

Kuşeyrî’nin verdiği bazı işârî yorumlarda, zekât alacak grupların vasfı, kalbî ameller bağlamında değerlendirilmeye tâbi tutulmaktadır. İlgili âyette iyi bir vasıf zikredilmişse bu özellik, kalbî ameller bağlamında ele alınmakta ve daha üst bir değer haline getirilip sûfi için hedef olarak belirlenmektedir. Kötü bir vasıf zikredilmişse o da kalbî filler bağlamında ele alınmakta ve bu özelliğin sûfi de olamayacağı vurgulanmaktadır.⁶⁹

Kuşeyrî, zekât alacak gruplar arasında yer alan “zekât toplayan memurları/âmilin (عاملين)” tefsir ederken hem zâhirî hem de işârî yorum yapmaktadır. Önce, kelimenin fıkhîdaki tarifine yer vermekte ve âmilin bilinen şartlara uygun olarak zekât toplama işini üstlenen kişileri ifade ettiğini belirtmektedir. Sonrasında ise kelimenin tasavvuftaki yorumuna geçmektedir. “Sûfiler nazarında zekât almaktan en fazla sakınması gereken insanlar, amellerinde Allah için sadık ve samimi olan kimselerdir. Çünkü onlar, amellerine karşılık olarak herhangi bir bedel beklememekte, hallerinin karşılığında bir dünya malı aramamaktadırlar.” Kuşeyrî bu işârî yorumu desteklemek için bir şiirle istişhad etmektedir:⁷⁰ Şiirde karşılığında sevap beklenen arzunun çirkin olduğu belirtilmektedir.⁷¹

Bu işârî yorumda, zâhirî manayla işârî mana arasındaki ilişki, ya da âyetteki zekât alacak memurlarla sûfiler arasındaki benzerlik, “a-m-l” (عمل) kelimesinin sözlük anlamı üzerinden kurulmaktadır. Âyetteki zekât topladıktan sonra bu maldan zekât alan âmilin vasfından hareketle sûfilerin “bütün amellerini sadece Allah için yapmaları gerektiği” işârî yorumu yapılmaktadır. Zira zekât toplayan memurun vasfı kalbî ameller bağlamında değerlendirildiğinde eksiklikler barındırmaktadır. Çünkü o, yaptığı işe karşılık zekât malından almakta bu durumda kalbî hayat için bir eksiklik meydana getirmektedir. Bu işârî yorumla sûfilerin istiğnâ sahibi olması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Çünkü sûfinin manevî hayatı için âyetten alması gereken ahlâkî değer budur ve bunu hayatına tatbik etmekle de mükelleftir. Ayrıca işârî yorumla ortaya konan mananın şiirle desteklenme çabası da dikkat çekmektedir. Ancak bu şiir, işârî anlamın

⁶⁸ Süleyman Uludağ, “Fakr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/133.

⁶⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/429-431.

⁷⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/430.

⁷¹ وما أنا بالباغى على الحب رشوة قبيح هوئى يرجى عليه ثواب

temellendirilmesi amacına matuf olmayıp ortaya konan istiğnâ prensibinin önemini vurgulamaya yöneliktir.

2.3.3. Müellefe-i Kulûb

Kuşeyrî, zekât alacak gruplar arasında yer alan “müellefe-i kulûb (المؤلفة قلوبهم)” kavramı üzerinde de durmuş ve metoduna uygun olarak önce ilmin lisanı olarak vasıflandırdığı fıkha göre tanımını yapmıştır. Müellefe-i kulûb, ilmin lisanında kendilerine iyilikte bulunularak kalpleri İslâm'a meylettirilmek istenen kimselerdir. Bu kişilerin gönüllerini almak için zekâtan payları olduğunu belirten Kuşeyrî, konunun ayrıntılarının fikhî meseleler içinde izah edildiğini belirtmektedir. Sonrasında müellefe-i kulûbun sûfilerle ilişkisini kurmakta ve onların (müellefe-i kulûb) gönül ehli arasında yeri olmadığını belirtmektedir. “Zira huzura varışı tamah, sevap kazanma arzusu, bir makamı görme ya da bir hale sahip olma amacına dönük olan kimseler sûfiler arasında yer alamaz. Çünkü bu şekilde bir davranış, avâmın vasıfları arasında yer alır, havâssın vasıfları arasında yer almaz.”⁷²

Buradaki yorumda zâhirî mana ile işârî mana arasındaki ilişki veya müellefi kulûb ile sûfiler arasındaki benzerlik, müellefe-i kulûbun “bir şeyler alması” esası üzerine kurulmuş olabileceği gibi mefhûm-i muhalifin delâleti de kullanılmış olabilir. Manevî hayat açısından eksiklik kabul edilen böyle bir şey, sûfi açısından düşünülemez. Çünkü böyle bir özellik ancak avâmın vasfı olabilir. Bu sebeple Kuşeyrî, âyeti farklı muhatap kitlelerine göre değerlendirmeye tabi tutmuş ve âyette ifade edilen hususun havâssın vasıfları arasında yer almadığını ifade etmiştir. Buradaki olumsuz vasıftan sûfi hayat için ortaya konan işârî mana, sûfinin manevî hayatında sevap kazanma dâhil hiçbir beklentisinin olmamasıdır.

2.3.4. Köleler

Kuşeyrî, yöntemine uygun olarak önce fikhın konuyla ilgili tanımlamasına yer vererek âyette kastedilen kölelerin “mükâteb köleler”⁷³ olduğunu belirtir. Konunun ayrıntılı açıklamalarının fıkıh kitaplarında yer aldığına değinen Kuşeyrî, kölelerin özgür olmamalarından hareketle bazı işârî yorumlarda bulunur. Ona göre sûfiler de sebebe takılıp kaldıklarında veya ister dünyevi isterse uhrevî olsun bir arzularının olması durumunda özgürlüklerine kavuşamazlar. Çünkü onları hiçbir istek, tahrik edemez. Bir kimsede olumsuz taleplerden bir kalıntı varsa o kimse (tasavvufi anlamda) hür olmamış bir köledir. Kuşeyrî üzerinde talep kalıntıları olan kişinin hür olamayacağı işârî hükmüne Hz. Peygamber'in (s.a.s) hadislerinden delil

⁷² Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/430.

⁷³ Özgürlüğüne kavuşabilmek için efendisiyle sözleşme yapmış köle.

getirir.⁷⁴ O (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Azatlık sözleşmesi yapan kölenin, sözleşme yaptığı efendisine bir dirhem dahi borcu kalacak olsa köleliği devam eder.”⁷⁵

Bu işârî yorumda, zekât alacak mükâteb kölelerle sûfiler arasındaki ilişki, “rikâb (الرقاب)” kelimesinin sözlük anlamı üzerinden kurulmaktadır. Bu da “özgür olmamaktır”. Bu özgür olamama kalbî ameller yönünden değerlendirildiğinde manevî hayatında özgür olmayanlar ya da manen köle olanlar işârî yorumu ortaya konmaktadır. Bu işârî yorumla da kişiye ya da sûfiye “dünyevi her türlü bağımlılıktan özgür olma” erdemi hedef olarak gösterilmektedir. Bundan dolayıdır ki sûfiler sebebe takılıp kalırlar, dünyevî veya uhrevî olsun bir arzuya sahip olurlarsa gerçek manada özgürlüğü elde edemezler. Ayrıca Kuşeyrî’nin işârî yorumuna delil olarak getirdiği hadis, kölenin efendisiyle azatlık sözleşmesi yapıp da borcunu ödeyemediği durumlarda hükmün ne olacağını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle hadisin işârî yorumu desteklediğini söylemek zordur.

2.3.5. Borçlular

Kuşeyrî, zekât alabilecek gruplar arasında yer alan “borçluları/ğarimîn (الغارمين)” önce zâhirî açıdan yorumlayarak fıkha göre tarifini yapar. Fıkhnın tanımına göre borçlu, “bir günah uğrunda olmaksızın borçlandığı halde bunu ödeyebilecek malı olmayan kişidir.”⁷⁶ Kuşeyrî açıklamalarının devamında “borçluları” işârî açıdan değerlendirerek şunları söyler: “Gönül ehli olan kimseler, Hakk’ın mülkiyetinde kaldıkları sürece, borçları ödenemez.”⁷⁷

Kuşeyrî’nin yukarıdaki işârî yorumunun anlaşılması, hem metin hem de mefhum açısından kapalılıklar içermektedir. Bu husus bizim yapacağımız değerlendirmeleri de etkilemektedir. Genel olarak buradaki işârî yorumda zekât alacak borçlularla sûfiler arasındaki ilişkinin “ğarimîn (الغارمين)” kelimesinin sözlük anlamı üzerinden kurulduğu söylenebilir. Zekât alan borçlunun vasfından hareketle sûfilerin de “borçlu oldukları” işârî yorumu yapılmıştır. Ancak onlar manen borçludurlar, kendilerini Hakk’ın mülkiyetine geçirdikleri için de onların borcu Allah’tan başkası tarafından ödenemez.

2.3.6. Allah Yolunda Olanlar

Âyette geçen “Allah yolunda olanlar/fî sebîlillâh (في سبيل الله)” konusunda da açıklamalarda bulunan Kuşeyrî, takip ettiği metoda uygun olarak önce ilmin lisanına (fıkha) göre Allah yolunda olanların kim olduğuna değinir ve kim Allah yolunda yürürse ona zekâtan bir pay vermenin vacip

⁷⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/430.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, “İtâk”, 1; Tirmizî, “Büyü”, 35.

⁷⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/430-431.

⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/430-431.

olduğunu belirtir. Kuşeyrî bu konunun ayrıntılı izahının fikhî meseleler içinde yer aldığını belirterek konuyla ilgili işârî yorumuna yer verir. “Bu yolda (tasavvufta) her kim Allah yolunda yürürse o da sorumluluklarla yükümlü olacaktır.”⁷⁸ Bu sorumluluk bağlamında sûfî önce malını harcar, sonra makamını, akabinde canını ve en sonunda ruhunu feda eder. Bu fedakarlıklar da yoldaki (seyrüsülûk) ilk adımdır.⁷⁹

Buradaki işârî yorumda, Allah yolunda cihad edip zekât alacak gruplar arasına giren mücahitlerle sûfiler arasında, kelimenin sözlük manası (Allah yolunda olma) temelinde bir ilişki kurulmaktadır. Ardından tasavvuf erbabı içerisinde Allah yolunda yürütenler, cihad eden mücahitlere benzetilmektedir. Bunun sonucunda bedeniyle Allah yolunda savaşım malını, canını feda eden mücahitlerden hareketle savaş olsun veya olmasın sûfinin hayatının bütün safhasında her şeyini Allah'ın yoluna harcaması gerektiği işârî yorumu yapılmaktadır. Bu sebeple onlar mallarını, makamlarını, canlarını ve ruhlarını Allah yolunda feda etmelidirler.

2.3.7. Yolcular

Kuşeyrî, zekâtın sarf yerleri arasında zikredilen “yolda kalmış yolcu/y/ ibnüssebîl (ابن السبيل)” alışlagelen metoduna uygun olarak önce ilmin lisanına (fikha) göre açıklar. İbnüssebîl'in (yolcu), gurbete düşen ve özel bazı vasıflar çerçevesinde vatanından ayrılan kimse olduğunu beyan eder. Bu açıklamalarının ardından Kuşeyrî, sûfiler açısından da ibnüssebîli tanımlamaya geçer. Onlara göre yolcu, “memleketindeki (dünyadaki) alakalardan (aşına olduğu alışkanlıklardan) kopup gurbete düştüğü zaman kul, artık Hakk'ın misafiridir. Bu takdirde yiyeceği açlık, meclisi halvet, içeceği muhabbet, şuhûdu ünsiyet ve müşahede ettiği Hakk'tır.” Zira Allah şöyle buyurmuştur: “*Rableri onlara temiz bir içecek içirir.*”⁸⁰ Kuşeyrî'ye göre bu âyette bazıları için cennette bir vaad vardır. Bazıları (sûfiler) için ise önceki gruptan farklı olarak hem bu dünyada hem de ahirette karşılık vardır. Onlar, dünyada sevilenin (Allah'ın) dostu olma karşılığını peşin alırken yarın ahirette de sevap karşılığını alacaklardır. Kuşeyrî, sûfilerin dostluk içeceğinin karşılığını bu dünyada nasıl aldıklarının beyanı bağlamında bir şiire de yer verir.⁸¹ Bu şiirde sûfilerin şarabıyla yatalak hastaların yürür olduğu, amâların gördüğü, otuz yıl konuşamayan dilsizlerin konuştuğu belirtilmektedir.⁸²

⁷⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/431.

⁷⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/431.

⁸⁰ el-İnsân 76/21.

⁸¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/431.

⁸² ومقعد قوم قد مشى من شرابنا وأعمى سقينا ثلاثا فأبصرنا وأخرس لم ينطق ثلاثين حجّة أدركنا عليه الكأس يوما فأخبرنا

Buradaki işârî yorumda, nafakası bitip yolda kaldığı için zekât alacak kişilerle sūfîler arasındaki ilişkinin “vatandan ayrı kalma” temelinde kurulduğu görülmektedir. Dünya ve içindeki alışkanlıklar, en üst vatan olarak düşünülmekte ve kişi, bu hayattan ve onun alışkanlıklarından koptuğu zaman manen yolda kalmış yolcu hükmüne tâbi olmaktadır. Bunun sonucunda vatanında ayrıldıktan sonra nafakası bittiği için yolda kalan kişinin vasfına benzetilerek dünyevi bütün alakalardan koparak manen yolcu olmak şeklinde bir işârî yorum yapılmaktadır.

Kuşeyrî'nin bu işârî yorumunda, dünyevî alakalardan koparak manen yolcu olanların karşılaştığı nimetlere vurgu yaptığı görülmektedir. Zira yolda kalan yolcu sadece zekât malından istifade edebilirken manen yolcu olanlar muhabbet, ünsiyet ve Hakk'ın müşahedesini elde etmektedirler. Bu nimetlerin verileceğine dair “*Rableri onlara temiz bir içecek içirir.*”⁸³ âyetini delil olarak getirmektedir. Aslında âyet-i kerîme, cennetteki nimetlerden bahsetmektedir. Bununla birlikte Kuşeyrî, âyetin dünyaya bakan yönünün de olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple âyetle istidlal ederek manen yolcu olanların/sūfîlerin bu dünyada Allah'ın muhabbeti, ahirette de sevabı olmak üzere iki karşılık alacaklarını belirtmektedir.

Görüldüğü üzere Kuşeyrî'nin zekât alacak gruplarla ilgili geliştirdiği işârî yorumların çoğu, kelimelerin sözlük anlamları üzerinden yapılan benzerliklere dayanmaktadır. Bu benzerliklerin zâhirî manayla olan ilişkisi bazen güçlü olamamakta ve bu durum, yapılan işârî yorumun zâhirî manayla olan irtibatını zayıflatabilmektedir. Ancak burada en dikkat çeken husus, Kuşeyrî'nin verdiği işârî yorumların her ne kadar mufassal olmasa da beyânî bilgi yöntemi açısından açıklanabilir ve temellendirilebilir olmasıdır.

SONUÇ

Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârât*'ında, en dikkat çeken özellik, şeriatla hakikati, zâhirî yorumla işârî yorumu uzlaştırmaya gayret etmesidir. Bu sebeple devraldığı sūfî müktesabâtı nakletmekle yetinmeyip ilmî ve fikrî bir süzgeçten geçirmiştir. Ayrıca tefsirinde her daim Kur'ân ve Sünneti merkeze alan bir işârî yorum metodu takip etmeye çalışmıştır. Bu yönüyle kendinden sonraki işârî tefsirleri de etkilemiştir. Kuşeyrî, bu uzlaştırmacı yorum anlayışını zekât âyetlerinin tefsirinde de sürdürmüş, zâhirî ve işârî yorumu birlikte kullanmıştır. Bu minvalde önce âyetlerin zâhirî manasını ve hükmünü ortaya koymuş, ardından işârî manayı serdetmeye yönelmiştir.

İşârî yorumların temellendirilmesinde şu hususlar dikkat çekmektedir. Bazen lugat manalar esas alınmış ve yoruma konu olan kelime ve kavramın anlam alanı genişletilmiştir. Örneğin fıkıhta yapılan tarifte sadece malların

⁸³ el-İnsân 76/21.

zekâtı verilirken kelimenin sözlük anlamına (تطهير) inilerek beden, kalbin ve sırrın zekâtından (temizlenmesinden) bahsedilebilmektedir. İşârî yorumların, kelime ve kavramın manası bir üst anlama taşınarak temellendirildiği de görülmektedir. Ancak temellendirmede en çok kullanılan dayanak, benzerliktir. Bu benzerlik çoğunlukla kavramların sözlük anlamları üzerinden yapılmıştır.

Kuşeyrî'nin zekât âyetlerine getirdiği işârî yorumlar, fert ve toplum açısından bakıldığında birer ahlâkî fazilet olarak değerlendirilebilir. Öyle ki bu yorumlarda zekât, malın temizlenmesinden başlayarak kişinin maddi ve manevî yönünü arındıran ve onun ahlâkî erdemler edinmesini sağlayan bir ibadet olarak tasavvur edilmektedir. Bu sebeple onun işârî yorumunda zekât vermek, sadece malın fakirlere temlikinden ibaret değildir. Onun nezdinde zekât vermek, sahip olunan değerli şeylerin hepsinden tasadduk edebilmektir. Böylelikle zekât verme eylemi, malın fakire temlikinden çıkarılıp sahip olunan her şeyden verme ahlâkî değerine taşınmaktadır. Bu durum, Kur'ân'ın “*Sevdiğiniz şeylerden vermedikçe iyiliğe ulaşamazsınız.*” emrine de uygundur. Neticede bu işârî yorumların hüküm ve ahlâk bütünlüğünü sağlama noktasında tefsir geleneğine zenginlik getirdiği ve katkı sunduğu ifade edilebilir.

Kuşeyrî'nin işârî yorumlarında zekât alacak kişilerin vasıfları da birer ahlâkî erdem olarak anlaşılmıştır. Bu bağlamda fakir ve miskin vasfı, “dünyadaki bütün fani şeylerden sıyrılarak sadece Allah'a muhtaç olduğunu bilmek” şeklinde yorumlanmıştır. Zekât toplayıp ondan hisse alan memurun vasfı, “bütün davranışlarını sadece Allah'ın rızasını kazanma maksadıyla yapmak” olarak anlaşılmıştır. Kölelik vasfından ise “maddî ve manevî her türlü kısıtlayıcıdan kurtulup tam bir özgürlüğe kavuşma” işârî manası ortaya konmuştur. Zekât âyetlerinde belirtilen vasıflardan işâreten ahlâkî ilkeler çıkarılabilmesi, tefsir geleneği açısından bakıldığında özgün ve dikkat çekici bir husustur.

Sonuç olarak Kuşeyrî'nin zekât âyetleriyle ilgili ortaya koyduğu yorumlar, âyetin veya hükmün ahlâk ve fazilet yönünün ortaya konulmasına yöneliktir. Bu yönelimin amacı da ferdin manen arınıp yükselmesini sağlamak, Allah ile olan bağımlı güçlendirmek ve Şârî'in kendisine emrettiği asgari amelde kalmayıp en faziletli olanı yapmaya çalışmaktır. Ayrıca bu yorumların işârî tefsirin kabul şartlarını taşıdığını, Kur'ân ve Sünnetin genel esaslarına aykırı olmadığını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Ateş, Süleyman. *İşari Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.

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

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. Hatîb. *Târîhu Bağdâd ve Medîneti's-selâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 21 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001/1422.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-saħîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Dârü Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sâdik Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.

Çetiner, Bedrettin. "Ahkâmü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Demirci, Mehmet. "Himmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/56-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Demirli, Ekrem. "Kuşeyri'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 121-142.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. El-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşari Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1398/1978.

İbn Faris, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Faris b. Zekeriyya b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü Makayisi'l-lügâ*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1399.

İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1414.

İsam, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi. "İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı". Erişim 14 Aralık 2022. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>

Kefevî, Ebü'l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısıri. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992.

Kur'an Yolu. Erişim 10 Kasım 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>

Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Mahmûd b. Şerif, Abdülhalim Mahmud. Kahire: Dârü'l-Maarif, ts.

Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Letâifü'l-işârât*. thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1428/2007.

Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmmeti lil-Kitâb, 2000.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Tasavvuf İlmîne Dâir Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1426.

Özdemir, Ahmet. “Psiko-Sosyal Etkileri Açısından Kur'ân'a Göre Zekât ve Faiz”. *İslâmî Araştırmalar* 25/3 (2014), 147-159.

Serrâc, Ebu Nasr et-Tûsî. *el-Luma' fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*. thk. Kamil Mustafa Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Küttübî'l-İlmiyye, 2016.

Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud muhammed et-Tanâhî - Abdül-Fettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Küttübî'l-Arabiyye, 1383/1964.

Şahin, İskender. “Kuşeyrî'nin Letâifu'l-İşârât'ında Ahkâm Âyetlerinin İşârî Yorumu”. *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (2021), 1043-1074.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Dârü Hicr, 1420.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacri el-Mısri. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Saadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, ts.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sûra b. Mûsâ. *el-Câmiu'l-muhtasar mine's-süneni an Rasûlillâhi ve ma'rifeti's-sahîh ve'l-ma'lûl ve mâ aleyhi'l-amel*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. Refî'. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ażîm*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1423.

Uludağ, Süleyman. “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Uludağ, Süleyman. “İşârî Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Uludağ, Süleyman. “Fakr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/133. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yılmaz, Hasan. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 13. Basım, 2010.

Yök, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı. “Tez Merkezi”. Erişim 14 Aralık 2022. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 17 Cilt. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, 7. Basım, ts.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Dârü't-Türâs, 2008.

