

## KUŞEYRÎ'DEN İBNÜ'L-ARABÎ'YE İŞÂRÎ YORUMCULUK HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME: İŞÂRÎ YORUMDAN TAHKÎKE DOĞRU KUR'ÂN-I KERİM YORUMCULUĞUNUN GELİŞİMİ

Ekrem DEMİRLİ (\*)

### ÖZ

*İşâret* önce bağlayıcılığı olmayan 'ikincil' yorumların genel adı olmuşken aynı zamanda tasavvufî bilginin cedel ve tartışmalardan korunmasını sağlamıştır. Sufiler *işâret* tabirini kullanırken iki şeyi amaçladılar: Birincisi fıkıh ve akide alanıyla ilgili ayetler söz konusu olunca, Ehl-i Sünnet'in fakih ve kelam alimlerinin görüşlerine bağlı olduklarını ifade etmek istediler. Buna mukabil ahlakla ve nefsin terbiyesiyle ilgili naslarda kendi görüşlerini dile getirmektedirler. Bu durumda işâri yorum 'alimlerin' belirli bir yöntemle 'istinbat' ettikleri ayetlerin kıyas yoluyla ahlaktaki karşılıklarını bulmak demektir. İkincisi ise bu sayede delillendirme sıkıntısından kurtulmak istemişlerdir. Bu durumda işâret, tasavvuf ehlini tartışmanın dışında tutarak kendi görüşlerini 'ehli' ile konuşmak imkanı kazandırmıştı. Bununla birlikte işâret tabiri tasavvufun gelişim süreçlerinin bir şahidi olarak zamanla 'tahkik' anlamını kazanarak bir anlam derinliği elde etmişti. Daha doğrusu yerini tahkik tabirine bırakmıştı. Bunu asıl ve fer terimlerinin ilişkisiyle açıklarsak, birinci döneminde işâret tabiri asıl anlamı temsil eden Ehl-i sünnet fakih ve kelimcülerinin yorumlarının karşısında fer idi. İbnü'l-Arabî'yle birlikte fer olan 'alimlerin' yorumları olurken işâret denilen şey gerçek anlama ve asla döndü. Bu bakımdan işâret tabiri bize bir yandan sufilerin naslar üzerindeki yorumları hakkında bilgi verirken aynı zamanda din bilimleri içerisinde tasavvufun gelişim sürecini en iyi açıklayan kavramlardan birisi olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kuran-ı Kerim, sünnet, nas, tefsir, işâret, şatahat, tasavvuf, Kuşeyri, İbn Arabî, tahkik, metafizik

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bilim Dalı Öğretim Üyesi.  
e-mail: demirliiekrem@yahoo.com

### ABSTRACT

#### ***Some Considerations on Esoteric Interpretation of the Qur'an from Qushairi to Ibn Arabi: The Development of Qur'anic Exegesis from Esoterism to Determinism***

*Initially, indication (isharat) as not being of serious consideration was a general name of secondary interpretations. In time, this approach has protected sufi knowledge from any dispute and quarrels. The ultimate objective of Sufis when using the term isharat was two: First, they aimed to demonstrate their obedience to the perspectives of Sunni jurists and theologians. Beside of this, they just expressed their views on ethics and purification of nafs in reference to Islamic texts. In this respect, esoteric exegesis referred to the efforts of these sufis in finding out Islamic moral values in connection with the texts using analogy as their ultimate method. Secondly, they intentionally wanted to escape from the difficulties of demonstration. Thus, isharat kept sufis out of any discussion and gave them the opportunity to talk to the one who is qualified enough in the field of tasawwuf (ahl). However this term as being one of the demonstrations of the periodic developments of tasawwuf has gradually gained an extent meaning which is determination (tahqiq). In a proper sense, the term isharat has been progressively replaced by tahqiq. If we try to explain this with the relation between asl (fundament) and far' (branch), initially the term isharat was a far' (branch) of the commentaries of Muslim jurists and theologians which was regarded then as asl (fundament). Yet, by Ibn Arabi this term has begun to be considered as asl while the interpretation of Sunni scholars regarded as far'. In this respect, it must be said here that the term isharat not only gives us the commentaries of the Sufis in reference to the Islamic texts it also gives us the clear expression about the formative period of tasawwuf among other Islamic disciplines.*

**Keywords:** *The Qur'an, Prophetic Tradition, Religious Texts, Exegesis, Indication, shatahat, tasawwuf, Qushairi, Ibn Arabi, Determination, Metaphysics*

### Giriş

Sufilerin Kur'ân-ı Kerim ve hadis yorumları *ışarî yorum* diye isimlendirilmiş, birçok tam veya eksik *ışarî* tefsir ve hadis şerhi tefsir ve hadis şerhi literatüründe yerini almıştır. 'İşarî' tabiri sufilerin *eşaret ileyye*, '(ayet) bana gösterdi, işaret etti' anlamındaki ifadelerinden türetilmiş olsa bile, sufilerin tabire yükledikleri anlam ile muhataplarının bundan anladıkları arasındaki çelişki, sufilerin eserlerinde yer verilen bir husus olmuştur. Sufi olmayan birisi için 'işaret' tabiri dirayet ve rivayet diye tasnif edilen tefsir türleri içinde

müstakil bir tür olmasa da yine de sufilerin 'açıklamalarını' içeren bir alt tür olarak kabul edilebilir. Hâlbuki sufilerin sözlerine baktığımızda 'işaret' tabiri aynı anlamda 'beyan etmek' ve 'gizleme'yi içeren paradoksal bir muhtevaya dönüşür.<sup>1</sup> Bu itibarla 'işaret', göstermek-gizlemek anlamlarıyla, uzun bir süreç içerisinde tasavvufun din bilimleriyle ilişkilerini anlayabileceğimiz merkez kavramlardan birine döner. Serrac'ın işaret kavramını tanımlarken söylediği "manası latîf olup sözle açıklanması mümkün olmayan ve manası konuşan taraftan gizli tutulan şeydir"<sup>2</sup> cümlesi 'işaret' tabirini hangi çerçevede ele almamız gerektiği hususunda dikkatimizi çeker. Bu anlamıyla işaret tabiri en çok remiz ile yakın anlamlı olabilir.

Tefsir tarihinde yorum yöntemlerine atıfla tefsirler 'rivayet tefsirleri', 'dirayet tefsirleri' ana başlıkları altında tasnif edilirken çağdaş araştırmalarda başka tasnifler ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan tefsirler bağlı oldukları bilim geleneklerine göre tasnif edildiği kadar takip ettikleri yöneme göre de tasnif edilmişlerdir. Bununla birlikte bu tasnifler arasında *işari tefsir* tabiri farklı bir yerde durur: Tefsirleri rivayet veya dirayet tefsirleri diye tasnif ederken bir değer hükmü vermiş olmayız, sadece yöneme bakarak bir tasnif yapmış sayılırız.<sup>3</sup> Fakat *işari* denildiğinde sadece bir tasnife dikkat çekmiş olmakla kalmayız, aynı zamanda bir hüküm vermiş oluruz: *İşari tefsir*, tefsir literatürü arasında 'ikincil tefsir' demektir. İşarî tefsir 'asıl' tefsirlerden onaya gerek duyan, daha doğrusu asıl tefsirler için 'destekleyici' bir göreve sahip tefsir olarak görülmüştür. Bu durumun din bilimlerinden kaynaklanan sebepleri olabileceği gibi bizzat tasavvuftan kaynaklanan nedenleri de vardır. Bu itibarla 'işari' tefsirlerin bilgi değerleri üzerindeki tartışmalar İslam bilim geleneği içerisinde tasavvufun yeriyile ilgili telakkiyle yakından irtibatlıdır. Nedenlerin bir kısmı sufilerin de itiraf ettikleri üzere her zaman geçerli sayılabilecek tasavvufun özellikleriyle ilgiliyken bir kısmında mezhebi-tarihsel eğilimlerin etkileri baskındır. Bununla birlikte genel bir tespit olarak söylemeliyiz ki, sufilerin

1 Kuşeyrî'nin tasavvufta istilahların ortaya çıkışı hakkındaki yorumu bunu gösterir. Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: Tasavvuf İlimine Dâir*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., 3.bsk., İstanbul, 1999, s. 147.

2 Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, el-Lüma': İslam Tasavvufu, (çev. Hasan Kamil Yılmaz), Altınoluk Yay., İstanbul, 1996, s. 330. Serrac Ebu Ali Rûzbârî'nin bir sözüyle işareti şöyle izah eder: 'Bizim ilmimiz işaret ilmidir, söze dönüşürse gizli kalır.' Serrâc, agy.

3 'İşari tefsir' üzerinde yazılmış bir kitap Süleyman Ateş'in *İşari Tefsir Okulu* isimli kitabıdır. Yazarın eserinde verdiği tarihsel bilgiler ve alıntılar bir yana, kitabın henüz girişinde bir tasnif yaparak 'nazari' ve 'ameli' tasavvuf ayrımına ve buradan hareketle de bunun tefsirlere yansımalarına değinmektedir. Doğrusu bu konudaki fikirlerinin bir mesnedini bulmak mümkün değildir. Bkz. Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 18 vd.

nas yorumları ikincil yorum olma halinden nadir durumlarda çıkabilmiştir. Günümüzde dahi Kuran-ı Kerim üzerindeki araştırma ve tefsirlerin tasavvufi yorum geleneğinden istifade edebildiğini söylemek güçtür. Hatta doğruluğu tartışmalı bilim teorilerinden bile yararlanırken hiçbir sınır tanımayan çağımızdaki Kuran-ı Kerim araştırmalarının sufilerin görüşlerine kapalı kalmaları tasavvufi tefsirlerle ilgili yanlış algının sonuçlarından biri olarak görülebilir.

Sufilerin yorumlarının ikincil yorum sayılmasının iki önemli nedeni aklı gelir: Birincisi yorum yöntemiyle ilgilidir. Sufiler daha sonra üzerinde durduğumuz gibi sınırları belli, kavramları oturmuş, delilleri serd edilmiş ve her şeyden önce takip edilebilir-nesnel bir yorum yöntemi geliştirmiş değillerdi. İşin doğrusu böyle bir niyetleri de yoktu. Hatta bizzat tasavvufun ilk dönemlerine baktığımızda –*ki bu döneme çağdaş araştırmalardaki bir yanılığın etkisiyle ‘tasavvufun doğuşu’ değil, Serrac, Kuşeyrî vb. sufi yazarların görüşüne uyarak ‘tasavvufun yaygınlaşma dönemi’<sup>4</sup> diyoruz-* tasavvuf mevcut din ilimlerinin yol açtığı kısır ve katı dini düşünceye karşı bir tepki olarak yaygınlaşmıştı. Tasavvuf amel ve ahlak üzerinde odaklanarak nazari ve yöntemsel olanı ‘ikincil’ görmüştü. Bu durumda ‘nazari düşünceyi’ ve yöntemi esas alanların da bu tavrı ‘ikincil’ sayması tabii bir netice sayılabilir. Nazari düşüncenin tasavvufta yer bulması ilk zahitlik temayüllerinden itibaren ortaya çıkan ibahilik veya çeşitli din dışı akımlara vb. karşı İslam dindarlığının mahiyetini, sınırlarını belirlerken ortaya çıkmıştı.<sup>5</sup> Esas itibarıyla tasavvufta ‘nazari’ yönelimlerin başlamasıyla “batıl inançlara karşı İslam inancının savunulmasını” maksat edinmiş kelam ilminin gelişimi arasında paralellik vardır. Başka bir ifadeyle ‘savunma’ refleksi sadece akide ve kelam ilmi alanında değil, manevi hayatın ilkelerini vaz eden ahlak ve amel alanında da geçerli, belki daha öncelikliydi. Bu nedenle tasavvufta ‘nazari’ düşüncenin gelişim seyrini kelam-fıkıh geleneğiyle birlikte dini düşüncenin gelişiminin bir kısmı saymak gerektiği gibi ‘işari’ yorumculuğu da bu sürecin bir parçası olarak mütalaa etmek gerekir. Bununla birlikte tasavvufun yaygınlaşmasına yol açan ‘teпки’ tasavvufun gelişim seyrini, bundan daha önemli olarak da din bilimlerindeki ‘tasavvuf’ telakkisini belirlemiş olmalıdır. Bu telakki ‘tasavvuf -bir ilim değil- hal ilmidir’ şeklinde bilim tasnif kitaplarında yer almış, ‘işari’ yorumun ikincil sayılması bu telakkinin bir neticesi olmuştur.

Sufilerin yorumlarının ‘ikincil yorum’ sayılmasıyla ilgili üzerinde durulması gereken ikinci sebep tasavvufi olan ile batınî olanın ilişkilerinin tespitindeki

4 Kelâbâzî, *et-Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul, 1992, s. 49 vd.

5 Tasavvufun bu gelişim süreci hakkında bkz. Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevi’de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2005, s. 30 vd.

belirsizliktir. Bu noktada Sünni gelenekteki ilimler 'özel' olanı Batını olanla özdeşleştirme temayülünde olmuştur. Tasavvufî yorum batınî yorum demek midir? Batınî yorum nedir? Batınîlik ile birlikte ondan daha menfî bir çağrışıma sahip olan Hurufîlik arasındaki ilişkiyi de hatırlamalıyız.<sup>6</sup> Ehl-i sünnet mezhebinin tarihsel tecrübesini dikkate aldığımızda bu mezhebin muhaliflerinden birisinin batınîlik olduğu aşikardır. Şii-Batınîlik ile tasavvuf arasındaki ilişkileri tespit kolay değildir. Her şeyden önce batınîlik iki yönden tasavvufu karışma ihtimaline açıktır: Birincisi Ehl-i beyt sevgisi, ikincisi adını kendisinden aldığı *zahir-dil* karşısında manaya yönelmiş olmasıdır. Bununla birlikte tasavvuf ile batınîlik arasında bu iki alanda da bariz ayrımlar tespit edilebilir. Gazzalî'nin çeşitli eserlerinde dile getirdiği batınîlik eleştirisi sufilerin de benimsediği bir eleştiridir. İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte bu ayrım daha açık bir şekilde dile getirilmiştir. Bununla birlikte tasavvufun batınîlik-hurufîlik ile irtibatlı görülmesi ve bilhassa da 'özel bir hal' şeklinde telakkisi tasavvufun olduğu kadar bilhassa İbnü'l-Arabî'yle gelişen metafizik düşüncenin İslam bilimleri üzerindeki etkisini önemli ölçüde zayıflatmıştır. İşarî tefsirlerin 'ikincil' sayılmasını böyle izah etmek mümkündür.

### I. Arka Plan: Tasavvufun Din Bilimleri Arasına Girme Sürecini Açıklayan Bir Kavram Olarak 'İşaret'

Bir tasavvuf terimi olan işareten türetilen işaret ve işarî yorum belirli bir yöneme göre yapılan tefsire kıyasla 'bağlayıcı olmayan yorum'dur dedik. Sufilerin naslarla ilgili yorumlarını anlatmak üzere böyle bir terimi tercih etmiş olmaları, tasavvufun, ilk zahitlik temayüllerden yöntemi bakımından fıkıh-kelam geleneğini model alan fıkıh-ı batın denilebilecek bir bilime doğru gelişimine şahitlik eder.<sup>7</sup> İslam toplumunda züht hareketlerinin doğuşu kısa sürede bir takım sorunlara yol açmıştı. Sorunların başında ameli bir hareketin bilimlerin din yorumlarına getirdiği eleştiriler vardı. Eleştiriler zamanla "*şeriat-form*" ve "*hakikat-mana*" ilişkilerinin nasıl tespit edileceği sorununda odaklanmıştı. Daha doğrusu sufilerin hakikat üzerindeki vurguları şeriatın temsil ettiği dini yorumun hakikat karşısındaki yerini tartışılır hale getirmişti. Züht hayatının yol açtığı bu durumun kısa zamanda farkına varılarak tasavvufun İslam bilimleri içerisindeki yeri tartışılmaya başlanmıştı.

Bu dönemde iki hususun belirginleştiğini görmekteyiz: Birincisi tasavvuf kendine İslam ilimleri arasında bir yer bulmuş, bu yer dini bilimlerin gayesini teşkil eden 'ahlak' alanı sayılmış, kendini fıkıh-ı batın olarak görmüştü. İkinci

6 Batını yorumculuk için bkz. Ateş, *a.g.e.*, s. 20 vd.

7 Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 35.

mesele; tasavvufun doğrudan ahlakla ilgili olmayan amel ve akide gibi konularda ilgili alanının âlimlerine bağlı olmasaydı. Başka bir ifadeyle tasavvuf amel alanında fıkha ve akide alanında kelama –Ehl-i sünnet fıkıh ve akide mezhepleri- bağlı bir ilim olacaktı. Bu konularda sufilerin herhangi bir yeni görüşü olmadığı gibi tasavvuf da o alanlarla ilgili bir ilim olma iddiası taşımamıştı. Bu husus özellikle ‘işaret’ kavramını anlamak için önemlidir. Çünkü işaret bu bağlılığın istilzam ettiği üzere ‘yorumda ikincil olmak’ demektir. İşari yorum denildiğinde akla itikadî ve ameli alanla ilgili bir hüküm gelmez. Başka bir ifadeyle işarî yorum amel ve akide alanında gerçekleşen ‘istinbat’ ve ‘tefsir’ ameliyesi değildir. İşarî yorumun iki maksadı vardır: Birincisi fıkıh ve kelam vb. ‘zahiri’ ilimlerin bağlayıcı hükümleri kendilerinden istinbat ettikleri ayetlerin ikincil anlamlarını ve onların manevi hayatla irtibatlı hükümlerini bulmaktır. ‘İşaret’ ifadesi tam da buna karşılık gelir. Söz gelişi savaştan bahseden bir ayetin tefsiri savaş hukukunu ortaya çıkartır. Aynı ayetin işarî yorumunun maksadı ise savaş veya ganimetle ilgili bir hüküm çıkartmak değildir; bu husus kelam veya fıkıhın alanına girer. İşari yorum fıkıh ve kelamın belirlemiş olduğu çerçevenin dahilinde daha özel olan bir yorumu tespit etmektedir. Söz konusu olan savaşla ilgili ayetler olunca sufînin ‘istinbat’ etmek istediği hüküm ‘nefisle cihat’ olabilir. Sufî nefsi düşman sayan hadislerden hareket ederek ilgili ayeti nefisle savaşa tatbik eder, nefisle savaşmanın neticesinde elde edilen marifetleri ise düşmanı yenmekle kazanılan ganimetlerden söz eden ayete dayandırır. Bunu ‘savaş ayeti bana nefisle savaşmayı işaret etti, ganimet de marifetleri işaret etti’ şeklinde ifade edebilir. Her ayetin bu tarz işari yorumu bulunabilir ve bir sufî ayetin zahirinden batınına -tam olarak aradaki irtibatı göstermeksizin- geçiş yapabilir. Bu geçişi –söz gelişi- İbnü’l-Arabi bazen *tabir* bazen *itibar* kelimesiyle anlatır. Sufilerin böyle yorumları sadece ayetler ve hadislerle de sınırlı değildir. Bu noktada onlar ibadetleri –mesela *Fütuhât-ı Mekkiyye*’de<sup>8</sup> olduğu gibi-, bazen dilbilgisi kurallarını –Kuşeyrî’nin (v. 465/1072)<sup>9</sup> nahiv kurallarıyla ibadetler ve ahlak arasındaki ilişkiyi ele aldığı eserindeki gibi-<sup>10</sup> kısaca her şeyle düşünceleri arasında irtibat kurabilirler.

8 İbnü’l-Arabi’nin *Fütuhât-ı Mekkiyye*’nin ilk ciltlerinde ibadetlerin batınî anlamları zikredilirken bu yorum tarzına şahit olunur. Bkz. İbnü’l-Arabi, Muhyiddîn, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul, 2006, I-IV. ciltler içinde çeşitli bahisler. Burada İbnü’l-Arabi ibadetlerin her bahsini ‘itibarda’ veya ‘batında’ diye geçiş yaparak manevi anlamları üzerinde durur.

9 Hayâtı ve eserleri hakkında muhtasar bir bilgi için bkz. Uludağ, Süleyman, “Kuşeyrî”, *DİA*, XXVI, 473-475.

10 Kuşeyrî, *Nahvü’l-Kulûb*, (Tahkik ve şerh: İbrahim Besyuni-Ahmed Alemüddin el-Cendi), Mektebetü’l-Âlemi’l-Fikr, Kâhire, 1994.

Bu tarz yorumlar daha sonra büyük-küçük âlem ilişkileri teorisiyle birlikte daha sistematik hale gelmiştir.

İşari yorumun ikinci maksadı ahlakla ilgili ayetlerin yorumlanmasıdır. Ahlak tasavvufun İslam bilimleri içerisinde kendisine mahsus saydığı alandır. Sünni tasavvufun teşekkülü bunu sağlamış, tasavvuf din bilimleri arasında fikh-ı batın veya ahlak olarak yerleşmişti. Serrac'ın temel iddiası buydu. Serrac'a göre her bilimin bir mevzusu olduğu gibi her bilim adamının otoritesi de bilim alanıyla sınırlıdır. Fakihlerin kendi alanlarını taşarak başka bir alanda otorite sahibi olmaları doğru değildir. Bu itibarla ahlak veya fikh-ı batında otorite sufilere aittir. Sufiler bu konuyla ilgili ayetleri yorumlar, hükümleri 'istinbat'<sup>11</sup> eder, içtihatlar da bulunur, bazen her alim gibi içtihatlarında yarıdır, aralarında görüş ayrılıkları ortaya çıkar vs. Bu bilim anlayışı, ahlakla ilgili ayetlere yönelik sufilerin yorumlarını iddialı hale getirmiştir. Kuşeyrî'nin yaklaşımlarını dikkate aldığımızda, sufilerin işarî yorumu birinci alana göre belirgin bir şekilde ifade ettiklerini bilmeliyiz. Sufiler ahlakla ilgili ayetlerde fıkıh ve kelam bilginlerinin otoritesini kabul etmemiş, o alanla ilgili ayetleri sadece kendilerinin yorumlayabileceklerini düşünmüşlerdi.

Sufilerin yorum yöntemleri açık bir şekilde dile getirilmiş olmasa bile bütün dönemlerde kendini gösteren bariz özellikleri vardır ki, bunların bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

#### **a.İşarî Yorumun Maksadı: Pratiklik veya Amelî Olanı Nazariye Tercih**

İşari yorumun bariz özelliği maksadının amel olmasıdır. Kuşeyrî'nin bir cümlesi bu bakış açısını yansıtır, Kuşeyrî şöyle der: 'Akıl ve sahv sahibi az lafızdan çok anlam çıkartırken gaybet ve mahv halinde olan çok kelimeden az anlam çıkartır.' Bu bakış açısı her dönemde sufi yorumculuğun vazgeçilmez ilkesiydi. İbnü'l-Arabî'nin mürşitlerinden Ebu Medyen'in 'Kişi Kuran'da her şeyi bulabilmelidir' cümlesi her ayeti 'amel' maksadıyla yorumlamak ilkesini izah eder. Sufiler 'amel için olmayan bilgi bilgi değildir' diye düşünmüş, bilginin değerini amelle doğrudan irtibatlı saymışlardır. Bütün ayetleri amel için yorumlamak nasların vürûd sebebini göz ardı etmek anlamına gelebilir. Bu maksatla sufiler imanla ilgili ayetleri veya nifak, şirk, küfür vb. ayetleri her bir insana hitap ettiğini düşünerek yorumlamışlardır. Bu anlayışın neticesi bütün Kuran'ın sanki her bir insana inmiş gibi okunmasıdır. Sufiler bu düşüncüyü daha ileri götürerek Kuran'ın inzal ve tenzilinden söz ederler. İnzal Kuran'ın Peygambere indirilmesiyle tenzil onun her müminin kalbine indirilmesidir ki, kast edilen Kuran'ı belirtilen anlamda yorumlamaktır. Serrac

11 İstinbat'ın anlamı için bkz. Serrac, *el-Lüma'*, s. 24. Burada Serrac bir ayeti aktardıktan sonra '... Ayette geçen istinbat, ilm-i bätindir' der.

Kuran'ı dinleme adabından söz ederken sufler arasında çokça zikredilen bir hususa dikkat çeker: Kuran'ı dinlemenin üç derecesi vardır: Birinci derece Kuran'ı Peygamber'den dinlemek, ikinci derece Cebrail'den dinlemek, üçüncü derece ise bizzat Allah'tan dinlemektir. Bu derecelerin gerçekleşmesi ise kısaca tasavvufun gayesini teşkil eden 'ahlakî terakki ve kemal' ile mümkündür.<sup>12</sup> Kuşeyrî'nin tefsirinden vereceğimiz bazı misaller bu yaklaşımın ayetlere nasıl tatbik edildiğini gösterecektir.

Kuşeyrî Lokman suresinin başlangıcındaki 'Elif, lam, mim' hakkında şöyle der: 'Elif Allah'ın nimetlerine, Lam lütfuna ve ihsanlarına, Mim Allah'ın mecdine ve senasına işaret eder.' Ardından zikredilen yorumun dereceli bir şekilde insanlara nasıl hitap ettiğine dikkat çeker: 'Allah nimetleriyle velilerinin kalplerinden inkarı kaldırır, lütfuyla asfiyanın kalplerine muhabbet yerleşir, mecdiyle ve senasıyla herkesten müstağni kalır.' Benzer bir ayette yorumun nasıl değiştiğini görmekteyiz. Secde suresindeki Elif, Lam ve Mim'i yorumlarken şöyle der: 'Muhibler için Elif Allah'a yakınlık demekken arifler için Hakk'ın mecdi demektir.' Bu yorumda dikkat çeken özellik ayetlerin anlamlarının tespitidir. Bu ayetleri seçmemizin sebebi bu tarz ayetlerin manasının meçhul olabileceği hakkındaki yaygın kanaattir. Kuşeyri için bu ayetler de amelle ve amel sahipleriyle ilgilidir ve her birinin bilinen bir anlamı olmalıdır. Bu tarz misaller tasavvuf tefsirlerinde çoktur.

#### **b. Yöntem: Kıyas (büyük âlem-küçük âlem benzerliği) veya Ayetin Batınî Yorumu**

İşârî yorum hakkında dikkat çekilmesi gereken ikinci mesele, herhangi bir hükmün kıyas yoluyla başka bir alandaki tezahürünün bulunmasıdır. Bu yönüyle bir ayeti birden çok yerde kullanma imkânı ortaya çıkar ki, aslında suflerin yorumlarını zayıflatan da aradaki orta terimin gösterilemediği böyle kıyaslardır. Sufler bunu ayetin batınî anlamı veya hakikati şeklinde ifade edebilirler. Kuşeyrî Secde suresinde namazla ilgili ayeti yorumlarken namazın şartlarıyla ilgili olarak zahiri ve batınî şartlarından söz eder. Zahiri şartlar bilinen hususlardır ve bunlar fıkıh ilminin konusunu teşkil eder. Batında temizliğin şartı sırrın ve kalbin temizlenmesidir. Kibleye dönmenin batındaki karşılığı, bir mekan belirlemeden kalbini Allah'a bağlamaktır.<sup>13</sup> Başka bir misal ise ganimet ayetlerinin yorumlanma tarzıdır: Kuşeyrî 'Ganimet olarak aldığınız her şeyin beşte biri Allah'a, resulüne, fakirlere aittir' (Enfal, 8/41) ayetini yorumlarken önce düşman ile nefis arasında irtibat kurar. Bu yorumu başka bir

<sup>12</sup> Bkz. Serrac, *Lüma'*, s. 78.

<sup>13</sup> Kuşeyri, *Letâifü'l-işârât*, (thk. İbrâhim Besyuni), el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2. Bsk., Kâhire, 1981, II, 127.

ayetten de çıkartır. 'Kâfirlerden sizi takip edenlerle savaşın' (Tövbe, 9/123) ayetini yorumlarken kast edilenin nefis olduğunu söyler. Düşman nefis ise o zaman nefisle savaşın ganimetinden ve ganimetin nasıl dağıtılması gerektiğinden söz edebiliriz. Kuşeyrî şöyle der: 'Ganimet müslümanların savaş esnasında galip geldiklerinde kâfirlerin mallarından aldıkları şeye verilen isimdir. Savaş ve bu anlamda bir şey olmadan alınana fey denilir. Cihat iki kısımdır: kâfirlerle savaştan ibaret olan zahiri cihat, şeytan ve nefis ile olan batını cihattır. Hadiste geçtiği gibi bu büyük cihat demektir. Küçük savaşta zafer esnasında ganimet olduğu gibi zafer esnasında büyük cihatta da ganimet vardır. Bu ganimet de düşmanın egemenliği altındaki nefse hâkimiyettir. Düşman heva ve şeytandır. Nefsin zahiri yönleri kötü amellerden batını da taşıdığı çirkin huy-lardan temizlendikten sonra artık hevanın yerini rıza alır. Şehvet ve arzunun yerleştiği yerler, Mevlâ'nın emirlerinden gelen şeylerdir. Nihayet nefis şeytanın esaretinden kurtulmuş, kalb gaffet vasfından kurtulmuş, ruh tutkularından uzaklaşmış, sır hatıralardan korunmuş olur. Nefsin hükümranlılığı ortadan kalkar, hakikatler hâkim olur.' Ardından ganimetlere gelir ve onların nasıl taksim edileceğini söyler: 'Şeriat diliyle elde edilen ganimetin beşte birinin Allah ve peygamberine ait olması gibi bu kısımda da bir ganimet vardır. Ahiretin ikramlarından veya kurbiyet neticelerinden olmayan bu kısım kulun payının bulunmadığı kısımdır. Bu esnada kul her türlü nasipten uzaklaşarak Allah ile ve Allah için kalır ve başkasını yok sayar.'<sup>14</sup> Kuşeyrî'nin fikhın ilgili alanına giren bir konunun bütün aşamalarıyla tasavvufun ilgi alanına giren başka bir konuyla –nefs terbiyesi- tam olarak birbirine uyumlu olduğunu ortaya koymakta ve birinciyi asıl sayarken ikinciyi fer saymaktadır. Başka bir misal 'Gökleri gördüğünüz bir direk olmaksızın yarattı, yeryüzüne revasiye yerleştirdi' ayetidir. Ayetin zahiri anlamı yeryüzüne yerleştirilen dağlar iken batınî anlamı ümmeti ayakta tutan ebdal (bedeller) ve velilerdir. Burada ümmet-insanlık ile yeryüzü arasında benzerlik kurarak biri fer öteki asıl sayılmıştır. Benzer bir yorum 'Yeryüzünü sizin için döşek yaptı' ayetinde yapılır. Beden ile yeryüzü arasındaki ilişkinin benzeri ruh ile beden arasında vardır. Ayetin devamındaki 'yağmur ile ölü toprağı diriltir' ayetiyle 'bilgiyle kalplerin diriltilmesi anlamında yorumlar.

Başka bir misalde Kuşeyrî'nin tasavvuf terimleriyle ayetler arasında nasıl irtibat kurduğunu görmekteyiz. Orada da yorumun asıl-fer ilişkisiyle benzerliği dikkate alarak yapıldığı açıktır. Aynı zamanda Kuşeyrî böyle bir yoruma varmakla sünnî tasavvufun temel ilkelerinden biri olan 'iki şahit', yani Kur'an-ı Kerim ve Sünnet ile bilginin meşruiyet kazanması ilkesinden hareket ettiğini göstermektedir. Zuhruf suresindeki bir ayette 'Bize bunu amade kılan

14 Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 626.

Allah münezzehdir' denilir.<sup>15</sup> Allah denizde gemileri, karada hayvanları amade kılmıştır. Kuşeyrî bineklerin işlevleriyle tasavvuf terimleri arasında irtibat kurarak şöyle der: 'Allah müminlere tevfik bineğini amade kılmış, onları binek üzerinde itaat makamına taşımıştır. Müritlere irade bineğini kolaylaştırmış, onları bu binek üzerinde cömertlik alanlarına taşımıştır. Ariflere himmet bineklerini kolaylaştırmıştır vs.'

### c. İşarî Tefsirin Alanı: Fer ve Asıl Yorum Olarak İşarî Yorum

Kuşeyrî fikhın yorumunu asıl saydığı yerde tasavvufi yorumu fer olarak ifade eder. Buna mukabil doğrudan ahlakî içerik taşıyan ayetlerde daha kesin bir üslupla yorum yapar. Sözelimi Kuşeyrî Lokman suresindeki bir ayette (Lokman'ın oğluna tavsiyeleri) gizli ve açık şirkten söz ederken<sup>16</sup> gizli şirkin yaratıklardan birisine bel bağlamak olduğunu söyler. Veya 'şirk kalbe zulumdur' der. Ardından ekler: 'Günahlar nefse karşı zulumdur. Nefse karşı zulum başlanırken kalbe karşı zulüm affedilmez.' Hikmeti tanımlarken 'hevanın otoritesinden kurtulmak' veya 'nefsin himmetiyle değil Hakk'ın tevfiği yönünden yola uymaktır' der. Şükrü tanımlarken 'şükür kalp gözünün Rabbin lütuflarıyla açılmasıdır' der. Başka bir tarifte 'Hakk'ın şükrünü yerine getirmekten acizliğini itiraf etmendir' der. Takva tevekkül kanaat gibi terimler de aynı üslupla açıklanır ve buralarda başka bir ilmin yorumuna atıf yapmaya gerek olmaz. Bu durum Kuşeyrî'nin tasavvufun İslam ilimlerindeki yeri ve o yerde sadece sufilerin otorite sahibi olduğu görüşünü dikkatle tatbik ettiğini gösterir.

Bu değerlendirmelerden hareketle işari yorum geleneğinin İbnü'l-Arabî ve takipçilerine iki temel miras bıraktığını söylemeliyiz: Birincisi yukarıda belirttiğimiz üzere ameli esas olarak bütün hükümlerin kişiselleştirilmesi ve özelleştirilmesi ilkesidir. Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî'yle birlikte büyük alem-küçük alem ilişkileri hakkındaki teoriyle düzenli bir şekilde işlenmiştir. İşari yorumun ikinci mirası kelimelerin ikincil anlamlarını olduğu kadar ayetlerin zahir, batın, had ve matla gibi anlam derecelerine dikkat çekerek, Kur'an yorumculuğunu zenginleştirme temayülüydü. Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî'nin yorum yönteminde belirgin bir şekilde gözlenir. Gerçi bu yaklaşım da tefsir ilmi içerisinde bilinen bir durumdu. Fakat burada dikkate değer husus, Hakim Tirmizi'den itibaren bilindiği haliyle, idrak araçlarıyla ayetlerin anlam dereceleri arasında kurulan ilişkiydi. Sufiler her ayetin bir zahiri, bir batını, haddi ve matlaı olduğunu düşündükleri kadar ayetin farklı yönlerini anla-

15 43.Zuhruf, 13.

16 31.Lokman, 13 vd.

mak için insanın farklı idrak araçlarından söz etmişlerdir. Tirmizi'nin meşhur eseri *el-Fark* isimli eseri bu anlayışla yazılmıştı.<sup>17</sup> Tirmizi'nin dile getirdiği bu düşünce bütün dönemlerinde tasavvufa hâkimdir. Böyle bir yaklaşım İbnü'l-Arabî'yle birlikte düşünülebileceğinden daha önemli sonuçlar ortaya çıkartmıştır. Bu düşünce insanın dikkatini yorumlanan metne olduğu kadar idrak araçlarının geliştirilmesine vermesi demektir. Buradan çıkan sonuç ise insanın manevi hayattaki kemaliyle orantılı bir şekilde nasları anlayabilmesidir. Başka bir ifadeyle buradan hareketle amelî bilgiyi önceleyebileceğini düşünmüş, dikkatlerini ahlakî hayata vermiş, ahlaken olgunlaştıkları ölçüde ayetleri anlayabileceklerini öğrenmişlerdi. Onlara göre 'Takva sahibi olursanız, Allah size Furkan verir' veya 'Allah'tan sakınırsanız O size öğretir' gibi ayetlerde amelî ilim ilişkisi amelî lehine olacak şekilde tespit edilmişti.

Bu iki yaklaşım İbnü'l-Arabî'nin yorum yönteminin istikametini belirlemiştir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf tarihindeki yerini anlamadan bu iki mirasla onun düşüncelerini izah etmek mümkün olmayacaktır.

## II. İşârî Yorumdan Tahkîk'e Yorumun Gelişimi: İbnü'l-Arabî'nin Kuran-ı Kerim Tasavvuru

İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvuf olgunluk dönemine ulaşırken bu değişim *işâret* kavramıyla dile getirilen ve fıkıh-kelam ilimlerinin çerçevesini belirlediği yorum yönteminin değişmesini de beraberinde getirmişti. İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvuf kendini sadece bir mezhebin –Ehl-i sünnet, bilhassa Eşarilik-takipçisi değil, bütün ilimlerden ve mezheplerden yararlanabilen merkezî bir ilim sayarak Tanrının varlığı, birliği, zat ve sıfatlar ilişkisi, insanın özgürlüğü, Tanrı-alem irtibatı gibi dini düşüncenin temel sorunları hakkında görüşleri süren bir metafizik haline gelecekti. Böyle bir gelişmenin Kuran-ı Kerim yorumundaki tezahürü 'yorumda kesinlik' olacaktır. Başka bir ifadeyle ilk sufilere 'bağlayıcı olmayan' yorum anlamında kullandıkları işâret tabiri yerini –ki terim kullanılmaya devam etse bile anlam değişmiştir- tahkike, yani bir şey hakkında kesin ve değişmez bilgiye bırakacaktı. Ancak dikkate değer hususlardan birisi İbnü'l-Arabî'nin şu iddiasıdır: İşâret kavramının içeriğindeki bu değişim, sufilere işâri yorumla ilgili temel görüşlerinde herhangi bir değişim olmadan, başka bir ifadeyle, tasavvuf tarihinde kökten bir kırılmaya yol açmadan gerçekleşmiştir. Bunun tersini düşünmek sufiler arasında tarihsel bile olsa görüş ayrılığı bulunduğunu iddia etmek, tasavvufun bilgiye ulaştırma yönteminde bir tutarsızlıktan söz etmek demek olurdu. Bu nedenle İbnü'l-Arabî tasavvuf tarihindeki değişimin bir kırılma ve kopma olmadığını, bü-

<sup>17</sup> Bkz. Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuâdi ve'l-lübbi: Kalbin Anlamı*, (çev. Ekrem Demirli), Hayy Kitap, 2. Bsk., İstanbul 2009.

tün dönemlerinde sufilerin aynı görüşleri benimsediklerini iddia ederek işarî yorum hakkındaki görüşlerini de dile getirir. Ona göre ilk sufilerin nas yorumculuğunun 'işaret' diye isimlendirilmiş olması zannedildiği gibi yorumun delile ve yöneme dayanmadığı anlamına gelmez. Bu yorumlar sufilerin riya-zet ve mücahedeyle tasfiye ettikleri kalplerine 'ilka edilen manalardır.' Benzer ifade Kuşeyrî tarafından da zikredilmişti. Fakat Kuşeyrî veya Serrac gibi sufiler bu yorumlar için 'işarî' tabirini belirttiğimiz anlamda kullanırken İbnü'l-Arabî'nin söylediği gibi bir mazeret zikretmemişlerdi. İbnü'l-Arabî buradan hareketle tasavvufta işarî yorumun gelişimiyle sırrî dilin gelişimi arasındaki ilişkiye dikkat çekerek bu gelişmeleri fakih ve kelimcilerin sufiler üzerindeki baskılarına bağlar. Baskılar Hallac-ı Mansur'un öldürülmesiyle birlikte ileri bir dereceye ulaşmıştır.<sup>18</sup> İbnü'l-Arabî Hallac'ın öldürülmesine de atıf yaparak bu hadisenin sufilerin 'sırrî' bir dili tercih etmelerinin amillerinden birisi olduğuna dikkat çeker. İbnü'l-Arabî'nin tespitleri, sırrî dil ile işaret tabiri arasındaki ilişkiyi anlamak için önemli görünmektedir. Bu ikisinin ilişkisini anlarken başka bir terime daha dikkat çekmeliyiz. O da 'şathiyat' tabiridir.<sup>19</sup> Tasavvuf tarihinde şathiyat meselesinin ortaya çıkmasıyla Sünni tasavvuf dönemi, başka bir ifadeyle ilimler ile tasavvufun uzlaşma süreci arasında bariz bir irtibat vardır. Çünkü şathiyat bu uzlaşmayı güçleştiren hususları bazen mazur görmek bazen de eleştirmek üzere ortaya çıkan bir terimleştirmedir. Şathiyatın taşkınlık ve kontrolsüz davranış anlamına gelmesi aynı zamanda şatahat türü ifadelerde bulunan salikin henüz yetkinleşmediğine işaret eder. Serrac bu terim üzerindeki görüşleriyle Sünni tasavvufta bağdaşmayan bazı görüşleri o görüş sahiplerini tasavvufun dışına itmeksizin bir 'uzlaştırma' imkânı aramıştı. Bu bakımdan Sünni tasavvufun gelişim süreci 'işaret' ve 'şathiyat' terimleri üzerinden takip edilebilir. Birincisi yorumda öznelliği kabul ederek fıkıh-kelam geleneğinin otoritesini itiraf etmekle tasavvufu ikincil bir ilim haline getirmişken şathiyat tabiri ise tasavvufun bazı unsurlarını 'çözumsuz' bir şekilde içeride tutmak maksadı taşımıştı. Sufiler için 'zındık' veya 'ibahi' diye isimlendirilebilecek bazı insanları tasavvufun dışına itmek kolaydı. Fakat Bayezid-i Bestami gibi sufileri dışarıda bırakmak mümkün olmadığı gibi onların sözleri ortadayken uzlaşma da mümkün değildi. Şathiyat Bayezid-i Bestami'yi vb. isimleri –ki en önemli isim oydu- tasavvufun içinde tutarak uzlaşma sürecini tamamlamak maksadı taşımıştır. Bu noktada dikkate değer husus, tasavvufun bir bütün olarak sekr-sahv kavramları ekseninde tasnif edilmesiydi ki, burada hiç kuşkusuz öne çıkan ve tercih edilen kavram sahiv, yani ayıklık olmuş, sekr ise bir tür noksanlık veya Serrac'ın tabiriyle 'içtihat hatası' sayılmıştı. Her ha-

18 Bu konuda bkz. Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, s. 42.

19 Tabir hakkında bkz. Ebu Nasr es-Serrac, *el-Lüma'*, s. 369.

lükarda 'işaret' İbnü'l-Arabî'ye göre sufilerin cedelden uzaklaşmak için tercih ettikleri bir terimdi. İbnü'l-Arabî böyle bir yorumla tasavvufun farklı dönemleri arasındaki çelişkileri gidermek istemiştir.

İbnü'l-Arabî'nin ilk dönem sufilerin işaret hakkındaki görüşlerini hatırlamamız önemlidir. Bu husustaki görüşleriyle İbnü'l-Arabî tasavvufun bütün dönemlerinde aynı hakikati dile getirdiklerini anlatmak istemiştir. Üstelik başta *Fütühât-ı Mekkiyye* olmak üzere eserleri bu iddiaya dayanır. Bu bağlamda *Fütühât-ı Mekkiyye* tarihsel dönemler arasında belirli farklılıklarla birlikte, bütün tasavvufun ana konularda tutarlığı fikrine dayanır. Nitekim hem İbnü'l-Arabî ve hem Konevi sufilerin bilgilerindeki bu tutarlılığı, bir yandan nebilerin getirdikleri bilgilerde birbirlerini doğrulamalarıyla aynı bağlamda görürken öte yandan bilhassa akılcıların bilgi yöntemine karşı –istidlal- en güçlü delil olarak zikrederler: Tutarlılık bir yöntemin doğruluğunun en önemli delilidir.<sup>20</sup> Her halükarda İbnü'l-Arabî'yle birlikte ortaya çıkan tasavvuf anlayışı tek başına geleneksel tasavvufun takipçisi olmadığı gibi yine bu nedenle sadece o tasavvufa müracaatla da açıklanamaz. Yeni dönemde tasavvuf, özellikle nazari geleneklerle yani felsefe ve kelamla irtibatıyla yeni bir üslup ve dil geliştirmiş, nefis, nefsin bilgi imkânları, hakikate ulaşmak vb. hakkındaki iddialarında felsefe ve kelama yönelik eleştiriler getirmiş, kendi ilimlerini İslam filozoflarının kullandığı anlamıyla bir metafizik saymış ve sufilerin geleneksel konularını daha derinlikli bir bakış açısıyla ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemi derken bu tarihsel süreci göz bulundurmamak zorundayız.

İbnü'l-Arabî'nin Kuran-ı Kerim tasavvurunda göze çarpan belli başlı hususlara değinmek gerekir. Üzerinde durulması gereken ilk mesele kelimenin anlamı ve irtibatlı olduğu kelimeler-terimlerle ilgili görüşleridir. Bu konudaki görüşleri daha önce tefsir tarihinde bilinen görüşler olmalıdır. Bu yönüyle yedinci asırda yaşamış İbnü'l-Arabî'nin bir kelimenin sözlük anlamı hakkında yeni bir bilgi vermesini beklemeyiz. Fakat dikkate değer husus İbnü'l-Arabî'nin bu görüşlerden hareketle 'tarihin seyri' diye niteleyebileceğimiz ve İslam ümmetinin tarihteki konumu hakkındaki görüşleriyle Kuran'ın kelime anlamı arasında kurduğu ilişkilerdir. İbnü'l-Arabî bu görüşlerini sadece Kuran kelimesinin sözlük anlamından hareketle dile getirmez. Kuran kelimesinin anlamını daha derinden idrakimizi sağlayacak şekilde geniş bir bağlamda pek çok kelimenin anlam ilişkilerini tespit ederek dikkatimizi 'tekâmül' fikrine odaklandırır. Bu itibarla İbnü'l-Arabî ve ardından Konevi'nin tarih anlayışı, kemal, tamlık, ihata, devrilik, daire, itidal, cem-camilik ve en nihayetinde bütün bu kavramların bir neticesi olarak bitiş ve sona ermek (hatm) fikrine ulaşan bir

20 Bkz. Konevî, Sadreddin, *İ'câzül-beyân fi t'evîli'l-ümmi'l-Kur'ân: Fatıha Suresi Tefsiri*, (çev. Ekrem Demirli) İz Yay., İstanbul, 2002, s. 55 vd.

dizi düşünceye dayanır. Üstelik bu terimlerle dile getirilen düşünceler, Tanrı-insan ilişkileri, Tanrı'nın maksadı, nebilik, ümmetler ve dinler arası ilişkiler, zaman-mekan-insan ilişkileri, hatta zamanın ruhu gibi bir kısmı farklı nazarı geleneklerde işlenmiş olsa bile bütün olarak sadece İbnü'l-Arabî'de bulabileceğimiz düşüncelerdir. İşte İbnü'l-Arabî'nin Kuran kelimesinin sözlük anlamı hakkında verdiği bilgiler, bu bağlamda meselenin işlenmesi nedeniyle yeni ve günümüzde de anlamını ve ehemmiyetini koruyan bilgiler olarak sayılmalıdır.

**a. Allah (ism-i cami), Kuran (kitab-ı cami) insan (kevn-i cami) ve Hz. Peygamber (cevamiü'l-kelim sahibi): Evrensel-Kuşatıcı Bilginin Kaynağı Olarak Kuran**

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi, tarihin ve zaman içinde yaratılmış eşyanın (muhtesat) bir gayeye doğru hareket ettiği fikrini benimser. Bu gaye her şey adına belirlenen kemaldır: 'Her şey kendisi için belirlenen kemale doğru hareket eder' cümlesi İbnü'l-Arabî'nin yaratılış görüşünün ana fikri olduğu kadar ahlak anlayışını da belirler. Kemalın ortaya çıkmasıyla da zaman kendi seyrini itmam eder. İbnü'l-Arabî bu bahisteki düşüncelerini izah ederken Hz. Peygamber'in 'Bugün zaman Allah'ın onu yarattığı ilk ana döndü' anlamındaki hadisiyle 'Bugün sizin için dininizi ikmal ettim' (Maide,5/3) ayetine atıf yapar. Vakıa ayet ile hadis arasında zorunlu bir ilişki olduğu gibi dinin kemale ermesiyle zamanın başladığı ana dönmesi arasında da sebep-sonuç ilişkisi görülmelidir.<sup>21</sup> Fakat tarihin veya zamanın dinin ikmal edildiği bir ana doğru hareketi ve orada kemaline ulaşmasını izah etmek için öncelikle derecelenme fikrini izah etmek gerekir. Daha doğrusu böyle bir tekamül fikrini açıklayabilmek için varlıkta derecelenme var mıdır, yok mudur sorusu hakkında açık bir cevaba sahip olmalıyız. İlk bakışta böyle bir soru anlamlı gelmeyebilir. Fiziksel dünyada olduğu kadar manevi hayatta ve belki ilahi isimler arasında da bir derecelenme olduğundan emin olabiliriz. Fakat metafizikçi gözüyle soruna yaklaşırsak, derecelenmenin mutlaka bir boşluktan ve eşitsizlik halinden kaynaklandığını biliriz. Bu durumda hem fiziksel alemde hem ruhani alemde ve özellikle dini düşüncede ilahi isimler arasında derecelenmenin izah edilmesi gereken bir sorun olduğunu anlarız. İbnü'l-Arabî her üç alanda bir derecelenme bulunduğunu izah ederken felsefe tarihinden aşına olduğumuz çeşitli tartışmalara atıflar yapar ve boşluk, karanlık, izafi yokluk vb. farklı alanlarda derecelenmenin kaynağı olan ilkeler hakkında görüşlerini serdeder.

Meselenin ayrıntısına girmeksizin derecelenmenin üç boyutuna dikkat çekmeliyiz: Birincisi ilahi isimler arasında bir derecelenme vardır ve varlıktaki

21 Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2011, s. 34 vd.

bütün derecelenmelerin sebebi bu derecelenmedir. İsimler esas itibarıyla bir zatı göstermeleri bakımından bir, kendilerine mahsus anlamları bakımından derece derecedirler. Bu düşünce açık bir paradoksa dayanır ve izahı sadece tecrübeye ve vahye atıfla mümkün olabilir. İbnü'l-Arabî de bunun farkındadır ve 'isimlerdeki çokluk' meselesi onun açısından da bir paradokstur. Bu bağlamda Rahman ismi Rahim isminden, Rahim ismi Muntakim isminden ihatalı ve üstündür vb. En nihayetinde bu derecelenme Allah ismine ulaşır. Allah bütün isimleri kendinde toplayan isimdir. İbnü'l-Arabî Allah ismine cami isim (ism-i cami), bütün manaları kendinde toplayan isim der. Vahdet-i vücudu esas alan bir düşüncede bu isimler yorumunun neticeleri olacaktır. Çünkü her ismin tecelligahı vardır ve âlem bütün olarak ilahi isimlerin tecelligahıdır. İbnü'l-Arabî ilahi isimlerdeki bu derecelenmeyi bir sebep sayarak bu sebebin sonucu olarak da âlemde bir derecelenme olduğu fikrini kabul eder. Âlemdeki derecelenmeyi iki merhalede görebiliriz: Birinci merhalede derecelenme varlıklar arasındadır. Bu derecelenme cemadat, nebatat, hayvanat, yani donuklar, bitkiler ve hayvanlar diye sınıflanır. Buna bağlı olarak her sınıftaki varlıklarda bir derecelenme vardır. En nihayetinde bütün bu derecelenme bir varlıkta kemale erer ki o da insandır. İbnü'l-Arabî'nin derecelenme fikrinden hareketle varmak istediği yer insanın âlemdeki yeridir. Çünkü insanın âlemdeki yeri hakkında açık ve kesin bir fikre sahip değilsek ne Allah hakkında ne âlemdeki diğer varlıklar hakkında bir fikre sahip olabiliriz.

İbnü'l-Arabî'ye göre insan ile diğer varlıklar arasındaki ilişki Allah ismiyle diğer isimler arasındaki ilişkinin bir benzeridir. Bunu asıl-fer ilişkisiyle kavramlaştırırsak 'büyük âlem' ile 'küçük âlem' ilişkilerinin esas dayanağının ilahi isimler ile âlem arasındaki ilişkiler olduğunu düşünmemiz gerekir. Buradan hareketle Allah ismiyle aynı anlamda kullanılan ism-i cami kalıbına benzer bir şekilde bir terimleştirme yaparak insanın bu müstesna konumunu ifade eder. İnsan kevn-i cami, yani âlemdeki bütün tekil hakikatleri kendinde toplayan varlıktır. Bu anlamıyla kevn-i cami, ism-i cami'nin, yani Allah'ın âlemi var etme maksadıdır. Bu maksat ism-i cami'nin sahip olduğu kemallerin zuhur etmesidir ve zuhur ancak kevn-i cami, yani bütün kemallere mazhar olabilecek tecelligahın varlığıyla gerçekleşebilir.<sup>22</sup> Ancak insan türü içinde de bir derecelenmeden söz etmeliyiz. Bu derecelenme ahlakla ilgilidir ve bu sayede insanın kemali fikrine ulaşırız. İbnü'l-Arabî kevn-i cami'nin gerçekte insan-ı kâmil olduğunu söyler. Bu düşüncesini açıklamak üzere bilhassa *Fususul-Hikem*'de nebilerin getirdikleri vahyin tarihinden hareketle bir derecelenme ve maksada doğru hareket fikri ortaya koyar: Her nebi belli bir tarihsel dönemde gelerek

22 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fususul-Hikem*, (Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli), İstanbul, Kabcacı Yay., 2006, s. 235, 263, 523-525.

geldiği şartlar –bilhassa zaman, insan ve mekân şartları ve en nihayetinde nebinin kendi istidadı- onun getirdiği vahyin en azından formunu belirlemiştir. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet görüşü üzerinde henüz yeterli çalışma yapılmış değildir. Bu konudaki görüşleri daha çok velayet-nübüvvet bahsiyle sınırlandırılarak genel İslam düşüncesindeki nübüvvet anlayışları içerisindeki yeri hakkında karşılaştırmalı çalışmalar ihmal edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet görüşü iki akımın bariz tesirlerini taşır. Daha doğru bir ifadeyle iki alanda nübüvvet üzerindeki tartışmalar İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde karşılıklarını bulmuş, sorunlar benzer bir eksende tartışılmıştır. Bunlardan birincisi İslam filozoflarının özellikle de Farabî'nin filozofun kim olduğu hakkındaki görüşleridir. Farabî'de filozof metafizik bilgiye ulaşmış kişiyken peygamber o bilgiyi muhayyile gücünün yardımıyla insanların anlayabileceği imgelere dönüştürebilen kişidir. Bu teoride filozof ile muhayyile gücünü kullanan nebi arasındaki ilişki veya çelişkiler, İbnü'l-Arabî'de–ve tasavvufta- velayet ile nübüvvet ilişkileri sorununda karşılığını bulmuştur. Başka bir ifadeyle filozofun bilgisiyle nübüvvetin bilgisi arasında hangi tartışmalar ortaya çıkmışsa, İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet anlayışında bu tartışmalar velayet ile nübüvvet ilişkisinde ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Arabî'nin bu alandaki ikinci kaynağı ise kelimcilerdir. İbnü'l-Arabî kelimcilerin dile getirdiği nebi-resul ayırımına uyararak nebilik anlayışını ortaya koyar. Fakat esas dikkat çektiği nokta, bütün nebiler ile Hz. Peygamber arasında yaptığı ayırımdır. Hz. Peygamber'in dışındaki bütün nebiler belirli bir zaman, mekân ve insan gurubuyla sınırlı yerel bir vahiy ve şeriat getirmede ortaktır. Buna mukabil Hz. Peygamber -bütün nebilerden farklı olarak- evrensel vahiy getirebilen yegâne nebidir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin maksada doğru hareket eden tarih düşüncesinin istilzam ettiği en önemli sonuçtur. Başka bir ifadeyle bütün varlıklar kevn-i cami olan insana varmak üzere derecelendiği ve bu durum da ilahi isimler arasındaki derecelenmeden kaynaklandığı gibi bütün nebiler de tek bir peygambere varmak üzere bir derecelenmeyle kemale erer. O halde kevn-i cami ve ism-i caminin yanında üçüncü bir terime daha ulaşırız ki o da cevamiü'l-kelim'dir.<sup>23</sup> Hz. Peygamber bir hadisinde kendi ayrı-

23 Kuşeyri bu hadisi yorumlarken İslam ümmeti ve İsrailoğulları arasındaki kabiliyet farkına işaret ederek şöyle der: “Sizinle denizi yardığımızda ve sizi kurtardığımızda siz bakarken Firavun ailesini boğmuştuk. İsrailoğullarının basiretleri zayıf kalmış, bu nedenle Allah onlara mucizeleri açıkça gösterilmiştir. Bu ümmetin basiretleri ise keskin olmuş, Allah ayetlerini onlara gizlice mükâşefe ettirmiştir. Allah'ın ayeti böyle gerçekleşmiştir. Kimin basireti keskin olursa hakikat o kişiye daha kapalı olur. Ona yönelik işaretler ise daha çok olur. Hz. Peygamber ‘Bana cevamiü'l-kelim verildi, söz benim için muhtasar kılındı’ demiştir. Onlar denizin yarılması, Firavun ailesinin boğulması gibi açık mucizeleri gördüklerinde bile kuşku kendilerine girmiş ve şöyle demişlerdir: Firavun boğulmamıştır ta ki deniz onları dışarıya attığında İsrailoğulları boğulmuş bir halde onları görmüşlerdir. Bu ümmet Hz. Peygamberin sözünü tasdik etmiştir. Onların basiretlerinin gücü ise içlerinden birisininin

calıklarından söz ederken ona cevamiü'l-kelim, yani bütün hakikatleri toplama ve ihata etme özelliğinin verildiğini söylemiştir. İbnü'l-Arabî bu özelliğiyle peygamberi tüm nebilerden ayırır. Burada şunu sormamız gerekir: Hz. Peygamberi diğer nebilerden ayırtıran özelliği nedir?

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet anlayışında zaman-mekân şartları ile nebinin istidadının nübüvveti etkilediğinden söz etmiştik. Hz. Peygamber kâmil nebi ise bu durumda söz konusu şartların bu kemale elverişli olması gerekir. Başka bir ifadeyle zaman-mekân şartları ve nihayet nebinin istidadı kemalin ortaya çıkabileceği bir ehliyete sahiptir. İbnü'l-Arabî bu görüştedir ve bu görüşünü izah için önceki nebilerde eksik olan şeyi açıklamaya döner. Vahiylerin geldiği toplumsal şartlar vahyin belirli bir yönü öne çıkartmasına yol açmıştır. Bu durum vahyin tek yönlü bir bilgi getirmesine neden olmuştur. Söz gelişi Nuh Peygamber'in vahyinde bu durum sürekli tenzih yönünün öne çıkmasıyla kendini gösterir. Başka bir ifadeyle Nuh Peygamber, insanları sürekli olarak Allah'ın onlardan 'uzak' ve 'münezzeh' vasıflarıyla tevhide davet ediyordu. Vahiydeki teşbih yönünün öne çıkması ise Hakk'ın bazen merhamet bazen de gazap veya adalet özelliğinin dile getirilmesi şeklindedir. Ancak bu noktada ana kavram tenzih ve teşbih kavramları arasındaki ilişkidir. Bilginin kemali bu ikisi arasında kurulan dengeyle ortaya çıkabileceği gibi eksiklik veya sınırlılık bunlardan birisinin ötekine baskın gelmesiyle ortaya çıkar. Hz. Peygamber'de vahiy, vahye mazhar olan şartların kemale ulaşması nedeniyle, kâmil bir bilgi getirmiştir. İbnü'l-Arabî bu karşıtlığı iki terimle anlatır ki bunlar ayırım demek olan furkan ile kuşatıcılığa işaret eden kuran terimleridir. İbnü'l-Arabî bu sınırlılığı anlatmak üzere esas itibarıyla Kuran'ın isimlerinden biri olan furkan kelimesinin anlamından yararlanır. Furkan ayırım, ayırma demektir ve vahyin getirdiği bilgideki tek yönlülüğe işaret eder. Mesela furkan Hz. Nuh'un davetinde akli önceleyerek tenzih şeklinde tezahür etmiş ve putperestlikteki aşırılık nedeniyle hayal gücüne yeterince önem vermemiştir. Tenzih yönü baskın bir davetin kabul görmesi mümkün değildir, çünkü böyle bir davette insanın başka bilgi güçleri dikkate alınmış değildir ve bunun neticesinde insanlar Nuh peygamberin davetine icabet etmemişlerdi.

İbnü'l-Arabî'nin tarihin bir gayeye doğru hareketini açıklarken başvurduğu ana kavramlardan furkan (ayıran) ile onun mukabili kuran'ı (birleştiren, bütünleştiren) nasıl yorumladığına dikkat etmeliyiz: İnsan sürekli soyutlayan akıl ile benzeştiren hayal gücüne sahiptir ve iki güç daima çatışma halindedir.

şöyle demesinde tecelli etmiştir: 'Sanki ben cennet ehlini birbirini ziyaret ederken cehennem ehlini ise yardım dilerken görüyorum. Adeta Rabbimin arşına bakıyorum.' Gördüğü halde kuşkuya kapılan ile imanının gücü nedeniyle duyduğu karşısındaki hali görmek ile olan arasında ne kadar da fark vardır." Bkz. Kuşeyri, *Letâifü'l-İşârât*, (Bakara 2/50. ayetin tefsiri), I, 131.

Bu iki gücün ana meselemizi teşkil eden Tanrı hakkındaki bilgimizdeki tezahürü ise teşbihçi Tanrı anlayışıyla tenzihçi Tanrı anlayışıdır. Furkan iki güçten birisini öne çıkartmak demekken kuran insanın iki gücünü birden dikkate alarak gelen vahiydir. İbnü'l-Arabî'nin bilgideki derecelenme anlayışı furkandan kuran'a, başka bir ifadeyle insanın bir gücünü dikkate alan ve ona hitap eden bir dereceden bütün güçlerini dikkate alan bir bilgiye doğru tekâmülün ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Tenzih Allah'ı yaratılmışlardan farklı sayarak 'selbî' yolla bilmek demektir. Böyle bir Tanrı anlayışının getirdiği en önemli netice insan-âlem ile Tanrı arasındaki irtibatın açıklanamayışıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre böyle bir tenzih anlayışı deizm yol açar *-ta'til-*. Deizmin Tanrı tasavvurunun çürütülmesi, yeni dönem tasavvufunun en önemli metafizik sorunuymdu. Tanrı'nın tikellerle ilişkisi ve ilahi sıfatlar meselesini dikkate alırsak, bütün dönemlerinde dini düşüncenin en önemli sorununun deizm olduğunu söylemek mümkündür. Fakat deizm hiçbir zaman rasyonel bilgi imkânlarıyla çürütülemeyeceği kadar deizm esas itibarıyla aklın yegâne bilgi kaynağı olmasının bir neticesiydi. Bu sebeple deizmin Tanrı tasavvuru ancak vahiyle aşılabileceği gibi yine bu sebeple İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metafizik anlayışı akla karşı vahyin savunulmasını da gerekli kılmıştır.

Deizm aklın Tanrı hakkındaki tasavvurunun bir neticesiydi. İnsanın hayal gücü Tanrı'yı insan biçimli tahayyül eder ve bu kez başka bir sorun ortaya çıkar. Bu sorunun en ileri derecedeki tezahürü putperestlik ve cisimleştirici Tanrı anlayışı demek olan teşbihçi anlayıştır. İbnü'l-Arabî'nin temel sorunu bu iki temayül arasında sahih bir Tanrı anlayışını ortaya koymaktır. Başka bir ifadeyle deizm *-salt akılcılık-* veya paganizm *-salt hayal gücü-* arasında bir Tanrı anlayışı geliştirmektir. Nebiler tarihi bu iki anlayışla mücadele tarihi olduğu kadar bütün vahiylerin varmak istediği şey de bu iki gücü birden dikkate alan bir tanrı anlayışıdır. İki gücü birden dikkate alarak insana bir bütün olarak hitap edebilen Tanrı anlayışı, tenzih ve teşbih hükümlerini aynı anda içeren anlayıştır ki İbnü'l-Arabî onu *el-cem beyn'e't-tenzih ve't-teşbih*, yani 'tenzih ve teşbihin uzlaşması' olarak görür.<sup>24</sup> İbnü'l-Arabî'nin furkana karşı kuran diye nitelediği anlayış bu anlayıştır. İbnü'l-Arabî'nin bu noktada yine belirttiğimiz şartlar nedeniyle Kuran-ı Kerim ile diğer nebler ve kitapları arasında bir ayırım yapar. Daha doğrusu teknik bir terim olan 'kuran' teriminden bir kitabın adı olan Kuran'a geçerek bu bilginin ancak Kuran'-ı Kerim'de geldiğini

24 Bu konuda bkz. Demirli, Ekrem, "İbnü'l-Arabî'nin Akıl Eleştirisi: Tenzih ve Teşbih Arasında Allah'ı Bilmek", *Doğu ve Batı: Ortak Manevi Değerler, Bilimsel - Kültürel İlişkiler [Profesör Aida İmanguliyeva'nın Doğumunun 70. Yılı Anısına Düzenlenen Uluslararası İbn Arabî Sempozyumu (Bakü 2009)]*, İnsan Yay., İstanbul, 2010, s. 363-371; A.mlf., "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 19, s. 25-44.

söyler. Bunun anlamı, insanın bütününü dikkate alan bilginin sadece Kuran-ı Kerim'de yer almış olmasıdır. Fakat bu kitaptan bu bilginin çıkartılması insanın bütün güçlerinin kemale ermesine bağlıdır. Çünkü insan tıpkı Kuran gibi kevn-i camî, yani kuşatıcı varlıktır. Kevn-i camî insanın bütün güçleriyle birlikte hakikate yönelmesini gerektirir. Burada İbnü'l-Arabî'nin başından beri tasavvufta bilinen bir kavrama sıkça atıf yaptığını görmekteyiz. O da cem-i himmet, yeni bütün güçlerin bir noktada toplanmasını anlatan bir kavramdır. Esasında bu düşünce zahitlerin bütün ilgileri dünyevi olandan keserek ahrete yönlendirmek hakkındaki düşüncelerinden ortaya çıkmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin ilahi dinler ve kitaplar hakkındaki düşüncesi buradan ortaya çıkar. Ona göre evrensel, yani tüm zaman, mekân ve şahıslar için geçerli yegâne kitap Kuran olabilir. Kuran'ın gelmesiyle birlikte de bütün kitaplar, hükümlerini yitirir. Sadece Kuran'ın onların hükümlerinden geçerli saydıkları meşru olarak kalır. Bütün dinler İslam'ın gelmesiyle birlikte geçerliliklerini yitirir. Öyleyse Kuran'ın bu kuşatıcılığı insan için yeterlilik demektir. Bu yeterlilikten hareketle İbnü'l-Arabî Kuran ile insan ve âlem arasında bir irtibat kurarak başka bazı özellikleri üzerinde durur. Bunların başında ilahi kelamın tezahürü olan Kuran ile yine ilahi kelam olan yaratma sözünün mazharı olan insan ve âlem arasındaki benzerliklerdir.

### **b. Nokta, Harf, Kelime, Ayet: İnsan-Âlem ve Kuran Benzerliği**

İbnü'l-Arabî bir cümlesinde 'Kuran ile insan ikiz kardeşir' der. Kast edilen şeyin Kuran'ın insana hitap etmesi ve insanın anlayabileceği bir kitap olduğu aşikârdır. Ancak İbnü'l-Arabî bu ifadesini daha ileri taşıyarak Kuran ile insan arasında benzerlikler tespit eder. Bunlardan birisi Kuran'ın teşkil eden harfler, ayetler, kelimeler ve sureler ile insan arasında kurduğu ilişkilere dir. Bu yorumlardan en çok bilineni kelime ile varlıklar arasında kurulan ilişkidir. Bu yönüyle bu ilişkinin anlaşılması diğer kavramların, yani harf, ayet ve hatta sure gibi Kuran'ı oluşturan diğer unsurlarla insan ve toplum arasındaki ilişkiler anlaşılabilir. İbnü'l-Arabî varlıklara kelimeler der ve kelimelerin yorumlanmasıyla (tevil veya tahkik) kelamın yorumlanması arasındaki yöntem ilişkisine dikkat çeker. Bu isimlendirmenin üç nedeni vardır. Birincisi bizzat Kuran'da yaratılmışların Allah'ın kelimeleri olarak zikredilmesidir. Ayette 'Allah'ın sonsuz kelimelerinden söz edilir. Âlemin bir bütün olarak ayet ve alamet anlamına gelmiş olması da bununla ilgilidir. Ancak tek başına böyle bir neden varlıklar ile kelimeler arasında kurulan ilişkiyi açıklamada yetersiz kalacağı için başka sebeplerle görüşünü destekler. İkinci neden eşyanın kün (ol) sözüyle var edilmeleridir. Bunun anlamı her şeyin bir sözden yaratılmış olmasıdır. İbnü'l-Arabî 'kün' ifadesinden varlık sözü veya yaratma sözü şeklinde terimleştirdiği

bir ifade çıkartmış olduğu kadar aynı zamanda yaratılan şey ile yaratma ilkesi arasında irtibat kurarak yaratılanı da bir tür söz olarak isimlendirmenin mümkün olduğunu düşünür. Ancak İbnü'l-Arabî'nin böyle bir isimlendirmeye gitmesini mümkün kılan ana neden ikinci nedenle irtibatlı olacak şekilde onun yaratılış düşüncesidir. İbnü'l-Arabî varlıkların ilkesini Nefes-i Rahman olarak görür. Başka bir ifadeyle her şey Rahman'ın nefesiyle var edilmiştir ve nefesle var edilen şey kelime olarak isimlendirilmeye uygundur.

İbnü'l-Arabî'nin buradan çıkarttığı sonuçlar önemlidir. Ona göre her ayetin bir zahiri ve batını olduğu gibi var olan her şeyin bir zahiri, bir batını, haddi ve matlaı vardır. Yeni dönemde sufilerin tezkiye ve tasfiyeden daha çok kullandıkları *tahkik*, her şeyin hakikatini tespit etme ve onu tam olarak öğrenmek demektir. Bu durumda İbnü'l-Arabî için tahkik, ya da bir ayetin yorumu demek olan *tefsir* veya *tevil* veya bir rüyanın yorumu demek olan *tabir* aynı anlama gelerek görünür olandan işin hakikatine doğru gidişi anlatan yöntemi ifade ederler. İbnü'l-Arabî için Kuran ve onun yorumlanma yöntemi, aynı zamanda her varlığın hakikatini öğrenmek ve buradan ise insanın kendi hakikatini öğrenmenin yöntemi demektir. Burada tevil, tabir ve tefsir hakkındaki bazı değerlendirmeleri hatırlamalıyız: Tefsir yöntemi hakkında İbnü'l-Arabî söz konusu olduğunda söylemesi gereken bir şey yoktur. Çünkü İbnü'l-Arabî bu alanda geleneksel tasavvufun söylediklerinin yanında tefsir ilminin yorum yönteminden yararlanmanın ötesinde bize fazla bir şey söylemez. Fakat daha önce dikkat çektiğimiz üzere İbnü'l-Arabî'nin bu alandaki esas katkısı yorumun neticesinde ortaya çıkan bilgileri işari düzeyden tahkike, yani ikincil olmaktan birincillğe ulaştırmadaki katkısıdır. Üzerinde durulması gereken şey tahkik ve aynı anlamda kullanabileceğimiz tevil tabiridir.

### c. Tefsir, Tabir, Tevil ve Tahkik: 'Ayet' ve 'Kelime'yi Yorumlama Yönteminde Birlik

Yorum yöntemindeki birliğin önemli neticeleri vardır. Bunların başında daha önce sufilerin dile getirdiği düşüncenin bir gereği olarak insanın kendi hakkındaki bilgisinin artmasıyla naslar hakkındaki bilgisinin artması arasında kurulan ilişki gelir. Sufiler her şeyden önce 'Allah'tan takva sahibi olursanız, Allah size öğretir' ayetinden hareketle ahlaken olgunlaşmak ile anlamak arasındaki irtibat üzerinde durmuşlardır. Bu düşünceye kaynaklık eden başka ayetler de vardır. Mesela 'Allah size öğretir', 'Allah sizin için Furkan yaratır' şeklindeki ayetler bu kapsamda yorumlanır. Öyleyse bir sufinin ilgisi sürekli amele dönüktür ve amel yaptıkça bilgisinin artacağını bilmelidir. Bu düşünceyle sufiler ayetleri amelî amaçla okumayı sürdürmüşlerdir. Bu düşüncenin tabii neticesi ise Kuran'ı en çok en ahlaklı ve amelleri en çok yerine getirenle-

rin anlayabileceğidir. Burada sufiler Hz. Peygamber hakkında söylenen 'Onun ahlakı Kuran'dı' hadisine sıkça atıf yaparlar. Bir insanın ahlakının Kuran olması ile o Kuran'ın kendisine inmesi ve onun anlaşılması sufilere göre birbirini istilzam eden durumlardır. Aynı zamanda bu durum sufiler için bir ideali temsil eder. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber hakkında söylenen şey her insan için bir ideal olmalıdır. Peki, bu nasıl olacaktır?

Buradan hareketle sufilerin tenzil ve inzal ayrımı yaptıkları bir noktaya ulaşırız. Kuran'ın Peygambere inmesine *inzal* diyoruz. Peygamberden başka bir insanın bu inzalden bir nasibi olamaz. Fakat inzal ile birlikte bir de tenzil vardır. *Tenzil* indirilmiş olan ayetler sanki yeni iniyormuş gibi insanın kalbine indirildiğini var saymaktır. Bunu ifade ederken sufilerin kullandığı bazı ifadeler yanlış anlaşılmaya müsaittir ve bir tür nebilik iddiasında buldukları izlenimini verebilir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin velayet/nübüvvet arasında kurduğu kesin ayrım bu yanlış anlamaların önünü alacak mahiyettedir. Her şeyden önce söylenmesi gereken şey, nübüvvetin sona erdiği ve nübüvvetin kaynağı olan vahyin nüzulünün söz konusu olamayacağıdır. Fakat vahiy her defasında mümin kul kalbine yeniden indirilir. Buradan tenzil tabirinin anlatma, yani tefhim ile aynı anlamda kullanıldığı açıktır. Esas itibarıyla tenzil tabiri ilk sufilerin ifadelerinde farklı bağlamlarda geçer. Mesela sufiler bilgileri Allah'tan almaktan, Kuran'ı Allah'tan öğrenmekten söz ederlerken bu tabiri kullanmış sayılırlar. Ancak bundan daha önemlisi *istizhar* tabiridir. '*İstizhar*'<sup>25</sup> inzal edilmiş Kuran'ın insandan çıkartılması demektir ve 'Kuran ile insan arasında kurulan ayniyetin tabii bir neticesidir.

### Sonuç

Tasavvuf İslam bilimleri arasında geç teşekkül eden bir bilimdir. Daha doğrusu tasavvufun bir ahlak ve amelî hareket olarak doğuşu ile bilim olarak gelişmesi arasında farklılıklar vardır. Tasavvuf ancak ahlaki ve amelî devrin ardından ortaya çıkan sorunları çözmek üzere nazari bir dile yönelme ihtiyacı duydu. Bu nedenle tasavvufun ilk dönemlerinde daha çok olmak üzere sufilerin metinlerinde 'savunma' ve buna bağlı olarak da 'açıklama-gizleme' tavrı yaygındır. Bunun çeşitli sebepleri olmuştur. Bu bağlamda fıkıh-kelam geleceğinin baskılarından söz edilebileceği kadar bilim olmanın gerektirdiği bazı yükümlülüklerden kaçınma hali de etkili olmuştur. Tasavvuf bir yandan bilim haline gelmek istiyor, öte yandan müntesipleri arasından bilim yapabilme kabiliyeti olmayan insanların bulunabileceğini ve hatta bunların en ileri makamlara ulaşabileceğini kabul ediyordu. Bu çelişki tasavvuf tarihinde sürekli ortaya

25 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütühat-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul 2008-2009, XI, 183; VII, s. 423 vd.

çıkan bir çelişkidir. Etkili sufilerin önemli bir kısmı tabii olarak bilim geleneğinden gelmeyen ve hatta bilim yapabilecek bir kabiliyete sahip olmayanlardı. Ancak tasavvuf nazarî bir bilim haline gelme sürecinde de velüd yazarlar ortaya çıkartmış, çok önemli bir literatür alanı geliştirmiştir. İşari tefsirler de bu literatürün önemli bir kısmını teşkil ederken aynı zamanda bahsettiğimiz sorunları da havi olmuştur. Bu sorunu 'beyan-gizleme' paradoksu olarak ifade etmek mümkündür. Sufilerin dini otorite ile ilişkileri dikkate alındığında işaret, tefsirin yanında ikincil bir yorum yöntemi olarak tebarüz etti. Ancak İbnü'l-Arabi'yle birlikte yeni bir tasavvuf anlayışı ortaya çıktı. Bu anlayış esas itibarıyla tasavvufun metafizik dönemine karşılık gelir. Bu dönemde tasavvuf 'beyan-gizleme' paradokslu bir dilden 'tahkik' esaslı bir dile yönelmiş, işaret kesinliğe dönüşmüş, fer asıl haline gelmiştir. Bütün bunlar ise insan-Tanrı ilişkileri başta olmak üzere geniş bir varlık yorumunun sağlanmasıyla yapılabilmektedir. Bu itibarla 'işaret' kavramı tasavvufun tekâmüle doğru giden seyrini üzerinden takip edebileceğimiz merkezi bir kavram olarak kabul edilmelidir.

### Kaynakça

- Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2005.
- \_\_\_\_\_ *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı Yay., İstanbul, 2011.
- İbnü'l-Arabi, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, (çeviri ve şerh: Ekrem Demirli), Kabcacı Yay. İstanbul, 2006.
- \_\_\_\_\_ *Fütubat-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul, 2006-2012, I-XVIII.
- Kelâbâzî, *et-Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul, 1992.
- Konevî, Sadreddin, *İ'câzü'l-beyân fî tevîli'l-ümmi'l-Kur'ân: Fatıha Suresi Tefsiri*, (çev. Ekrem Demirli) İz Yay., İstanbul, 2002.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi: Tasavvuf İlmine Dâir*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., 3.bsk., İstanbul, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Letâifü'l-işârât*, (thk. İbrâhim Besyuni), el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2. Bsk., Kâhire, 1981, I-II.
- \_\_\_\_\_ *Nahvu'l-Kulûb*, (Tahkik ve şerh: İbrahim Besyuni-Ahmed Ale-müddin el-Cendi), Mektebetü'l-Âlemi'l-Fikr, Kâhire, 1994.
- Tirmizî, Hakîm, *Beyânü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuâdi ve'l-lübbi: Kalbin Anlamı*, (çev. Ekrem Demirli), Hayy Kitap, 2. Bsk., İstanbul 2009.
- Tüsî, Ebû Nasr Serrâc, *eLüma': İslam Tasavvufu*, (çev. Hasan Kamil Yılmaz), Altınoluk Yay., İstanbul, 1996.
- Uludağ, Süleyman, "Kuşeyrî", *DİA*, XXVI, 473-475.