



**PESA INTERNATIONAL
JOURNAL OF
SOCIAL STUDIES**

**PESA ULUSLARARASI
SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ**

February 2018, Vol:4, Issue:1 Şubat 2018, Cilt:4, Sayı:1
e-ISSN: 2149-8385 p-ISSN: 2528-9950
journal homepage: www.sosyalarastirmalar.org



**Çağdaş Bir Akademik Tefsir Örneği Olarak "The Study Quran" ve Ele
Aldığı Bazı Tasavvufî Terimler
"The Study Quran" as a Contemporary Example of Academic Exegesis
and Some Sufi Terms**

Nurullah KOLTAŞ

Dr. Öğr. Üy., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, nkoltas@hotmail.com

<https://doi.org/10.25272/j.2149-8385.2018.4.1.06>

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Geliş 03 Ocak 2018
Kabul 10 Şubat 2018

Anahtar Kelimeler:

Tefsir, Te'vil, İrfân, Mükâşefe,
Mütешâbih.

© 2017 PESA Tüm hakları
saklıdır

ÖZET

Müslümanların hayatı algılayış ve anlamlandırışlarında asıl hareket noktasını oluşturan Kur'an'ı Kerimi anlamak, san'attan edebiyâta, siyâsetten iktisâda beşerî hayatın tüm alanlarına nüfuz etmesi bakımından da üst bir konuma sahiptir. Büyük açmazlara tanık olunan modern döneme kadar, Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik çeşitli yöntemler geliştirilmiş ve bu yöntemlerle inananların İlahi Kelâm'la irtibatları her daim canlı tutulmaya çalışılmıştır.

Kur'an'la alakalı olarak oldukça geniş bir yelpazede yer alan klasik tefsir, te'vil ve meâl gibi çok sayıda çalışma kaleme alınmıştır. Bununla birlikte, modern dönemin gereksinim ve gerekliliklerinin farklı bir yapıda olduğu aşikârdır. İngiliz dilinde Müslüman ya da Müslüman olmayanların Kur'an'la alakalı çalışma ve okumalarında temel alacakları tam bir tefsir çalışmasının nerdeyse bulunmayışı, özellikle akademik dünyadaki gereksinimleri karşılayacak böylesi bir çalışmanın yapılmasını zorunlu kılmıştır.

Ülkemizde gelenek, irfân ve hikmet üzerine aldığı çok sayıda eseri Türkçeye tercüme edilmiş olan Seyyid Hüseyin Nasr'ın baş editörlüğünü yaptığı ve Caner K. Dagi, Maria Massi Dakake, Joseph Lumbard ve Mohammed Rustom'un meâl ve tefsir kısımlarını hazırlamış oldukları the Study Quran adlı çalışma, son kısmında yer alan makaleleriyle birlikte Kur'an'ın anlaşılması yolunda yeni bir soluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu makalede, The Study Quran'da izlenen yöntemin yanı sıra bazı tasavvufî unsurların işleniş biçimi ele alınmaya çalışılacaktır.

ARTICLE INFO

Article History:

Received 03 Jan 2018
Accepted 10 Feb 2018

Keywords:

Commentary (tafsir), Interpretation (ta'wil), Gnosis (irfân), Unveiling (mukâshafah), Consimular (mutashâbih).

© 2018 PESA All rights reserved

ABSTRACT

Understanding the Holy Quran, which constitutes the main starting point for Muslims in their perceiving and interpreting the life, has an exalted status in view of penetrating all aspects of human life ranging from art to the literature, politics and economics. Until the modern period in which the human beings witnessed great turmoil, various methods and approaches were developed for understanding the Quran and the relation between the human beings and Divine Revelation has been kept alive.

Numerous works were authored on classical Quranic commentary and interpretation those appeared in variety of forms. However, the needs and the requirements of the modern period are diverse. The fact that there exists no complete Quranic commentary in English in the classical manner for the Muslims as well as non-Muslims to be

benefited for their studies and readings concerning the Holy Quran makes it necessary to write such a study so as to meet the needs especially within the academic world.

The Study Quran was written and edited by Seyyed Hossein Nasr, whose works on tradition, gnosis and wisdom were translated into Turkish, as the editor-in-chief together with Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph Lumbard as general editors, and Mohammed Rustom as the assistant editor. The Study Quran appears as a new lease of life for understanding the Quran together with the articles at the end. In this article, we will try to deal with the method applied during the writing process as well as the manner used to elaborate some of the Sufi terms throughout the work.

GİRİŞ

Müslümanlar için doğru yola iletici Kılavuz, bir “Hidâyet Rehberi” olan Kur’an’ı Kerim gerek lafzı gerekse mânâsı bakımından gündelik hayatın tüm yönlerini kuşatıcı bir işleve sahiptir. Söz konusu işlev, bir müminin bakış açısını oluşturması bakımından hayatîdir. Zira bu bakış açısı, doğumdan ölüme ve ölüm sonrası hayatın tüm yönlerine ilişkin bir anlam arayışının da mihverini oluşturur. Deyyân’a olan borcumuzun ve ahdimizin tanımlanışı bağlamında başat bir rol üstlenen İlahî Kelâm’ın anlaşılması ve hayata tatbiki için, yüzyıllar boyu büyük çabalar ortaya konmuş ve bu yolda atılan hacim bakımından küçük ya da büyük adımlar, sonraki kuşakların yaratılış gayesini anlamlandırmaları ve buna yönelik bir tavır takınmaları bakımından da oldukça önemli olmuştur. Kur’an’a yönelik bir farkındalık oluşturma gayreti olarak tefsirin tarihin Kur’an’ın tarihiyle eşzamanlı olarak başladığı söylenebilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber de vahyin seçilmiş son tebliğcisi olması bakımından Kur’an’ın da ilk müfessiri olması tabiidir (Şentürk, 2010: 24). Bizzat Peygamberimizle başlayıp sahâbe ve tâbiûn dönemlerinin ardından günümüze kadar gelen süreçte, tefsirle alakalı çalışmalar serpilmiş ve sonraki nesillerin İlahî Kelâm’la aydınlanmalarını mümkün kılacak devasa bir miras teşekkül etmiştir.

Kur’an-ı Kerim’le alakalı olarak ortaya konan *tefsir*, *te’vil*, *meâl*, vb. çalışmalarda yöntemsel kimi farklılıklar bulunsa bile insan tabiatı göz önüne alındığında, bunların mizaçlardaki çeşitliliği yansıtacak denli geniş bir yelpaze oluşturduğu açıktır. Diğer bir deyişle, her müfessir belli bir ekol ya da geleneği izlesin ya da izlemesin, sahip olduğu birikim ve bulunduğu konum zaviyesinden İlahî Kelâm’ın anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Geleneksel anlamda kaleme alınan tefsirlere ilaveten, günümüz insanının Kitap’la olan temasına katkıda bulunacak eserler de kaleme alınmaktadır.

İslam, bilim, irfân ve gelenekle alakalı çok sayıda eseri Türkçeye tercüme edilmiş olan Seyyid Hüseyin Nasr’ın nezaretinde, tamamı Müslüman akademisyenlerden seçilen dört editörle birlikte İslamî ilimler alanında araştırmalar yapan bazı ilim adamlarınca kaleme alınan *the Study Quran* (Nasr ve diğ., 2015) da coğrafi ya da mezhepsel bir sınırlama taşımaksızın hazırlanmış İngilizce akademik bir tefsir çalışmasıdır. Daha önce İncil üzerine “the Study Bible” isimli bir eseri yayınlamış olan yayıncının talebi üzerine, Kur’an’ı okumak isteyen bir okuyucu kitlesinin yanı sıra konuyla alakalı çalışmalar yapan kimi kesimleri de kuşatabilecek bir çalışma hedeflenmiştir. Her ne kadar eserin baş editörü Seyyid Hüseyin Nasr tarafından başlangıçta bir “vebâl” endişesiyle böylesi bir çalışmaya sıcak bakılmadığı, bir süre sonra böyle bir eserin hazırlanmamasının daha büyük bir vebâl olacağı düşüncesiyle çalışmaya başlandığı ve yaklaşık on yıl boyunca karşılıklı görüş alışverişi ve incelemelerin sonucunda *the Study Quran* isimli çalışmanın ortaya çıktığı dile getirilmektedir. *The Study Quran*, geleneksel tefsir eserlerinden farklı bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte, istinâd ettiği kaynaklar ve izlediği yöntem

bakımından günümüze ilişkin pratik ihtiyaçları önceleyen bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserin, İngilizce klasik anlamda tefsir geleneğini yansıtacak özlü aktarımların kullanıldığı ilk tefsir olması bakımından Kur'an'a dair muazzam bakış açıları ve perspektif yoğunluğunu araştırmacılara sunacağı ve Müslüman ya da gayrimüslim okuyucuları ferdi çalışmalarında herhangi bir gerilime yol açmaksızın farklı yorumlarla tanıştırmak suretiyle bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir (Alexandrin, 2016: 108).

Günümüzde, İslamî ilimlerle alakalı olarak yapılan çalışmalarda başvuru kaynağı olarak kullanılacak meâller mevcut olsa da baştan sona yazılmış bir tefsir neredeyse bulunmamaktadır. Bu durum okuyucu ve araştırmacıları yer yer internet üzerinde güvenilir olmayan kaynaklara sevk etmektedir. The Study Quran'ın bu boşluğu dolduracak bir çalışma olup olmadığının anlaşılması için eserin hazırlanışında izlenen yöntemi ele almaya ve ardından the Study Quran'ı hazırlayanların ilmî arka planlarını da göz önünde bulundurarak eserde bahsi geçen bazı tasavvufî terimleri incelemeye çalışacağız.

1. *Study Quran*'da İzlenen Yöntem

1.1. Seyyid Hüseyin Nasr ve *The Study Quran*'ı Hazırlayan Diğer Kur'an'a Yaklaşımları

The Study Quran, Seyyid Hüseyin Nasr'ın nezaretinde hazırlanmış olmakla birlikte, her biri farklı bakış açılarına sahip Joseph Lumpbart, Caner K. Dağlı, Maria Massi Dakake ve Muhammed Rustom'dan oluşan dört editörün yanı sıra gerek editöryal süreç gerekse eserin sonunda yer alan makaleleri kaleme almak suretiyle katkıda bulunan her biri doktora derecesine sahip Müslüman ilim adamlarınca hazırlanmış bir çalışmadır. Her ne kadar eserde farklı yazarlarca kaleme alınan bölümler olsa da bir dil ve üslup bütünlüğünü sağlamak üzere editörler arasında ortak bir vizyon oluşturulmaya çalışıldığı ifade edilmiştir. Herhangi bir ihtilaf durumunda, editörler arasında müzakere edildikten sonra nihâî karar için baş editör Seyyid Hüseyin Nasr'ın tercihi temel alınmıştır (Nasr ve diğ., 2015: xli). Editörlerden Caner K. Dağlı Bakara, Âli İmrân, Enfâl ve Tevbe sûrelerinin tefsiri ile Bakara, Âl-i İmrân, Enfâl, Tevbe'nin yanı sıra Hac ile Kasas arasındaki sûrelerin meâlleri ve bir makale ile katkıda bulunmuştur. Maria Massi Dakake Nisâ ile A'râf arasındaki sûrelerle Nahl ve Meryem arasındaki sûrelerin tefsirini kaleme almış olup Nisâ ile A'râf arasındaki sûrelerin, Yûnus ile Yûsuf arasındaki sûrelerin ve İbrahim ile Enbiyâ arasındaki sûrelerin meâllerinde birincil mütercimliğinin yanı sıra bir makale ile katkıda bulunmuştur. Joseph E. B. Lumbard Fâtiha'ya ilaveten Ankebût ile Nâs arasındaki tüm sûrelerin tefsirini kaleme almış ve Fâtiha, Ra'd ve Ankebût ile Nâs arasındaki tüm sûrelerin meâllerinin birincil mütercimliğinin yanı sıra iki makale ile katkıda bulunmuştur. Mohammed Rustom ise Yûnus ile Hicr arasındaki sûrelerle Tâ-Hâ sûresinin tefsirini hazırlamıştır.

The Study Quran'ın son kısmında şu makaleler yer almaktadır: Matteson, 'How to Read the Quran' (Kur'an'ı Nasıl Okumalı); Lumbard, 'The Quran in Translation' (Kur'an Çevirisi); al-Azami, 'The Islamic View of the Quran' (Kur'an'a İlişkin İslami Bakış Açısı); Abdel Haleem, 'Quranic Arabic' (Kur'an Arapçası); Saleh, 'Quranic Commentaries' (Kur'an Tefsirleri); Mayer, 'Traditions of Esoteric and Sapiential Quranic Commentary' (İşâr'i ve Hikemî Kur'an Tefsiri); Iqbal, 'Scientific Commentary on the Quran' (Kur'an'ın İlmî Tefsiri); al-Tayyib, 'The Quran as a Source of Islamic Law' (Bir İslam Hukuku Kaynağı Olarak Kur'an); Dâmâd, 'The Quran and Schools of Islamic Theology and Philosophy' (Kur'an ve İslam Kelâmı ve Felsefesi Mektepleri); Chittick, 'The Quran and Sufism' (Kur'an ve Tasavvuf); Michon, 'The Quran and Islamic Art' (Kur'an ve İslam Sanatı); Lumbard, 'The Quranic View of Sacred History and

other Religions' Kur'an'ın Kutlu Tarih ve Diğer Dinlere Bakış Açısı); Dakake, 'Quranic Ethics, Human Rights, and Society' (Kur'an Ahlâkı, İnsan Hakları ve Toplum); Dagli, 'Conquest and Conversion, War and Peace in the Quran' (Kur'an'da Fetih ve İhtida, Harp ve Sulh); Yusuf, 'Death, Dying, and the Afterlife in the Quran' (Kur'an'da Ölüm, Ölme ve Ölümden Sonraki Hayat).

Eserin baş editörü Seyyid Hüseyin Nasr, Kur'an-ı Kerim'in Müslümanların hayatlarında en merkezî konumda olan kutlu ve vahyolunmuş hakikat olduğunu dile getirmektedir. Hayatın tamamına nüfuz ettiği tecrübe edilen daimî bir bereket kaynağı olan Kur'an'a salt tarihsel, sosyal ve dilbilimsel yaklaşımlar, Müslümanları onun kutlu karakterinden uzaklaştırma eğilimi taşımaktadır. Dolayısıyla *Study Quran*'ın odaklandığı asıl nokta, "Kur'an'ın İslam entelektüel ve manevî geleneği içinde anlaşılması ve tefsir edilmesidir" (Nasr ve diğ., 2015: xxiv). Nasr, bu amaç doğrultusunda eserin mezhep, ırk, coğrafya, vb. bakımlardan sınırlı olmayıp evrensel ve aynı zamanda geleneksel bir çalışma olması düşüncesiyle geleneksel İslamî görüşlerin vurgulandığını ve dolayısıyla son iki asırda İslam dünyasının muhtelif bölgelerinde beliren modernist ve selefi yorumların hariçte tutulduğu ilavesinde bulunmaktadır. Burada gelenekselden kasıt, geleneksel yaklaşımlar ya da rivâyet, dirâyet gibi tefsir formlarını çağrıştıran klasik usul olmayıp İslam tarihi boyunca inşa edilen geleneksel yorum birikimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da son tahlilde eserin bütününde modernist ve selefi ya da köktenci yaklaşımların eserde yer bulmadığı anlamına gelmektedir (Gökkır, 2016: 181).

The Study Quran'da âyetlerin mânâ bakımından derinliğiyle alakalı değiniler de yer almaktadır. Zira Kur'an'ın İlahî kökeni, onun barındırdığı anlamların da sınırına güç erişilebilir bir derinliğe sahip olduklarını zımnen gösterir. Zahirî seviyede durmanın "Bu, kendisinde şüphe olmayan Kitap'tır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir." (Bakara, 2/2) âyetinin bir yansıması olduğunu benimseyenler söz konusu olsa da çoğunluğunu sûfilerin oluşturduğu kimi gruplar İlahî Kelâm bağlamında "Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah'ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez..." (Lokmân, 31/27) âyetini sonlu olanın ötesine (transfinite) bir işaret olarak kabul etmektedirler. Diğer bir deyişle Kitap'taki sınırsız anlamlılık, irfânî bir tavır olarak irfânın özge bir karakteristiği olarak ön plana çıkmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 1659). *The Study Quran*'ın son kısmında yer alan makale yazarlarından William Chittick, Kur'anın geniş bir biçimde âyet ya da işaretlerden bahsedişinin, bizi üç kitaptan mürekkep bir bahse sevk ettiği görüşündedir. Bu üç kitap sırasıyla kâinat, insan nefsi ve bizzat Kuran olup, Kur'an ilk ikisinin yorumlanışında bir anahtar işlevi görmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 1741). Bu hususta oldukça kapsamlı izahlar ortaya koyan ibn Arabî, varlığın harfler, kelimeler, sûreler ve âyetlerden müteşekkil olması yanında "önünden veya arkasından kendisine hiçbir bâtılın" (Fussilet, 41/42) ulaşamadığı Büyük Kur'an olduğunu dile getirir (Arabî, 2011: XIV/119). Özellikle rüyaların anlaşılması ve Hz. Musa'nın musahibinin esrârengiz fiilleriyle alakalı olarak *te'vil*'in müphem, sembolik, istiareli ya da mecazî ifadeleri gerçek anlamlarına döndürme biçiminde kullanımı, *Study Quran*'ın yöntemini ortaya koymasından büyük önem taşımaktadır. Bu yüzden *Study Quran*'ı hazırlayan ilim adamları, klasik İslam eğitiminde normatif ve muteber kaynaklardan aktarılan metin ve alıntılarının nakledilemesine *tefsir*, bundan hareketle bir müfessirin bir âyetle alakalı olarak bilhassa o âyetin manevî, batını ya da ahlaki boyutlarını ortaya koymak üzere bahsi geçen âyetle alakalı dile getirdiği hususlara da *te'vil* olarak isimlendirmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 131).

Study Qur'an genelinde, bir Kur'an tefsirinde lafzî, ahlâkî, mecazî ve hikemî tüm anlam seviyelerinin yansıtılması gerektiği yer yer dile getirilen bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: xxxiii). Bununla birlikte, ibn Arabî ve Mevlânâ Celâledin Rûmî gibi sûfiler

ve Molla Sadra gibi filozofların bu anlam seviyelerinin hepsini tasdik ettikleri dile getirilmektedir. Onlara göre zahirî tefsirle meşgul olanlar, her şeyi *muhkem* gibi okumaktadırlar. Akılcılar her şeyi birden fazla anlama açık olarak *müteşabih* gibi okurlarken, bunu metnin düz anlamı ve daha derûnî ihtimallerine yönelik çok değerlikli bir yaklaşımdan ziyade kişinin kendi makuliyet kıstasıyla yapmaktadırlar. Kimi kelâmcıları ise *muhkem* ve *müteşabih* arasında ayırımı bulunmaları bağlamında tutarsız olarak nitelendirmektedirler (Nasr ve diğ., 2015: 131). Sûfiler ise Kur'an'ı okuyan kimsenin kimi manevî niteliklerinin de Kur'an'daki daha derin anlam seviyelerini açmada önemli bir husus olduğunu, zira kör ya da katılaşmış bir kalbin İlahî Kelâmı tam olarak anlayamayacağını dile getirmektedirler (Nasr ve diğ., 2015: 131-132). Zira İlahî dil, yalnızca Kur'an'ın hitabında değil ayrıca varlığın bütününde tecelli etmektedir. Kur'an'ın mushafta yazılı kelimeler oluşu gibi varlık da Allah'ın afak ya da dış dünyada yazılı olan kelimeleridir. Varlık âlemindeki kelimelerin sınırsız oluşu, şekilde sınırlı sayıdaki Kur'an kelimelerinde mündemiç olan sınırsız anlam katmanlarına işaret eder ki bu da sûfilerin Kur'an'a yaklaşımlarında "ibâre"de gösterilen işaret anlayışlarında mevcuttur (Ay, 2011: 59). Bu anlam katmanlarının mahiyetiyle alakalı çeşitli görüşler ortaya konmaya çalışılmıştır. Kur'an'ın zahirî yönü berrak, fasih ve belîğ bir Arapça ile indirilmiş olan Arapça mefhumları ihtiva etmektedir. Her mümin Cenâb-ı Hakk'ın indirmiş olduğu bu mesaj ve İlahî Murad kaynaklı söz konusu mefhumların icap ettirdiği hususları yerine getirmekle sorumludur. Bununla birlikte, zahirî lafız ve terkiplerin ardında, Kur'an'ın bâtını yer alır. Bu da muhatabın zahirî lafızlardan ne anladığıyla ilişkilidir. Kur'an'daki lafızların zahirî anlamları "ne diyor?" sorusuna karşılık verirken bâtınî anlam "ne demek istiyor?" sorusuna karşılık vermektedir. Âyetlerdeki işaretlerden yola çıkılmak suretiyle yapılan yorumların "başka ne diyebilir?" sorusuna bir karşılık arayışı olduğu da ifade edilebilmektedir (Gördük, 2013: 36-37).

The Study Quran'ın baş editörü Nasr, hadis-i şeriflerden yola çıkılarak Kur'an'ın bir zahirî bir de bâtınî anlamı, hatta en bâtınî olanını yalnızca Cenâb-ı Hakk'ın bildiği birkaç bâtınî anlamı olduğunu dile getirmektedir. Bu yüzden sufiler arasında kâinata "kozmetik Kur'an" (el-Kur'anu'l-Tekvînî) olarak atıfta bulunulmaktadır. Nasr'a göre "Kozmetik Kur'an"ın "âyet"leri ancak İslam'ın mukaddes Kitabı "Yazılı Kur'an" vasıtasıyla kavranabilir. Âyetlerde içkin olan çok sayıda anlam seviyelerinin kavranışı, Kozmetik Kitab'ın okunabilmesinin yanı sıra Kur'an tarafından beyân edilen metafizik, kozmoloji, eskatoloji, manevî hayat gibi ihtiva ettiği tüm ilkelerin anlaşılabilmesi için de gereklidir (Nasr ve diğ., 2015: xxvi). Nasr tarafından dile getirilen anlam seviyeleriyle alakalı yaklaşımın kökeninde, daha önce kimi sufiler tarafından birçok yerde zikredilen "Her âyetin bir zâhiri bir de bâtını vardır. Her âyet için bir *had* ve her *had* için bir *matla'* vardır." (Selvi, 2011: 15-17) Hadis-i Şerif'i yer alır. Hadis-i şerifte bahsi geçen zahir, bâtın, had ve matla' ifadelerinin mahiyetiyle alakalı olarak çeşitli görüşler ortaya konmuştur (El-Mekkî, 2004: 246). Sufiler, Kur'an'daki kelime, lafız ve cümlelerin okuyanın ilk bakışta zihninde beliren zahirî mânâlarından başka okuyan kişinin marifetteki mertebesi uyarınca genişleyen bâtınî mânâların da mevcut olduğunu dile getirmişlerdir (Uludağ, 2001: XXIII/423-428). Kimilerine göre âyetin zahirî tilâvete, bâtını ifade ettiği mânâyâ, haddi haram ve helâl ile ilgili hükümlere, matla' ise amel karşılığında göreceği mükâfat ve cezaya atıftır (Suyûtî, 1987: II/470). Bir anlamda herkes Kur'an'dan nasibi, kavrayışı, akıl ve ilmi nispetinde bir idrake nail olmaktadır. Bunun sebebi, insanların anlayış ve müşahede bakımından farklılık arz etmeleri ve aynı seviyede olmamalarıdır. Ebu Talib el-Mekkî Kur'an-ı Kerim'de umumî, hususî, muhkem, müteşabih, zahir, bâtın gibi kavramlarla ifade edilen hususlar bulunması sebebiyle umumî ifadelerin halka, hususî ifadelerin havasa, zahirin zahir ehline ve bâtının da bâtın ehline yönelik olduğunu dile getirmektedir (El-Mekkî, 2004: 243). The Study Quran'da özellikle tasavvufa taalluk eden bahislerde atıfta bulunulan Gazâlî'ye göre, bazı âlimler her bir âyetin altmış bin manası olup açıklanamayan mânâların daha fazla olduğunu dile getirirken, bazıları da Kur'an'ı Kerim'in her bir kelimesinin bir ilim olduğu kabulünden hareketle,

Kur'an'ın yetmiş yedi bin iki yüz ilmi içerdiğini dile getirmişlerdir (Suyûtî, 1987: II/333). Bunun da her bir kelimenin *zahirî*, *bâtını*, *haddî* ve *mâtlatı* olduğundan hareketle dörde katlandığını ifade etmektedirler. Bu bağlamda Gazâlî, ehli için Kur'an'ın mânâlarının anlaşılmasında büyük bir genişlik olduğunu ve zâhirî tefsirin Kur'an'daki nihayeti olmayan ilimleri izahta kâfi olamayacağını söylemektedir (El-Mardinî, 2016: III/ 251). Tüm bu anlam katmanlarını özlü bir halde sunulması, Nasr tarafından dile getirilen metafizik, kozmoloji, eskatoloji, manevî hayatla alakalı ilkelerin ifadesinde belli bir yöntemi ve sıralamayı da gerekli kılmaktadır.

1.1. The Study Quran'ın Hazırlanışında İzlenen Yöntem

Eserin hazırlanışında, farklı bakış açılarını yansıtacak denli çeşitlilikte kaynak kullanıldığı, eserin girişinde isimleri ve isimlerinin kısaltmaları listelenen 41 müfessirden anlaşılmaktadır. Seyyid Hüseyin Nasr, mümkün olduğunca kapsayıcı olmaya çalıştıklarını ve eseri hazırlarken İslam medeniyetinde geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle lugavî, tarihî, nahvî ve irfânî açıdan önem arz eden geleneksel tefsirleri gözden geçirdikten sonra en temel 41 tefsiri kaynak olarak almaya karar verdiklerini belirtmektedir (Nasr, 2015: 97-98). *The Study Quran*'da şu müfessirlerin kaynak alınmaktadır: Ebu'l-Futuh Hüseyin ibn Ali er-Râzî, Ahmed ibn Acîbe, Şihabeddin el-Alûsî, Muhammed el-Tahir ibn Aşur, Abdullah ibn Ömer ibn Muhammed el-Beydâvî, el-Hüseyin ibn Farra el-Beğavî, Burhaneddin Ebu'l-Hasan İbrahim el-Bikâî, Kâdi Ebubekr Muhammed ibn Abdullah ibnü'l-Arabî, İsmail Hakkı Bursevî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman ibn Ali ibnü'l-Cevzî, İmadüddin Ebu'l-Fida İsmail ibn Ömer ibn Kesir, Rağib el-İsfahânî, Ebu Muhammed Abdülhak ibn Atiyye el-Endülüsî, Celâleddin el-Mahallî, Abdürrezzak el-Kâşânî, Muhammed Muhsin el-Feyd el-Kâşânî, Muhammed ibn Ahmed ibn Cuzeyy el-Kelbî, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed el-Matüridî, Sadreddin el-Şirâzî (Molla Sadra), Mukâtil ibn Süleyman, Ali ibn Muhammed el-Maverdî, Reşideddin el-Meybûdî, Abdullah ibn Ahmed en-Nesefî, Nizameddin En-Neysâburî, Ebu Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Kurtubî, Ali ibn İbrahim el-Kummî, Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî, Fahreddin er-Râzî, Ruzbihan Baklî.

Nasr, the Study Quran'ın mealine başlamadan önce, âyetlerde sıkça geçen 400 kelimeyi seçip bunların karşılıkları konusunda diğer editörlerle bir mutabakat sağlandığını, ardından meâl ve tefsir kısımlarının hazırlandığını ifade etmektedir. Eserin İngiliz dilinde başvuru kaynaklarının da zikredildiği ilmî bir tarzda hazırlanan ilk tefsir olduğu ilavesinde bulunmaktadır (Nasr, 2015: 99). Eseri özge kılan hususlardan biri de âyetlerin tefsirinde kullanılan hadislerin, eserin sonunda tahriçleriyle verilmesidir.

Bu müfessirlerden yapılan aktarımlar göz önüne alındığında, ayırt edici bir özellik olarak önce zahire taalluk eden yorum aktarılmakta, ardından "irfân", "ilm-i bâtın" ve "fıkf-i bâtın" olarak adlandırılabilir nazarî/iş'arî yorumlar verilmektedir. Özellikle ibn Acîbe ve Sülemî'den yapılan aktarımlar bu bağlamda dikkat çekicidir.

2. Study Quran'da Bazı Tasavvufî İstilahların Ele Alınışı

Seyyid Hüseyin Nasr ve diğer editörlerin İslam'ın irfânî ve hikemî boyutlarıyla alakalı çok sayıda eser kaleme almış olmaları, the Study Quran'da âyetlerin tefsiri esnasında kimi tasavvufi istilahlardan da entelektüel bir seviyede ele alınışını beraberinde getirmiştir. The Study Quran'ın sonunda yer alan makaleler de bir bütün olarak göz önüne alındığında, bu mahiyetin izleri daha açık hale gelir. Bu tasavvufi istilahlardan bazılarını, izahlarının geçtiği âyetler bağlamında aktarmaya çalışacağız.

2.1. Keşf

Keşf (كشف) terimi, lügatte “örtünün kalkması” (Cürcânî, 2014: 78), “açığa çıkarma” (Uludağ, 1991: 310) gibi anlamları ihtiva ederken, tasavvufî istilahta “perdenin ardında bulunan gaybî mânâlara ve şeylerin hakikatine vücûdî ve şuhûdî olarak vakıf olma”yı (Cürcânî, 2014: 78) ifade etmektedir.

Bakara, 2/60. âyetin tefsirinde, İbn Acîbe'nin yorumundan hareketle (İbn Acîbe, 2011: I/336) Hz. Musa'ya âsâsıyla vurması emrolunan kayanın, aslında manevî hayatın akıp süzüldüğü kalp ve âsânın da bencil nefse “vuran” ve buna ilâveten hikmet ile *keşf* lütfunu husule getiren manevî irade (himmet) olduğu dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 30).

A'râf, 7/205. âyetin tefsirinde, *zikr*in bilhassa sûfler nezdinde bir “keşf”e erişme vasıtası olarak ifa edilmesine teşvikte bulunduğu ifade edilmektedir. *Zikr*in açığa çıkarıcı bu yönü nedeniyle, Allah'a dair daha derin bir anlayışa erişilebilmekte ve O'nun daima yakın olup düşünce ve amellere şahit olduğunu tahkik edilebilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 480).

Meryem, 19/96. âyetin tefsirinde, Allah'ın nasip edeceği sevginin, sûflilere göre ilahî sırların *keşf*inden başka bir şey olmadığı dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 787).

Secde, 32/17. âyetin tefsirinde, “sürür” ya da yaz aydınlığı manevî hakikatlere ulaşılmasıyla erişilen neş'e bir telmih olarak tefsir edilirken, bu kimselerin *keşf* yoluyla aşikâr kılınan zahirî ve bâtinî hakikatlerle sürür bulduğu aktarılmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 1014).

Fetih, 48/1. âyetin tefsirinde, İbn Acîbe'nin *feth*in kalbin açılışına ve böylece İlahî Sırların yanı sıra ilahî Sıfatların nurları ve İlahî Fiillerin cemâlinin *keşf*ine bir atıf olduğu görüşüne yer verilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 1248).

Kâf, 50/ 22. âyetin tefsirinde, ölüm anında kişinin bu hayatta görüşünü örten perdelerin kaldırılarak yaratılışın hakikati ve kendi durumunu göreceği dile getirildikten sonra, İbn Arabî'nin eşyayı olduğu gibi *keşf* hali bahşedilen mümine kesretten vahdete dönüşün bahşedildiği ve bu durumun dünyayı terk etmeden önce (İbn Arabî, 2010: IX/233) gerçekleştiği görüşüne yer verilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 1268).

Mücâdele, 58/11. âyetin tefsirinde, İbn Acîbe'nin ilim mertebeleriyle alakalı olarak bu ilimlerin mertebelerinin her bir ilmin nevi yoluyla bilinene tekabül ettiği görüşü aktarılmaktadır (İbn Acîbe, 2011: IX/687-691). Ayrıca ilmin en üstün türünün, ilkin *keşf* ve *müşâhede* ile erişilen en Yüksek Öz'ün (zatu'l-ulya) bilgisi, sonra İlahî sıfat ve İsimlerin bilgisi ve hükümlerin bilgisi olduğu aktarılmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 1345-1346).

Nasr, 110/1. âyetin tefsirinde, Cennet'e vasıl olmanın nihaî feth olduğu aktarıldıktan sonra, fethin visâl kapılarının açılışı (infitâh) ve Cemâl ile Celâl nûrlarının *keşf*i olduğu ifade edilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 1574).

2.2. Mükâsefe

Keşf ile ilişkili bir terim olan *mükâşefe* (المكاشفة) ise duyular aracılığıyla kavranamayacak denli gizli olan şeylerin neredeyse görülebilecek seviyede ve kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde açığa çıkarılması olarak tarif edilmektedir (Kâşânî, 2015: 538). Mükâşefe esnasında kalp, açıklık vasfını taşıyan bir delil ile Hakk'ın huzurunda olur. Bu hâl esnasında şüphe bulunmadığı için delil üzerinde düşünmeye ihtiyacın olmadığı dile getirilir (El-Kuşeyrî, 1999: 169). Kimi sufiler, mükâşefenin alâmetinin "azametın künhünde hayret halinin devam etmesi" olduğunu dile getirirler (Hucvirî, 1996: 523).

Bakara, 2/76. âyetin tefsirinde, kimi müfessirlerin insan ve Allah arasındaki bir sevgi imkânını varsayan müfessirleri –bilhassa sûfleri- tenkit ettikleri ifade edildikten sonra sûfî müfessirlerden Gazâlî'nin, Allah'ın beşeriyet dahil herhangi bir şeye yönelik sevgisinin bütünüyle O'nun Kendisine olan sevgisi olduğu, zira Hakk'ın ezelf olup hiçbir şeyin O'nun varlığı dışında mevcut olamayacağı görüşü (El-Mardinî, 2016: V/333) zikredilmektedir. Diğer taraftan, insanın Allah'a olan sevgisinin de Allah'a yakınlık (kurb) arzusunda olan kimsenin kalbinde O'nun Kendisini *ikşâf*ından başka bir şey olmadığı ve bu yakınlığın ancak O'nun müsaadesiyle mümkün olabileceği dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 306).

Keşf gibi tasavvufî kavramların kapsamlı bir biçimde dile getirildiği Kehf Sûresi'nin 65. âyetinin tefsirinde, Hz. Hızır'ın bilgisinin eşyanın ve evrensel hakikatlerin bâtınî (ezoterik) mahiyetinin bilgisi olduğu dile getirilmektedir. Söz konusu bilgi, beşerden bir öğretici olmaksızın doğrudan ona bildirilmiş ve beşerî bir gayeden çok ilahî bir ilhamla edinilmiştir. Gazâlî ve diğer bazı sûflerinin ancak ilahî *mükâşefe* yoluyla elde edilebilecek ilme (ilmu'l-mükâşefe) "ilahî huzurdan gelen bilgi" (ilm-i Ledünî) olarak atıfta bulunduğu dile getirilmektedir. Bu noktada Cüneyd'in Hz. Hızır'ın ilmüne "Gaybın mahallinden gelen nurların *ikşâfı*" olarak atıfta bulunduğu dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 751).

Tekâsür, 102/5. âyetin tefsirinde, İbn Arabî tarafından "hakka'l-yakîn"ın doğrudan sebebin bilgisiyle, "ayne'l-yakîn"ın *müşâhede* ve *mükâşefe* ile, "ilme'l-yakîn"ın ise kendinde hiçbir belirsizliğin olmadığı bir delille sağlandığı (İbn Arabî, 2008: 71) dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 1556).

2.3. Fakr/Fakîr

Fakr (فقر) terimi, lügatte "zaruri bir ihtiyacın olmaması, biriktirilmiş bir servetin olmaması, nefsin fakirliği, muhtaçlık" (El-İsfahânî, 2016: 1335-1336) anlamlarını ihtiva ederken, tasavvufî istilahta "derişlik, sâlikin hiçbir şeye mâlik ve sahip olmadığına şuûrunda olması, her şeyin gerçek mâlik ve sahibinin Allah olduğunu idrak etmesi" (Uludağ, 1991: 184), "varlıktan kurtulup Allah'ta fâni olmak; manevî ihtiyaçlılık hâli" (Cebecioğlu, 2014: 158) gibi anlamları ihtiva etmektedir.

Zümer, 39/29. âyette, "çekişip duran ortakların sahip olduğu bir adam"ın çok sayıda efendiye hizmet eden *müşriki* temsil ettiği ve "yalnızca bir kişiye bağlı olan bir adam"ın ise yalnızca Allah'a kulluk eden *mümini* temsil ettiği dile getirilmektedir. Daha sonra İbn Acîbe'nin bu teşbihte yer alan iki unsurun çok sayıda ilgiye bölünen ve yönelen bir kalp ile bütünüyle Allah'a hasredilen bir kalbi temsil ettiği (İbn Acîbe, 2011: VIII/386-387) görüşüne yer verilmektedir. Bu bağlamda "Kim kaygılarını teke –yani Allah'a- indirirse, Allah da onun dünyevî kaygılarına kâfi gelir. Kim de kaygılarını çoğaltırsa, Allah onun dünya vadilerinin hangisinde helâk olduğuna aldırılmaz." (İbn Mâce, *Mukaddime*, 23) ve "Her kimin kaygısı ahiret olursa, Allah da onun zenginliğini kalbine koyar, işlerini dağınık olmaktan kurtarır ve dünya ona boyun eğerek gelir. Her kimin kaygısı da dünya olursa, Allah onun fakirliğini gözleri önüne koyar, iki

yakasını bir araya getiremez, dünyadan da o kimseye ancak mukadder olan gelir.” (Tirmizî, *Sıfatu'l-kıyâme*, 30) Hadis-i Şerifleri aktarılmaktadır. Burada kulun kendisini bütünüyle Cenâb-ı Hakk'a adamasının ancak mâsivânın bertaraf edilip kalbin yegâne derdinin Allah oluşuyla gerçekleştirilebileceği vurgulanmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 1125).

Bakara, 2/71. âyetin tefsirinde, İbn Acîbe'nin *iş'arî* yorumlarına yer verilmektedir. Bu yorumlar uyarınca manevî nefsin yaşaması için bencil nefsin öldürülmesi gerekir. Nefsin kendisine *zühd* ve *fakr* kılıcını vurmasının en ehven vaktinin, ne alışkanlıklarının yerleşik hale gelip değişimin daha güç olduğu yaşlılık çağı ne de kendisini ölümsüz hissedip herhangi bir değişim ihtiyacı duymadığı gençlik öncesi çağ (İbn Acîbe, 2011: I/351) olduğu dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 34).

En'âm, 6/133. âyetin tefsirinde, Allah'ın Gani ve kulların da fakir olarak nitelendirilmesinin ardından Cenâb-ı Hakk'ın “zengin” oluşunun maddi bir zenginlik ya da maddi bir ihtiyaç eksikliğiyle değil O'nun ontolojik tamlığıyla, beşerin varoluşsal fakirliğinin ise Allah'a olan tam bağımlılık halinin aksine diğer herhangi bir gerçeklikten bağımsız oluşuyla ilgisi olduğu dile getirilmektedir. Yine bu bağlamda İslam felsefesi açısından O'nun Zorunlu Varlık (vâcibu'l-vücûd), O'na nazaran diğer her şeyin “mümkün varlık” (mümkînü'l-vücûd) olduğu ve dolayısıyla eşyanın kendine ait bir varlığının olmadığı vurgulanmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 390-391).

Kasas, 28/24. âyetin tefsirinde, âyetteki “fakîr” ifadesinin hem maddî hem de manevî açıdan diğer herhangi bir şey bakımından bir bağımlılık yani *fakr* haline işaret ettiği vurgulanmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 952).

Fâtır, 35/10. âyetin tefsirinde hakiki izzet, kuvvet ve zaferi arzulayanların ve bu arzularında samimi olup Allah'ın Huzuru'nda tevazu ve *fakr* ile duranların tüm bu nitelikleri Allah Katı'nda bulacakları, ayrıca sözü edilen niteliklerin onlara ikşâf edileceği dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 1058).

Fetih, 47/38. âyetteki “Allah zengindir, siz ise fakirsiniz” ifadesi gibi bu âyet de ilahî nizam ile yaratılmış nizamı, bilhassa insanları anlamada hayati bir önemi haizdir. Vücuda getirilmek ve nimet verilmek bağlamında insanlar bütünüyle *fakîr* ve muhtaçtır. Bu zaviyeden bakılınca, Allah'ın zenginliği ya da tamlığının tahkîki, kişinin Allah önündeki *fakr*ının tahkîkine bağlı görünmektedir. Bu noktada insanların özleri itibarıyla Allah'a bağımlı oldukları, zira Allah mahlukatı halk ettiğinde, Kendisine nazaran kullarına *fakr*ı hükmettiği, öte yandan Hakkın Gani olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla her kim zenginlik iddia ederse, Cenâb-ı Hakk'tan perdelenir. Her kim O'na nazaran kendi *fakr*ını gösterirse, Allah da onun *fakr*ını Kendi zenginliğiyle birleştirir. Ayrıca kulun *sırr*ında Cenâb-ı Hakk'a yönelik *fakr* hissedip kendisini mâsivadan uzak tutması gerektiği, bu yolla da kulluğunun saf hale gelebileceği dile getirilmektedir. Burada Allah'a yönelik *fakr* ve O'na muhtaç oluş, insan tabiatında fitri olup eşyaya yönelik *fakr* ve muhtaç oluşun arizi olduğu ilavesinde bulunmaktadır. *Fakr*ını tam anlamıyla tahkîk edenlerin, Allah'a hakiki manada hamd ettiği de dile getirilen diğer bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 1060).

Muhammed, 47/38. âyetin tefsirinde, Huzur-i İlahî'de *fakr*ın bilgisinin, zenginliğin Allah'ta olduğunun bilgisi olduğu aktarılmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 1245).

2.4. Havf/Recâ

Havf (خوف) terimi lügatte “varsayılan veya şüphelenilen, ya da bilinen, hakkında bilgi sahibi olunan bir emâreden hareketle nahoş, kötü, fena ya da iğrenç bir şeyin vuku bulacağını beklemek, ummak” (El-İsfahânî, 2016: 524) anlamında kullanılmaktadır. İstilahta ise “kerih

görülen bir şeyden kendiliğinden ürkmek" (Kâşânî, 2015: 238), "ileride gelecek şey için batinın kederlenmesi ve hüznün" (Şimşek, 2017: 147) vb. anlamları ihtiva eder.

Kimi sufiler, *havf*ın şu andan çok gelecekle alakalı bir mana olduğunu dile getirmişlerdir. Zira korku, kişinin başına gelmesinden ya da arzu edilen bir şeyin elde edilememesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca kulun dünyada ya da âhirette cezalandırılmaktan korkusu da *havf* olarak nitelendirilmektedir (El-Kuşeyrî, 1999: 216).

Recâ (رجاء) terimi ise lügatte "içinde bir meserretin, sevincin veya mutluluk sebebinin bulunacağı bir şeyin, bir olayın meydana gelmesini iktiza eden, gerektiren bir zan" (El-İsfahânî, 2016: 602) anlamında kullanılmakta olup *havf* ile mütelâzım yani birbirlerine bağlıdır. İstilahta ise "kalbin hoşlandığı bir şeyi beklemesinden rahatlık ve ferahlık duyması" (Uludağ, 1991: 430), "Allah'tan ümit kesmeme" (Cebecioğlu, 2014: 396) gibi anlamları ihtiva eder.

Ebu Talib el-Mekkî, *havf*ın bir çekinme ve recânın da aşırı seviyede istek ve ümit anlamına geldiğini ifade ettikten sonra "Onlar korkarak ve umarak Rablerine dua ederler" âyetinde tamahı *recân*ın ve çekinmeyi de *havf*ın yerine koyduğunu dile getirmektedir. *Havf* ve *recâyı* bir kuşun iki kanadına benzeten Ebu Talib el-Mekkî, Allah'tan korkan ancak O'nun Rahmet'ine güvenmeyen kişinin iman etmiş olmayacağı ilavesinde bulunmaktadır (El-Mekkî, 2004: II/319-320). Sehl Tüsterî'ye göre *havf* ile *recân*ın birleşmesinden imanın hakikatlerinin doğar. Kul, Allah'tan başkasından da korkabilir, lâkin Allah'tan ümitli olduğu durumda, Allah da onu korktuğundan emin kılar (Kelâbâzî, 1992: 148). *Havf* ve *recân*ın yakîn ehline özgü olduğu ve tevbe-i nasuhta meydana geldiği de ifade edilmektedir. Zira korku, kul tevbeye yöneldiğinde ortaya çıkar. Eğer korku duymasa tevbe etmez, ümidi olmasa korku duymaz (Sühreverdî, 1993: 599-600).

The Study Quran'da *havf* ve *recâ* terimleri geniş bir şekilde izah bulmuştur. Sözelimi, Bakara, 2/245. âyetin tefsirinde, *kabz* ve *bast* ile *havf* ve *recâ* terimlerinin ilişkili olduğu ve ruhun manevî açıdan inkişâfı için dengede tutulmaları gerektiği dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 106).

Mâide, 5/98. Âyetin tefsirinde, Cenâb-ı Hakk'ın ikâbının şiddetli oluşu bağlamında müminlerin Allah'ın Azâbı'ndan korkmaları ve Rahmet'ini ümit etmelerinin gerekliliğine işaret eden genel ilke vurgulanmaktadır. Bu noktada bir müminin korkusu ümidiyle tartıldığında, terazinin kefelelerinin birbirlerine denk olacağı belirtilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 327).

En'âm, 6/165. âyetin tefsirinde, Allah'ın İkâbı'nın çabuk oluşu ile Gafûr ve Rahîm oluşunun bir arada zikredilmesinin *havf* ve *recâyı* çağrıştırdığı ifade edilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 404).

A'râf, 7/56. âyetin tefsirinde, İslamî bakış açısından *havf* ve *recân*ın, beşerin dinî şuurunun iki kutbu oldukları dile getirilmektedir. Zira müminler daima O'nun Azâbı'nın korkusu ve Rahmet'inin ümidi arasında yer alır. Bu noktada "Rahmetim Gazâbımı geçti" (Buhârî, *Bedu'l-halk*, 1) Kudsî Hadis'i aktarıldıktan sonra bu bakış açısının, âyette geçen "Allah'ın Rahmeti, Muhsinlere çok yakındır" ifadesiyle desteklendiği dile getirilmektedir. Ayrıca *havf* ve *recâ* arasındaki sürekli dengenin, kişiyi ahlakî zaaf ya da manevî sıkıntıya düşmekten engelleme konusunda manevî açıdan yararlı addedildiği de vurgulanmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 428).

2.5. Kabz/Bast

Kabz (قبض) terimi, lügatte "sıkıca tutmak, kavramak, elde etmek, bir şeyi avucun tümüyle almak" (El-İsfahânî, 2016: 1557-1558) gibi anlamları ihtiva etmektedir. İstilahta ise "kalbe

gelen ve cezalandırma ve tedibe işâret eden bir vârid" (Kâşânî, 2015: 450), "sâlikin gönlünün hesaba çekilmesi ve sıkıştırılması" (Uludağ, 1991: 291) anlamlarını içerir. Bast (بسط) terimi ise lügatte "bir nesneyi yaymak ve genişletmek" (El-İsfahânî, 2016: 204) anlamına gelmekte olup "sıkma" anlamındaki *kabz* ile birlikte "açma" anlamını verecek şekilde de kullanımı mevcuttur. Tasavvuf ıstılahında ise "gereği kabul, ümit, ünsiyet ve rahmet olan feyiz" (Kâşânî, 2015: 109) olarak tarif edilip "*havf* ve *recâ* hâlinin son bulmasından sonra seyr u sülûk ehli olan kimsede hâsıl olan iki hâl" (Cürcânî, 2014: 75) şeklinde tarif edilmiştir. Ârif için *kabz*'ın seyr u sülûkün başlangıcında söz konusu olup muhtemelen henüz ârif olamayan kimse için *havf*'in konumuna benzer bir durum olduğu dile getirilirken, *kabz* ve *bast* terimleri ile *havf* ve *recâ* terimleri arasında fark olduğu da ifade edilmektedir. *Havf* ve *recâ* gelecekte gerçekleşmesi olası işlerle ilgilidir. Oysa *kabz* ve *bast*, geleceğe değil içinde bulunulan ân'a aittir (Cürcânî, 2014: 76). Hucvirî, *kabz*'ın hicap halindeki kalplerin tutulmuş ve kabzedilmiş oluşundan, *bast*'ın ise *keşf* hâlindeki kalplerin açılışı ve *bast*'ından ibaret olduğunu dile getirir. Her iki durum da kulun tekellüfû dışında olup Hakk'tandır (Hucvirî, 1996: 525).

The Study Quran'da *kabz* ve *bast* ilişkin nefsin inkişafı ve tahkik bağlamında açıklamalar bulunmaktadır. Meselâ, Bakara, 2/245. âyette geçen darlığın *kabz* ve bolluğun da *bast* ile ilişkili olduğu dile getirildikten sonra söz konusu âyetin manevî tahkîkteki üç safhayı tarif ettiği ifade edilmektedir. Bu safhalar sırasıyla bâtinen arınma (Allah darlık verir), faziletlerinin edinimi (ve bolluk verir) ve nihâyet manevî tahkîk ya da aydınlanmadır (O'na döndürüleceksiniz). İbn Acîbe'nin tefsirinden hareketle bazı sûfîlerin *kabz* ve *bast* kavramlarını "Gecenin gündüzü takip edişi gibi kalpte birbirlerini takip eden iki hâl" olarak tanımladıkları dile getirilmektedir (İbn Acîbe, 2011: I/653). Buna ilaveten, nefsin manen inkişâfı için dengede tutulması gerekli *havf* ve *recâ* halleriyle *kabz* ve *bast*'ın ilişki olduğu yinelenmektedir. Allah *kabz* ettiğinde, kişi O'nun Celâl Sıfatı'nın ve genişlettiğinde ise Cemâl Sıfatı'nın etkisinde kalır (Nasr ve diğ., 2015: 106).

En'âm, 6/60. âyetin tefsirinde ise uyuma ve uyanma döngüsünün Allah'ın manevî ve maddi nimetlerde genişletme (*bast*) ve daraltması (*kabz*) arasındaki münavebeyle temsil olunan dünyevî hayattaki değişimlere işâret ettiği ifade edilmektedir. Bu anlamda *kabz* ve *bast*, âhirette "O'na dönüş" te ya da sâlih için bu dünyada Allah'la "birlik" halinde çeşitli manevî halleri aşmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 361).

2.6. Ma'rifet

Ma'rifet (معرفة) terimi, "bir şeyi, tefekkür ederek ve etkisinin veya sonucunun üzerinde düşünerek idrâk etmek" (El-İsfahânî, 2016: 985) anlamına gelmekte olup "ilim"den farklıdır. *Ma'rifet*'in zıddı inkâr iken *ilmin* zıddı *cehd*dir. İstilahta ise "bilgi" (Cebecioğlu, 2014: 318-319), "Sûfîlerin ruhani hâlleri yaşayarak, manevî ve ilahî hakikatleri tadararak (iç tecrübeyle vasıtasız olarak) elde ettikleri bilgi, irfan" (Uludağ, 1991: 347) gibi anlamları havidir. Kimi sufîler, müridin sıdk ve ihlâsa sarılması sonucu *ma'rifet* sahibi kişilerin seviyesine ulaşacağını ifade ederler (Sühreverdî, 1993: 662). *Ma'rifet*'in kişide bir sıfat olarak bulunuşu için şu vasıfların olması gerekmektedir: kişi Hakk'ı öncelikle Sıfat ve İsimleri ile tanır, sonra O'nunla olan ilişkisinde sıdk ve ihlâs üzere bulunur; daha sonra kötü huylar ve bunların afetlerinden sıyrılır, Hakk'ın kapısında bekler ve kalbi ile sürekli olarak itikaf halinde bulunur; bunların sonucunda teveccühe mazhar olur ki Cenâb-ı Hakk o kişinin sıdk üzere olmasını sağlayıp nefsin *havâtır* ve *hevâcisinden* uzak kılınarak masivânın davetine kulak vermez olur. Nefsin ayartıcılığından bu uzaklık, sırr ve rûh bakımından Hakk'la münâcatı devam eder ve her an O'na dönüşü tahakkuk gerçekleştirir. Hakk'ın Kudreti'nin tasarruflarının ne şekilde cerayân ettiğine ilişkin sırları O'nun ta'lim ve ta'rifi ile alır. Böylesi bir kimseye *ârif*, bu hâle de *ma'rifet* adı verilir (El-Kuşeyrî, 1999: 398).

The Study Quran'da sözü edilen tahkîk ve irfân, sıkça bahsi geçen bir husustur. Meselâ, A'râf, 7/143. âyetin tefsirinde, Hz. Musa'nın fiziki bir görmeden (rü'yet) ziyade sanki Allah'ı doğrudan görecekmiş gibi Allah'a dair tam bir manevî ilim ya da *ma'rife* talebinde bulunduğu dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 453).

Nahl, 16/67. âyetin tefsirinde, Âhiret nimetlerinden biri olarak bahsi geçen içecek ile dünyada içilmesine yönelik açık bir yasak olan içecek arasındaki karşıtlık, *sekrin* tasavvufi söylemde bilgi (ma'rife) için etkin bir sembol kıldığı dile getirilmiştir. Bu anlamda dile getirilen İlahi Huzur gerçekliğinin tahkîki, bu dünyada kişinin olağan bir biçimde tecrübe edemeyeceği ancak muttakilerin Âhirette idrak etmekle birlikte dünyada dahi bâtînen tadacakları bir şeydir (Nasr ve diğ., 2015: 675).

Kehf, 18/82. âyetin tefsirinde, Kur'an'da Hz. Hızır'la alakalı olarak duvarın altında gömülü olan hazinenin kalpte gömülü olan manevî ilme (ma'rife) atıf olduğu ve bunun da nefis "huzur"a erişip aklı melekeler "olgunluğa erişince" ulaşılabilir olacağı dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 756).

Ankebût, 29/2. âyetin tefsirinde, Kur'an'da insanların imtihan edileceğinin ve bunun da yaratılıştaki mevcut olan bir durum olduğu dile getirilmektedir. Kur'an'da geniş yer bulan bu tema ile alakalı olarak Tuste belânın, *ma'rifet* ehli ile Allah arasında bir geçiş olduğu aktarılmakta ve belâ, dert ve sabır yoluyla hakiki *ma'rifetin* elde edilebileceği ifade edilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 968).

Zümer, 39/22. âyetin tefsirinde, sadrın inşirâhı bağlamında sadrın kalbin mazharı ve ruhun membaı olarak anlaşılıp ilhamların, düşüncelerin ve niyetlerin mahalli ile özdeşleştirildiği dile getirilmektedir. Dolayısıyla göğsün genişlemesinin imanla ve daralmasının ise küfürle irtibatlandırıldığı, kişinin "Rabbinden bir nûr üzere" oluşunun da Allah'ın o kişinin kalbini *ma'rifete* ve hidâyete açtığı ifade edilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 1123).

Kıyâmet, 75/23. âyette, rü'yetin mahiyetiyle alakalı malumat verildikten sonra âyette bahsi geçen "rü'yet" in Cenâb-ı Hakk'ın sevgi ve yakınlığıyla olduğu ve ancak *ma'rifet* yoluyla ulaşılabilir olduğu dile getirilmektedir. Bu sevgi ve ilmin sürekli olarak Cenâb-ı Hakk'ı zikir ve fikirle elde edilip bunun dünya sevgisinin kalpten atılmasıyla gerçekleştiği dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 1449).

Fecr, 89/22. âyetin tefsirinde, bu âyetin Allah'ın Kudreti ve Emri'ne bir telmih olduğu görüşünden sonra kimilerine göre âyetin Allah'ın Huzuru'na işarette bulunduğu, çünkü ondan önce bazıları Allah'ı inkâr etmiş olsalar bile o Gün gelip çattığında Allah'ın hakiki ilminin (ma'rife) geleceğini ifade ettikleri dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 1512).

Fecr, 89/27. âyetin tefsirinde, "mutmain nefis" in hakiki ilim ya da *ma'rifete* sahip nefis olduğu dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 1513).

Beled, 90/12. âyetin tefsirinde, "sarp yokuş"a atılmak manevî ilme ulaşmaya benzetilmekte ve bunun da kişinin arzulu nefisini Allah'ın Kudret'i yoluyla azat edilmesiyle gerçekleştiği ifade edilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 1516).

İhlâs Sûresi tefsirinin girişinde, Sûre'ye verilen çeşitli isimlerden birinin de "el-Marife" olduğunu, zira ilm-i İlahî'nin ancak bu Sûre'de ihtiva edilen hakikatin tanınması ve bilinmesiyle elde edilebileceği vurgulanmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 1577).

The Study Quran'ın sonunda yer alan William Chittick'in "Kur'an ve Tasavvuf" başlıklı makalesinde, meşhur "Kendini bilen, Rabbini bilir" (Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. II, s. 309) Hadis-i Şerif'i aktarıldıktan sonra, bahsi geçen "bilme" nin yalın bilişten (alime) ziyade tanımayı (re-

cognition) ifade ettiği aktarılmaktadır. Bu tanımın önemi, tasavvufun genellikle *ma'rifet* ya da *irfân* olarak isimlendirilişinde de aşikârdır (Nasr ve diğ., 2015: 1743).

2.7. Bekâ/Fenâ

Bekâ (بقاء) terimi, lügatte “bir nesnenin ilk haliyle sâbit kalması, varlığını sürdürmesi ya da dayanması” (El-İsfahânî, 2016: 231) olarak tarif edilmektedir. İstilahta “Kulun Allah’ın her şeyi ayakta tuttuğunu görmesi” (Kâşânî, 2015: 112), “kulun kendinde olandan geçip Allah’a ait olanla bekâya ermesi” (Cebecioğlu, 2014: 65) gibi anlamları taşır. Zıttı *fenâ*dır.

Fenâ (فناء) terimi ise lügatte “yokluk, hiçlik” (Uludağ, 1991: 188) gibi anlamları ihtiva eder. İstilahta ise “kulun fiilini görmemesi hâli” (İbn Arabî, 2008: 72), “hiçlik, ölümlülük” (Şimşek, 2017: 118), “nesnelerin sûfinin gözünden silinmesi” (Cebecioğlu, 2014: 161) anlamlarını ihtiva etmektedir. Bekâ övülmüş sıfatların varlığını, fenâ ise yerilmiş sıfatların olmayışını ifade eder. Yerilmiş sıfatların olmayışı riyâzâtın çokluğuyla gerçekleşirken, insanın mülk ve melekût âlemlerinin farkında olmayışıyla ortaya çıkar. Söz konusu durum, şeyleri farklı suretlerde yaratan Cenâb-ı Hakk’ın azameti ve O’nun müşahedesine dalmakla mümkün olur (Cürcânî, 2014: 58). Kimi sufiler, fenâ ilmini dünyanın fâni olduğunun bilinmesi, bekâ ilmini ise âhiretin bâkî olduğunun bilinmesi olarak tarif etmişlerdir (Hucvirî, 1996: 365). Kelâbâzî’ye göre fenâ, kulun nefsanî arzu ve hazlardan fâni olup temyiz özelliğini yitirmesi, içinde gerçekleşen bu yok etme mücadelesi sebebiyle eşyadan da fâni olmasıdır. Fenâyı izleyen bekâ ise kuldaki nefse ait şeylerden fâni oluş ve Hakk’a ait şeylerle bâkî oluştur (Kelâbâzî, 1992: 182-183).

The Study Quran’da *fenâ* ve *bekâ*, kulun arızî şeylerin tasallutundan fâni olup Hakk’a ait şeylerle bâkî oluş bağlamında izah edilmektedir. Sözelimi, Kehf, 18/18.âyette, mağaradaki gençlerin sağa ve sola döndürülüşleri, tasavvufî bir bakış açısından onların Allah’ta *fenâ* ve *bekâ* halleri arasındaki dönüşümlerini temsil ettiği dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 735).

Kehf, 18/65 âyette, her ne kadar Cenâb-ı Hak’tan almış oldukları bağlamında Hz. Musa’nın Hızır’dan daha bilgili olsa da Hızır’ın diğer bağlamlarda daha bilgili olduğu dile getirilmektedir. Ayrıca Hz. Musa Hakk’ta *bâkî* olurken, Hızır O’nda *fâni* olmuştur. Tüm bu bilgi seviyelerine karşın, Hızır’ın bir serçeyi izlerken beşerî bilginin ilahî bilgi önündeki yetersizliği dile getirilir, “Benim ya da senin ilmin Allah’ın İlmi ile karşılaştırıldığında ancak serçenin gagasına aldığı suyun miktarı kadar küçüktür” (Nasr ve diğ., 2015: 752).

Enbiyâ, 21/35. âyetin tefsirinde, Cüneyd’den aktarılan “Her kim iki fenâ (fenâeyn) arasında ise artık fâni olmaktadır” deyişi aktarılarak dünya hayatından önce gelen yokluk hali ile bu hayatın sonundaki ölüm arasında sürekli bir ölme halinin bulunduğu işaret edilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 817).

Furkân, 25/46. âyetin tefsirinde, insan nefsinin yanı sıra yaratılmış her şeyin Gaib olandan bir gölge olduğu dile getirilmektedir. Kutlu bilgi güneşinin onun nihaî tabiatına işarette bulunduğu ve nefis Allah’ta fâni olana değin Cenâb-ı Hakk’ın onu tedricen Kendine çektiği ifade edilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 898).

Toby Mayer tarafından kaleme alınmış olan “Tasavvufî ve Hikemî Kur’an Tefsir Gelenekleri” isimli makalede, vahyi anlamada kullanılan numenal bir Tasavvufî düşünce kavramı örneğinin sûfinin arızî varlıktan yok oluşu (fenâ) sonra da Allah’ta ve Allah’la bâkî oluşunda (bekâ) gerçekleştiği dile getirilmektedir. Sûfinin bâtinî tecrübesi bağlamında *halk* ve *haşr* ile alakalı olarak “O’dur sizi yaratan ve O’dur geri getiren” (Bürûc, 85/13) âyeti, “O’dur sizi yaratan yani O sizi Kendisinden başka her şeyden fâni kılar (fe yufnî amma sivâhu) ve O’dur sizi geri getiren yani Bekâsı’nda sizi bâkî kılan.” şeklinde yorumlanmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 1669).

William C. Chittick'in kaleme aldığı "Kur'an ve Tasavvuf" başlıklı makalede, "Vechullah"ın, sûfî terminolojisinde en yaygın kavram çiftlerden *fenâ* ve *bekâ* ikilisinden birinin kaynağı olduğunu dile getirilmektedir. Rahmân, 55/26-27 âyeti ile alakalı olarak kendini kalan işaretlerde mütecellî kılan Vechullâh'tan başka tüm işaretlerin kaybolduğu ifade edilmektedir. Yazara göre sûfîler, bunu dünyanın fani tabiatının bir ifadesi olmasının yanı sıra bir harekete geçme çağrısı olarak kabul ederler. Perdeleri reddederek Vech'i tasdik etmek durumundadırlar. Bu da cahil ve sınırlı benliklerini yok etmek suretiyle Vechullah'ı temâşa edebilecekleri anlamına gelir (Nasr ve diğ., 2015: 1744).

2.8. Tevekkül

Tevekkül (توكل) terimi, lügâtte "itimat etme, dayanma" (El-İsfahânî, 2016: 1569) gibi anlamları haizdir. İstılahta ise "elinde bulunandan ümidi kesip Allah'ın nezdinde olana güvenmek" (Cürcânî, 2014: 109), "Hakkı vekil edinmek" (Kâşânî, 2015: 164), "her halükârda sadece Allah'a sığınma, kalbin Hakk'a itimadı" (Uludağ, 1991: 531) şeklinde tarif edilmektedir. Sehl'e göre göre *tevekkül* makâmının ilki, kulun Hakk'ın Huzuru'nda gassâl önündeki meyyit gibi teslimiyet halinde olmasıdır. Böylece ilahî iradenin kulu yönlendirmesi gerçekleşir (Sühreverdi, 1993: 621). Cüneyd ise *tevekkülü* kalbin her hâl ve kârda Allah'a itimadı olarak tarif eder (Tûsî, 1996: 51).

The Study Quran'da *tevekkül*, kişinin kendini dünyevî bağlardan koparıp İlahî iradeye teslim etmesi bağlamında değerlendirilmektedir. Meselâ, Bakara, 2/2. âyetin tefsirinde, *takvanın tevekkül, recâ, havf, berr ve rıza* ile birlikte Kur'an'da yer alan aslî manevî faziletlerden biri olduğu dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 15).

Yine Bakara, 2/65. âyetin tefsirinde, Cenâb-ı Hakk'ın *tevbe* ve *tevekkül* sahibi olup O'nun yolunda çarpışan ve nefislerini *tezkiye* eden erdemli kullarını sevdiği dile getirilir (Nasr ve diğ., 2015: 71).

Âl-i İmrân, 3/159. âyetin tefsirinde, "tevekkül" kavramının İslam manevîyatında bir köşe taşı olduğunu ve bir çok âyette (Nisâ, 4/81; Mâide, 5/23; Enfâl, 8/61; Furkân, 25/28) müminlere Allah'a *mütevekkil* olmalarının buyrulduğu ifade edilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 174).

Nisâ, 4/71. âyetin tefsirinde, Hz. Peygamber'in bir adama "Önce (deveni) bağla sonra Allah'a tevekkül et" (Tirmizî, *Sıfatu'l-kıyâme*, 60) dediği aktarılır. Bu tür önlemler, Allah dışında her şeyden uzak duruş anlamına gelmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 223).

A'râf, 7/89. âyette, Hz. Şuayb'in "Allah'adır tevekkülümüz" nidası, Allah'ın kendilerini koruyup esirgeyeceğine olan itimadına atıfta bulunmanın yanı sıra merkezi bir manevî erdem olan tevekküle doğrudan işaret şeklinde aktarılmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 439).

Tevbe, 9/129. âyette, "Allah kuluna yetmez mi?" ifadesi yine *tevekkül* bağlamında değerlendirilmiştir (Nasr ve diğ., 2015: 542).

İbrahim, 14/11. âyetin tefsirinde, "Müminler Allah'a *tevekkül* etmelidirler" ifadesiyle "tevekkül" erdemine bir giriş ve 12. âyetteki "*tevekkül* edenler yalnızca Allah'a *tevekkül* etsinler" ifadesiyle de bu erdemine edinilmesine yönelik sebât ve azmin vurgulandığını görmekteyiz (Nasr ve diğ., 2015: 631).

Nahl, 16/42. âyetin tefsirinde, muhacirlerle alakalı olarak sabrın yanında tevekkülün önemi de dile getirilmektedir. Sabrın benliği kontrol çabasını temsil ettiği ve Allah'a olan tevekkülün de

kişinin tüm dünyevi bağlardan koparak kendisini bütünüyle Allah'a odağı zaman gerçekleştiği vurgulanmaktadır. Yine burada manevî yolun bidâyetinin *sabır* ve nihâyetinin de *tevekkül* olduğu dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 666-667).

Tâ-Hâ, 20/131. âyetin tefsirinde, manevî bir bakış açısından âyette geçen "nimet" in Allah'a *tevekkül* olduğu, zira O'na olan *tevekkülün* kişinin arzuladığı şeylerin peşine düştüğünde sarf ettiği çabalardan "daha hayırlı ve kalıcı" olduğu dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 808).

Şu'arâ, 26/217.âyetin tefsirinde âyette geçen *tevekkülün*, kişinin *hayf* ve *recâsının* bütünüyle Allah'a dayanması olduğu ifade edilirken, bu durumun kalbin Allah'a olan itimadı olduğu ve iman arttıkça *tevekkülün* de arttığı vurgulanmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 924).

Neml, 27/79. âyetin tefsirinde de *tevekkülün* merkezi bir erdem olduğu ifade edilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 941).

2.2.9. Tecelli

Tecelli (تجلي) terimi, lügatte "örtüsü kalkıp açık, aşikâr ya da belli bir şekilde ortaya veya açığa çıkma" (El-İsfahânî, 2016: 339), "açık ve zahir olmak" (Cebecioğlu, 2014: 480) gibi anlamları ihtiva eder. Tasavvufi istilahta ise "gayblerin nûrlarından kalbe açılan şey" (Cürcânî, 2014: 104), "görünmeyen (guyub) kalplerde görünür hale gelmesi" (Uludağ, 1991: 514) anlamında kullanılmaktadır. Vasıtî, müşahedenin ilgiyi dağıttıktan sonra kulu şaşkınlığa düşürdüğünü, bu müşahede sona erdikten sonra perdelenmenin başlamasıyla idrâkin kolaylaştığını dile getirir. O göre, Allah bir şeyde tecelli ettiği vakit kulu huzû ve huşûnun kaplamaktadır (Sühreverdî, 1993: 19). İbn Atâ'nın kötülük ve günahların Cenâb-ı Hakk'ın onlardan yüz çevirmesiyle, iyilik ve güzelliklerin de O'nun tecellisiyle gerçekleştiğini söylediği rivayet edilmektedir (Tûsî, 1996: 36).

The Study Quran'da her şeyin Cenâb-ı Hakk'ın İsim ve Sıfatlarının *tecellisinden* başkası olmadığı sıkça dile getirilmektedir. Sözelimi, A'râf, 7/180. âyetin tefsirinde İslam metafiziğinde kâinatın tamamının hakikatte İlahî İsim ve Sıfatların tecellilerinden başka bir şey olmadığı ifade edilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 472).

Fussilet, 41/53. âyetin tefsirinde, sufilerin bu âyeti Cenâb-ı Hakk'ın eşyadaki tecellisine bir atıf olarak aldıkları dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 1170). Kezâ, *The Study Quran*'ın sonunda yer alan "Kur'an ve Tasavvuf" başlıklı makalede, W. Chittick her şeyin İlahî İsim ve Sıfatlara işarette bulunmaları sebebiyle, bir bütün olarak kâinattaki her şeyin bir tecelli olduğunu dile getirmektedir. "Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti" (A'râf, 7/143) âyetinde geçen tecellinin kamaştıran nuru, tıpkı tefrik edici gözle bakıldığında her âyetin hayalî olanı nefyedip Hakk'tan başka hakiki hiçbir şeyin olmadığını tasdik edişi gibi, dağı ve ona bakını nefyeder (Nasr ve diğ., 2015: 1742).

Rahmân, 55/30. âyetin tefsirinde, kimi müfessirlerin bu âyeti, Allah Kendisini iki kişiye aynı sûrette ya da bir kişiye aynı sûrette iki kez asla tecelli ettirmediği için O'nun asla tekrarlanmayan Tecellisine bir atıf olarak aldıkları ifade edilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 1314).

Hadîd, 57/3. âyetin tefsirinde, Cenâb-ı Hakk'ın "Zahir" İsmi'nin, var olan her şeyin O'nun bir "tecelli"si olarak anlaşılabilceği hususuna bir işaret olduğu ifade edilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 1331).

2.10. Muhabbet

Muhabbet ya da mahabbet (محبة) terimi, lügâtte "kişinin hayır olarak gördüğü veya sandığı, düşündüğü bir şeyi istemesi, sevmesi veya ondan hoşlanması" (El-İsfahânî, 2016: 364) anlamını ihtiva eder. İstılahta ise "nefsi sevgiliye feda ve kalbi sevgiliden başkasına yöneltmekten engelleme arasında bulunma" (Kâşânî, 2015: 488), "Allah'ın kulunu, kulun Allah'ı sevmesi" (Uludağ, 1991: 341) anlamlarını ihtiva eder. Kuşeyrî *mahabbeti* Cenâb-ı Hakk'ın kuluna olan mahabbetinin ona özel bir biçimde nimet vermeyi irade etmesi (El-Kuşeyrî, 1999: 405) olarak tarif etmektedir. Hucvirî ise *mahabbeti* Cenâb-ı Hakk'ın kulunu severek ona çokça ihsânda bulunması, kulunu Cehennem'den koruyup yüce hâl ve makamlar bahşetmesi, onu mâsivadan uzaklaştırıp yalnızca O'nun rızâsını talep edinceye kadar kuluna ezeli iradesini ulaştırması olduğunu ifade etmektedir (Hucvirî, 1996: 446). Kimi sûfiler, insanda rûhun, kalbin, nefsin ve aklın mahabbeti gibi *mahabbet* saikleri olduğunu ifade etmektedirler (Sühreverdi, 1993: 626-627).

The Study Quran genelinde sıkça atıfta bulunulan İlahi Aşk motifi, Bakara, 2/165. âyetin tefsirinde ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Burada öncelikle Kuran'da Allah'ın insanlarda neleri sevip nelerden hoşnut olmadığı konusunda çok sayıda ipucu olduğu ortaya konduktan sonra muttakiler, tevbe edenler, faziletli olanlar, sabır sahipleri, adil ve güvenilir olanlar, O'nun yolunda mücâdele edenlerin sevildiği ve inkâr edenler, zulmedenler, fesât çıkarıcılar, isrâf edenler gibi hoşnut olunmayan kimselerden bahsedildiği aktarılmaktadır. Bu açıklamalardan sonra İslam entelektüel, manevî ve edebî geleneği sevginin hakikati ve tecrübesiyle dolu olsa bile anaakım zahirî tefsir geleneğinde sevginin teknik ve ezoterik bir kavram olarak yer bulmadığı ifade edilmektedir. Lâkin bu noktada zahirî geleneğe mensup olanlar için sıradan nesnelere yönelik sevginin Allah'a nasıl yöneltilebileceği konusunda bir açmazın söz konusu olduğu dile getirilmektedir. Zira O, alemde bulunan herhangi bir şeye benzememektedir ve dolayısıyla İlahi Aşk'ı teknik bir tanımla kuşatmak mümkün görünmemektedir. Bu noktada aşık ile maşuk arasında sıradan sevgiyi aşan bir boyut olduğu ve sevginin en üst seviyede sevenleri ya da âşıkların asıl Maşuk içi can attıkları dile getirilmektedir. Mecâzî aşk ve hakikî aşk arasında yapılan ayırmadan hareketle, sûfilere göre hakikî aşkın Allah Aşk'ı ve O'nun aşkı yoluyla diğer varlıklara olan sevginin asıl olduğu ifade edilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 71-72). İslam maneviyatında aslolan, O'nun âşığı olmaktan çok maşuku olmaktır. Bu husus, Hz. Peygamber'in "Habibullah" isminde hem aşık hem de maşuk olarak yansıtılmaktadır.

Âl-i İmrân, 3/31. âyetin tefsirinde ise sûfilerin Allah'ı sevmeden O'nun maşuku olunamayacağını ve O bizi sevmedikçe O'nu sevemeyeceğimize inandıkları dile getirilmektedir (Nasr ve diğ., 2015: 140).

Meryem, 19/96. âyetin tefsirinde, burada "sevgi" olarak karşılanan ifadenin "hubb" değil "vüdd" olduğu dile getirilmekte ve sûfi müfessirlerin her iki kelimeyi eşanlamlı olarak aldıkları belirtilmektedir. İmân edip sâlih amel işleyen kimselerde bir *meveddet*, bir sevgi vücûda getireceği ifade edildikten sonra, bu kimselerin Allah'ın onlara olan sevgisinin bir nişânesi olarak mümin kardeşlerince de sevillecekleri ilavesinde bulunmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 786).

Şûrâ, 42/20. Âyetin tefsirinde, Allah'a olan sevgilerinden ötürü yalnızca O'nun için çaba sarf edenlerin nazarında, Allah'tan başka her şeyin yok olacağı ve bu kişilerin yalnızca Allah'ı murat edip dünya lezzetlerinin peşine düşmeyecekleri vurgulanmaktadır (Nasr ve diğ., 2015: 1179).

Sonuç

The Study Quran isimli çalışmayı hazırlayan Seyyid Hüseyin Nasr ve diğer editörlerin herhangi bir mezhep, meşrep ayrımı gözetmeksizin daha bir geniş bir okuyucu kitlesini hedeflediği ve âyetlerin tefsirinde herhangi bir yoruma yönlendirmeden ziyade mevcut yorumları yansız bir biçimde aktarmayı benimsedikleri görülmektedir. Eser, klasik "tefsir" tarzında bir çalışma olmayıp daha çok kelâmî, felsefî ve tasavvufî unsurları barındıran ve geleneksel tefsirlerden yararlanmak suretiyle oluşturulan "akademik" bir çalışma hüviyeti taşımaktadır. Ayrıca eser, modernist ve köktenci ya da günümüzde anlaşıldığı şekliyle selefî telakkileri barındırmayışıyla da dikkati çekmektedir. Bu bağlamda, *the Study Quran*'ın esasen bin yılı aşan tefsir geleneğinden beslenmek suretiyle modern dönemde yaşayan okuyuculara Kur'an'a dair temel ve gerilim taşımayan bir anlayış sunma amacını taşıdığı görülmektedir.

Başta Seyyid Hüseyin Nasr olmak üzere eseri hazırlayan akademisyenlerin birikim ve deneyimlerine nüfuz etmiş irfânî bakış açısının, âyetlerin tefsiri bağlamında özellikle tasavvuf terminolojisinde önemli bir yere sahip *keşf*, *havf*, *recâ*, *fakr* gibi temel kavramların ele alınışına yansımaması düşünülemez. Bununla birlikte, eserin sadece tasavvufî yorumlardan oluşmadığı ifade edilmek durumundadır. Diğer bir ifadeyle, zahirî ve bâtinî yaklaşımlar bir arada verilmek suretiyle tercih okuyucuya bırakılmıştır.

The Study Quran'ın meâlinde, daha ziyade anaakım anlayışı ön planda tutan bir yol izlenmiş olup yorum gerektirecek okumalara tefsir bölümünde değinilmiştir. Tefsir kısmında Mu'tezilî Zemahşerî'den sûfî Kuşeyrî'ye kadar geniş bir yelpazede yer alan müfessirlerden yapılan alıntılar, *the Study Quran*'da benimsenmiş olan geniş bir çerçeveyi de yansıtmaktadır. Bu yönelimin ardında, özellikle Batıda yaşayan okuyucuların zihninde herhangi bir istifhamın önüne geçilmesi, daha kuşatıcı bir üslupla gerilimlerden ziyade Kitab'ın anlaşılmasının öncelenmesi yer almaktadır.

Ayrıca akademik çevrelerde alanın dışında olanları da gözetecek bir izah dilinin kullanılması ve âyetlerle alakalı belli bir farkındalığa sahip olanların yanında geleneksel *tefsir* ve *te'vil* kaynaklarından yararlanabilecek denli alanla alakalı birikime sahip olanların İlahî Kelâm'a dair asgari bir anlayışa sahip olmalarının sağlanması gibi temel ihtiyaçlar dikkate alınmış görülmektedir. Bu yolla özellikle akademik dünyada gerçekleştirilen araştırma ve incelemelerde, internet aracılığıyla ulaşılabilir sübjektif ve sahihliği tartışılır yorumlardan ziyade, klasik kaynaklarda geçen yorumlar muhtasar bir tarzda okuyucunun kullanımına sunulmuştur. Bu açıdan bakıldığında, *the Study Quran* güncel bir ihtiyaçtan kaynaklanan ve ele almaya çalıştığımız tasavvufî terimlerin işlenişinde görüldüğü üzere, irfân neşvesi taşıyan "akademik" bir tefsir olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Alexandrin, E. R. (2016), "The Study Quran", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, c. 59.
- Ay, M. (2011), *Kurân'ın Tasavvufî Yorumu*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Cebecioğlu, E. (2014), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınları, Ankara.
- Cürçânî, S. Ş. (2014), *Ta'rifât*, Litera Yayıncılık, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul.
- El-İsfahânî, R. (2016), *Müfredât*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul.

- El-Kuşeyrî, A. (1999), *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- El-Mardinî, Y. S. (2016), *İhyâ Tercüme ve Şerhi* (Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn), haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
- El-Mekkî, E. T. (2004), *Kûtu'l-Kulûb* (Kalplerin Azığı), haz. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul.
- Gökkır, N. (2016), "Kitâbiyat", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 36.
- Gördük, Y. E. (2013), *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Hucvirî (1996), *Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- İbn Acîbe (2011), *Bahru'l-Medîd*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul.
- İbn Arabî, M. (2010), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, c. 9.
- İbn Arabî, M. (2008), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, c. 7.
- İbn Arabî, M. (2011), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, c. 16.
- Kâşânî, A. (2015), *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Kelâbâzî (1992), *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Taarruf)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Nasr, S. H. ve diğ. (2015), *The Study Quran: a New Translation and Commentary*, Editörler: C. K. Dagli, M. M. Dakake, J. Lumbard ve M. Rustom, Harper Collins Publishers, New York.
- Nasr, S.H. (2015), "The Making of the Study Quran", *Islamic Sciences*, c. 13/42, s. 97-98.
- Selvi, D. (2011), "'Her Ayetin Bir Zahirî Bir Bâtını Vardır' Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 11, sayı 2, s. 15-17.
- Suyûtî (1987), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, çev. Sâkıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul.
- Sühreverdi (1993), *Tasavvufun Esasları* (Avârif), haz. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkâm Yayınları, İstanbul.
- Şentürk, M. (2010), *Kur'an'ın Sünnî ve Şî'î Yorumu*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Şimşek, S. (2017), *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Tûsî, E. N. S. (1996), *İslam Tasavvufu* (el-Lüma'), haz. Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul.
- Uludağ, S. (1991), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul.
- Uludağ, S. (2001), "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, XXIII, 423-428.