

Nasların Tasavvufî Yorumu: Dil, İnsan ve Anlam Üzerine Bir İnceleme

Şerife Elvan Öksüzöğlü
Halim Gül

“Dil hikmetin yoludur.”¹

Öz

Konu ve Amaç: İnanan bir insan için Kur'an ve Hz. Peygamberin sözleri ve uygulamaları evrensel bir söylem ve hakikatle bağlantılı bilgi içermektedir. Bugünün insanı nasların yorumlanmasında geleneği takip etmekte veya varoluşsal problemlerine yanıt bulacağı farklı yorum yöntemlerine de yönelmektedir. Bu çalışma, tasavvuf düşüncesinde nasların yorum yöntemlerinde takip ettikleri ilke ve prensipleri dil ve anlam göreceliği perspektifinde incelemektedir. Bu örüntüdeki bir incelemede çağdaş insanın manevî yaşamında ilahî metinle kuracağı ilişkiye yeni bir boyut kazanıp kazandıramayacağı sorgulanmaktadır. İşârî yorum anlayışı ve bu anlayışın modern dönemdeki gerçekçiliği sūfîlerin dil felsefesini de konuşmayı gerekli kılmaktadır. Dil felsefesi bağlamında yapılan inceleme, sūfîlerin katmanlı ifade ve idrak nazariyelerini, müphemliği ve hermenötüğü de zorunlu olarak gündemine almaktadır. Sūfîlerin yorum yöntemlerinin bu yaklaşımlara ne kadar alan açtığı ve bu çerçevede düşünce ve dil biçimleri geliştiren çağdaş insanın yorum vizyonuna ne denli katkı sunacağı çalışmanın kapsamına dahil edilmiştir. Sūfî yorum tevîl, keşf, işaret, feth, zahir, batın gibi kavramları varlık ile dil ilişkisini zihinsel süreçte yeniden düşünmeye çalışmakta ve bu zihinsel sürece sūfîlerin insana ait idrak kuvvetlerine dahil ettiği kalbin ve sezginin etki gücüne de değinmektedir.

Yöntem: Bu nitel çalışma önde gelen sūfî yorumcuların bazı görüşlerini içerik analizine tabi tutarak tasavvufî yorumu, yöntem ve dil perspektifinde incelemektedir. İncelemede işârî yorum geleneğinin sistematik bir yapı kazandığı vahdet-i vücûd ekolü esas alınmış, İbnü'l Arabî ve bazı şarihlerinin eserleri merkeze alınmıştır.

Bulgular: Çalışma, tasavvufî yorum yönteminin, varlığın ontolojik yapısıyla paralellik arz edecek biçimde hem değişmez sabiteleri hem de dinamik bir çeşitliliği ihtiva ettiğini saptamıştır. Bu yapının, geleneğe bağlı kalmakla birlikte değişen zaman karşısında insan tefekkürünü zenginleştiren ve idrak ufkunu genişleten işlevsel bir niteliğe sahip olduğu ortaya konulmuştur.

Sonuç: Sūfîlere göre dil, salt bir anlatım aracı değil; varlıkla ilişkisi dinamik ve canlı bir formdur. Bu çalışma, modern düşüncenin kavramsal sınırlılıklarını aşan tasavvufî yorumun; anlamın metne dayatıldığı statik bir süreç değil, bilakis keşfedilip açığa çıktığı dinamik bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İnsan, Dil, Yorum, Anlam.

¹ Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016 3. Basım), 116/3.

©
Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, seelvan.oksuzoglu@gmail.com
PhD Student, Karabuk University, TÜRKİYE
Prof. Dr., Karabük Üniversitesi, halimgul@karabuk.edu.tr TÜRKİYE
Professor, Karabuk University, TÜRKİYE

🔍
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

🔗
Öksüzöğlü, Şerife Elvan, Gül, Halim. “Nasların Tasavvufî Yorumu: Dil, İnsan ve Anlam Üzerine Bir İnceleme”. *Mutalaa* 5/2 (Aralık 2025), 92-112.

ORCID: orcid.org/0000-0002-4170-1087
ORCID: orcid.org/0000-0002-9173-5509
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.18110407



Geliş tarihi: 12.11.2025
Kabul tarihi: 28.12.2025

Sufi Interpretation of the Scriptures: A Study of Language, Humanity, and Meaning

Abstract

Subject and Purpose: For a believer, the Qur'an and the words and practices of the Prophet Muḥammad embody a universal discourse and convey knowledge intrinsically linked to truth. Contemporary readers either remain within the bounds of traditional exegesis or turn to alternative hermeneutic methods in search of answers to their existential concerns. This article investigates the principles and guidelines that Sufi thought employs in interpreting scriptural texts, assessing them through the lens of linguistic and semantic relativity. Within this framework, it asks whether the relationship that modern individuals forge with the Divine text in their spiritual lives can acquire a new dimension. Engaging with the notion of *ishārī* (allusive) interpretation—and its viability in the modern era—also requires an exploration of the Sufi philosophy of language. An analysis grounded in language philosophy inevitably foregrounds the Sufis' multilayered theories of expression and perception, alongside questions of ambiguity and hermeneutics.

Method: This qualitative study examines Sufi interpretation from the perspectives of method and language through a content analysis of selected views of prominent Sufi commentators. The analysis focuses on the school of *waḥdat al-wujūd*, within which the tradition of *ishārī* interpretation attained a more systematic form, and centers on the works of Ibn 'Arabī and some of his commentators.

Results: The study demonstrates that the Sufi interpretive method encompasses both stable constants and a dynamic plurality, reflecting the ontological structure of being itself. While remaining rooted in tradition, this structure appears to possess a functional quality that enriches human reflection and expands horizons of understanding in the face of changing historical contexts.

Conclusions: According to the Sufis, language is not merely a means of expression but a dynamic and living form through which being is engaged. This study argues that Sufi interpretation, which transcends the conceptual limitations of modern thought, should not be understood as a static process in which meaning is imposed upon the text, but rather as a dynamic process in which meaning is discovered and gradually disclosed.

Keywords: *Sufism, Human Being, Language, Interpretation, Meaning.*

Giriş

Bir Müslüman için Allah'ın muradını anlamak, Kur'an'ı dikkatli bir şekilde okumayı ve Hz. Peygamber'in sözlerine odaklanmayı gerektirmektedir. Bu nedenle, İslâm düşünce tarihi boyunca dinin temel kaynakları olan naslar (Kur'an ayetleri ve hadisler), farklı bakış açılarıyla yorumlanmıştır. Yorumlama amaçları ve biçimleri, İslâm ilimleri içinde farklı disiplinlerin temelini oluşturmuştur. Tefsir tarihinde, rivayet ve dirayet tefsirleri olarak iki ana yöntemi takip eden ekoller, otorite olarak kabul görmüşlerdir.

Zamanla, dini yaşam tecrübesinin hareket kazanmasıyla kulun Allah'a karşı sorumluluklarını bilme düşüncesi, Allah'ı tanıma ve sevmeye iştiağına dönüşmüştür. Bu bağlamda, "Allah'a karşı sorumluluklarım neler?" sorusu, "Allah'ı nasıl bilebilirim?" sorusuna evrilmiştir. Bu ilerleme, bireyin manevi gelişimini, Allah'a yaklaşmasını ve ruhsal deneyimlerini ön plana çıkaran tasavvuf anlayışını doğurmuştur. Tasavvufun doğuşunu sadece içsel tatmin ve arayışa indirgemek doğru olmayacaktır. Tasavvuf, kişisel nedenlerin yanı sıra sosyal, dini ve siyasi dönüşümlerin bir sonucu olarak, İslâm kültür ve düşünce tarihinde ortaya çıkmıştır. Temel sorunun derinlik kazanması ve sosyal manzaranın değişmesi, nasların yorumlanmasını da paralel olarak etkilemiştir. Bu bağlamda sorunun hareket noktaları farklı paradigmanın gündeminde yer etmiştir.

İslâm'ın temel kaynakları olması bakımından Kur'an ve sünnet, toplumsal ve bireysel düzeyde yaşanan her açmazda başvuru ana kaynağı olmuştur. İnanan bir insan için

“Kur’an’da her şey mevcuttur.” prensibi, mevcut olanda aranılanın bulunması için farklı görme biçimlerini harekete geçirmiştir. Kur’an’ın da zaman zaman işaret ettiği Allah’tan gelen bilgiyi görme ve anlamının perdeli ve aşamalı oluşu, okuyanın idrakte çabalaması gerektiğini ima eder niteliktedir. Bu düşünceden hareketle tasavvuf düşüncesi “Allah’ın muradını anlamak” söz konusu olduğunda otorite olarak kabul edilen tefsir anlayışından farklı bir yöntem takip etmiştir.²

Naslarda farklı anlam katmanlarının bulunduğu düşüncesi ve bu katmanların tasavvufi (özel, bireysel, derunî) yorumları, yorumların yöntemleri, diğer din bilimleri tarafından geçerliliği sorgulanan bir mesele haline gelmiştir. Böylece tasavvufi bakış açısı naslara yaklaşım tarzını bu yorumların nasıl şekillendiğini, hangi yöntemlerle geliştirildiğini izah etmek zorunda kalmıştır.

Bu gereklilikten hareketle çalışmanın temel amacı; işârî yorumun keyfi bir çağrışım değil bilakis sûfilerin dil felsefesi ve varlık tasavvuru bağlamında kendine özgü bir yöneme ve sistematığe sahip olduğunu temellendirmektir.

Diğer taraftan sosyal manzaranın sürekli değiştiği günümüzde, dini metinlerle ilişki kurmak modern insan için ontolojik bir probleme dönüşmektedir. Çalışma, sağlam bir yöntem zeminine oturtulan tasavvufi yorumun, modern insanın anlam arayışına nasıl bir hermenötik (anlama) imkânı sunduğunu da bu çerçevede tartışmayı hedeflemektedir.

Bu bağlamda, araştırmanın temel problemi şu soruları içermektedir:

1. Nasların tasavvufi yorumları, otorite veya genel olarak kabul görmüş yöntemlerden ne tür farklılıklar göstermektedir?
2. Tasavvuf, nasları yorumlarken hangi kavram ve ilkelerden hareket etmektedir?

Sûfilerin varlık ve dil ilişkisi üzerine inşa ettikleri yöntem, modern okuyucunun metinle kuracağı ilişkisine ne tür katkı sunabilir?

1. Nasların tasavvufi yorumları, otorite olarak kabul görmüş yöntemlerden ne tür farklılıklar göstermektedir?

İslâm düşüncesinde “nas” kelimesi, Kur’an ve Hadis olmak üzere dinin temel metinlerini ifade etmede kullanılır. Akaid, ibadet, ahlak ve muamelat gibi dinin teorik ve pratik yönlerinin değişmez kaynakları olarak kabul edilen metinlerin yorumlanması farklı disiplinlerin farklı yöntemleri öncelikleyle çeşitlilik kazanmıştır.

İnanan insanların sorumluluğu olan namaz, zekât, oruç, hac gibi ibadetlerden bahseden muhkem ayetlerin anlaşılmasında kelimenin lügat manası yeterli iken anlamı kapalı olan müteşâbih ayetlerin açıklanması güçleşmekteydi.³ Bu problemten hareketle dilin kullanımı, aklın muhakeme ve kıyas etme gücü, te’vil geleneğini doğurmuştu. Ne var ki

² Örneğin, fıkıh ve kelamî temellere dayanan tefsirler (mesela Taberî’nin Camiu’l-Beyan’ı, Zemahşerî’nin Keşşâf’ı gibi) daha çok metnin zahirî anlamlarına odaklanırken, sûfi tefsirler (örneğin İbnü’l Arabî’nin el-Futûhât-ı Mekkiyye’si veya Mevlâna’nın Mesnevî’si, Bursevî’nin Ruhu’l-Beyân’ı gibi) daha çok içsel anlamlar, keşif ve sezgi yoluyla el de edilen anlamlar üzerinde durulur.

³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: FCR Yayın, 2023), 31,33.

İslâmiyet'ten önceki dinlerin yaşadığı sorunlar hatırlandığında te'vil⁴ konusunda temkinli bir yaklaşım söz konusuydu.

Tarihi süreçte inanç ve ibadet esaslarının Allah'ın rızasına uygunluğu en temel amaç olmak üzere yorum farklılıkları fıkhi, kelâmî ve tasavvufi ilimlerin yaklaşımlarına göre çeşitlenmiştir.⁵ Bu disiplinler arasında tasavvufî yorum, yöntem ve ilkeleri bakımından diğer disiplinlerden bir miktar farklılık arz etmektedir. Tasavvufî yorumu biçimlendiren en önemli öge manevî tecrübe ve örtük anlam (bâtın) arayışıyla birlikte kullanılan dildir. Tüm bu süreçleri ve gerekçeleri kuşatan ve ilk bakışta kendisini göstermeyen fakat büyük etki yaratan olgulardan biri de bir dil probleminin varlığıdır.

1.1. Dilin İmkânı, Dilsel Ontolojik Gerilim

Dil, insan düşüncesinin ürünü olduğu gibi onu şekillendiren temel bir araçtır. Çünkü dil, insanın dünyayı algılama biçimini ve düşünme süreçlerini organize eder. Dil daima düşüncenin kılığında gezer. Düşünceyi somutlaştırır, uzantılarını ve güç aldığı temeli görünür kılar. Sınırlarını oluşturur ve düşünceyi dönüştürür. Dil ve düşünce arasında karşılıklı, sürekli dinamik bir ilişki vardır.⁶ Sürekli birbirini doğuran büyüten bu iki unsur bireysel ve toplumsal düzeyde insanın dünyayı, yaşamını anlamlandırma biçimlerine tesir eder.

Diğer taraftan, dil felsefecisi L. Wittgenstein dilin sınırlı bir temsil aracı olduğuna da dikkat çekmektedir. Dil düşüncenin dış formunu yansıtabilmektedir, fakat soyut aktarımlarda her zaman mahir bir şekilde çalışmaz.⁷ Dil düşünceyi kurma yeteneğine sahip olduğu kadar onun derin yapısını örten bir araca da dönüşebilir.

Dini sözler, somut olgular ile açıklanamayan⁸ metafizik doğa üstü anlamlar, normatif değerler, toplumsal etik ve rollerden bahseden İlahî yüklümlü bir dil içerir. Din dili inanan bir insanın anlayışını ve yaşama bakış açısını, bu bakışı kazandığı motivasyonu ve hareket noktasını merkezde tutan⁹ dile getirilemeyen gizemli alanlardan¹⁰ bu alanların bilgisine erişimi de kapsayan bir dildir. Şu hâlde din dilinin kullanımı kadar kullanımın yöntemleri de konuşulmaya değerdir.

İslâm düşüncesinde de bu ilişki kutsal metinlerin yorumlanmasında ciddi önem arz eder. Bilhassa Kur'an dilinin Arapların kullandığı dil ile gelmiş olması insanlığın dil ve düşünce gelişimi hakkında bir hakikati vurgulamaktadır. Tarihsel açıdan bakıldığında peygamberlerin mucizelerinin içerikleri, gönderildikleri kavimlerin bazı hususlarda üstünlük iddia ettikleri vasıfları aciz bırakmaya yöneliktir. Dönemin Arap toplumu, dilsel gelişimlerini edebi tarzda sergilemek konusunda yüksek yetkinliğe sahipti. Buna rağmen Arap dilinin imkanlarıyla gelen İlahî metin, Arapların gelişmiş dil kullanım becerisini aciz

⁴ Te'vil: Geçerli bir sebebe dayandırılarak zahirî anlam yerine örtük ve ikinci derecedeki anlama göre yorumlamak. Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Tefsir Yolu*, 1. cilt (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 38.

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hayat Rehberi Kuran: Konulu Tefsir 1. Cilt* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 57.

⁶ Ernst Cassirer, *Language and Myth*, çev. S. K. Langer, (New York: Dover Publications, 1946), 30, 31.

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 4.002, 45- 47.

⁸ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 11,12.

⁹ Turan Koç, *Din Dili*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022), 17.

¹⁰ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.522, 171.

birakmaktaydı.¹¹ Bu gerçeklik şu hakikati vurgulamaktadır: Kur'an Arapçadır fakat Arap dili tarafından üretilmiş bir metin değildir. Onun aciz bırakan yönü aşkınlığından ve aşkın karakterli dil kullanımından ileri gelmektedir. Şu hâlde dilin, insan zihninde din ile kurduğu ilişkiyi yansıtan kullanımı ve Allah'tan geliş yönü itibarıyla hakikat dili olarak bir problem ortaya çıkmaktadır.¹² Bu problem, İlahî mesajın sınırsız açılımı için sınırlı insan dilinin imkanları araç olarak kullanılmasıyla ilişkilidir. Bu durum dilsel ontolojik bir gerilime sebep olmaktadır. Bu gerilim dilin kullanımı konusunda söyleyen ve muhatap olan arasındaki ontolojik denkleğin olmamasından ileri gelmektedir.

1.2. Tasavvuf ve Dilin Aşkınlığı

İslâm düşüncesi bu gerilimi aşma ve açıklama konusunda vahiyden güç almaktadır. İslâm düşüncesine göre vahiy, Kelâmullah'tır. İslâm dil/ söz/ kelâm merkezli bir din olması bakımından¹³ düşünce, dilin anlaşılması etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu yüzden İlahî metni anlama-yorumlama bir dil çözümlemesi de sayılmaktadır.¹⁴ Allah insana, insanın konuştuğu dil ile hitap etmiştir. Bu, engelin aşılması konusunda ilk hamledir.¹⁵ Dini metnin nüzulünde insanın dilsel sınırlılığı dikkate alınmış ve insan aklına dereceli bir biçimde yaklaştırılmıştır.

Sûfilerin İlahî metin ile ilişki kurma yöntemleri, aşkın bir dil ile insan ürünü dil-düşünce arasındaki gerilimden bir uyum yakalama girişimidir. Sûfiler, Kur'an'ı anlamının bir biçiminin ve disiplininin olması gerektiğini düşünürler. Bu bağlamda sûfilere göre "edep ile okuma" "hususileştirerek okuma"¹⁶ "kalb-i selim ile okuma",¹⁷ gibi söylemler inanan bir kimsenin İlahî mesajla arasındaki ilişkinin parametrelerini oluşturur.¹⁸ Bu bağlamda bu okuma yöntemleri, davranışsal bir hazırlığın öncesinde zihinsel bir konumlanmayı ifade eder. Bu zihinsel dönüşüm ile insan İlahî kelâmın karşısında sıradan bir söylem ile karşı karşıya olmadığının farkındalığını yaşar. Nitekim Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye* adlı eserinin mukaddimesinde Kur'an ile kurduğu ünsiyetin ve ülfetin zihinsel açılımına etkisinden bahsetmektedir.¹⁹ Kur'an'ın kuvvetli bir inanç ve konumsal farkındalık ile okunması, sûfilerin zihinsel hazırlık yöntemi olarak adeta bir başlangıç düzeyi çağrışımını yapar.

¹¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Tefsir Yolu*, 1. Cilt, 33.

¹² Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 236.

¹³ William C. Chittick, *İbn Arabî'nin Metafizikinde Hayal Sûfi'nin Bilgi Yolu*, çev. Ömer Saruhanoglu (İstanbul: Okuyan Yayınları, 2018), 27.

¹⁴ Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısri el-Minhâcî eş-Şâfiî Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, tah. Yusuf Abdurrahmân Maraşlı vd., (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), I, 107-108. Eserin mukaddimesinde yorum yöntemlerinin yanı sıra dilin kurallarının ve kullanım biçiminin önemine vurgu yapılmaktadır.

¹⁵ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 237.

¹⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazalî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*, çev. Ahmed Serdaroglu (İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım / Bedir Yayınevi, ts.), c. I. 774, 739.

¹⁷ Ebu Nasr al-Serraç Tûsî, *El-Lüma' İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 74.

¹⁸ Denis Gril, "Adab and Revelation: One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn Arabi," *Muhyiddin Ibn Arabi Society*, erişim tarihi 17 Mayıs 2025, <https://ibnarabisociety.org/adab-and-revelation-denis-gril/>. Rûzbihân Baklî, *Arâ'is ul-Beyân fi Hakâ'ik ul-Kur'ân*, ed. Ahmed Farız el-Maziri, (Lübnan: Darulkitab el-İlmiyye, 2008), 11-12.

¹⁹ Kemalüddin Abdurrezzâk el-Kâşânî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Ali Rıza Doksanyedi, (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988), I. 5,6.

Kur'an'ın kişinin kendisinden hareketle okunması (tahsis²⁰), Peygamber'in rolü ve yorumu düşüncesini akıllara getirmektedir. İman esasları gereği Allah insanla bir peygamber aracılığı ile insan dilinin imkanlarıyla konuşmaktadır. Bu durumda Hz. Peygamber yalnızca İlahî mesajın aktarımı rolünü üstlenmez ve bu vahyi en isabetli anlayan ve açıklayan, yaşayan ve örnek olan, anlaşılabilirliğini sağlamada yorumlama yöntemini de öğreten kişi olması bakımından en doğru yorumlayan kişidir.²¹ Bu bağlamda sünnet ve hadisler "nas" olarak ifade edilen kavramın içine dahil olmaktadır. Kur'an'ın canlı yaşayan müşahhas örneği Hz. Peygamber'dir. Onun sünneti, birebir taklitten öte eylemden düşünceye intikal eden zihni bir kurulum aracıdır.

Dilin düşünceyi biçimlendirme tarzı tek yönlü değildir ve düşünce ile olan etkileşime dahil edilen diğer bir unsurun eylem olduğu unutulmamalıdır. Dil- düşünce- eylem örüntüsü birbirini şekillendiren dairesel bir ilişki içindedir. Her bir unsur, diğerini yeniden yapılandırır ve dünyayı, kendisini, olguları anlama şekillerine etki eder. Sünnet ve hadis dinin temel kaynakları olması bakımından eylemsel hareketten düşünceye taşınır ve bir yaşam anlayışını biçimlendiren bilişsel bir alt yapı hazırlar. İman eden insan için bölünmüş zihin problemi bu şekliyle çözülmüş olacaktır. Çünkü Hz. Peygamber'in dili tevhid dilidir ve düşünceyi daima bu merkezde tutar. Sûfiler, metafiziksel yaklaşımlarında merkeze bağlı bir açılım ve merkezden aldığı güç ile yayılan, aynı merkeze doğru yeniden toplanan dinamik bir yapı olduğunu düşünürler.²² Varlığın bu hareketsetel kabiliyeti dilde de tezahür etmektedir. Bu sebeple sûfiler dilin ve anlamının zamansal ve mekânsal bağları aşan yönünü ön plana çıkararak indirgemeci yaklaşıma mesafeli olduklarını gösterirler. Bu merkezden açılma ve merkezde birleşme düşüncesini de Hz. Peygambere tabi olma ilkesiyle açıklarlar.²³

Kur'an'ın vahiy olarak kabul edilen dilinin derinliğini ve çok katmanlı anlamlarını kavrayabilmek için hem aşkın hem de yerel bir dilsel bakış açısına ihtiyaç vardır.²⁴ Burada yerel dil, insanların yaşadıkları kültürel, sosyal ve zihinsel bağlamları ifade ederken, aşkın dil, her zaman daha evrensel, sınırları aşan bir anlam arayışını temsil eder.

Sûfilerin düşüncesine göre kayıtlarla sınırlanamamazlık İlahî esmanın bir özelliğinden ileri gelmektedir. Kur'an, Allah'ın Kelâm isminin bir tecellisidir. Şu hâlde Allah'ın eyleme ve sözleri zaman içinde birbirini tekrar etmeyen fakat merkezin kuşatıcılığından uzaklaşmayan tarzda her an yeni bir açılımla varlığını sürdürmektedir. Zamanı ve mekânı aşan evrensellikte bir metinden söz etmek, vahyin anlaşılmasının ve çözümlenmesinin bitirilmediği yönünde bir düşünceyle tutarlılık oluşturacaktır.²⁵ Müteal dil ve anlam, doğası gereği "sınırlı varlık tarafından tüketilemeyen" alanını korumaktadır.

²⁰ Gazalî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*, 807, 809.

²¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam, I.* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 69,70

²² Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Sûfi Kitap, 2022), 227,228.

²³ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), c.1, 18, 23.

²⁴ Rûzbihân Baklı, *Arâ'is ul-Beyân fî Hakâ'ik ul-Kur'ân*, 12, adlı eserde Kur'an ayetlerini idrak etme hususunda okuyucunun haramlardan uzak kalarak ve takva ile salih amel işleyerek bireysel çabasını öne çıkaran bir yöntemin yanı sıra müşahade ve hikmet ile Hak katından kendisine açılan ince, derin bir anlayışı geliştiren müteal bir kuvvetin etkisinden bahseder.

²⁵ Annemaria Schimmel, *Tanrı'nın Ayetlerinin Çözümlemesi İslam'a Feomenolojik Bir Yaklaşım*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 176.

Bu bağlamda sûfilerin dili kullanım tarzları önemlidir. Sûfiler dilin anlaşılmasını varlığın anlaşılmasına bağlarlar. Varlık, dil aracılığı ile Kur'an'da tecelli etmektedir.²⁶ Sûfi ontolojisinde varlığın alemde dereceli zuhur etmesi dereceli ve bu anlam örüntüsünü anlayan açısından da derecelendirmeye müsait bir olgu olarak yorumlanmaktadır.

Bu durumda sûfilerin, nasları yorumlama yöntemlerinin ana akım yorum yöntemlerinden ayrıştığı ilk aşama sûfilerin varlık anlayışı ile bağlantılıdır. Sûfi tefsirinin tarihsel gelişimine bakıldığında bu yaklaşımın var olduğunu söylemek zorlama bir yorum olacaktır. Nitekim tasavvufun ilk dönem eserlerinde öne çıkan konular varlık düşüncesinden oldukça farklıdır.

Fakat tasavvuf hareketinin Nişabur ekolü için²⁷ Kur'an'ı Müslümanın kalbine yerleştirmeyi ve ibadet, kulluk bilincinin oluşmasında kökleşmesini sağlamayı önceleyen bir girişim olarak dilsel bir devrim başlattığını söylemek abartı olmayacaktır.²⁸ Bir başlangıcın olduğundan yola çıkılırsa bu hareketin savunmacı bir yapıda olduğu anlaşılacaktır.²⁹ Buradan hareketle tasavvuf dilinin inşa sürecini açıklaması bakımından zühd dönemi hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

1.3. Zühd Dönemi Tasavvufunun Dili

Tasavvufun doğuş döneminden itibaren gelişim süreçleri incelendiğinde, işâri yorumun zühd dönemindeki yapısı dikkat çekicidir. Zühd dönemi, Hz. Peygamber'in sünnetine dayanan bir bilinç yapısının temellerini atarken, dönemin sosyolojik, ekonomik ve siyasal farklılıklarına rağmen bu bilinç yapısının bir bütün olarak korunmasına yönelik çeşitli çabalar içermektedir.³⁰

Müslümanlar zamansal ve mekânsal anlamda gerçekleşen değişiklikler sonucunda birçok yeni oluşumla karşı karşıya kalmışlardır.³¹ Bu değişimi mevcut değerlerden taviz vermeden karşılamak noktasında birtakım krizlerin aşılmasında Hz. Peygamber'e ve onun ashabına olan bağlılık yol gösterici olmuştur. Nasların sünnet ile inşa ettikleri üst bilinç ile bağlantısını koparmama noktasında sünnet vurgusunu güçlendirmişlerdir. Bu dönem nasların tasavvufi yorumları bir disiplin oluşturmayı değil bilinci korumayı öncelemektedir.³² Zühd dönemi tefsirlerinin yöntem ve ilkelerine bakılacak olursa sûfinin gönlüne doğan ilham ve keşfi anlamların şifahi olarak aktarıldığı, manevî yaşamı, ruhsal olgunlaşmayı, dünyevileşmeden arınmayı telkin eden bir anlatım görülmektedir.³³ Vaaz ve sohbetler sırasında tefsir edilen ayetler ahlaki söylemler içermektedir. Hasan-ı

²⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, çev. Semih Ceyhan, (İstanbul: Mana Yayınları, 2023), 320.

²⁷ Margaret Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur," *International Journal of Middle East Studies* 26, no. 3 (August 1994): 427-442. 222.

²⁸ Pieter Coppens, *Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries: Crossings between This World and the Otherworld* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018), 45, 46.

²⁹ Bkz. Ebu Nasr al-Serrâç Tûsî, *El-Lüma, İslam Tasavvufu*, 14, 18. Serrâc, eserinin Tasavvufun ilim ehli arasında tanınması bahsinde zahiri alimlerin tasavvufa dair ön yargılarına cevap vermektedir. Onun bu savunması, tasavvufun yalnızca bir ibadet pratiği olarak değil, derinlikli bir ilmi araştırma ve manevi bilgi kaynağı olarak tanınması gerektiği düşüncesinin bir yansımasıdır.

³⁰ Mustafa Altunkaya, "Zühd/Sûf Hareketinden İslam'ın Ana Akım 3T Eğilimlerine Zühd Çağının (M. 610-710) Teo-Stratejisi", *Academic Knowledge* 2018 1 (1), 19-35, 22.

³¹ Ahmet Yıldırım, *Din Dünyevileşme ve Zühd Ankara Okulu Yayınları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 50, 57.

³² Ebu'I-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 82, 84.

³³ Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1974), 38.

Basrı'nın (ö. 110/ 728) Araf Suresi 32. ayette geçen "zinet" ve "tayyibat" ifadelerinin zahiri anlamlarını aşarak Allah'ın verdiği nimetlerin ruhsal ve manevi gelişimi de kapsadığından bahsetmesi, bu kavramları nefis terbiyesi ve manevi olgunlaşma ile ilişkilendirmesi³⁴ İşârî tefsirin erken dönemdeki yorum şekline örnek teşkil etmektedir.

Zühd hareketinin yaygınlaşması ve tasavvufun usullerinin belirlenmesi ile diğer İslâm ilimleri arasında varlığını gerekçelendirmesi, Kur'an ayetleri ve sünnetin yorumlanmasında hareketin kendini açıklaması gerekmiştir.³⁵ Kendini açıklama zorunluluğu bir bakıma dini yaşayan birey için problemlerin değişmesi ile doğrudan ilişkilidir. Dini sorumluluklarını yerine getirme çabasının zamanla varoluşsal kaygıya devreden bir hale geldiğini söylemek mümkündür. Manevî arınma, hakikati bilme, Allah'a yaklaşma gibi ruhsal deneyimlerin "hal" kavramı ile açıklanır hale gelmesi,³⁶ bu deneyimlerin farklı usul ve yöntemlerinin oluşu diğer İslâm ilimleri arasında devrim niteliğinde etki yaratmıştır.³⁷ Nitekim Hasan-ı Basrı'den itibaren tasavvufî tefsir içeriklerini *Hakâiku't-tefsîr*³⁸ adlı eserinde toparlayan Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) aynı zamanda sûfîlerin hal ve davranışlarını konu alan *Tabakât*³⁹ tarzında eserinin olması bu görüşü desteklemektedir. Onların İlahî metin ile kurdukları bu keşfe dayalı ilişki yaşamlarında yüksek ahlaki ve tasavvufî usulleri takip etmelerinin sonucudur.

Afîfi'nin söyleminden hareketle diğer İslâm ilimleri arasında daha derin bir anlayışa yönelerek devrimsel bir hareketi başlatan tasavvuf, İlahî kelâmın anlaşılmasında da dilsel bir devrim yapmış sayılabilir. Bu dil yalnızca sûfinin seyrini, açıklamak için değil İlahî kelâmın anlaşılmasında da kullanılmıştır. Şöyle ki, sûfi için dil sadece bir anlatım aracı değildir; aynı zamanda anlamı açığa çıkaran bir vasıta. Açığa çıkan anlamın, başlangıçta açığa çıkaran kişiyle bir teması olmalıdır. Bu nedenle sûfîler 'kelâmın anlaşılması' değil, 'keşfi' ifadesini kullanırlar.⁴⁰ Sûfi düşüncesinde keşf, İlahî kelâmı gelen bilginin sadece teknik çözümlemeyle anlaşılması değil, hal ile kavranan ve belli bir idrak düzeyine ulaşan bir anlamı ifade eder.⁴¹ Bu durumda sûfi, sadece söylemi anlamış olmakla kalmaz; onunla yüzleşmiş, karşılaşmış ve bu yüzleşme aracılığıyla kendini yeniden inşa etmiş olur. Tam da bu noktada, İbnü'l Arabî'nin Kelâm ile insan arasındaki irtibattan hareketle kurduğu⁴² tutarlı ve derin yapı görünür hâle gelir; bu yapı, tasavvufun gerçekleştirdiği dilsel

³⁴ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 43.

³⁵ Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016): 1-29. 8.

³⁶ Reynold A. Nicholson, *The Idea Of Personality In Sufism*, (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1976), 12.

³⁷ Afîfi, *Tasavvuf İslam'da Manevi Devrim*, 116, 118.

³⁸ Süleyman Ateş, *Hakâ'iku't-tefsîr*, TDV İslam Ansiklopedisi, 1997, c.15, 163,165.

³⁹ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, 1997: 19-31; Süleyman Uludağ, "Sülemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/53-55.

⁴⁰ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma*, 14,18.

⁴¹ Ebû Alâ Afîfi, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmed Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 76, 83.

⁴² İbnü'l Arabî, "Kelâm" kavramını katmanlı bir biçimde ele alır. Alemin yaratıcı ilkesi olarak Kelâm'ın ontolojik boyutu ve alemin varlık durumunun sürdürücüsü, Allah'ın kelimesi olarak insan bu katmanlı yapının açıklamasındaki temelleri oluşturur. bkz. Ebû Alâ Afîfi, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 71-85. Abdurrezzâk el-Kâşânî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, neşr. Seyyid Celâleddin Âshtiyânî ve Bahaeddin Khorramshahi, (Tahran: Tahran Üniversitesi ve McGill Üniversitesi Ortak Yayını, 2013), 84.

devrimin kilit noktasını açığa çıkarır.⁴³ Kur'an, alem ve insan paralelliğinin⁴⁴ dilin kullanım biçimlerini etkilemesi kaçınılmaz olmuştur.

İnsan İlahî kelâmın muhatabı ve anlayıcısı olmadan önce kelâmın söylediği "kelime"⁴⁵ olmak bakımından anlamı çözümleyen değil keşfedendir. Böylece sadece işiten değil bir bakıma sözün kendi de olmaktadır. Bu yüzden sûfî düşüncesinde keşfe hazırlayan bir yolculuk süreci önemsenmektedir.

1.4. Varlığın Dilde Tezahürü

İşârî yorumun ivme kazanarak sistematik bir hüviyete bürünmesi, sûfî düşüncenin, İbnü'l-Arabî'nin varlık tasavvuru etrafında şekillendiği dönemde gerçekleşmiştir.⁴⁶ Bu sebeple çalışmada ele alınan kavramları İbnü'l Arabî düşüncesi ekseninde ele almak isabetli olacaktır. Nasların tasavvufî yorumlarında yöntem ve ilkelerin isim kazanması, bu dönemde gerçekleşmiştir.

Yöntemin keşif ve ilhama dayalı olması ilke ve prensiplerinin, bir yönteminin olamayacağı anlamına gelmemektedir. Tasavvufî düşünce ontolojik gerilimin aşılmasını zihnin yerelliğinin aşılmasına bağlamaktadır.⁴⁷ İnsan zihni ve düşünme biçimi yeryüzünün koşullarında şekillenir ve deneyimleri temel alır. Müteal bir dil insan kullanımına uygun bir kılıkla gelmiş olsa bile sahih yapısını korumaktadır. Sûfilere göre bu dil, alem ve insan da aslı kendinde saklı halde varlık kazanmıştır. Sûfî düşüncede bu çıkarım varlığın zuhuru ile açıklanabilir.⁴⁸ Varlığın zuhuru/açılması bahsinin anlaşılması hem kozmik hem metafizik temellere dayanması bakımından düşünce ve dilin yerel bağlantılarından özgürleşmesini böylece gerilimin aşılmasını sağlamaktadır.

Varlık/Vücûd problemi İbnü'l Arabî ile konuşulmaya başlanmış keşfî bir tecrübe ile edinilmiş bilgidir.⁴⁹ Tasavvuf tarihinde birçok sûfinin eserlerinde, şiirlerinde ve söylemlerinde benzer içeriklere, imalara rastlanmaktadır. Fakat bir adının olmasına vesile olan ve sistematik bir biçimde işleyen İbnü'l Arabî olmuştur. Bu sebeple İşârî tefsir geleneği en çok ve nitelikli ürünü onun teorisine dayandırarak vermiştir.⁵⁰

Gerçek varlık, Hak'tır. Varlık/Vücûd alemde dereceli bir biçimde açılarak bilinir hale gelmiştir. Her açılma bir mertebeye denk gelmektedir. Ve bu mertebelerin kendine has bir yapısı vardır. Varlığın bu hareketi bir daire formunda değerlendirildiğinde İlahî bir iniş hareketi, bu hareketten çoklu bir görünüşün meydana gelmesi, dairenin yeniden yükselmesiyle birlikte İlahî hakikate doğru bir seyrin görsel şeması oluşmaktadır.⁵¹ Sûfî

⁴³ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, 297.

⁴⁴ Ebû Alâ Afîfî, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 83.

⁴⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1.c., 231, 233.

⁴⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 167.

⁴⁷ İmam Gazalî duyuları hiyerarşik bir yapıda incelemektedir. Ona göre duysal katmanlar zihnin bedensel güçlerden soyut akla doğru ilerlediği ve açıldığı bir yapıda ilerlemeye müsaittir. Bkz. İman Gazalî, *Mişkâtü'l-Envâr*, İnceleyen: Şeyh Abdülaziz İzzettin (Beyrut: 1986), 99.

⁴⁸ William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019),176, 178.

⁴⁹ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 48.

⁵⁰ Necmü'd-din Dâye'nin *Bahrü'l-hakâik ve'l-meânî* adlı eseri ve bu eserin Necm suresinden itibaren devamını yazan Alâu'd-devle Simnânî'nin tefsiri, Sadreddin Konevî'nin *İ'câzü'l-Beyân*'i, Abdu'r-rezzâk Kâşânî'nin *Te'vil'âtü'l-Kur'ân* adlı eserleri, vahdet-i vücud etkisi altına giren tefsirlere örnektir. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 191, 192.

⁵¹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*,255, 260.

terminolojide bu durum birlikten-vahdetten kesrete, kesretten vahdete doğru söylemiyle ifade edilmektedir.

Sûfîlerin varlık anlayışı onların alemi, insanı ve insanın İlahî hakikatle olan bağlantısını anlamada, yorumlamada temel bir prensip olmuştur. Bu noktadan hareketle Vahdet-Kesret ilişkisi,⁵² sûfî yorum anlayışında tek yöntem yaklaşımının aşılmasında kilit noktadır. Görünen alemin çokluk içermesi bakımından sûfî dilinde şehadet aleminin unsurları çoklu ifadelerle zikredilmektedir. Anlam yerine anlamlar, katman yerine katmanlar, yöntem yerine yöntemler vardır.⁵³ “Yöntem” kelimesi yön⁵⁴ kökünden türemektedir. Sûfî söyleminde yön, tek değildir. Fakat yön her veçheden hakikate varmaktadır.⁵⁵ Bu durumda sûfî dil, zihinsel darlığı aşarak üst bir kullanıma terfi etmiş olmaktadır.

Sûfî terminolojisinde nasların yorumlanmasında sıklıkla kullanılan bazı anahtar kavramlar bulunmaktadır. Bunlardan en bilineni zâhir-bâtın kavramıdır. Ancak, bu çalışmada, sûfîlerin İlahî kelâmı yorumlarken kullandıkları ve literatürde sıkça yer alan bu kavramların dışında, genellikle dikkat çekilmeyen bazı ek kavramlar da ele alınacaktır. Bu kavramlarla, sûfî metinlerde sıkça karşılaşılsa da genellikle bir yorumlama yöntemi olarak kavramsallaştırılmamaktadır. Ancak sûfîlerin varlık anlayışına paralel olarak bu kavramlar, bir yöntemi açıklamak için önemli bir köprü oluşturmakta ve kavramsal anlamlarını genişletmeye olanak sağlamaktadır.

2. Tasavvuf, nasları yorumlarken hangi kavram ve ilkelerden hareket etmektedir?

Vahdet-i vücûd düşüncesinin etkisiyle birlikte Kelâm’ın yorumlanmasında varlığın yapısı, odak nokta haline gelmiştir. Tasavvuf düşüncesinde varlığın metafizik yorumu dil ve düşünce bağlantısını üst bir dile terfi ederek konuşmayı iktiza etmiştir. Nitekim konuşan kelâmın sahibidir. Tasavvuf yorumcuları İlahî metnin saf biçimini anlamak için insan sınırlılığının sonucu olarak indirgemeci dilin aşılması gerektiğini düşünürler.⁵⁶

Vahdet-i vücûd düşüncesinde hakikatin aleme inişi sırasında mertebeler kendi karakteristik yapıları ile açıklanırlar. Varlığın mertebeler olarak açılması (fetih), dürülû olan bir şeyin her mertebede soyuttan somuta doğru bir görünüm kazanmasıdır.⁵⁷ Hak bu alemde esması ile eyler ve esmasından yansıyan tecelliler ile görünür olur. Bu görünürülük “ez-Zâhir” ismi ile açıklanır.⁵⁸ Bu noktaya kadar dikkati çekmesi beklenen konulardan birisi her açılımda Allah’ın esmasının aktif ve sürekli oluşudur.⁵⁹ Hak esması ile kendini bilindir kılmak için mertebelerden tecelli etmektedir. Ve her mertebede tecelli, geçtiği mertebenin karakteristik formunu korumaktadır.⁶⁰ Kelâm esmasının da açılmasında kademeli bir iniş söz konusudur. Bu durum, anlamının üst bir dile taşınması gerektiği konusunu açıklamaktadır.

⁵² Muhyiddin İbnü’l Arabî, *Füsusü’l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 103.

⁵³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c.1, 243.

⁵⁴ www.etimolojiturkce.com/kelime/y%C3%B6ntem#google_vignette

⁵⁵ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabî’nin Yorum Felsefesi*, 282.

⁵⁶ Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine* (Indianapolis: World Wisdom, Inc., 2008), 35.

⁵⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I. 315,316. (İbnü’l Arabî’nin açıklamasına göre Fatiha suresi Kur’an’ın anası gibidir, toplama ve varlık olarak açılma niteliğine sahiptir.

⁵⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I. 15,16.

⁵⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I. 332.

⁶⁰ Chittick, *İbn Arabî’nin Metafizikinde Hayal Sûfî’nin Bilgi Yolu*, 41.

Kur'an, Allah'ın kelâmı olması bakımından Kelâm esması geçtiği mertebeler olan ilk akıl, alem'ül ervah, misâl alemleri, şehâdet alemleri ve insan-ı kâmilin⁶¹ mahiyetini içkin kılmakta ve katmanlı bir anlama derinliği zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Bu katmanlar arasındaki iniş ve çıkış hareketi tasavvuf dilinde sık kullanılan seyr kavramını çağrıştırmaktadır.

2.1. Seyr

Varlığın katmanlı yapısı dikkate alındığında seyr kavramı önem kazanmaktadır. Hem hakikatin aleme inişini ifade etmede hem de sûfî terbiyede hakikate dair bilgiyi arayan kişinin içsel ve zihinsel çalışmasında "seyr" kavramı önem arz etmektedir. Sûfî literatüründe sık kullanılan "seyr" ifadesi varlık ve varlığa dahil şeyin anlaşılmasındaki dinamik bilgi arama sürecini ifaden eden bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶² İstilahî anlam olarak "seyr" Allah'a ulaşmak için çıkılan manevî dikey bir yolculuğu ifade etmektedir.⁶³ Bu anlamda "Seyr" kavramı anlamı bakımından dinamik ve öznesini dönüştüren bir süreci tarif eder. Seyr esnasında doğru çalışma ve mevhibe ile hakikat kendini ve kendine yaklaştıran anlamı dolaysız ve sansürsüz biçimde açmaktadır. Bu bağlamda "feth" kavramı dikkate değer bir kavram olarak belirir. İbnü'l Arabî, feth ve fehm kavramlarının İlahî dili anlamadaki önemine dikkat çeker.

2.2. Feth ve Fehm

Sûfî düşüncede "anlama/fehm" çaba, manevî olgunluk nispetinde nitelik kazanan bir değerdir. Allah'ın esmasının ve sıfatlarının anlaşılması alemleri, insanı ve var olanı tanımada kuşatıcı bir rol oynar.⁶⁴ İlahî esmayı kendi benliğinde harekete geçiren kimsenin varlıkla ilişkisi farklı bir boyut kazanacaktır.

Endülüslü mutasavvıf İbn Berrecân, gayba dair en eski tanımın, görünmeyen (örtülü) şeylerin sakladığı sırâ ilişkili olduğunu belirtir. Ve örtülmüş olan bilginin anlaşılması için ilim ve talebin ihmal edilmemesi gerektiğini ilave eder.⁶⁵ Açılması umulan akıl ve anlayış rasyonel aklın kavrama gücü değildir. Sûfîler fehmin/anlayışın açılmasında zihinsel bağlantıları diğer bir ifadeyle zâhirî çabayı görmezden gelmezlik etmezler. Nitekim Varlık hem Zâhir hem Bâtın ise sadece bâtinî anlama yönelmek bu kâmil birlikteliği doğru anlamamak olacaktır. Yine yalnızca bâtinî yorumlara yönelmek, sûfîlerin eleştirdiği ve tek başına zâhirî bakışın baskın etkisini savunuların yöntemlerinin bir benzerini geliştirmekten öteye geçemez. Zira zâhirî formun ve nassın lafzî sınırlarının ihlal edildiği bir okuma biçimi; tasavvufî tevili, sınırları belirsiz bir Bâtınîliğe sürüklenme ve metni işlevsizleştirme riskini barındırır. Dolayısıyla tasavvufî yorumun geçerliliği noktasında önemli kriterlerden birisi de bâtinî mananın zâhirî mana ile çelişmemesi gerektiğidir.⁶⁶

⁶¹ İbn Arabî düşüncesinde Vücut kendini kademeli bir biçimde açmaktadır. Bu zuhur vahdet-i vücud düşüncesini benimseyenler tarafından bazen üçlü bazen dördü, beşli, yedili tasniflerle anlatılmaktadır. İlk akıl: zuhurun ilk belirlediği taayyün mertebesine denk gelmektedir. Mertebeler hakkında detaylı bilgi için bkz. Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 288, 315.

⁶² Süleyman Uludağ, "Sülûk", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), c.38, 128.

⁶³ Ethem Cebeciöğlü, *Tasavvuf Terimleri ve Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009), 564,565.

⁶⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* 1, 347.

⁶⁵ İbn Berracân, *Tefsiru'l İbn Berrecân Tenbihu'l-Efhâm*, ed. Eş-Şeyh Ahmet Farid el-Mazdi (Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmîye, 2013, 2. Basım), 1, 123. Aynı anlamı vurgulayan benzer ifadeler İbnü'l Arabî'de de rastlanmaktadır. Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için kalbin cilalanmış parlatılmış, dünyevi çeldiricilerden arınmış olması gerekmektedir. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I. 251,252.

⁶⁶ Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*,21.

Fehm, akıl, kalp ve ruhun birleşiminden doğan ve Allah'ın tevfiği ile yükselen bir anlayışa karşılık gelmektedir.⁶⁷ Bu anlayış, insanın hem zâhirî hem de bâtinî gerçekliği sezgisel ve dolaysız bir şekilde kavramasını ifade eder. Bilginin yalnızca rasyonel aklın erişiminde kalan uzantılarını değil İlahî sırlara ve gayba dair bilginin derin bir idrak ile bilinmesidir. Sûfî düşüncede "fehm" dolaysız, katışıksız bir anlamayı çağrıştırmaya bakımından "marifet"i karşılamaya müsaitlik halindedir.⁶⁸ Bu bağlamda, kulun gayretinin yanı sıra İlahî bir mevhîbeyi de içeren bu anlayış, bilginin ancak Allah'ın lütfu ve inayetiyle doğru biçimde kavranabileceğini ortaya koyar. İlahî bilginin idraki, Allah'ın kalp ve akıl üzerindeki etkisi sayesinde mümkün olur; bu da kulun beşerî eksikliklerinden arınarak 'fenâ' hâline ulaşmasıyla gerçekleşir.⁶⁹

Gazâlî de rasyonel aklın çıkarımları sonucunda vardığı sancılı dönemin son bulmasının bu mevhîbe ile gerçekleştiğini ifade eder. "Kalbe inen nur sayesinde"⁷⁰ ruhsal ve zihinsel denge sağlanmıştır.

İbnü'l Arabî, Kur'an'ı anlama kabiliyetinin (fehm) Hz. Muhammed'e (s.a.v) açıldığını (feth) söylemektedir.⁷¹ Ona göre Kur'an'ın inişi mümin kimselerin kalbinde anlamları açılarak devam edecektir. Hakikat ehli bir kimsenin anlayışı insan zihninin ürettiği yöntem kısıtlamalarından uzak olacaktır. Çünkü yer, zaman, mekân gibi olgular insan düşünme araçlarıdır, İlahî sözler bunlarla perdelenmemelidir. Bu olguları aşan düşünceye ulaşmak Allah'ın öğretmesiyle gerçekleşir. Bu noktada anlayış kişinin istidadına uygun bir şekilde açılır ve Hak tecelli ile öğretir.⁷²

Zâhir ve Bâtın: Hakk'ın Câmiu'l-Ezdâd olduğunu düşünen sûfiler zâhirin şahadet aleminde müşahade edildiğini söylerler. Oysa varlık görünenden çok daha fazlasıdır. Bu durumda sûfiler görünenin algılanmasını yeterli bulmamaktadır. Bu halde görünenin ötesinde görünmeyeni anladıklarında zıtlıkları bir araya getiren Hakk'ın tanınabileceğini ve O'nun muradının anlaşılacağını söylerler. Bu açıdan bakıldığında dini metinleri anlamada Hakk'ın Zâhir ve Bâtın⁷³ oluşu görünen anlam ve işaret edilen örtük anlamın birlikteliğinin önemini ortaya koymaktadırlar. Nitekim İşârî tefsirlerin ilk derlemesini yapan es-Sülemî,⁷⁴ *Hâkâiku't-Tefsîr* adlı eserinde Abdullah b. Mes'ud'un aktardığı hadise⁷⁵ dayandırılan anlam boyutluluğunu açıklamaktadır. Zâhirî mana ve örtük/ bâtinî manaların anlama düzeyleri de farklıdır.⁷⁶ Bu noktada İbnü'l Arabî düşüncesinin savunucularından Kâşânî'nin yaklaşımı oldukça önemlidir. Kâşânî, Kur'an'ın zâhirinin tefsir, bâtininin ise tevil edilebileceğini söyler.⁷⁷ Lafzın anlayışı için sınır ve hudut vardır. Matla'ı (üst bakış) için ise Hakk'da seyredenlerin eriştiği manalar açılır. Bu açılma hem

⁶⁷ Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, yay. haz. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 192-194. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*, 800, 804.

⁶⁸ el-Kâşânî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I. 60, 64, 210, 254.

⁶⁹ Afîfî, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 102-103.

⁷⁰ İmam-ı Gazâlî, *El-Munkız min al-Dalâl*, (İstanbul: Hakikat Kitabevi), 2005), 6,7.

⁷¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I. 18,19.

⁷² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I.243, 246.

⁷³ İbnü'l Arabî, *Füsusü'l-Hikem*, 38.

⁷⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 92.

⁷⁵ Hz. Peygamber'in "Kur'an'dan hiçbir ayet inmemiştir ki onun bir zahiri, bir batını, olmasın. Her harfin bir haddi ve her haddin bir matla-ı vardır" hadis-i şerifinden bahsedilmektedir. Bkz.* Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân: Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*, çev. Sâkıp Yıldız ve Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), c. II, 469.

⁷⁶ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Hâkâiku't-Tefsîrü'l-Kur'an'ül Aziz*, (Lübnan: Dar al-Machreq, 2001), 21, 23.

⁷⁷ Kâşânî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 1, 6.

keşf hem feth kavramlarına karşılık gelmektedir. Kâşânî kuvvetli bir inanç ile Kur'an'ı okumaya devam ettiğini fakat kalbinde bir açılma ferahlama yaşamadığından muzdarip bir haldeyken Kur'an ile yakınlığını artırdığını ve sonrasında anlamların kendisine açıldığını söyler.⁷⁸ Burada sürecin aşamaları dikkat çekicidir. Kâşânî tefekkürle ve kuvvetli bir inanç ile okumayı sürdürerek gayretini ortaya koymaktadır. Kur'an ile yakınlığın artırılması, kalbin bu durum yüzünden acı duyması onun alıcı halini artırmış ve İlahî bir lütuf olarak anlamlar ona açılmıştır.

Allah'ın insanlara hitabında iç ve dış anlam birbiriyle uyumlu olmak üzere yapısal olarak içe doğru esneyen bir derinliğe sahiptir. Kuşeyri'ye göre zâhirî mananın amacı insanları hakikate davet ve şeriatın ilzam ettiği görevleri bildirmektir. Bunun yanı sıra zâhirî mana ancak manen saflaşan ve yakîn bilgisine erişerek işaretleri yorumlama yetkinliğine sahip olan kimsenin anlayabileceği sırları ve derin anlamları da (bâtını manayı) örtmektedir.⁷⁹ Bu örtmeyle hem manevî olarak toy kimselerin bakışı ile anlamın aşındırılması engellenmekte, hem muhatabın olgunlaşmamış zihninin korunması sağlanmaktadır.

Nitekim İbnü'l Arabî'ye göre alemde yaratılan her şeyde Hakk'ın bir zuhuru vardır. Görünen görünmeyeni gizlemektedir. Bedenin ruhu saklaması gibi Zâhir, bâtını perdeler fakat görünen perde ardında bir hakikatin varlığını saklayan bir suret olarak görünmektedir.⁸⁰ Bu bağlamda Zâhir ve Bâtın'ın alemle ilişkisi her ne ise anlam ve dilin varlığında da aynı şekilde bulunur.⁸¹ Zâhir ve Bâtın'ın birlikteliği ayrılığı ve zıtlığı değil zıtlıkların iç içe şekilde bir arada bulunduğu tecellide kâmil bir bulunuşluğu ifade etmektedir.

2.3. İşaret ve Keşf

Sûfi gelenekte dil, yalnızca anlamı iletmenin değil, aynı zamanda İlahî tecellinin aracıdır. Varlık her nasıl ise dilde öyledir ve dilinde zâhiri-bâtını vardır. Zâhir görüneni, bâtın görünenden hareketle görünmeyeni açıklayan kavramlar olması bakımından görünen görünmeyenin işareti mesabesinde bulunmaktadır. Rûzbiân Baklı'nın *Arâ'is ul-Beyân fî Hakâ'ik'ul-Kur'an (Kur'an Hakikatlerinde Belagat Gelinleri)* adlı eseri ismi ve mukaddimede yazılanlar itibarıyla sûfilerin dile yaklaşımlarını açıkça göstermektedir. Bu bakış açısında belagat, lafzın güzelliğinden öte, hakikatin kalbe sezdirilmesine aracılık eden bir nur gibi anlaşılır. Kur'an'ın kelimeleri ve harfleri güzelliği perdeyle örtülü bir "gelin"dir. Bu saklı sır, ancak kalbi idraki yaklaşanlara hakikatlerini açar. Baklı'ya göre Kur'an'ın her harfi bir "sır denizi" ve "nur ırmağı"dır. Çünkü Kur'an, Allah'ın kelâmı olması bakımından O'nun sonsuz esmasını taşır. Baklı bu düşüncesini Cafer b. Muhammed'den aktardığı "*Allah'ın kitabı dört şey üzerine kurulmuştur. Bunlar söz, işaret, letaif ve hakikattir.*" sözü ile kuvvetlendirir. Öyle ki söz avam için, işaret seçkinler, incelikler evliyalar, hakikat ise peygamberler içindir.⁸² Böylece sûfiler için anlam donuk olmaktan çıkar ve daima açılan ve çoğalan bir hakikati simgeler. Sûfiler için dil, İlahî bir bağ kurma biçimidir; lafızla zahiri, belagatle batını anlamaya çalışırlar. Sûfilerin İlahî metinle bağ

⁷⁸ Kâşânî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. 1, 5,6.

⁷⁹ Abû'l-Kâsım el-Kuşeyri, *Letâ'iful İşârât* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-İlmiyye, 2007), 1, 133.

⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Ekrem Demirli, 60, 61.

⁸¹ İbn Berracân, *Tefsiru'l-İbn Berrecân Tenbihu'l-Efhâm*, ed. Eş-Şeyh Ahmet Farid el-Mazdi (Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiye, 2013), 3. 210.

⁸² Rûzbihan Baklı, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an, tahkik: Aḥmad Farid al-Mazidî*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-İlmiyye, 2008), I.13.

kurma biçimlerinde işaret ve keşif kavramları onların geliştirdikleri dil felsefesindeki özgün yaklaşımı yansıtır.

Tasavvuf düşüncesinde alemin bir hayal⁸³ olduğu sıkça dile getirilmektedir. Varlığın zuhuru zaman zaman ışık ve gölge metaforunun kullanımıyla da açıklanmaktadır. Gölge bir ışığın habercisi, hayal bir hakikatin işaretçisi olması bakımından "alem" kelimesinin analizini gerekli kılmaktadır. Alem bilmek anlamına gelen ilm, alm kökünden çeşitlenmiş olup bir işaret ve ize dalalet etmektedir.⁸⁴ Bu bağlamda alem ile ilgilenen her bilgi türü aslında bir iz sürümü ve işaret takibidir.

Sûfilerin gerçek ve hayali ayrıştırmaları işaretlere yapılan vurgunun önemini artırmış, gölge ve ışığın asla ayrılmazlığı alemin varlıkla ilişkisini açıklamaya yardımcı olmuştur. İşaretler her iz sürücünün anlama kabiliyetinde açılmazlar. İşaretlerin anlaşılması sûfinin kalbi yolculuğunda ulaştığı süreçlerle doğrudan bağlantılıdır.⁸⁵

Bu noktada başka bir önemli bir hususa değinmek faydalı olacaktır. Yorumlama sürecinin dinamik doğası hermenötik kavramını hatırlatmaktadır. Nasr da sûfilerin İlahî metni anlamada kullandığı yöntemin hermenötik yöntem olduğunu söylemektedir.⁸⁶ En isabetli açılım için kavramın mucidi Gadamer'in kullanım kapsamına müracaat etmek gerekmektedir. Gadamer'in hermenötik kavramı anlamın sabitleşmiş tek bir anlam olmadığı düşüncesinden hareketle sûfilerin yeniden keşfedilen anlam derinliği ile paralellik arz edebilir. Diğer taraftan Gadamer'in "ufukların birleşmesi" (fusion of horizons) kavramı ile dışsal gibi görünen metnin gönül boyutu ile kavranması düşüncesi örtüşebilir.⁸⁷ Fakat bu durum sûfinin çabası bakımından değerlendirildiğinde daha çok benzeşmektedir. Sûfinin içsel bir disiplin ve çalışma yöntemlerinin olduğu bilinmektedir. Oysa sürekli terakki eden anlam, sûfinin yalnızca aklın tüm kapasitesini, geniş yorum vizyonunun sonuna kadar kullanımı ile ilgili olduğunu düşünmek işaretlerin okunmasını açıklıyor olsa bile "keşf" kavramı söz konusu olduğunda hermenötik kavramı sûfinin yöntemini tam olarak karşılamayacaktır. Anlamanın katmanlı oluşu hermenötik bir çalışmayı işe yarar kılacaktır fakat keşf yüksek ve İlahî bir lütuf ile gelen bir anlayışta bireyin çabası ve çabasızlığı söz konusu olmayabilir. Fakat bu düzeydeki anlama daha isabetli olmaktadır.⁸⁸ "Keşf" sûfi yöntemin içeriğinde olan bir kavram olarak sûfinin temkini altında değildir. Tasavvuf düşüncesinde keşf, melekût aleminden tecellilerin daha dolaysız gelmesi ve anlaşılmasını ifade eder. Sûfi bu tecellileri karşılayacak kalp açıklığına manevi terbiye ile erişir. Diğer yandan Allah'ın bir kulun kalbinde sezgileri açması (feth) ve karşılıksız bilgi vermesi de söz konusudur.⁸⁹

3. Sûfilerin varlık ve dil ilişkisi üzerine inşa ettikleri yöntem, modern okuyucunun metinle kuracağı ilişkisine ne tür katkı sunabilir?

⁸³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ed. Ebu'l-Alâ Afifi (Beyrut, t.y.), 103.

⁸⁴ <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/alem>

⁸⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c.1. 74, 76.

⁸⁶ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, 18, 21.

⁸⁷ H. G. Gadamer dilin geleneksel doğası gereği katmanlı bir yapıda olduğunu ve böylece anlamaya aktiflik ve derinlik kazandırdığını altını çizer. Bu yapı yalnızca tarihsel birikim değil insanın tüm kuvvelerinin katıldığı ontolojik bir temel de içerir. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall (Londra/New York: Continuum, 2004), 436, 469

⁸⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV. 188.

⁸⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I. 74.

Çalışmanın bu aşamasında teknik olarak disiplinlerin ve yöntemlerin değil modern bireyin naslarla ilişki kurması bakımından görüş alanından hareket edilecektir. Çağdaş insanın İlahî kelâm ile kurduğu ilişkinin imkânı ve yöntemi problemi, sûfî yorum yöntemlerinin evrensel işlerliği ele alınacaktır. Bu bağlamda modern zamanlarda İlahî metin aracılığıyla hakikatle bağ kurmak isteyen insanın varoluşsal arayışını merkeze alan sorular daha öne çıkarılmalıdır. Nitekim işârî yorum geleneğinin tarihsel evrimine bakıldığında her yorum, zamanın insanının önelediği merkezi sorular⁹⁰ ile güçlü ve kapsayıcı olduğu görülmektedir.

Evrensel ve aşkın bir otorite olarak dini metin karşısında bireyin durumu nedir? Bu soru gelenekten uzaklaşmakta olan modern düşünce için son derece önem arz etmektedir. Nitekim İslâm ruhbanlığı reddeder. Birey yaratıcısı ile ilişkisinde daima kendine özgü bir hal yaşar. Modern zamanlarda bireyin Rabb'i ile olan ilişkisini dini metinle kurmakta zorluk yaşamaya yöntem ve yorum arayışını ne şekilde etkilemektedir?

Nasların yorumlanmasında modern bireyin çıkmazlarından biri, zâhirî yorum yöntemlerinde İlahî metinle bireysel olarak ilişki kuramama problemidir. Zâhirî yöntem tek başına anlamı olağan dil sınırları içinde statik bir yapıya hasreder. Zamansal ve mekânsal olgular kıyasa bağlı olarak yorumlanır ve bu statik yapı aşılmaya çalışılır. Fakat bu durumda zâhirî yorum ve anlama yöntemi toplumsal düzeyde işlevi yüksek bir yöntem olma özelliğini sürdürse de bireyin kendi içsel yaşantısında İlahî metinle doğrudan temas kurması zorlaşmaktadır. Birey ancak Müslüman toplumun bir üyesi olarak dolaylı bir biçimde metin içinde kendini bulmak zorunda kalır. Böyle bir durumda bireyselleşmenin imkansızlaşması söz konusudur.⁹¹ Modern zamanlarda bireyin yaşamı geleneksel toplumlardaki kadar kolektif değildir. Modern birey daha akışkan bir zamanın çocuğudur. Bu veya benzeri gerekçeler bireyin İlahî metinle daha hususi bir ilişki kurmak istemesinin nedenlerindedir. Diğer yandan Kur'an'ın zamanı ve mekânı aşan evrensel bir kitap olduğunu kabul eden her Müslüman için kesinlik ve sabite, metnin kendi içine doğru esneyen anlam katmanlarının olduğu düşüncesi ile çelişir.

Bu durumda nasların bireysel algıya izin verip vermediği sorunu modern birey ile İlahî metin arasında çekimser bir alan olarak durmaktadır. Bâtınî yorum henüz keşfedilmemiş ve tüketilememiş bir anlam alanı olması bakımından birey için oldukça cazip çağırışlar yapmaktadır. Bir keşif olarak bâtinî yöntem, zamansal ve mekânsal düşünce algısını aşarak modern insana daha yakın durmasına rağmen keşfin sübjektifliği yeni bir açmazı neden olmaktadır. Ayrıca metni anlama yetkinliği problemleri de farklı tehlikelere hamil olması bakımından ihtiyatlı yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

Sûfî düşüncesinde bu iki yöntem birbirinin alternatifi değil birlikte çalışan kâmil bir yöntemdir. Bu kâmil yapı vücûdun zıtlıkları cemedan yönü ile ilişkilendirilir. Zâhir ve bâtın, alemde zıtlıklar olarak görünse de hakikatte birlik ve uyum halindedir. Varlığın hareketinde iki yapıda alemde ve insanda aktif olarak bulunmaktadır. Sûfîler bireyin bu iki yapı içerisinde anlama düzeylerinin farklı olmasını yöntemin işlevsizliğine değil

⁹⁰ Sûfîler ilahî metinle ilişkilerini daima sıkı tutmuşlardır. Kur'an'ı Kerim ve Peygamber'in sünneti, sözleri daima en temel kaynak olarak görülmüştür. Fakat tasavvufun teşekkül dönemi, kurucu düşünce dönemi, tarikatlar dönemi gibi farklı tarihsel süreçlerde İlahî metin içinde farklı sorulara cevaplar aranmıştır. Örn. Zühûd dönemi takva eksenli sorular merkezde iken, tasavvuf döneminde insan-alem- varlık ilişkisi ile ilgili sorular artmıştı. Tarikatlar döneminde ise Kur'an'a nefsin gelişimi ile ilgili müracaat edilmekteydi. Tarihsel sürecin daha iyi anlaşılması için bkz. Ateş, *İş'ari Tefsir Okulu* adlı eseri.

⁹¹ Burhanettin Tatar, "Gazali'de Metin-Yorum İlişkisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 33-4, 2000, 429-440.

anlamanın dereceli oluşuna bağlarlar.⁹² Her insan İlahî metinle ilişki kurabilir, anlama noktasında kendi derecesi düzeyinde algılar.

Post-modern dönemin okuma ve yorumlama problemini ele alan Thomas Bauer, İslâm düşüncesinde müphemliği merkeze alarak incelemektedir. Post modern insan mutlak kesinliği dikte eden söylemlere hakikati bulmada tek yol dayatmacılığına karşı mesafelidir. Öyle ki, düşüncenin esnekliği, kesin doğruluğun olmaması zamanın akışı ve ruhuyla uyumlu değildir. Düşünce ve dil birlikte düşünüldüğünde dilin müphemliğinin insanlık koşullarının bir sonucu olduğunu hatırlatır.⁹³ Aslında Bauer'e göre, İslâm'ın doğasında müphemlik vardır. Modernizm ile müphemlik kültürü aşınmaya uğradığını hatta bir dogma dilini kullanmaya başladığını ima etmektedir. Bauer, klasik İslâm düşüncesinde İlahî kelâmın anlaşılmasında anlam çoğulluğunun zaten var olduğunu İbn Cezerî'ye atıf yaparak söylemektedir. Ona göre çeşitlenemeyen anlamın varlığı yanlışlığı dilsel bir problemin varlığından ileri gelmektedir.⁹⁴

İbn Cezerî, anlamın sonsuzluğu ve kapsamın sınırlılığını dikkate alarak İlahî kelâmın tüketilemeyecek ve insan zihninin idrakini aşan çoklukta olduğunu hatırlatmaktadır. Aslında bu çoğulluk bir lütuftur.⁹⁵

Modern aklın indirgemeci ve araçsal tutumunu eleştiren Abdurrahman Taha, akli yenileyen, ruhsal ve manevi gelişim ile bütünleşik bir dil kurmayı önermektedir.⁹⁶ Sûfîlerin dil kullanımı, işârî yorum geleneğinde gözlemlenen haliyle zamanın içinde süzülen insan için araçların ve yöntemlerin tek düzelikliğini reddeden, varlığın tecelli edişindeki dinamik yapı ve çeşitliliği öne çıkaran bir yol izlemektedir.

Tasavvufi yorum geleneği ana akım yorum yöntemlerini dışlamamaktadır. Kişinin manevî deneyimine göre zâhirde görünen anlamı çerçeve olarak kabul eder içte doğru esneyen anlamı bulmayı hedefler. Sûfîlerin merkezden ayrılan ve merkeze bağlı kalan yapı olarak varlık yorumunun dilden hareketle İlahî metin içinde aramaya uyarlanmasıdır.

Fehm ve feth kavramları, nasların yorumlanmasında bireyin sadece alıcı pozisyonda olmadığına işaret eden ilkelerdir. Modern birey bitirilmiş yorum sunumlarına mesafeli yaklaşmaktadır. Aslında modern birey bizzat tecrübenin içinde yer almayı istemektedir. İbnü'l Arabî fehm ve feth kavramlarının İlahî metinle olan ilişkiye açık bir davet olduğunu ima eder tarzda kavramları ele alır. Anlama ve anlamların açılması bireysel katılımı ve gayreti gerekli kılacaktır. Böylece Kur'an'la donuk bir irtibat kurulmamış olacaktır. Bu kavramlar yalnızca İlahî metni anlamaya çalışan bireyin çabasını değil metnin samimi okuyucuya kendini açması anlamıyla birlikte karşılıklı mukabalenin oluşuna işaret eder.⁹⁷

⁹² Maurice Gloton, "The Quranic Inspiration of Ibn Arabi's Vocabulary of Love Etymological Links and Doctrinal Development", *Muhyiddin Ibn Arabi Society*, erişim tarihi 9 Temmuz 2025.

⁹³ Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam, Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, çev. Tanıl Bora, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 11,12, 14.

⁹⁴ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam, Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, 104, 105.

⁹⁵ İbn el-Cezerî, *En-Nuṣr fi'l-Kıraat el-Aṣr*, (Şam: El- Wahyn, 1345), 23.

⁹⁶ Abdurrahman Taha, *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*, çev. Mehmet Emin Güleçyüz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2022), 60, 69.

⁹⁷ İbnü'l Arabî alemin yaratılışının bir açılma olduğunu söyler. Alem büyük mushafıdır. Fatıha suresinde Kur'an'ın açılış suresidir. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I. 283. İnsan mushafın ve alemin açılışına Allah ile ilişkisini kuvvetlendirerek katılır ve kendinde bilginin açılmasını sağlayacak tarzda bu ilişkiye karşılık verir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 222,223.

Sûfi düşüncenin dil felsefesi, Thomas Bauer'in müphemlik tezini tam olarak onaylamayacaktır. Sûfiler için varlık (zuhurunda), yapısı gereği kesinlik ve sabiteyi reddeder; ancak sabitlik de en az müphemlik kadar varlığa içkindir.⁹⁸ Varlık, zıtlıkları birlikte barındırır ve onları çelişkiler olarak değil, ahenk içinde sürdürür. Bu nedenle sûfi için dil, varlığın bu paradoksal ve eşzamanlı yapısını doğal biçimde yansıtır.⁹⁹ Bauer, müphemliğin bireye yorum özgürlüğü ve geniş anlama alanını sunduğunu savunurken; Sûfiler için müphemlik, keşfe açık bir hakikatin zaruri sonucudur. Varlık zaten tek anlamlı değildir; çok-anlamlı, çok-yönlü, çok-katmanlıdır. Çünkü Vahid olan zât, kesret ile tecelli eder. Tecelli ise merteye merteye gerçekleşir.¹⁰⁰ Dolayısıyla sûfi için dilin müphemliği ve sabitesi epistemolojik bir imkân değil, ontolojik bir zorunluluktur.

Tenzih ve teşbih ifadeleri, sûfi için bir çelişki değil, bir birlik-tensib hâlidir.¹⁰¹ Bu tür ifadeleri yalnızca müphemlik ya da belirsizlikle açıklamak eksik bir yaklaşım olacaktır. Burada paradoksal bir hakikatin ifadesi vardır ve sûfi anlatımında bu paradokslar genelde semboller aracılığı ile açıklanır. Sûfiler anlatımı güç ifadeleri sembol ve mecaz kanallarını kullanarak varlığın doğasına uygun bir dil kullanarak anlatmışlardır.¹⁰² Varlığın paradoksal doğası kelâmın anlaşılmasında müphemlik kadar sabitenin önemine dikkat çekmektedir. Bu durum sûfilerin işârî yorum yönteminde zâhirî manaya ters düşmeyen bâtîni yorum ilkesini hatırlatmaktadır.

Sonuç

Sûfilerin nasları yorum yöntemleri incelendiğinde, yorum yöntemlerinin dil ve varlık ile sıkı bir ilişki içinde olduğu, bu yapının bir sabiteyi korurken aynı zamanda o sabitenin sınırları dahilinde varlığın yapısı gereği çeşitliliğe imkan verecek şekilde dinamik olduğu görülmektedir.

Çağın insanı yorum noktasında büyük bir birikimin varisidir. Fakat zamansal ve düşünsel bağlamda yöntem ve sorgulama tarzında dönüşmüş haldeyken kendine kalan mirastan istifadesi zayıftır. Modern insan daha akılcı ve sistemli, normatif bir yöntem kullanmayı tercih etmişken post-modern insanın arayışı ve macerası daha farklıdır. Bu çağın insanı ise ikisinin de etkisi altındadır. Çağdaş insan kolektif değil daha bireyci, yerel değil daha evrensel, davranışsal değil daha varoluşsal problemlere odaklanmaktadır. Dindar ve çağdaş birey İlahî kelâm ile ilişkisinde İslâmî ilimler arasındaki çeşitliliğin verimini üst düzeyde kullanmak istediğinde yöntem problemi gündem olmaktadır. Modern zamanların yöntemleri normatifliği, akılcılığı temel alırken, gelenek kendi zamanının ruhuna uygun bir temelden ivmelenmekteydi.

Sûfilerin İlahî kelâm ile kurdukları ilişki ve takip ettikleri yöntem, çağdaş okuyucu için nasıl bir yol haritası çizmektedir? Öncelikle dilsel gerilimi aşan yönüyle İlahî kelâm

⁹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I. 250. Kur'an'a dayalı bir yorum olarak Rab sabittir, her an tekrarsız bir tecelli ile yeniden yaratmaktadır.

⁹⁹ İbnü'l Arabî sonrası Sûfi düşüncesinde öne çıkan, "ayan-ı sabiteler bkz. El-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, 90, 91. ve *zıtların birliği* (bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* 38,39.) gibi ifadeler varlığın paradoksal yapısını ortaya koymaktadır. Bu paradoksal yapının sufînin dili kullanım tarzında da görmek mümkündür. Örn. Yunus Emre, "Çıktım Erik Dalına" adlı şiiri manevî yolculuğun öngörülemezliğini ve nedenselliğin olmadığını ortaya koyar.

¹⁰⁰ Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 288,315.

¹⁰¹ Abdülkerim el-Cilî, *el-İnsânü'l-Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 108,112.

¹⁰² Arin Salamah-Qudsi, "Between Words and Worlds: Masters' Sayings in Early Sufi Literature", *Religions* 15/8 (2024), 917-933, <https://doi.org/10.3390/rel15080933>, 17,18.

Arapçadır fakat Arapların ürettiği bir dil eseri değildir. Kelâm esması ve tecellisiyle müteal bir dil içerir. Bu bilgi, okuyucu için lafız çözümlemesinden evvel kimin sözü olduğunun farkındalığıyla okumakla başlayan bir giriş düzeyi belirlemektedir. Bu usul ve erkan bir hal üzere okumayı yöntemin bir parçası yapar. Bu durumda metin, çözümlenmeyi bekleyen nesnel bir obje olmaktan çıkar; alem ve insanla uyum içinde işleyen, katman katman açılmaya müsait hakikatle özdeş canlı bir yapıya dönüşür. Bu durumda sûfnin hazırlık yöntemi edep prensibi ile açıklanmaktadır.

Diğer yandan Peygamber'in sünneti aşkın dilin zihinde ve sezgide açılmasına olanak sağlayan eylem ve düşünce iş birliğini sahil biçimde oluşturur. Bu sebeple ilk dönem sûfileri manevi tecrübeye sünnete uymanın önemine dikkat çekmektedirler. Daha sonra gelen sûfi yorumcuların bu sağlam yapıyı ihmal etmeden üzerine koyarak ilerledikleri görülmektedir.

Tasavvuf tarihinde sûfi düşüncenin izlediği bir yöntem vardır ve kendi zamanının ruhuna uygun şekilde yeni kavramlar ve çerçeve üreterek varlığın akışına uygun bir halde çeşitlendiği görülmektedir. Öyle ki tasavvufun zühd döneminde yapılan nasların yorumları dışsal hamlelere karşı ana yapıyı korumak, bu yapı ile korunmak, sağlamlaşmak ve üzerine inşa etmek görevini omuzlamış görünmektedir. Nasların yorum ve yöntem üretiminde sûfilerin takip ettikleri usulde odak nokta bir sistem inşa etmek değil (Nitekim İslam ilimleri içinde bu amacı gerçekleştiren farklı ilim alanları vardı.) insanı ikmal etmeyi öncelendiği dikkat çekmektedir. Yine sûfi düşüncesinde ontolojik temele dayanarak insanı anlamının ön koşulu "Rabbini bilmek" olmaktadır. Buradan hareketle Allah ve insan ilişkisinde İlahî mesajı anlama O'nu Kelâm sıfatıyla konuşmayı iktiza eder. Tam da bu noktada bu çalışma, Kelâm söz konusu olduğunda insana verilen konuşma yetisi ve tüm çağları kuşatan İlahî esmanın merkez kavramlar olması, mevzuyu bir "dil problemi" hattını da dahil ederek konuşmanın denenmesini önermektedir.

Sûfilerin yorum yönteminde insan-ı kâmil hedefleyen fakat Allah'ı ve esmasını, alemle ilişkisini merkeze alan bir yaklaşım vardır. Bu bağlamda sûfi yaklaşım Kelâm ve Kelâm esmasının tecellisi, alemleri (işaretleri) okumada ve anlamada bir dil parametresi oluşturmuştur. Sûfi düşünce alem-insan-Allah ilişkisinde Allah merkezli bir yaklaşım sergilerken kullandıkları dil de bu örüntüyü takip eder. Alemin akışkanlığı, insanın zamansallığı, Allah'ın sürekli yenilenen tecellileri olması bakımından sûfi dili varlıkla uyumlu bir hareket yakalamıştır. Sûfilerin dili kullanım tarzlarına yansıyan semboller, remizler paradoksal akışla birlikte yenilenen fakat aynı eksenle kalan anlamı korumakta, takip etmektedir. Bu noktada sûfilerin yorum yöntemlerinin tutarlı bir sistemi takip etmekte olduğu fakat yöntem paradigmasının belli bir sabiteye ve zamansal yaklaşıma hasredilmediği görülmektedir. Sûfilerin yorum yöntemlerinde öne çıkan anahtar kavramlar Hakk'ın esması ve varlığın içkin doğasında olması bakımından daima dinamiktir. Feth, fehm, keşf işaret, seyr, gibi anahtar kavramların incelemeleri, anlamların zâhirî ve bâtinî yapısının sûfi okumalarında nasıl çalıştığını ve okuma sürecindeki tesirlerini ortaya koymaktadır. Yanı sıra İlahî metni anlamının dinamik bir süreç olduğunu ve her okuyucunun kollektif çaba ve birikimi önemsemesinin gerekliliği kadar kendi ilgisini ve gayretini çalıştıracak bir yaklaşım olduğu görülmektedir.

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

Yazar(lar) / Author(s): Şerife Elvan Öksüzöğlü- Halim Gül

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions

Çalışmanın Tasarlanması / Designing the Study: 1. Yazar / Author (%70), 2. Yazar / Author (%30).

Veri Toplanması / Data Collection: 1. Yazar / Author (%70), 2. Yazar / Author (30).

Veri Analizi / Data Analysis: 1. Yazar / Author (%70), 2. Yazar / Author (%30).

Makalenin Yazımı / Writing the Article: 1. Yazar / Author (%70), 2. Yazar / Author (%30).

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Article Submission and Revision: 1. Yazar / Author (%60), 2. Yazar / Author (%40).

Kaynakça

- Abdurrezzâk el-Kâşânî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*. Neşr. Seyyid Celâleddîn Âshtiyânî ve Bahaeddin Khorramshahi. Tahran: Tahran Üniversitesi ve McGill Üniversitesi Ortak Yayını, 2013.
- Afîfî, Ebû Alâ. *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Çev. Mehmed Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.
- Afîfî, Ebû Alâ. *Tasavvuf: İslam'da Manevî Devrim*. Çev. H. İbrahim Kaçar ve Murat Sülün. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- Ahmet Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Arin Salamah-Qudsi, "Between Words and Worlds: Masters' Sayings in Early Sufi Literature," *Religions* 15, no. 8 (2024): 917–933, <https://doi.org/10.3390/rel15080933>.
- Ates, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayinevi, 1974.
- Ateş, Süleyman. "Hakâ'ıku't-Tefsîr." *TDV İslam Ansiklopedisi*. 15/ 163–165. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Ayer, Alfred Jules. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslam: Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*. Çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Cassirer, Ernst. *Language and Myth*. Çev. Susanne K. Langer. New York: Dover Publications, 1946.
- Cebecioğlu, Ethem., *Tasavvuf Terimleri ve Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 5. Basım, 2009.
- Chittick, William C. *İbn Arabî'nin Metafizikinde Hayal: Süfî'nin Bilgi Yolu*. Çev. Ömer Saruhanoğlu. İstanbul: Okuyan Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Coppens, Pieter. *Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries: Crossings between This World and the Otherworld*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi." *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016): 1–29.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hadislerle İslam*, 1. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hayat Rehberi Kur'an: Konulu Tefsir*, 1. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Tefsir Yolu*, 1. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Ebû Abdurrahman es-Sülemî. *Hakâiku't-Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîz*. Lübnan: Dâr al-Machreq, t.y.
- Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî. *Letâ'ifu'l-İşârât*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2007.
- el-Cilî, Abdülkerim. *el-İnsânü'l-Kâmil*. Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2002.
- el-Kâşânî, Kemalüddin Abdurrezzâk. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Çev. Ali Rıza Doksanyedi. Ankara: Kadıoğlu Matbaası, 1988.
- EtimolojiTürkçe. "Aranan:Yöntem.30Haziran2025.https://www.etimolojiturkce.com/kelime/y%C3%B6ntem#google_vignette
- Etimoloji Türkçe. "Aranan: Âlem". 27 Mayıs 2025. <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/alem>.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall. Londra/New York: Continuum, 2004.
- Gazalî, Ebû Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*. Çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım / Bedir Yayinevi, ts.
- Gloton, Maurice. "The Quranic Inspiration of Ibn Arabi's Vocabulary of Love: Etymological Links and Doctrinal Development." *Muhyiddin Ibn Arabi Society*. Erişim 9 Temmuz 2025. <https://ibnarabisociety.org/quranic-inspiration-love-gloton/>
- Gril, Denis. "Adab and Revelation: One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn Arabi." *Muhyiddin Ibn Arabi Society*. Erişim: 17 Mayıs 2025. <https://ibnarabisociety.org/adab-and-revelation-denis-gril/>
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. Çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- İbn Berracân. *Tefsîru İbn Berracân: Tenbihü'l-Efhâm*. Ed. Ahmed Ferid el-Mazdî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013, 2. bs.
- İbn el-Cezerî. *En-Nuşr fi'l-Kıra'ât el-'Aşr*. Şam: el-Wahyn, 1345.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Füsûsu'l-Hikem*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Basım, 2020.
- İmam Gazalî, *Mişkâtü'l-Envâr*, inceleyen: Şeyh Abdülaziz İzzettin, Beyrut, 1986.
- İmam-ı Gazalî, *El-Munkız min al-Dalâl*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2005.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2022.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.
- Malamud, Margaret. "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur." *International Journal of Middle East Studies* 26, no. 3 (1994): 427–442.
- Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2007.
- Nicholson, Reynold A. *The Idea of Personality in Sufism*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1976.

- Pieter Coppens, *Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries: Crossings between This World and the Otherworld*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1976.
- Rûzbihân Baklî. *Arâ'is ul-Beyân fî Hâkâ'ik'ul-Kur'ân*. Ed. Ahmed Farız el-Maziri. Lübnan: Darulkitab el-İlmiyye, 2008.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Ayetlerinin Çözümlemesi: İslam'a Fenomenolojik Bir Yaklaşım*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Serrâc, Ebû Nasr. *El-Lüma': İslam Tasavvufu*. Çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Suad el-Hakim, *İbn Arabî Sözlüğü*. Yay. haz. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.
- Suyûtî, Celaleddin. *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân: Kur'an İlimleri Ansiklopedisi II*. Çev. Sâkıp Yıldız ve Hüseyin Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- Taha, Abdurrahman. *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*. Çev. Mehmet Emin Güleçyüz.. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım 2022.
- Tatar, Burhanettin. "Gazalî'de Metin-Yorum İlişkisi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 13, no. 33-34 (2000): 429-440.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divanı*. 3. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*. Indianapolis: World Wisdom, Inc., 2008.
- Uludağ, Süleyman. "Sülemî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/53-55. Ankara: TDV yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. 2010. "Sülûk." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 38, 128. İstanbul: TDV Yayınları.
- William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yayınları, 7.Basım, 2019.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Yıldırım, Ahmet. *Din, Dünyevileşme ve Zühd*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Zerkeşi, Bedruddîn. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Tah. Yusuf Abdurrahman Maraşlı vd. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- Zeyd, Nasr Hamid Ebû. *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*. Çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları, 2023.