

## TASAVVUFÎ TEFSİRİN İŞÂRÎ VE NAZARÎ ŞEKLİNDE TAKSİMİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Mehmet Zeki SÜSLÜ\*

### ÖZET

Tasavvufî Tefsîrin İşârî ve Nazarî olarak iki kısma ayrıldığı iddiasının değerlendirildiği bu çalışmada söz konusu taksimin teorik alt yapısı incelenmektedir. Bu taksime göre nazarî sûfî tefsîr yapanlar işârî sûfî tefsîr sahiplerinin aksine yorumlarında keşfe dayanmamakta ve âyetlerin zâhiri anlamını ihmal etmektedirler. Ancak bu tefsîr türünün önde gelen ismi olarak zikredilen İbn Arabî'nin iddia edilen aksini ifade eden birçok beyanı vardır. Sonuç olarak bu makalede İbn Arabî'nin görüşleri bağlamında ilgili taksimin doğruluğu analiz edilecektir.

*Anahtar Kelimeler: İşari, Nazari, Tefsir, Kur'an, İbn Arabi.*

### AN EVALUATION ON THE DIVISION OF TASAWUFI TAFSIR AS NAZARI AND ISHARI

#### ABSTRACT

In this article, the argument that the Sufi Tafsir divided as Ishari and Nazari Tafsir is analysed with its theoretical bases. According to this division, those Mufasssirs who make comments on verses based on Nazari Tafsir, do not use kasf (inspiration) in their comments, in contrary to Ishari mufasssirs, thus neglect the literal (zahiri) meaning of Qur'an verses. On the other hand Ibn Arabi who is considered as one of the forerunners of this kind of Tafsir, has contrary ideas. Form this point, in this article the appropriateness of such division are analysed in the context of Ibn Arabi's ideas.

*Keywords: Ishari, Nazari, Tafsir, Qur'an, Ibn Arabi.*

### GİRİŞ

Kur'an'a farklı yaklaşımlar her zaman olmuş ve tarihî süreçte farklı tefsîr ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu ekoller içerisinde en dikkat çekicilerinden biri sûfîlerin kendi meşrepleri ve öğretilerine uygun olarak âyetlere zâhir

---

\* Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümleri, zekisusu@gmail.com.tr.

anlamlarından farklı şekilde yorumlamaları demek olan tasavvufi veya işârî tefsîrdir. Tasavvuf erbâbı, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olması nedeniyle zâhir anlamının yanında nihayetsiz bâtın anlamlar taşıdığını düşünmektedir. Onlara göre âyetlerin zâhirinin altındaki bu gizli anlama nefsinin terbiye edip ruhunu olgunlaştıran, Allah'ın emir ve yasaklarına sıkı sıkıya bağlı olan kimselere bahşedilen husûsî bir ilim ile ulaşılabilir. Onlar bu ilme kimi zaman *işâret ilmi*; kimi zaman *bâtın ilmi*; kimi zaman da *keşf* ve *fehîm* (derin anlayış) demektedirler.

Tasavvufî tefsîre dair yapılan çalışmalarda tasavvufî tefsîrin işârî sûfî tefsîr ve nazârî sûfî tefsîr adı altında iki kısımda mütalaa edilmesi oldukça yaygındır. Mevzu bahis taksimi ilk yapanın Hüseyin ez-Zehbî olduğu anlaşılmaktadır. Zira ondan önce tasavvufî tefsîrler için böyle bir tasnifi yapıldığına rastlanamamakta ve bu tasnifi eserlerinde zikredenler de genellikle Zehbî'ye atıfta bulunmaktadırlar. Esasında Zehbî, bu tasnifi tasavvufun amelî ve nazârî olmak üzere iki kısmı olduğu iddiasına dayandırmaktadır. Onun belirttiğine göre nazârî tasavvuf, tasavvufun araştırma ve dirasete dayanan türüdür. Amelî tasavvuf ise aza kanaat etmek, dünyadan elini çekmek, Allah'a itaatte fânî olmak gibi bir takım ameller üzerine kuruludur. Dolayısıyla her iki taifenin Kur'ân'ın yorumlanmasında etkisi söz konusudur. Nazârî tasavvufun tefsîrdeki yansımaları nazârî sûfî tefsîr; amelî tasavvufun tefsîrdeki karşılığı ise işârî veya feyzî sûfî tefsîr şeklinde olmuştur.

Söz konusu taksimi değerlendirmeye geçmeden önce işârî sûfî tefsîr ve nazârî sûfî tefsîr ile kastedilenin ne olduğunu, aralarında ne gibi farklılıkların bulunduğunu kısaca izah etmek gerekmektedir.

### 1. İşârî Sûfî Tefsîr

Tasavvufî tefsîr hakkında yapılan bu taksime göre işârî sûfî tefsîr, “*Sulûk ve tasavvuf erbabı tarafından bilinen ve zâhir anlamla bir araya getirilebilen gizli bir işâret dolayısıyla Kur'ân'ı zâhir manâsından başka bir anlamla te'vil etmek*” demektir.<sup>1</sup> Bu yorumlar genelde Kur'ân âyetlerinden sûfînin kalbine doğan anlamlardır ve keşf ile elde edilir. Bu yüzden tasavvufî tefsîrin meşrûiyeti hakkında getirilen delillerin önemli bir bölümü, doğrudan bu tefsîr metodunun meşrûiyetini ortaya koymaktan ziyade Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır kıssasında olduğu gibi bazı seçkin kullara özel bir ilmin verilmesinin imkânını ispat eder mahiyettedir.

İşârî sûfî tefsîrin bir diğer özelliği ise zikredilen bâtınî anlamın âyetin zâhirine muvafık olmasıdır. Yani işârî sûfî tefsîrde asıl, âyetin ifade ettiği

<sup>1</sup> Zehbî, Muhammed Hüseyin *Tefsîr ve 'l-Mufessirîn*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, ty., c. II, s. 245; Zerkânî, Muhammed Abdulazîz, *Menâhilü'l-Irfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1999, c. I, s. 495; Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâr Saadet, yy., ty., s. 233.

zâhirî anlamdır. Sûfiler, zâhir anlama muhalif bir bâtinî anlam zikredemez. Onlara göre her hangi bir âyet hakkında Kur'ân'ın zâhirine muhâlif bâtinî anlam zikretmek ilhâddır. Örneğin Kuşeyrî (ö. 465/1072) konu hakkında (كل خاطر لا يشهد له ظاهر فهو باطل) “Kalbe gelip de zâhirin (doğruluğuna) şahitlik etmediği her bilgi bâtidir” demektedir.<sup>2</sup> Yine Dâye, “Bunu (Kur'ân sûrelerine benzer bir sûre getirmeyi) yapamazsanız -ki elbette yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır” âyetiyle ilgili olarak bazı işârî anlamları zikrettikten sonra şu izahatı yapmıştır:

“Cahil kimse bu gibi tahkiklerin (yorumların) âyetin zahirinden anlaşılmanayı ve ulemanın zikrettiği zâhir anlamları iptal etmek olduğunu zannetmesin! Ancak Hz. Peygamber ‘Kur'ân'ın bir zâhiri bir de bâtinî vardır’ buyurmaktadır. Kur'ân'ın zâhiri ulemanın tefsîrlere; bâtinî ise ehl-i tahkikin Kitap ve Sünnet'e uygun olma ve ikisinin doğruluğuna şahitlik etmesi şartıyla yaptıkları tahkike delalet eder. Zira Kur'ân ve Sünnet'in doğruluğuna şahitlik etmediği her hakikat, ilhad ve zındıklıktır.”<sup>3</sup>

Sûfilerin yaptığı bu tür yorumlar Gazzâlî (ö.505/1111) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimler tarafından *i'tibâr* ile açıklanırken, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) benzer bir şekilde işârî tefsîrleri *kıyas* ile izah etmektedir. Dolayısıyla sahih kıyasın özelliklerini taşıyan işârî tefsîrlere sahih; zayıf kıyasa dayanarak yapılanlar ise zayıftır.<sup>4</sup> Kanaatimizce işârî tefsîrin *i'tibâr* veya *kıyas* ile açıklanmasının altındaki temel saik, bâtinî anlamın zâhire muhâlif olmamasının gerekliliğidir. Nitekim Gazzâlî, “Benim, Ben! Senin Rabbin! Hemen ayakkabılarını çıkar, çünkü sen mukades vadi Tuvâ'dasın.”<sup>5</sup> âyetindeki ayakkabıları çıkarma emrinin iki dünyadan tecerrüt etmek anlamına da işâret ettiğini ve bunun bir *i'tibâr* olduğunu belirtmektedir. Bu yorumuyla âyetin zâhirî anlamını inkâr etmediğini de açıkça ifade etmektedir. Ona göre şayet Hz. Musâ'nın ayakkabılarının olmadığını veya ilâhî hitabı işitmediğini söyleseydi o zaman âyetin zâhirine muhâlefet söz konusu olurdu. Neticede o, zâhirî anlamı inkâr edenin bâtinî; sırları inkâr edenin haşevî; zâhir ve bâtinî bir araya getirenlerin ise kâmil insanlar olduğunu beyan etmektedir.<sup>6</sup>

Esasen tasavvufî tefsîrin bâtinî yorumdan farkı keşfi olması ve zâhire uyumdur. Nitekim Teftâzânî (ö. 792/1390), Nesefî (ö. 537/1142)'nin “nassların zâhirini terk ederek ehl-i bâtinînin iddia ettiği anlamlara dönmek

<sup>2</sup> Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru Cevâmii'l-Kelim, Kahire, 2007, s. 118.

<sup>3</sup> Dâye, Necmuddîn Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed er-Râzî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, tah. Ahmed Ferîd Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 2009, c. I, s. 133.

<sup>4</sup> İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, tah. Enver el-Bâz, Âmir el-Cezzâr, Dâru'l-Vefâ, yy. 2005, c. VI, s. 226; c. XIII, s.130.

<sup>5</sup> *Tâhâ* 20/12.

<sup>6</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, (Mecmûatü Rasâilü'l-İmâmi'l-Gazzâlî içerisinde), tah. İbrahim Emin Muhammed, Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire, ty., s. 302.

*ilhaddır*” sözünün şerhinde şu ifadeleri kullanarak sûfîlerin işârî tefsîriyle bâtînîliğin arasındaki farkı ortaya koymaktadır: “*Bazı muhakkiklerin ‘zâhirî anlamları üzerinde olmalarıyla beraber naslarda sulûk erbabına açılan bir takım inceliklere gizli işaretler vardır ve bunların kastedilen zâhir anlama tatbiki mümkündür’ şeklindeki söylemleri onların hâlis irfanından ve îmânlarının kemâliyetinden kaynaklanmaktadır.*”<sup>7</sup> Bu sebeptendir ki sûfîlerin âyetlerde buldukları işaretlere dayanarak yaptıkları tefsîrlerin kabulü için sûfînin zikrettiği anlamı âyetin yegâne anlamı olarak sunmamasının yanında yaptığı yorumun zâhirle çelişmemesi, âyetler için zikrettiği işârî anlamda şer’î veya aklî muarızın olmaması, bilakis yorumunun şer’î bir delile dayanması şart koşulmaktadır.<sup>8</sup>

## 2. Nazarî Sûfî Tefsîr

Tasavvufî tefsîrin bir diğer kısmının da nazarî yorumlardan ibaret olduğu belirtilmiştir. Bu taksimi yapan Zehebî’ye göre sûfîlerin bir kısmı tasavvufî görüşlerini felsefî nazariyelere dayandırmış, dolayısıyla Kur’ân’a da kendi felsefî görüşlerinin etkisinde yaklaşmışlardır. Tabîî olarak felsefî görüşünü sarahaten Kur’ân’da bulamayan sûfî, felsefesini Kur’ân’a zorla söyletmeye ve şeriatin zâhirine uygun olmayan açıklamalar yapmıştır. Yine Zehebî nazarî sûfî tefsîrin önde gelen şahsiyeti olarak İbn Arabî (ö. 638/1240)’nin ismini vermekte ve onun âyetleri tefsîrinde felsefî nazariyeler ve vahdet-i vücûd nazariyesi etkisinde kaldığını, gaybî bilgileri şâhîde kıyas ettiğini ve Arap diline ait kuralları felsefî düşüncesine uygun şekilde kullandığını belirtmekte, her bir husus hakkında çeşitli misaller vermektedir.<sup>9</sup> Ancak verdiği misallerin bir kısmı İbn Arabî’ye nispet edilen tefsîrden getirilmiştir ki; bu tefsîrin aslında Kaşânî’ye ait olduğu tespit edilmiştir.

Bu anlamda Zehebî, nazarî sûfî tefsîr ile işârî sûfî tefsîr arasında iki temel farkın bulunduğunu söylemektedir:

a. Nazarî sûfî tefsîrde sûfînin zihnindeki ilmî öncüller esastır ve âyetler bu öncüllere uygun olarak yorumlanır. Hâlbuki işârî sûfî tefsîr ilmî öncüller üzerine değil sûfînin nefsin terbiyesi için tatbik ettiği rûhî ameliye üzerine bina edilir. Bu ameliye sayesinde sûfî, ibarenin altındaki kudsî işaretleri keşf ile elde eder.

b. Nazarî sûfî tefsîrde âyet hakkında yapılan tefsîr âyetin ihtimal ettiği tek anlamdır. Ayetin hamledilebileceği başka bir anlam yoktur.

<sup>7</sup> Teftâzânî, Sa’duddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî (ö. 792/1390), *Şerhu l-Akâidi n-Nesefiyye*, tah. Muhammed Adnan Derviş, yy. ty., s. 258.

<sup>8</sup> Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Müsâ b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, Dâr İbn Affân, Huber 1997, c. IV, s.232; Kâsimî, Cemâluddîn, *Mehâsinu’t-Te’vîl*, tah. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, yy. 1957, c. I, s. 67; Zehebî, *a.g.e.*, c. II, s. 263.

<sup>9</sup> Zehebî, *a.g.e.*, c. II, s. 238.

İşârî sûfi tefsîrde ise sûfi, âyet hakkında zikrettiği işârî anlamın âyetin tek anlamı olduğunu söylemez. Aksine âyetin zâhirî anlamının her şeyden önce âyet için söylenebilecek ilk anlam olduğunu kabul eder.<sup>10</sup> Hâsılı *Nazarî* sûfi tefsîrde zâhir anlam ihmal edilirken, işârî sûfi yorumda zâhir anlam asıl kabul edilir.

### 3. Taksimî Değerlendirilmesi

Tasavvufî tefsîrlerin işârî ve nazarî olarak ikiye ayrılmasına klasik kaynaklarda rastlanmamasına rağmen konuyla ilgili yapılan günümüz çalışmalarının birçoğu bu taksime yer vermiştir.<sup>11</sup> Bununla birlikte konunun araştırmacılarından Mahmut Ay, işârî sûfi tefsîr ile nazarî sûfi tefsîri kesin çizgilerle ayırıştırmanın mümkün olmadığını, nazarî sûfi tefsîrin önemli temsilcileri olarak gösterilen şahsiyetlerin zâhiri inkâr etmediklerini, aksine zâhir anlamın mutlaka kabul edilmesini gerektiğini düşündüklerini gerekçe göstererek bu taksimî realiteye uygun olmadığını kaydetmektedir.<sup>12</sup> Bu sebeple nazarî sûfi tefsîr yapanların -özellikle Zehebî'nin beyan ettiğine göre- bu tefsîr türünün önde gelen şahsiyeti İbn Arabî'nin- zâhir ve bâtın hakkındaki düşüncesinin tespit edilmesi ve bazı âyetler hakkındaki yorumlarının felsefî görüşlere dayandığı iddiasının incelenmesi gerekmektedir.

#### 3.1. *Nazarî Sûfi Tefsîrde Zâhirin İhmal Edildiği İddiası*

Tasavvuf kaynaklarının birçoğunda bâtın uğruna zâhirin ihmal edilemeyeceği, keşf ile elde edilen bâtınî bilginin doğruluk kıstasının zâhir olduğu ve zâhir ve bâtın dengesinin kurulması gerektiği belirtilmektedir. Mesela Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) zâhirî ilimle iktifâ edip, bâtınî ilimleri inkâr edenî münafıklıkla; bâtın ilmiyle yetinip şeriatin ikamesi için elzem olan zâhir ilmini inkâr edenî ise zındıklıkla itham etmektedir. Ona göre zâhiri inkâr edenin sahip olduğunu iddia ettiği bâtın ilmi hakikatte ilim değil, şeytanın vesvesesinden ibarettir.<sup>13</sup> Yine Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), zâhir ve bâtın ilmini İman ve İslam'a benzetmekte ve birinin diğerinden ayrılmasını kabul etmemektedir.<sup>14</sup> Konuya dair bir diğer misali de Sühreverdî (ö. 632/1234)'den vermek mümkündür. Şöyle ki o, *verâset* ve *dirâset* ilimleri adı altında zâhir ve

<sup>10</sup> Zehebî, *a.g.e.*, c. II, s. 243-244.

<sup>11</sup> Zehebî, *a.g.e.*, c. II, s. 237; Kattân, Mennâ', *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2009, s. 325-326, Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Tarihi*, DİB. Yay., Ankara 1988, c. II, s. 8; Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, II. Baskı, İstanbul 1998, s. 19.

<sup>12</sup> Ay, Mahmut, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acibe'nin el-Bahrü'l-Medîd Tefsîri-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 75-76.

<sup>13</sup> Hakîm Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Beyânu'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lubb*, tah. Ahmed Abdurrahîm Sâveh, Merkezu'l-Kitâb li'n-Neşr, Kahire ty. s. 37; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2011, c. I, s. 367.

<sup>14</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye, *Kûtu'l-Kulûb fi Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfû Tariki'l-Mürîd ilâ Makami't-Tevhîd*, Mektebetü Dâri't-Turâs, Kahire 2001, c. I, s. 366.

bâtın hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Verâset ilimleri dirâset ilimlerinden çıkar. Dirâset ilminin misali içenin boğazından kolayca akıp giden halis süt gibidir. Verâset ilimleri ise o süttten çıkan kaymak gibidir. Süt olmazsa kaymak da olmaz.*”<sup>15</sup>

Zâhir-bâtın hakkında İbn Arabî'nin görüşleri de diğer sûfilerden farklı değildir. Nitekim o şeriate göre insanın üç gruptan birinde olabileceğini belirtmektedir. Buna göre insan ya tevhidin kendilerinden tecrit ettiğine hükmeden bâtınidir. Bu, şer'i hükümlerin ta'tiline ve Şâri'in kelâmını kastedilen anlamından döndürmeye sirayet eder. İnsan ya da tamamen zâhirîdir ki, bu da teccim ve teşbihe götürür. Üçüncü bir ihtimalde insan şeriate göre davranır, şeriatin yürü dediği yerde yürür, dur dediği yerde durur. Zira Allah Teâlâ nebîsine “*Bana uyun ki, Allah sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın*”<sup>16</sup> demesini emretmiştir. Dolayısıyla şâri'e uymak, onun izinden gitmek Allah'ın kullarını sevmesini ve dâimi saadeti gerektirmektedir.<sup>17</sup> Bu anlamda İbn Arabî saadetin zâhir ehliyle beraber olduğunu ancak tam anlamıyla saadetin zâhir ve bâtını cem' eden taifeye mahsus olduğu ifade etmektedir.<sup>18</sup>

İbn Arabî, bir velînin keşf ve ilham ile elde ettiği bilginin Kur'ân ve sünnete uygunluğunu araştırması gerektiğini kaydetmektedir. Ona göre velinin keşfi kitaba muvafıkça bu keşif kitaba ziyade bir hüküm koymak anlamına gelmemektedir. Bilakis bu keşif ilgili hükmün beyanı niteliğindedir. Şayet velîye gelen ilham kitap ve sünnete muhalif ise o zaman velînin imtihan edildiğinin farkında olması ve bunun melekten değil şeytandan geldiğini bilmesi gerekmektedir.<sup>19</sup> Dolayısıyla hiçbir velînin keşfi, nebîye verilen kitap ve vahyin sınırlarını aşamaz. Bunu ifade ettikten sonra İbn Arabî, konuyla ilgili olarak Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'nin “*Bizim bu ilmimiz kitap ve sünnetle mukayyedir*” sözünü ve ismini vermediği bir başka sûfinin “*Kur'an ve sünnetin şahitlik etmediği fethin(keşfin) hiç bir kıymeti yoktur*” sözünü nakletmektedir.<sup>20</sup>

İbn Arabî'nin şu ifadeleri de onun Kur'ân ve sünnete bağlılığını göstermektedir: “*Bu kitapta (Futûhât'ta) mevzuğu uzatma korkusuyla delilleri*

<sup>15</sup> Suhreverdî, Şihâbuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Abdillâh Bağdâdî, *Avârifu'l-Maârif*, tah. Muhammed Abdulazîz Hâlidî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 30.

<sup>16</sup> *Âl-u İmrân* 3/31.

<sup>17</sup> İbn Arabî, Ebu Bekr Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, c. III, s. 362; Şa'rânî, Ebu'l-Mevâhib Abdulvahhâb b. Ahmed b. Ali, *el-Kibrîtu'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi's-Şeyhi'l-Ekber*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 80.

<sup>18</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. I, s. 504.

<sup>19</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. V, s. 57.

<sup>20</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. V, s. 81.

*tafsilatıyla zikretmesek de meşru olmayan bir şey yazmadık. Allah'a hamd olsun ki Kitap ve Sünnet'in dışına çıkmadık.*"<sup>21</sup>

Yine İbn Arabî şeriatin zâhirine uyulmasının gerekliliğini şu âyet vesilesiyle de dile getirmektedir: “*O elçinin izinden bir avuç (toprak) aldım*”<sup>22</sup> O, Sâmirî'nin Cebrâil (a.s)'in izinden aldığı toprağın cansız buzağı heykelinin hayatına vesile olmasında eserlere tabi olmanın hayat sebebi olduğuna dair bir işaret olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla kalp ancak şeriate tabi olmakla ihya olur. Zira Allah, şeriate uymasının bir karşılığı olarak kuluna kalbini ihya edecek ilmi bahşeder.<sup>23</sup> Buraya kadar konumuzla ilgili olarak İbn Arabî'nin kendi eserlerinden sıralamış olduğumuz ifadeler, İbn Arabî için zahirî mananın vazgeçilemez olduğunu; bâtinî anlamın zahirî anlama tercih edilemez olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Zehebi tarafından onun bâtinî anlamı önceliği şeklindeki iddianın en azından teorik açıdan İbn Arabî tarafından kabul edilmediğini söylemek gerekir.

### 3.2. Nazarî Sûfî Tefsîrin Keşfe Dayanmadığı İddiası

Nazarî sûfî tefsîr hakkında iddia edilen diğer husus da işârî sûfî tefsîrin aksine nazarî sûfî tefsîrin sûfinin keşfine değil, onun felsefî nazariyelerine ve indî görüşlerine dayanmasıdır. Hâlbuki İbn Arabî'nin bu iddianın aksini ifade eden birçok sözü bulunmaktadır. Mesela o, *Futûhât* adlı eserinde şer'î hükümlerin usulünü anlatırken esasında bu konunun usule dair bir konu olduğu için ibadetlerle ilgili meselelerin öncesinde zikredilmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak kendisi eserinin bablarını iradesiyle ve aklî nazariyesiyle tertip etmediğini vurgulamaktadır.<sup>24</sup> Böylece o, eserinin daha konularını tertip etmekte dahi keşfine dayandığını belirtmektedir.

Ayrıca o, sohbetlerinde ve tasnif ettiği eserlerde söylediği her şeyin Kur'ân'ın hazinelerinden olduğunu, kendisine Kur'ân'ı anlama anahtarının verildiğini iddia etmektedir. Bu sebeple sözlerinin Kur'ân'dan hariç olmadığını ve kendisine verilen fehm nimetinin en yüce nimet olduğunu ifade etmektedir.<sup>25</sup>

Bu husustaki bir diğer misal de şu ifadeleridir: “*Allâh'a and olsun ki; bu kitapta yazdığım hiçbir harf yok ki, ilâhî bir imlâdan ve rabbanî bir ilkâdan ya da kalbime gelen ruhânî bir esintiden ibaret olmasın.*”<sup>26</sup>

<sup>21</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. II, s. 41.

<sup>22</sup> Tâhâ 20/96.

<sup>23</sup> İbn Arabî, *Rahmetun mine'r-Rahmân fî Tefsîr ve İşârâtî'l-Kur'ân min Kelâmî's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*, cem' ve te'lif: Mahmûd Mahmûd Gurâb, Matbaatu Nadr, Dimeşk 1989, c. III, s. 102.

<sup>24</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. III, s. 245.

<sup>25</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. VI, s. 61.

<sup>26</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. VI, s. 233.

İbn Arabî'nin diğer meşhur eseri *Fusus*'un mukaddimesinde söz konusu eseri rüyasında Hz. Peygamber'den aldığını belirtmesi de bu eserde zikrettiği hususların keşf ile elde edilen bilgiler olduğuna işaret etmektedir.<sup>27</sup>

Öte yandan tasavvufi tefsîrlere içinde nazari sūfi tefsîr diye bir kısmın olduğu iddiasının temelinde büyük oranda vahdet-i vücûd öğretisinin bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>28</sup> Zehebî, vahdet-i vücûda kail olan sūfilerin bu meselede felsefecilerden ve ilahın imamlarına hulûl ettiğine inanan Batınîlerden etkilendiğini savunmaktadır. Ona göre vahdet-i vücûd, Batınîlerin hulûl inancının farklı bir ifadesidir.<sup>29</sup> Ancak İbn Arabî'nin eserlerini araştırdığımızda kesin olarak vahdet-i vücûd'un hulûl olduğunu söylemek de mümkün gözükmemektedir. Çünkü İbn Arabî birçok yerde hulûl inancını reddetmektedir. Bu hususla ilgili birkaç misal verecek olursak:

İlk olarak İbn Arabî *Futûhât*'ın mukaddimesinde itikadını izah ederken (تعالیٰ أن تحله الحوادث أو يحلها) “Allah hâdislerin O'na hulûlünden de hâdislere hulûl etmekten de âlidir” cümlesini sarf etmektedir.<sup>30</sup> İbn Arabî açıkça Allah ve mahlûku arasında herhangi bir münasebetin bulunmadığını belirtir. Ona göre Allah (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) “Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur”<sup>31</sup> dedikten sonra benzer kabul etmeyi benzer kabul edene teşbih etmek nasıl mümkün olabilir? Öyleyse kullarıyla Allah arasında inâyetten başka bir ilişki olamaz.<sup>32</sup> Görüldüğü üzere onun bu ifadelerinden Hâlık ile mahlûk arasında hulûl ilişkisinin olamayacağını düşündüğü oldukça açıktır.

Ayrıca Onun hulûl ve ittihâd düşüncesine karşı çıktığı şu ifadelerinde de açık şekilde görülmektedir:

“Aklen bildiğin gibi hakikatte ayda güneşin ışığından her hangi bir şey yoktur, güneş de bizatihi aya intikal etmiş değildir. Ay ancak güneşin tecelligâhıdır ve sıfat mevsufundan, isim müsemmasından ayrılmaz. Aynı şekilde kulda da hâlıktan herhangi bir şey yoktur, hâlık ona hulûl de etmemiştir. Kul ancak yaratıcısının tecelli ettiği mahaldir, onun zuhur ettiği yerdir.”<sup>33</sup>

Anlaşıldığı üzere o hulûlden değil zuhurdan bahsetmektedir. İlahın âleme hulûl etmesi ile âlem aynasında zuhur etmesi arasında büyük fark vardır. Allah'ın âleme “Ey insanlar!” nidası ve bizlerin de O'na “Ey Rabbimiz!” diye nida ediyor olmamızı ilah ile âlem, hâlık ile mahlûk arasında birleşmenin

<sup>27</sup> İbn Arabî, *Fususü'l-Hikem*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut ty., s. 47.

<sup>28</sup> Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Olarak İşârî Tefsîr Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Batınî Yorumdan Farkı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 192.

<sup>29</sup> Zehebî, *a.g.e.*, c. II, s. 242.

<sup>30</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c.I, s. 62.

<sup>31</sup> *Şûrâ* 42/11.

<sup>32</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c.I, s. 145.

<sup>33</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. IV, s. 431.



olmadığına delil olarak gören<sup>34</sup> İbn Arabî şu sözleriyle de hulûlü reddetmektedir:

“Âşığın ‘*Ben sevdiğimin kendisiyim, sevdiğim de ben*’ dediği gibi demekten sakın!... Allah’ın zâtı ile kendi zatını ayır ve bu ayrılığa inan ki, burhân ehlinden olursun. Bilakis böyle yaparsan keşif ve ayân ehlinden olursun. Bilirsin ki; açılacak bir perde var ve sen buna iman edersin. Öyleyse kendini ‘*ben O’yum, O da ben*’ demekle kandırma.”<sup>35</sup>

Ona göre Allah’ın âlemlerle bir olduğunu dinden çıkan mühlitlerden başkası söyleyemez. Hatta hulûlün varlığından bahsedenler de aslında kul ile Allah arasında ayrılığı ispat etmektedirler. Zira mezkur iddiada bulunan, bir hulûl edenden ve hulûle mahal olandan bahsetmektedir. Dolayısıyla hâlık ile birlikteliğini söyleyen hakikatte O’ndan ayrı olduğunu itiraf etmektedir. Çünkü böyle bir birliktelikten bahsetmek için ya birden fazla şeyin olması veya o şeyin kabil-i taksim olması gerekir. Bir olan Allah hakkında bunu söylemek mümkün olmadığına göre Allah’ın zâtından mahlûku ayırma vuslat ehlinin özelliğidir.<sup>36</sup>

İbn Arabî’nin hulûlü reddeden birçok ibaresini özetleyerek nakleden Şa’rânî (ö. 973/1565), bu ifadelerle dayanarak onu hulûl ve ittihâdî kabul etmekle itham edenlerin açıkça iftira ettiklerini belirtir.<sup>37</sup> Yine o, konuyla ilgili şu serzenişte bulunur: “*Putâ tapanlar dahi tapıkları ilahlarının Allah’ın aynı olduğunu söylemeye cesaret edemeyip ‘Biz onlara ancak bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye tapıyoruz’ derken, nasıl olur da Allah dostlarına ittihâda hükmettikleri zannı nispet edilir? Zayıf akılların dahi düşünemediği bu iddia onlar hakkında muhal gibidir. Allah’ın hiçbir velî kulu yoktur ki O’nun hakikatinin sair hakikatlerden farklı olduğunu bilmesin.*”<sup>38</sup>

Diğer taraftan vahdet-i vücud müdafileri vahdet-i vücûd ile hulûl arasında pek çok farklılığın olduğunu beyan etmektedirler. Bunlar arasında en çok vurguladıkları hususlardan biri hulûlden bahsedebilmek için iki varlığa ihtiyaç olduğudur. Hâlbuki vahdet-i vücûda hükmeden sûfilere göre vücûd sadece Allah’a mahsustur. Dolayısıyla vücûdu olmayan hulûle mahal olamaz. Nitekim bu konuda Nablûsî (ö. 1143/1731) şunu söylemektedir: “*Allah Teâlâ’nın farz ve takdir ettiği mahlûkların tamamına veya bir kısmına hulûlü tasavvur edilemez. Zira farazî ve mukadder olan haddi zâtında sırf yokluktur. Vücûd nasıl ademe hulûl eder?*”<sup>39</sup> Aynı şekilde Ferit Kam’da Mesnevî şârihi

<sup>34</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. VI, s. 48.

<sup>35</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. VIII, s. 171.

<sup>36</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. VIII, s. 129.

<sup>37</sup> Şa’rânî, *el-Yevâkîf ve’l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi’l-Ekâbir*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l- Arabî, Beyrut ty., c. I, s.120; *el-Kibrîtu’l-Ahmer*, s. 204.

<sup>38</sup> Şa’rânî, *el-Yevâkîf*, c. I, s.120.

<sup>39</sup> Nablûsî, *İdâhu’l-Maksûd*, (İrşâdu Zevî’l-Ukûl ilâ Berâati’s-Süfiyye mine’l-İttihâd ve’l-Hulûl adlı eser içinde), tah. Ahmed Ferîd Mezîdî, Daru’z-Zikr, Kahire 2007, s. 405.

Abdullah Efendi'nin konuyla ilgili şu ifadelerini nakleder: “İttihâd ve hulûl var olanlarda meydana gelir. Varlıkta ise tek bir varlığın dışında bir şey olmayıp eşya Hakk'ın varlığıyla var ve kendi kendileriyle yoktur. Kendi kendileriyle yok ve Hakk'ın varlığıyla olan şeyde hulûl ve ittihâd tasavvur olunmaz.”<sup>40</sup>

Kanaatimizce vahdet-i vücudu savunan İbn Arabî ve tâbilerinin felsefeden etkilendiği şeklindeki iddianın sebebi, onların konuya dair sözleriyle felsefecilerin sözleri arasında benzerliklerin bulunmasıdır. Bununla birlikte sadece benzerliklerin var olması, onların vahdet-i vücudu keşf ile değil aklî nazar yoluyla elde ettiklerini söylemek için yeterli değildir. Nitekim İbn Arabî, *Futûhât*'in mukaddimesinde muhakkik bir sûfinin sözünün herhangi bir meselede felsefecinin sözüne uyması sebebiyle o sûfiyi dinsiz felsefeci olmakla itham etmemesi hususunda okuyucusunu uarmaktadır. Kaldı ki ona göre felsefecinin ilminin tamamı batıl değildir. Özellikle felsefecinin ifade ettiği hususu Hz. Peygamber'in, Sahâbenin veya Selef-i Sâlihîn'in sözlerinde bulmak mümkünse o halde bunun hak olduğunu söylemek gerekmektedir. Dolayısıyla İbn Arabî'ye göre bir sûfi ile filozofun sözleri arasında mutabakatın olduğu gerekçesiyle o sûfinin bu meseleyi filozoftan duyduğunu veya onun kitabını mütalaa ettiğini iddia etmek yalan ve cehalettir.<sup>41</sup>

Ayrıca bazı ilim adamlarının vahdet-i vücudun nazarı değil keşfi olduğuna dair sözleri de vardır. Örneğin Gelenbevî (ö. 1205/1790), vahdet-i vücudu savunan sûfilerin nazar yoluyla değil, şüpheden âri bedâhiyet yoluyla hakîkî mevcudun sadece Allah olduğunu müşahade ettiklerini belirterek vahdet-i vücudun nazarı değil keşfi olduğunu ifade etmektedir.<sup>42</sup> Keşmîrî (ö. 1352/1933)'nin şu cümleleri de vahdet-i vücûd'un keşfe dayandığına işaret etmektedir:

“Tecrübe edildi ki; ilim sahibi olmayan tasavvuf ehlinin keşiflerinin çoğu tekvînî işler hakkındadır. Ancak sûfilerden ehli ilim olanların keşifleri ilâhî işlere tealluk eder. Şah Veliyyullah ve Şeyhu'l-Ekber gibi. İkisinin keşifleri sıfatlar ve başka meselelerin çözümüyle ilgilidir ve bunlar ne güzel keşiflerdir!”<sup>43</sup>

Yine Saîd Nursî'nin vahdet-i vücûdu “*Tevhîdde istiğraktır. Ve nazara sığmayan bir tevhîd-i zevkîdir*” şeklinde açıklaması da onun vahdet-i vücûdu nazarı bir bilgi olarak görmediğini göstermektedir.

Diğer yandan İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd merkezli yaptığı yorumların izahının oldukça güç olduğunu da kabul etmek gerekmektedir. Bu

<sup>40</sup> Kam, Ferit, *Vahdet-i Vücud*, sad. Yüksel Kanar, Kapı Yayınları, İstanbul 2015, s.101.

<sup>41</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. I, s. 56.

<sup>42</sup> Gelenbevî, İsmâil, *Hâşiyetu'l-Gelenbevî ale'l-Celâl*, yy. H. 1272, s. 142-143.

<sup>43</sup> Keşmîrî, Muhammed Enver, *Feydu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. I, s. 257.

hususta İbn Arabî'yi müdafaa edenler onun kendine ait lafız ve ıstılahlarının olduğunu beyan etmektedirler. Mesela Kemâlüddin İbnü'z-Zemelkânî (ö. 727/1327)'nin konuya ilişkin řu ifadeleri kullandığı nakledilmektedir: “İbn Arabî'nin eserlerindeki kelime ve lafızlarından dolayı onu inkâr edenler ne kadar câhiller! Onların zihinleri bu sözlerin manasını anlamakta kısır kalmıştır. Bana gelsinler de ben onların müşkülünü çözeyim ve bu sözlerden İbn Arabî'nin neyi kastettiğini onlara açıklayayım. Böylece hakikat ortaya çıkar ve onların şüpheleri izale olur”<sup>44</sup> Nitekim İbn Arabî, sûfilerin kendi aralarında kullandıkları hususi bir ıstılahının olduğunu ve sâdık bir müridin onların bu ıstılahlarını anlayabileceğini belirtmektedir.<sup>45</sup> Ayrıca ona göre ehli keşfin sözlerinin sahibine teslim edilmesi gereklidir. Keşf sahibinin sözlerini sahibine teslim eden, söz doğru ise hüsnü zan etmiş ve insaflı davranmıştır. Aksi durumda ise yine zarar görmez hatta kesinlik ifade etmeyen bu gibi sözlere dalmamasında kendisine fayda vardır.<sup>46</sup> Görüldüğü üzere İbn Arabî Keşf sahibinin sözlerinin muhtelif sebeplerle anlaşılmasının mümkün olduğunu, böyle bir durum da ilgili sözleri ne kabul etmenin ne de reddetmenin makul olmadığını vurgulamıştır. Öte yandan bu düşüncenin Zehebî tarafından da nispeten desteklendiği görülmektedir. Nitekim o, sûfilerin ıstılahlarını anlayamamasının gerekçesi olarak tasavvuf ilmiyle iştiğal etmemesini göstermiştir.<sup>47</sup>

## SONUÇ

Tasavvufî tefsîrlerin İşârî Tefsîr ve Nazarî Sûfî Tefsîr şeklindeki taksimi Zehebî'ye dayanmaktadır. Bu taksim Zehebî'nin sûfilerin yapmış oldukları yorumun her zaman keşfe dayalı olmadığı kanaatinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple zahiri esas alan yorumları işârî tefsîr, batını esas olan yorumları ise nazarî sûfî tefsîr olarak nitelemiştir. Nitekim ona göre İbn Arabî gibi vahdet-i vücûdu savunan sûfilerin ilgili bağlamda ayetlere getirdikleri yorumlar bu kabilden olup, mezkûr yorumlar felsefecilerin görüşlerinden etkilenmek suretiyle ortaya çıkmıştır. Fakat Zehebî'nin sûfî tefsîrin en büyük temsilcisi olarak gösterdiği İbn Arabî bütün ilminin keşfi olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte onun eserlerinde zahire bağlı kalmanın ehemmiyetine dikkat çekilmiştir.

Aslında Zehebî'nin tasavvufî tefsîrlerin bir kısmının nazarî olduğunu iddia etmesi vahdet-i vücûdun dolaylı olarak hulûl ve ittihâdı kabul etmek anlamına geldiğini savunmasından kaynaklanmaktadır. Ancak İbn Arabî

<sup>44</sup> Kârî, Ali b. İbrahim el-Bağdâdî, *ed-Dürü's-Semîn fî Menâkibi's-Şeyh Muhyiddîn*, (Alâuddîn Mehâyimî'nin Husûsu'n-Niam fî Şerh-i Fusûsi'l-Hikem adlı eseriyle beraber), tah. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 44.

<sup>45</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. I, s. 424.

<sup>46</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, c. I, s. 208-209.

<sup>47</sup> Zehebî, *a.g.e.*, c.II, s. 261.

eserlerinde hulûl ve ittihâdı açık bir dille reddetmiş ve bu hususta pek çok delil ortaya koymuştur. Onun konuyla ilgili doğrudan ifadeleri göz ardı edilerek vahdet-i vücûdu savunması sebebiyle dolaylı olarak hulûl ve ittihâdı da savunduğunu söylemek kanaatimizce isabetli değildir. Öte yandan klasik literatürde Zehebi'nin nazarî sûfi tefsîr için yaptığı tanımlama bâtinî tefsîr olarak bilinmektedir. Tam bu noktada ifade etmek gerekir ki Zehebi'nin eserlerinde batını tefsîr ile nazarî sûfi tefsîrin farkının ne olduğuna değinmeyişi dikkat çekicidir. Zehebî, İbn Arabî'nin sûfi olduğu gerçeğiyle vahdet-i vücûdun nazarî olduğu iddiası arasında kaldığı izlenimini vermektedir. Buna binaen vahdet-i vücûd ekseni yorumları nazarî sûfi tefsîr olarak değerlendirerek bir yandan İbn Arabî'nin sûfi olduğunu diğer yandan da vahdet-i vücûdun felsefi bir bilgi olduğunu kabul etmiştir.

#### KAYNAKÇA

- ATEŞ, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, II. Baskı, İstanbul 1998.
- AY, Mahmut, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu –İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Tefsîri-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsîr Tarihi*, DİB. Yay., Ankara 1988.
- EBÛ TÂLİB EL-MEKKÎ, Muhammed b. Ali b. Atıyye, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfu Tarîki'l-Mürîd ilâ Makami't-Tevhîd*, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire 2001.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2011.
- GELENBEVÎ, İsmâîl, *Hâşiyetu'l-Gelenbevi ale'l-Celâl*, yy. H. 1272.
- GÖRDÜK, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Olarak İşârî Tefsîr Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtunî Yorumdan Farkı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.
- HAKÎM TİRMİZÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Beyânu'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lubb*, tah. Ahmed Abdurrahîm Sâye, Merkezu'l-Kitâb li'n-Neşr, Kahire ty.
- İBN ARABÎ, Ebu Bekr Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- \_\_\_\_\_, *Fusûsu'l-Hikem*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut ty.
- \_\_\_\_\_, *Rahmetun mine'r-Rahmân fî Tefsîr ve İşârâti'l-Kur'ân min Kelâmi's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*, cem' ve te'lif: Mahmûd Mahmûd Gurâb, Matbaatu Nadr, Dimeşk 1989.

- KAM, Ferit, *Vahdet-i Vücut*, sad. Yüksel Kanar, Kapı Yayınları, İstanbul 2015.
- KÂRÎ, Ali b. İbrahim el-Bağdâdî, *ed-Dürri's-Semîn fî Menâkibi's-Şeyh Muhyiddîn*, (Alâuddîn Mehâyimî'nin Husûsu'n-Niam fî Şerh-i Fusûsi'l-Hikem adlı eseriyle beraber), tah. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- KÂSİMÎ, Cemâluddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl*, tah. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, yy. 1957.
- KATTÂN, Mennâ', *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2009.
- KEŞMİRÎ, Muhammed Enver, *Feydu'l-Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- KUŞEYRÎ, Abdulkarîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, Dâru Cevâmii'l-Kelim, Kahire, 2007.
- NABLÛSÎ, *İdâhu'l-Maksûd*, (İrşâdu Zevi'l-Ukûl ilâ Berâati's-Sûfiyye mine'l-İttihâd ve'l-Hulûl adlı eser içinde), tah. Ahmed Ferîd Mezîdî, Daru'z-Zikr, Kahire 2007.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâr Saadet, yy., ty.
- SUHREVERDÎ, Şihâbuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Abdillâh Bağdâdî, *Avârifu'l-Maârif*, tah. Muhammed Abdulazîz Hâlidî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- ŞA'RÂNÎ, Ebu'l-Mevâhib Abdulvahhâb b. Ahmed b. Ali, *Kibrîtu'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi's-Şeyhi'l-Ekber*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- \_\_\_\_\_, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, Dâr İbn Affân, Huber 1997.
- ZERKÂNÎ, Muhammed Abdulazîz, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1999.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, ty.