

TASAVVUFÎ TEFSİRLERDE MÜŞTEREK YORUMLAR -NEFS, KALP VE RUH'A İŞARET ETTİĞİ İDDİA EDİLEN KUR'ÂN KELİMELERİ BAĞLAMINDA BİR ÇALIŞMA-

Mehmet Zeki SÜSLÜ*

ÖZET

Tefsîr tarihi boyunca Kur'ân'ı yorumlamada farklı temayüller gösteren muhtelif ekollerin varlığı bilinmektedir. Bu durum genel olarak müfessirlerin âyetlerin lafızlarına veya terkiplerine farklı mânâlar yüklemesinden kaynaklanmaktadır. Mevcut ihtilaf âyetlere zahiri açıdan yaklaşan tefsîr faaliyetlerinde dahi görülüyorken, Kur'ân'a işârî yaklaşımlarda bulunan tasavvufî tefsîrlerin ihtilafı kaçınılmazdır. Nitekim Sûfiler âyetlere getirdikleri yorumların kalplerine doğan mânâlar olduğunu ifade etmişlerdir. Bir kelimenin herkes tarafından bilinen lugat anlamında, hakikat veya mecaza hamledilmesi hususunda dahi muhtelif görüşler varken, keşf ve ilham gibi bireysel tecrübelerle dayanılarak yapılan yorumların birbiriyle aynı veya birbirine yakın olmasını beklemek doğru değildir. Öte yandan sûfilerin ortaya koydukları işârî yorumların ilgili âyetlerin zahiri anlamıyla çelişmemesine özen göstermesi hatta zahir ve batın anlam arasında benzerlik kurmaları, onların Kur'ân'daki bir takım kelimelere aynı veya yakın işârî yorumlar getirmelerini sağlamıştır. Bu çalışmada mevcut durumu ortaya koymak adına âyetlerdeki bazı kelimelerin muhtelif işârî tefsîrlerde müşterek bir şekilde ruh, kalp ve nefis olarak yorumlanması incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Tefsîr, Ruh, Kalp, Nefs.*

COMMON INTERPRETATIONS IN THE SUFI TAFSIRS; A STUDY ON THE QURANIC WORDS WHICH ARE THOUGHT TO CORRESPOND TO NAFS, QALB AND RUH

ABSTRACT

It is known that throughout the history of exegesis of Qur'an there have been different approaches and echoes. These differences in making commentaries are mainly due to the different approaches by commentators in giving meaning and explaining the Qur'an verses (ayah) and sentences (alfaz).

* Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümleri, zekisusu@sdu.edu.tr.

These differences, already seen even in the approaches of Tafsir studies focussing on the apparent meanings of Qur'an (zahiri), are inevitable in Ishari commentaries of Qur'an which is called Sufi Tafsir.

In addition to this, Sufis declare that the comments and meanings they give to the verses are the comments and meanings that rise into their hearts (qalb). While there are differences in transferring a meaning into real or metaphorical usage of any word, which its dictionary meaning is known by everyone literally, it is not possible and fair to expect to be same or really parallel to each other of such commentaries that based on personal experiences, inspiration and revelations. On the other hand, that the taking care of Sufis about considering the apparent meanings of Qur'an while they give Ishari meanings to verses in terms of not causing any contradiction and endeavours to establish similarities between apparent (zâhir) and esoteric (batin) meanings, provide Sufis to give same or similar meanings to some Qur'an words and bring such interpretations. In order to explain the current situation, this study analyses some words of verses that commonly used as ruh (spirit) qalb (heart) and nafs (self) in different Ishari interpretations.

Key Words: *Tasawuf, Tafsir, Spirit, Heart, Self*

Nüzulünden günümüze kadar anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılan Kur'an'ı Kerim, tabi olarak Müslüman olsun olmasın pek çok kişi veya fırka tarafından te'vil ve tefsire konu olmuştur. Bu sebeple tarihsel süreçte itikad, amel ve ahlak gibi muhtelif konuları içeren âyetlerin birbirinden farklı şekilde yorumlanabildiği görülmektedir. Nitekim her birey Kur'an'a kendi meşrebi ve tecrübesi dâhilinde yaklaşmış, içinde bulunduğu zaman ve mekânın şartlarından etkilenerek âyetleri anlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla Kur'an'ı yorumlama faaliyetinde bulunan müfessirler arasında ihtilaf kaçınılmaz hale gelmiştir. Diğer yandan aynı çağda ve coğrafyada yaşamış ve aynı mezhebi savunan müfessirlerin bile bazı âyetleri birbirlerinden farklı şekilde tefsir ettikleri bilinmektedir. Mezkûr ihtilaf Kur'an'a işârî açıdan yaklaşan müfessirler arasında bulunduğu gibi, zahiri yaklaşımlarla yapılan tefsir faaliyetleri içinde de kendini göstermektedir. Hatta kimi zaman işârî yoruma girmeksizin tefsir faaliyetinde bulunan ve belli bir konuda taban tabana zıt düşünen iki farklı gurubun kendi düşüncelerini desteklemek adına aynı âyeti delil getirdiği dahi görülmektedir.

Öte yandan belli bir mezhebin Kur'an'ı açıklama ve yorumlama faaliyetindeki ihtilaf ettiği âyetlerin oranının, genel olarak aynı mezhep içinde yorumunda ittifak edilen âyetlere göre çok daha düşük olduğunu ifade etmek gerekir. Nitekim müşahhas bir ekolün oluşabilmesi için fikirdeki ayniliklerin mezhep içi görüş farklılıklarına galebe çalması tabiidir. Mevcut durum tasavvufî tefsir ekolünde de etkisini göstermiş, özellikle müfessirlerin

âyetlerde geçen bazı kelimelere dair yaptıkları işârî yorumlarda birbirleriyle önemli ölçüde yakınlık ve tutarlılık arz ettikleri görülmüştür. Mezkûr tutarlılık işârî yorumların kalbe gelen mânâlardan ibaret olup olmadığını tespit etmek ve tasavvufî tefsîrlere konu olan âyetlerle bu âyetlerin zahiri anlamları arasında ilişki kurmak açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda çalışmamızda muhtelif müfessirlerin Kur’ân’da geçen bir takım kelimelere getirdikleri müşterek işârî yorumlar ele alınacaktır.

1. Tasavvufî Tefsîrin Tanımı ve Mahiyeti

Tasavvufî tefsîr kavramı: “*Tasavvuf erbabının gizli bir işaret sebebiyle âyeti zahiri anlamının ötesinde keşfe dayalı elde ettiği bir mânâ ile te’vîl etmesi, ancak yapılan bu te’vîlin zahiri mânâyla çelişmemesidir*”¹ şeklinde ifade edilmiştir. Mezkûr tanımlamadan da anlaşıldığı üzere tasavvufî tefsîr hakiki mânâda bir tefsîr faaliyeti olmayıp, mutasavvıfların âyetlere getirdiği yorumlardır. Zira malum olduğu üzere tefsîr, Hz. Peygamber’e veya ashâbına nispet edilebilmesi itibarıyla kesinlik arz eder. Böylece müfessir murâd olunan mânâ hakkında Allah’ı şahit göstermiş olur.² Sufî ise zâhirî anlama hâkim olmasının ardından, dinlediği veya okuduğu âyetlere ilişkin, - içinde bulunduğu hâl ve/veya makâma göre- çeşitli anlamları kalbinde bulur. Dolayısıyla söz konusu tasavvufî yorumlar bir âyet hakkında söylenebilecek tâlî derecedeki çıkarımlar olup, âyetin aslî anlamını belirtmeyi gaye edinmez. Nitekim sûfilerin âyetler hakkındaki bu tür yorumları için “*tefsîr*” kelimesi yerine “*işâret*” tabirini kullanmaları onların tefsîrden ziyade te’vîl faaliyetinde bulduklarını göstermektedir. İlgili bağlamda “*tasavvufî tefsîr*” ve “*işârî tefsîr*” gibi ifadelerde yer alan tefsîr kelimesinin ıstilahî anlamında değil, açıklamak ve beyan etmek anlamındaki luğat ma’nasında kullanıldığını söylemek mümkündür. Tasavvufî tefsîrin bu özelliği onu batınî tefsîrden ayıran en belirgin vasfıdır. Zira batınî tefsîr âyetlere zahir anlamın dışında bir mânâ vermek açısından tasavvufî tefsîrle müşterek bir yapıya sahip olsa da zahir anlamı ve açık naslarla ortaya konmuş hükümleri inkâr etmesi cihetiyle tasavvufî tefsîrlerden ayrılmıştır.

Tasavvufî tefsîrin tanımında belirtilen bir diğer husus, tasavvufî yorum faaliyetinin keşfe dayanmasıdır. Pierre Lory bu hususa işareten tasavvufî yorumu *keşfi te’vîl* adı altında ele almış ve onu: “*incelenen terimlerin veya Kur’ânî pasajların delâletlerinin, doğrudan ve sezgisel bir kavrayışla, içsel/derûnî bir şekilde ortaya çıkarılış tarzı*”³ şeklinde tanımlamıştır.

¹ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve ’l-Müfessirûn*, Dâru’l-Erkam, Beyrut, ty., c.II, s. 245; Zerkânî, Muhammed Abdulaziz, *Menâhilu’l-Irfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1999, c.I, s. 495; Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâr Saâdet, yy., ty., s. 233.

² Suyûtî, Celaledin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Hadis, Kahire, 2004, c. IV, s. 479.

³ Lory, Pierre, *Kâşânî’ye Göre Kur’ân’ın Tasavvufî Tefsîri*, (çev. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 16.

Dolayısıyla kalbî diğer fiiler gibi keşfin de sahih ve doğru sayılabilmesi için keşf sahibinin hem sözlerinin hem de halinin âyetlerin zâhirine uyması gerekir. Aksi halde elde edilen bilgi ilham mahsulü değil, şeytanın bir vesvesesinden ibaret sayılır. Bunun bir sonucu olarak âyetlerin zahiri anlamına riâyet etmek, müfessirin keşfinin doğru olup olmadığını anlamada kıstas kabul edilmiştir. Zâhir bilgisine uymayan keşif tasavvuf erbabına göre değersiz olup, onlar bu tür keşfi ilâhî bir ilim sûretine bürünmüş şeytânî bir hile olarak vasıflamışlardır.⁴ Bu yüzden Teftezânî (ö. 792/1390) sûfî müfessirlerin izlediği yöntemin “*hâlis irfan ve kemâl-i imândan*” meydana geldiğini söyleyerek, tasavvufî yorumla bâtinî yorumun arasını tefrik etmiştir.⁵

2. Tasavvufî Tefsîrin Meşrûiyeti

Kur’ân’ın işârî olarak yorumlanması faaliyetini yasaklayan şer’î bir mahzurun bulunmadığına dâir Kur’ân’dan, Sünnetten ve sahâbe sözlerinden pek çok delil vârid olmuştur. Bu delillerden bir kısmı Allah’ın bazı kullarına özel olarak vermiş olduğu husûsî bir ilmin varlığına işaret ederken, diğer bir kısmı ise Kur’ân-ı Kerîm’deki âyetlerin sadece zâhirî mânâlarına tahsis edilemeyeceğini ispat etmek üzere getirilir. Bunun bir sonucu olarak hem zâhirî hem de bâtinî mânâları zımında barındıran âyetler hakkında, özel bir anlayış ve ilme sahip olan zevatin ortaya koydukları işârî yorum faaliyetlerinin meşrû olduğu savunulmuştur. Ayrıca ashâbın, âyetlerin zâhir anlamlarından farklı olarak ortaya koyduğu tefsîrlere de tasavvufî tefsîrin meşrûiyetini ifade etmektedir.

Zikri geçen bu delillerden kısaca bahsedecek olursak, ilk olarak Kur’ân’da ilgili konu hakkındaki en mühim delil olan ve Hz. Musa ile Hz. Hızır’ın kıssalarının anlatıldığı Kehf Sûresi’nin “*Kendisine indimizden bir rahmet verdiğimiz ve nezdimizden ona ilim öğrettiğimiz kullarımızdan bir kulu buldular.*”⁶ meâlindeki âyet-i kerîmeye müracaat etmek gerekir. Âyette zikri geçen “*ilim*” sebepsiz ve vasıtasız olarak Allah’ın verdiği bir ilimden ibarettir. Bu bilgiye de sûfîler “*ledün ilmi*” veya “*vehbî ilim*” demişlerdir.⁷

Tasavvufî tefsîrin meşrûiyeti hakkında kullanılan bir başka delil ise, Kur’ân’ın hem zâhirinin hem de bâtininin mevcut olduğunu bildiren: “*Kur’ân yedi harf üzerine inmiştir. Ondan her harfin bir zâhiri bir de bâtinî vardır. Her harfin bir haddi, her haddin de bir matlaı vardır*”⁸ mânâsındaki hadistir.

⁴ İbnu’l-Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh, *el-Futûhâtu’l-Mekkiyye*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, c.III, s. 352.

⁵ Teftezânî, Sa’düddin Mes’ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, (tah. Muhammed Adnan Derviş), yy., ty., s. 258.

⁶ Kehf, 18/15.

⁷ Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed, *Keşşâfu’l-İstlâhati’l-Funûn*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c. III, s. 356.

⁸ İbn Hıbbân, Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Temîmî el-Bustî, *Sahîhu İbn Hıbbân*, (tah. Şuayb Arnâût) Muessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1988, c. I, s.276, h. 75; Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Mu’cemu’l-Kebîr*, (tah. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire,

Hadiste zikredilen “*zâhir*”, “*bâtın*”, “*had*” ve “*matla*” kelimelerinin anlamları hususunda farklı görüşler bulunmakta olup, Zerkeşî (ö. 794/1391) bu konuda dört vecih nakletmiştir.

Birinci vecih doğru bir bâtni mânâyâ ulaşmak için keşf ile elde edilen mânânın zahiri anlama kıyas edilmesinin gerekli olduğunu ifade eder. Bu görüş tasavvufî tefsirin makbul olabilmesi için âyetlerin zahirine muhalif bir yorumun getirilmemesi prensibiyle örtüşmektedir. İkinci vecih ise zahirde Allah’ın önceki ümmetlerin helâk olmasından bahsettiği kıssaları zikrederken, bâtında sonraki ümmetler için bir nasihatın varlığına işaret olduğunu belirtmektedir. Mezkûr veçhe göre ilgili âyetlerin zahiri mânâsı önceki ümmetlerin yaptıkları kötülüklerin karşılığında azaba duçar olmalarının ifadesiyse de ilahi kelamın sevk gayesi yalnızca tarihsel süreçten haber vermek değildir. Çünkü bu türden âyetler yaşanmış hadiselerden ders çıkartarak Kur’ân’ın muhataplarına insanların daha önce düşmüş olduğu hatalardan uzak durmalarını öğütlemektedir. Dolayısıyla mevcut kıssaların anlatılması zahiri anlam, bu kıssalardan çıkartılan hisse ise batını anlam demektir. Mezkûr hadis hakkındaki üçüncü vecih ise bir âyetin zahir yönüyle amel eden bir topluluk varken batın yönüyle de amel eden bir topluluğun var olacağını ifade etmektedir. Bu görüş bir yönüyle insanların anlayış ve fikirleri arasında tedricilik olduğuna dikkat çekerken diğer yönüyle toplumlar arasındaki ihtilafın kaçınılmaz bir gerçek olduğuna işaret etmektedir. Zerkeşî’nin naklettiği son vecih ise meseleyi te’vîl ve tefsîr ayrımı olarak değerlendirmektedir. Zira mezkûr görüş zahirle maksadın âyetlerin lafzı, batınla maksadın ise âyetlerin te’vîli olduğunu ifade etmektedir.⁹

Tasavvufî Tefsîrin meşruiyetini savunanların ortaya koyduğu delillerden bir kısmı Hz. Peygamber’in bazı âyetlere getirdiği izahlardır. Nitekim sahabeler “*Allah kime hidâyet etmek isterse onun göğsünü İslâm’a açar.*” meâlindeki âyet-i kerîmede zikri geçen “*Allah’ın göğsü açması*” tabirinin ne anlama geldiğini Hz. Peygamber’e sorunca, “*Kendisine nûr giren göğüs açılır (genişler)*” cevabını almışlardır.¹⁰ Buna göre Allah’ın hidâyet etmeyi istediği kimseye onunla İslam nimetine ulaşacağı bir nur verdiği mânâsı anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere Hz. Peygamber mezkûr metnin zahirinde bulunmayan nûr kavramına işaret ederek âyeti izah etmiştir. Açıklamayı yapanın Hz. Peygamber olması cihetinden ilgili izahatın tefsîr mi

1983, c.X, s. 130, h. 10107; Ebû Ya’lá, Ahmed b. Ali b. Musennâ el-Müsîlî et-Temîmî, *Musnedu Ebî Ya’lá*, (tah. Hüseyin Selim Esed) Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, Dimaşk, 1984, c. IX, s. 80, h. 5149; Tahâvî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, (tah. Şuayb Arnâût) Muessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1994, c. VIII, s. 87, 109, h. 3088, 3095; Suyûtî, *Câmiu’s-Sağîr min Ehâdisi’l-Beşîri’n-Nezîr*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, c. I, s. 163, h. 2727.

⁹ Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, c.II, s. 185.

¹⁰ Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nisâbü’rî, *el-Mustedrek ale’s-Sahîhayn*, Dâru’l-Marife, Beyrut, ty. c. IV, s.311; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed b. İbrahim el-Absî, *el-Musannef fî’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, (tah. Kemal Yusuf el-Hût) Mektebetü’r-Ruşd, Riyad, 1988, c. VII, s. 76, h. 34314.

yoksa te'vîl mi olduğu tartışmaya açık olsa da kanaatimizce böyle bir açıklama muhatapları açısından en azından dilsel bağlamda te'vîl faaliyetidir.

Öte yandan sahabelerin bazı âyetlere getirmiş olduğu işârî yorumlar, tasavvufî tefsîrin meşruiyetine delil olarak getirilmektedir. Bu hususta getirilen en meşhur örneklerden birisi Hz. Ömer'in bir mecliste Nasr Sûresinin tefsîrini sormasına ilişkin rivâyettir. Bu rivâyete göre mecliste mezkûr soruya muhatap olan sahabeler tutum olarak üç kısma ayrılmışlardır. Birinci kısım sûreyi tefsîr ederken Allah'ın yardımının ulaştığını, fetih gerçekleştiği zaman Allah'a şükretmek ve istiğfar etmenin emredildiğini ifade etmişlerdir. İkinci kısım sual karşısında susarken üçüncü kısım ise sûrenin tefsîrini bilmediklerini belirtmişlerdir. Daha sonra Hz. Ömer aynı sûrenin tefsîrini İbni Abbas'a sorunca “*Bu Rasûlullâh'ın ecelidir. Allah kendisine bunu bildirmiştir. Nitekim Mekke'nin fethi O'nun ecelinin alâmetidir.*” cevabını almıştır. Akabinde Hz. Ömer'de bu cevaba katıldığını ifade etmiştir.¹¹ Görüldüğü üzere Hz. İbni Abbas, Nasr Sûresini işârî yolla te'vîl etmiş, Hz. Ömer de onun bu te'vîline katılmıştır. Bu durum bizlere Kur'an'ı işârî metotla izahının mümkün olabileceğini göstermektedir.

3. Ruh Olarak Te'vîl Edilen Kelimeler

Ruh, tasavvuf erbabının önem verdiği kavramlardan biridir. Sûfî düşüncede rûh, insana mahsûs idrak sahibi bir latifedir ve insan hayatı rûh sayesinde devam eder. Bununla birlikte onlara göre (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) “*Sana ruhtan sorarlar. Onlara ‘Ruh, Allah'ın emrindedir. Bu hususta size az bir bilgi verilmiştir’ de*”¹² âyeti dolayısıyla ruhun hakikatini anlamak hususunda akıllar acizdir.¹³ Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) rûh hakkında şu ifadeleri kullanır: “*Rûh, hakikatini bilmeyi Allah'ın kendine tahsis ettiği bir şeydir. Ruh hakkında var olandan daha fazlasını söylemek caiz değildir.*”¹⁴ Ruhun hakikatine dair bilginin Allah'a ait olduğunu belirtmelerine rağmen tasavvuf kaynaklarında ruh hakkında çeşitli malumatlar zikredilmiştir. Söz konusu kaynaklarda ifade edildiğine göre insanda iki türlü ruh vardır. Bunlardan biri yaratılmışların hayat sebebi olan hayvânî ruhtur ve bütün canlılarda bulunur. Diğeri ise kalbin ilâhi nurlara mazhar olup aydınlanmasının vesilesi olan insânî ruhtur ve insan

¹¹ Buhârî, Menâkıb 25, c. IV, s. 183-184.

¹² İsrâ 17/85.

¹³ 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 Sâye), Merkezu'l-Kitâb li'n-Neşr, Kahire, ty., s. 76; Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru Cevâmii'l-Kelîm, Kahire, 2007, s. 121, Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 74; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2011, c. V, s. 15.

¹⁴ Kelâbâzî, a.g.e., s. 73; Suhreverdî, Şihâbuddîn Ebû Hafis Ömer b. Muhammed b. Abdillâh Bağdâdî, *Avârifü'l-Maârif*, (tah. Muhammed Abdulazîz Hâlidî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 259.

bu ruh ile diğer canlılardan temayüz eder. İnsanî ruh –zikredilen âyetten iktibasla- âlemu’l-emrden, hayvânî ruh ise âlemu’l-halktandır.¹⁵

Sûfilerin ruha atfettikleri söz konusu ehemmiyet kaleme aldıkları tefsîr eserlerine de yansımaktadır. Bu sebeple tasavvufî tefsîr eserlerinde ruh hakkında geniş malumat nakledildiği gibi birçok ifadeden de ruha dair işaretler çıkarılmıştır. Biz konumuz itibariyle tasavvufî yorumlarda müşterek olarak ruha işaret ettiği belirtilen bazı kelimeleri incelemekle yetineceğiz.

3.1. Şems

Tasavvufî tefsîrlerde ruha işaret ettiği iddia edilen kelimelerden biri *şems* (güneş) kelimesidir. Özellikle Necmuddîn Dâye (ö. 654/1256) ve O’na tabi olarak İsmail Hakkı Bursevî’nin (ö. 1137/1725) tefsîrinde bu temayülü görmek mümkündür. Mesela (هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا) “Güneşi ziyâ (ışık kaynağı) ve ayı da nur(lu) kılan O’dur. Senelerin adedini ve hesabı bilmeniz için aya menziller (evreler) takdir etmiştir. Allah bunu ancak hak ile yaratmıştır. O bilecek bir kavim için âyetlerini açıklıyor”¹⁶âyetinde geçen güneş ruha, ay ise kalbe işaret etmektedir. Buna göre Allah ruhu güneş gibi nurani bir sûrette, kalbi de ay gibi saf bir sûrette yaratmıştır. Dolayısıyla kalp aydınlığa (nur) ve karanlığa (zulmet) kabiliyetlidir. Bu izahattan anlaşıldığı üzere ayın ışığını güneşten alması gibi kalbin aydınlanması da ruha ait nurların ona aksetmesiyle olmaktadır.¹⁷ Ancak şunu da ifade etmemiz gerekmektedir ki her iki müfessir de tasavvufî yorumların karakteristik bir özelliği olarak şems kelimesinin ruha işaret ettiğini söylemekle kalmamış, kelimedeki farklı işaretler çıkarmışlardır. Nitekim söz konusu âyet hakkında Dâye, güneşin Rubûbiyet sıfatlarına işaret ettiğini, rububiyet sıfatlarının nuruyla kalbin münevver olduğunu ve böyle bir kalbin Rabbinden bir nur üzere olduğunu zikretmektedir.¹⁸ Benzer şekilde Bursevî de âyetteki güneşin hakikate, ayın ise şeriate işaret ettiğini, tasavvuf ehlinin hakikat ve şeriat nurları arasında olduğunu nakletmektedir.¹⁹ Bu durum şunu göstermektedir ki; sûfiler bazı Kur’ânî ifadelerden ortak işaretler çıkarabildikleri gibi aynı ifadelerde farklı işaretler bulunabileceğini de kabul etmektedirler.

Yine mezkûr âyetle benzer konuları içeren (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا) (وَ الشَّمْسِ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ) “O sabahı (geceden) yarıp çıkarandır. Geceyi dinlenme zamanı, güneş ve ayı birer hesap ölçüsü kılmıştır. İşte bu

¹⁵ Suhreverdi, a.g.e., s. 262-263.

¹⁶ Yunus 10/5.

¹⁷ Dâye, Necmuddîn Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed Râzî, *Te’vilâtu’n-Necmiyye (Aynu’l-Hayât)*, (tah. Ahmed Ferid Mezîdî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, c. III, s. 221; Bursevî, İsmâil Hakkî, *Tefsîru Ruhi’l-Beyan*, Matbaatu’l-Osmâniyye, İstanbul, H. 1330, c. IV, s. 13.

¹⁸ Dâye, a.g.e., c. III, s. 221.

¹⁹ Bursevî, a.g.e., c. IV, s. 13-14.

izzet sahibi ve her şeyi bilen Allah'ın takdiridir.”²⁰ ve (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلُّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) “Bilmez misin ki Allah, geceyi gündüze, gündüzü de geceye katmaktadır. Güneşi ve ayı da buyruğu altına almıştır, her biri belli bir vadeye kadar hareket eder. Ve Allah, yaptıklarınızdan haberdardır”²¹ âyetlerinde güneş kelimesinin ruha, ay kelimesinin de kalbe işaret ettiği belirtilmiştir. Bu yoruma göre güneş ve ayın hareketleri belli bir hesap dâhilinde olduğu gibi ruhun kalbe olan tecellisi de belli ölçüdedir. Zira ruhun kalbe tecellisinde bu ölçü aşılırsa kalp ve kalıp (beden) fesada uğrar.²²

3.2. Nehâr

Ruha işaret ettiği belirtilen bir diğer kelime de *nehâr* kelimesidir. Mesela (يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) “Geceyi gündüze katar, gündüzü de geceye katar. O, kalplerde olanı bilir”²³ âyetinin işârî yorumunda bazı müfessirlere göre gece nefsi, gündüz ise ruhu temsil etmektedir. Dolayısıyla onlara göre Allah, hakkında hayrı murâd ettiği kulunun ruhunu ve nefsini daimi zikirde birleştirir ve böylelikle huşûnun nurlarını onda izhar eder.²⁴ Yine misal olarak verdiğimiz âyetle benzer ifadelerle sahip olan Âli İmrân Sûresi 27. âyet ve Fâtır Sûresi 13. âyete de Tusterî (ö. 283/896) tarafından rûhaniyet gündüzünün beşeriyet gecesine galip olması şeklinde bir işârî anlam verilmiştir.²⁵ Ancak Allah'ın geceyi gündüze, gündüzü de geceye kattığını ifade eden âyetlerle ilgili olarak gündüzün kalbe, gecenin nefse; gündüzün bast haline, gecenin kabz haline; gündüzün bekâya, gecenin fenâya; gündüzün sahv haline, gecenin de mahv haline; gündüzün tâate, gecenin ise ma'siyete işaret ettiği şeklinde farklı yorumlar da yapılmıştır.²⁶

Konumuza dair bir diğer misal de (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ) “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akliselim sahipleri için gerçekten açık ibretler

²⁰ En'âm 6/96.

²¹ Lokmân 31/29.

²² Dâye, *a.g.e.*, c. II, s. 377; c. V, s. 38; Nisâbüri, Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin Kummî, *Garâibu'l-Kur'an ve Ragâibu'l-Furkân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, c. III, s. 133.

²³ Hadîd 57/6.

²⁴ Tusterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yunus b. İsa b. Abdillâh b. Rafî', *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (tah. Taha Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed Ali), Dâru'l-Harem li't-Türâs, Kahire, 2004, s. 268; Sulemî, Ebû Abdîrahmân Muhammed b. Hüseyin b. Musa, *Hakâiku't-Tefsîr*, (tah. Seyyîd İmrân), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c. II, s. 307; Baklî, Ebû Muhammed b. Ebî'n-Nasr Rûzbihân, *Araisu'l-Beyan fi Hakâiki'l-Kur'an*, (tah. Ahmed Ferîd el-Mezîdî) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, c. III, s. 394.

²⁵ Dâye, *a.g.e.*, c. II, s. 22; c. V, s. 123.

²⁶ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, (tah. Saîd Katîfe), el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire, ty. c. V, s. 199; Dâye, *a.g.e.*, c. V, s. 123; İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî, *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (tah. Vâhid Kutb), el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire, ty., c. I, s. 306; c. IV, s. 438; c. VI, s. 116.

*vardır*²⁷ âyetidir. Nitekim âyete verilen tasavvufî yorumlardan birine göre âyette zikredilen gökler kalbe, yer nefse, gece beşeriyet ve beşerî sıfatlara, gündüz ise ruh ve ruhânî vasıflara işaret eder. Nihâyetinde âyetin işârî anlamı şu şekilde olmaktadır: “*Kalp ve nefsin yaratılışında, beşeriyet ve ruhaniyetin ihtilafında zikir ve fikir yoluyla beşeriyet karanlığından sıyrılarak ruhaniyetin özüne vasil olanlar için ibretler vardır.*”²⁸

Benzer şekilde Tusterî’nin (والنهار إذا تجلى) “*Açılıp ağardığı vakit gündüze (and olsun)*”²⁹ âyetinde geçen nehâr kelimesini ruh olarak te’vîl etmesi de müşterek işârî yoruma misal olarak verilebilir.³⁰

Kanaatimizce tasavvufî yorumlarda şems ve nehâr gibi aydınlığı ifade eden kelimelerin ruh olarak te’vîl edilmesi sûfilere göre ruhun nurani bir sûrette yaratılması ve kalbin aydınlanmasının ruh sayesinde olması düşüncesine dayanmaktadır. Dolayısıyla onlar ruh ile güneş ve gündüz arasında aydınlık olma yönüyle benzerlik kurmakta ve teşbih esaslı bir te’vîl yapmaktadırlar. Diğer yandan Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) tasavvufî yorumları itibar olarak değerlendirmesi bu görüşümüzü destekler niteliktedir.³¹ Nitekim itibar “*Sabit olan bir hüküm hakkında hangi sebeple sabit olduğunu düşünmek ve benzerini ona katmak*” şeklinde tarif edilmektedir.³² Bu durum tasavvufî yorumların yalnızca keşf ve ilhamdan kaynaklanmadığına, zahir-batın arasında benzerlik kurmak suretiyle de sûfilere âyetleri yorumladığına işaret etmektedir.

4. Kalp Olarak Te’vîl Edilen Kelimeler

Tasavvufta en çok zikredilen kavramlardan biri de kalptir. Nitekim sûfiler kalbin insana bahşedilmiş en büyük nimet olduğu düşüncesindedirler. Çünkü tasavvufun temel gayesi olan marifetullâha ulaşmak, ancak kalbin temizlenmesi ve ilahî nurlarla aydınlanması neticesinde meydana gelir. Nitekim bazı mutasavvıflara göre kalp beden şehrinin padişahıdır ve kalbin sıfatlarını bilmek tasavvufun esasıdır.³³ Ancak tasavvufta kalp denilince organ anlamındaki kalp değil, bu organa bir şekilde bağlı olan, kendisiyle ilim, idrak ve irfanın hâsıl olduğu rabbânî latife kastedilmektedir.³⁴ Gazzâlî’nin belirttiği

²⁷ Âlu İmrân 3/190.

²⁸ Dâye, a.g.e., c. II, s. 105.

²⁹ Leyl 92/2.

³⁰ Tusterî, a.g.e., s. 317.

³¹ Gazzâlî, *Ihyâ*, c. I, s. 182.

³² Seyyîd Şerîf Curcânî, *Mu’cemu’t-Ta’rifât*, (tah. Muhammed Sıddîk Mişâvî), Dâru’l-Fâdile, Kahire, 2004, s. 29; Gezgîn, Ali Galip, “Kur’ân’da “Düşünme” Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme (II)”, *SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, 2014, S. 33, s. 10.

³³ Makdisî, Ahmed b. Abdîrahman b. Kuddâme, *Muhtasarı Minhâci’l-Kâsîdîn*, (tah. Şuayb Arnavut, Abdulkadir Arnavut), Mektebetu Dâri’l-Beyân, Beyrut, 1978, s. 148.

³⁴ Gazzâlî, *Ihyâ*, c. V, s. 14.

üzere Sûfilerin kalp dediği bu latifeye hukemâ *nefs-i nâtika* ismini vermektedir. Kur'ân'da ise buna *nefs-i mutmainne* veya *rûh-u emrî* denilir.³⁵

Tasavvufun temel gayesi kalbin temizlenmesi ve Rabbini tanıyıp ona yönelmesi olduğu için tasavvufî tefsîrlerde birçok Kur'ânî ifadenin kalbe işaret ettiği belirtilmiştir. Ne var ki biz meramın ifadesi için birkaç misalin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

4.1. Beyt

Tasavvufî tefsîrlerde bazı kelimelerin özellikle kalp olarak te'vil edilmesinin en bariz misallerinden biri beyt kelimesidir. Mesela Kâbe'nin temizlenmesi emrini ifade eden (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ) *"Bu beyti (Kâbe'yi) insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edin (orada namaz kılın). Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rükû ve secde edenler için İbrahim ve İsmail'e Evim'i temiz tutun, diye emretmiştik."*³⁶ âyetinin ve (وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ) *"Bir zamanlar İbrahim'e Beytullah'ın yerini hazırlamış ve (ona şöyle demiştik): Bana hiçbir şeyi eş tutma; tavaf edenler, ayakta ibadet edenler, rükû ve secdeye varanlar için evimi temiz tut."*³⁷ âyetinin kalbin ağıyar ve kirlerden arındırılmasına işaret ettiği belirtilmektedir. Zira tasavvuf erbabı kalbe Rabbin evi olarak bakmaktadır. Nitekim bu yorumun yapıldığı pek çok yerde –farklı lafızlarla da olsa– *"Semam ve arzım beni sığdıramadı lâkin mü'min kululumun kalbi beni sığdırdı"*³⁸ rivâyeti de zikredilmektedir.³⁹

Konumuzla ilgili olarak verilebilecek bir diğer misal de (فَتَلْكَ بُيُوتُهُمْ) *"İşte zulümleri yüzünden çökmüş evleri! Anlayan bir kavim için elbette bunda bir ibret vardır"*⁴⁰ âyetine verilen işârî

³⁵ Gazzâlî, *Risâletü'l-Ledunniyye* (Mecmûatu Rasâilü'l-İmâmi'l-Gazzâlî içerisinde), (tah. İbrahim Emin Muhammed), Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire, t.y., s. 241.

³⁶ Bakara 2/125.

³⁷ Hacc 22/26.

³⁸ İbn Teymiyye bu rivâyetin Hz. Peygamber'den gelen bir aslının olmadığını ve israiliyyat içerisinde zikredildiğini belirtmektedir. Bununla birlikte rivâyette geçen *"Mü'min kululumun kabine sığdım"* ifadesinin iman, muhabbet ve marifetin kalpte olması anlamına geldiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın kalplere hulûl ettiği anlamına gelmemektedir. Aslında tasavvufî yorumlarda beyt kelimesinin kalbe işaret etmesi hakkında mezkûr rivâyet kullanılmış olsa da sûfiler de bu rivâyete İbn Teymiyye'nin verdiği anlama benzer anlam vermişlerdir. Mesela Kuşeyrî maksadın Allah'ın zikri olduğunu ifade etmektedir. Yine İbn Acîbe kalbin Rubûbiyeti kuşatmasının hususî ilim ve marifetle olacağını beyan etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, Takrîyuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, (tah. Enver el-Bâz, Âmir el-Cezzâr), Dâru'l-Vefâ, yy., 2005, c. XVIII, s. 215; Kuşeyrî, *Letâif*, c. IV, s. 210; İbn Acîbe, *a.g.e.*, c. IV, s. 417.

³⁹ Sülemî, *a.g.e.*, c. II, s. 20; Kuşeyrî, *Letâif*, c. I, s. 108; c. IV, s. 210; Baklî, *a.g.e.*, c. I, s. 62; c. II, s. 535; Dâye, *a.g.e.*, c. I, s. 209; c. IV, s. 261; Bursevî, *a.g.e.*, c. I, s. 227; c. V, s. 124; İbn Acîbe, *a.g.e.*, c. I, s. 130; c. IV, s. 417.

⁴⁰ Neml 27/52.

yorumlardır. Bu âyetin tasavvufî yorumunda ev ifadesinin kalbe işaret ettiği düşüncesi tasavvufî tefsir eserlerinde oldukça yaygındır. Âyette kalbe işaret olduğunu söyleyenlerden Tusterî, bazı kalplerin zikirle mamur ve bazı kalplerin ise gaflet sebebiyle harap olduğunu ifade eder ve “*Allah, kime zikrini ilham etmişse onu zulümden kurtarmıştır*”.⁴¹ Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise âyetten farklı bir işaret çıkararak günah işlemekle kendine zulmeden nefslerin zillete düşerek harap olacağını beyan eder. Ona göre böyle bir nefse sahip olanlar da tevfiikten mahrum olduğu gibi kalbin kasveti ve şeriatin ta’ziminin kalpten çıkması gibi tehlikelere duçar olur. Aynı şekilde gaflete düşmekle kendilerine zulmedenlerin kalpleri sertleşerek harap olur. Hâsılı nefslerin harap olması şehvetin, kalplerin harap olması gafletin, ruhların harap olması Rabbini müşahede etmekten engelleyici olan hicapların, sırların harabı ise gaybet ve vahşetin istilasını sebebiyle meydana gelir.⁴² İbn Acîbe’nin (ö. 1224/1809) âyetten çıkardığı işarete göre ise kalp evini bozan dokuz hastalık vardır. Bunlar dünya sevgisi, reislik arzusu, hased, kibir, kin, kendini beğenme, ikiyüzlülük, yağcılık ve cimriliktir.⁴³

Bazı tasavvufî tefsirlerde beyt kelimesinin kalbe işaret ettiği belirtilen bir diğer âyet de şudur: (وَالنَّبِيَّتِ الْمَعْمُورِ) “*Beyt-i Ma’mûr’a (and olsun)*”⁴⁴ Söz konusu âyette geçen Beyt-i Ma’mûr’un zahir anlam itibarıyla dördüncü semada bulunduğu beyan edildikten sonra batın anlam olarak da âriflerin kalplerine işaret ettiği zikredilmektedir. Çünkü âriflerin kalpleri marifet ve muhabbetle mamurdur.⁴⁵ Aynı şekilde ifadeyi işârî olarak kalbe te’vîl eden Rûzbihân Baklî’ye (ö. 606/1209) göre sûrenin ilk âyetinde geçen (الطُّور) *Tûr* kelimesi Hz. Peygamber’in kalbine, Beyt-i Ma’mûr ise sair enbiyâ ve evliyanın kalplerine işaret etmektedir. Allah Teâlâ yakınlık, müşahede, ilim, hikmet, marifet, vecd, hâl ve mükâşefe nurlarıyla onların kalplerini imar etmiştir.⁴⁶ Anladığımız kadarıyla sûfiler kalbe iman, irfan ve ilimlerin meskeni olarak baktıkları için beyt kavramıyla kalp arasında bir benzerlik bulmakta ve âyetlerde geçen beyt kelimesinin kalbe işaret ettiğini bu benzerlik yönüne istinaden söylemektedirler.

4.2. Bahr

Tasavvufî tefsirlerde beyt kelimesinde olduğu gibi bahr kelimesinden de kalbe dair bir takım işaretler çıkarılmıştır. Buna misal olarak şu âyeti verebiliriz: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) “*İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu ki Allah yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın; belki de (tuttukları*

⁴¹ Tusterî, *a.g.e.*, s. 212, Baklî, *a.g.e.*, c. III, s. 71.

⁴² Kuşeyrî *Letâif*, c. V, s. 46-47.

⁴³ İbn Acîbe, *a.g.e.*, c. V, s. 236.

⁴⁴ Tûr 52/4.

⁴⁵ Tusterî, *a.g.e.*, s. 260; Kuşeyrî, *Letâif*, c. VI, s. 38.

⁴⁶ Baklî, *a.g.e.*, c. III, s. 350.

*kötü yoldan) dönerler.*⁴⁷ Tusterî'ye göre âyette geçen kara uzuvlara, deniz ise kalbe işaret etmektedir. Çünkü ona göre kalbe kalp denmesinin nedeni sürekli değişmesi (tekallub) ve derin oluşudur. Yine aynı sebeple Hz. Peygamber, Hz. Ebu'd-Derdâ'ya hitaben (جدد السفينة فإن البحر عميق) “*Gemiyi yenile. Zira deniz derindir*” buyurmuşlardır.⁴⁸ Ona göre bu hadis “*Allah için olan niyetini kalbinde tazele çünkü deniz derindir*” anlamındadır.⁴⁹ Mezkûr âyet hakkında benzer bir yorumu da Kuşeyrî yapmaktadır. Tusterî'den farklı olarak o, âyetteki kara ifadesini nefis, deniz ifadesini kalp olarak yorumlamaktadır. Âyetten çıkardığı bu işarete mebni karanın (nefsin) fesadının haram yemek ve günah işlemekten; denizin (kalbin) fesadının ise gaflet ve yerilmiş sıfatları adet haline getirmekten kaynaklandığını ifade etmektedir. Kuşeyrî Âyette zikredilen denizin ifsadı hakkında ise şu sözleri sarf etmektedir: “*Hayırlı işlere azmetmek, en büyük hayır sayıldığı gibi, dinin emirlerine muhalif işlerde ısrarcı olmak da kalbin bozulmasının en büyük sebebidir.*” Ona göre ruhsatlara tutunmak suretiyle dini emirleri layığıyla yerine getirmemek, yanlış teviller yapmak ve Allah'tan utanmamak kalbin ifsadına sebep olur.⁵⁰ Buna benzer bir yorumu Sulemî (ö. 412/1021) ve Baklî, Vâsıtî'den (ö. 320/932) naklen zikretmektedir. Bu işârî yoruma göre âyetteki kara nefis, deniz ise kalptir. Nefsin fesada uğraması kalbin fesada uğramasına bağlıdır. Dolayısıyla murakabe ve tefekkür yoluyla kalbini, helal yemek ve edeplere riâyet etmekle nefsinin ıslah gayretinde olmayanın içi de dışı da fesada uğrar.⁵¹

Konuyla ilgili olarak (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ) “*İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir*”⁵² âyetine verilen bazı işârî yorumları misal olarak verebiliriz. Kuşeyrî, âyette zikredilen iki denizin kalbe ve nefse işaret ettiğine dair bir görüşü aktarmaktadır. Buna göre, söz konusu âyetin Furkân Sûresi 53. âyet ve Fâtır Sûresi 12. âyetle bağlantısı kurularak kalbin tatlı deniz olduğu, nefsin ise tuzlu deniz olduğu söylenmektedir. Çünkü kalp denizinden her türlü değerli cevher ve latîf haller çıkarken, nefis denizinden mezmûm ahlak neşet eder. Dolayısıyla iki denizin birbirine karışmaması, Allah'ın kalp ve nefsi birbirinden ayırmasına işaret etmektedir.⁵³ Yani kalbin nefse, nefsin de kalbe dönüşmesi mümkün değildir. Sonrakî âyetlerde geçen iki denizden inci ve mercanın çıkmasında hem itmi'nân makamına ulaşan nefsten hem de kalpten yakîn, nûr ve sükûnet gibi güzelliklerin sudur etmesine işaret vardır.⁵⁴ Benzer

⁴⁷ Rûm 30/41.

⁴⁸ Tusterî hadisin Hz. Ebu'd-Derdâ'ya hitaben söylendiğini iddia etse de Deylemî'nin Firdevs'inde geçen rivâyette söz Hz. Ebû Zerr'e hitaben söylenmiştir. Bkz. Deylemî, Ebû Şucâ' Şireveyh b. Şehredâr b. Şireveyh el-Hemedânî, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hutâb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, c. V, s. 339, h. 8368.

⁴⁹ Tusterî, *a.g.e.*, s. 218.

⁵⁰ Kuşeyrî, *Letâif*, c. V, s. 122; Dâye, *a.g.e.*, c. V, s. 17; İbn Acîbe, *a.g.e.*, c. V, s. 369.

⁵¹ Sulemî, *a.g.e.*, c. II, s. 126; Baklî, *a.g.e.*, c. III, s. 116.

⁵² Rahmân 55/19.

⁵³ Kuşeyrî, *a.g.e.*, c. VI, s. 75; Baklî, *a.g.e.*, c. III, s. 376.

⁵⁴ Bursevî, *a.g.e.*, c. IX, s. 297.

şekilde Bursevî’nin iki denizi ruh ve kalp olarak yorumlaması mezkûr yorumla örtüşmektedir. Bursevî’ye göre ruh denizinin hareketi zâtî tecellilerle, kalp denizinin hareketi sıfâtî tecellilerle olur ve her iki deniz de vahdet makamında karşı karşıya gelir. Ancak iki deniz arasında birbirine karışmasına mani olan manevî bir engel vardır. Dolayısıyla rûh tamamen kalp makamına inmediği gibi, kalp de rûh makamına yükselemez.⁵⁵ Bunun dışında mevzu bahis âyetlerde zikredilen iki denize havf ve recâ, kabz ve bast, heybet ve ünsiyet,⁵⁶ necât (kurtuluş) ve helak⁵⁷, hakikat ve şeriat⁵⁸ gibi farklı işârî anlamlar da verilmiştir.

4.3. Arz

Tasavvufî tefsîrlerde kalbe işaret ettiği düşünülen kelimelerden biri de arz kelimesidir. Söz konusu ifadenin geçtiği birçok âyette arz kelimesi ile kalp arasında çeşitli bağlantılar kurulmuştur. Mesela (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ *“Onlara ‘yeryüzünde fesad çıkarmayın’ denildiğinde ‘Biz ancak islah edicileriz’ derler”*⁵⁹) âyetinin işârî yorumunda Kuşeyrî, arz ifadesini kalp olarak te’vîl etmektedir. O, münafıkların bir özelliğinin anlatıldığı söz konusu âyetin işârî anlamda tasavvuf yolunu reddedenlere de şâmil olduğunu beyan etmektedir. Kuşeyrî’ye göre böyle kimselerin kalplerine doğru yolu gösteren bir davet geldiği zaman onlar, gelen daveti arzularına uygun şekilde yorumlarlar ve bu sebeple kalpleri nasihat kabul etmez olur. Kalplerine gelen hak delili inkâr ettikleri için Allah onların hâllerinden bereketi kaldırır ve tasavvuf yolundan yüz çevirmeleri belasıyla onları imtihan eder.⁶⁰ Benzer bir tavrı Baklî’nin âyete verdiği yorumda da görmek mümkündür. Nitekim o, âyette münafıklara yapılan *“Yeryüzünde fesad çıkarmayın”* hitabının *“Evliyâyı inkâr edip müridlerin kalplerini bozmayın ve bu şekilde onları ayrılık tehlikesine atmayın”* anlamına işaret ettiğini belirtmektedir.⁶¹ Söz konusu âyette Kuşeyrî ve Baklî gibi münafıklar ile Allah dostlarını inkâr edenler arasında ilişki kuran bir diğer müfessir de İbn Acîbe’dir. O, mezkûr âyetin işârî tefsîrinde tasavvuf yolunu ve evliyâyı inkâr edenlere *“Bu ifsadı bırakın”* denildiğinde *“Biz islah edicileriz ve nasihat ediyoruz”* diye cevap vereceklerini belirtmektedir. Hâlbuki Allah o kimselere *“muhabbet yolumdan insanları döndürmek ve huzuruma girmelerinden onları engellemekle kullarımın kalplerini ifsad ettiniz”* demektedir.⁶²

Konumuza dair bir diğer misali de (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا) *“Yeryüzünü*

⁵⁵ Bursevî, *a.g.e.*, c. IX, s. 296.

⁵⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, c. VI, s. 75; Baklî, *a.g.e.*, c. III, s. 376.

⁵⁷ Sülemî, *a.g.e.*, c. II, s. 294; Baklî, *a.g.e.*, c. III, s. 376.

⁵⁸ İbn Acîbe, *a.g.e.*, c. V, s. 147; c. VI, s. 115; c. VII, s. 282.

⁵⁹ Bakara 2/11.

⁶⁰ Kuşeyrî, *Letâif*, c. I, s. 40.

⁶¹ Baklî, *a.g.e.*, c. I, s. 30.

⁶² İbn Acîbe, *a.g.e.*, c. I, s. 48.

kupkuru görmen de Allah'ın âyetlerindedir. Onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman harekete geçip kabarrır. Ona can veren elbet ölüleri de diriltir. O, her şeye kâdirdir”⁶³ âyetine getirilen işârî yorumlardan verebiliriz. Nitekim âyetle ilgili olarak ilk dönem sûfilerinden Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910) Allah'ın bazı kalplere bir takım gizli emanetler bıraktığını belirtmektedir. Ona göre böyle kalplere rahmet yağmurları yağdığı zaman söz konusu emanetler ortaya çıkar ve onun bereketi nefslerde kendini gösterir. İşte bu kalbe sahip olan, halkın nazarında heybet sahibi, mahlûka karşı şefkatli ve her daim günah işleme korkusu içerisindedir. Bu anlamı mezkûr âyetin hakikati olarak gören Amr b. Osmân âyete ilişkin şunları söylemektedir: “*Kalplere koyduğu emanetlerle nefsleri dirilten Allah, kendisinden gafil kalpleri ve hizmetini eda etmekten aciz olan nefsleri nazarının bereketiyle diriltmeye de kâdirdir.*”⁶⁴ Kuşeyrî de âyette geçen arz kelimesiyle kalp arasında bir ilişki kurmaktadır. Buna göre yeryüzü kışın kuruduğu ve yağmurun gelişiyle yeşillendiği gibi kalpler de günahlarda ısrar etmekten dolayı kurur. Allah, kalbe rahmetiyle yöneldiğinde ise yağmurla yerde nebat bitmesi gibi kalpte de nedametinin nuru meydana gelir. Aynı şekilde Rabbine itaat hususunda gevşekliğe düşen kuluna Allah, kendini hatırlattığında o kulun kalbinde tevfiğin nurları tezahür eder, kalp aslı makamına rücu eder ve kalpteki tevfiğ ağacı inâyet suyuyla sulanır. Dolayısıyla çorak araziye dirilten Allah'ın, haşr ve neşr ile ölü bedenleri, inâyet nurlarıyla da ölü kalpleri diriltmeye gücü yeter.⁶⁵ Mevzu bahis âyete benzer bir yaklaşım sergileyen müfessirlerden biri de Baklî'dir. O, bu âyetin işârî yorumunda Allah'ın rahmet nazarıyla âriflerin kalplerini dirilttiğini, ariflerin nazarıyla da müridlerin kalplerini ihya ettiğini belirtmektedir. Çünkü O'na göre ârifler kalplerin hayatı için Hakk tarafından halka gönderilen vesilelerdir. Allah yeryüzünü yağmurla ihya ettiği gibi, ârif kullarıyla da bütün âlemin kalplerini diriltmektedir.⁶⁶

Tasavvufta kalbin ve nefsin birbirine zıt kavramlar olmasına rağmen bu âyette geçen arz kelimesinin nefse işaret ettiğini söyleyen müfessirler de vardır. Mesela Dâye'ye göre ilgili âyette geçen arz kelimesi beşeriyete işaret etmektedir. Dolayısıyla yeryüzünde nebatın bitmesine sebep olan suyu hizlân (Allah'ın yardımından mahrumiyet) olarak te'vîl etmiştir. Hizlân suyuyla beslenen nefsten de ancak masiyet ve menhiyat ağaçları biter.⁶⁷ Nitekim Bursevî de bu âyette hem nefslerin ihyasına hem de kalplerin ihyasına bir işaretin olduğunu belirtmekte ve nefsin ile kalbin ihyasını daha önce zikrettiğimiz açıklamalara benzer şekilde izah etmektedir.⁶⁸ Görüldüğü üzere

⁶³ Fussilet 41/39.

⁶⁴ Sulemî, *a.g.e.*, c. II, s. 220; Baklî, *a.g.e.*, c. III, s. 252.

⁶⁵ Kuşeyrî, *Letâifc.* V, s.334.

⁶⁶ Baklî, *a.g.e.*, c. III, s. 252.

⁶⁷ Dâye, *a.g.e.*, c. 5, s. 264.

⁶⁸ Bursevî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 267-268.

sûfiler bir kelimeye farklı benzerlik yönleriyle birbirinden farklı işârî anlamlar verebildikleri gibi aynı ifadeden birbirine zıt işaretler de çıkarabilmektedirler.

5. Nefs Olarak Te’vîl Edilen Kelimeler

Tasavvufta üzerinde en çok durulan kavramlardan biri de *nefs* tir. Sûfilere göre ruh övülmüş sıfatların kaynağı olduğu gibi nefis de her türlü yerilmiş ahlakın kaynağıdır.⁶⁹ Öte yandan Gazzâlî’nin belirttiğine göre nefis, insanın hakikatini ifade eden latîfe anlamına da gelmektedir. Bu durumda nefis farklı sıfatlarla nitelenir. Şöyle ki Allah’ın emri altında günahlardan kaçarak sükûnete eren nefse *nefs-i mutmainne*, söz konusu sükûneti sağlayamayan fakat günah işlediğinde pişman olan nefse *nefs-i levvâme*, şehvânî arzulara itaat edip bundan pişmanlık duymayan nefse ise *nefs-i emmâre* denir.⁷⁰

Sûfilerce nefsin her türlü yerilmiş ahlakın kaynağı olması âyetlerde geçen olumsuz ifadelerin birçoğunu nefis olarak te’vîl etmelerine sebep olmuştur. Bununla ilgili birkaç misalin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

5.1. Kâfir

Tasavvufta insanın en büyük düşmanı nefsidir ve insan her an nefsiyle mücadele etmek zorundadır. Bu yüzden kâfirlere karşı yapılan cihad *küçük cihad* (*cihad-ı esğar*), nefse karşı yapılan mücadele ise *büyük cihad* (*cihad-ı ekber*) olarak adlandırılmıştır.⁷¹ Bu bağlamda tasavvufî tefsirlerde küffarla cihadi emreden âyetlerin birçoğundan nefisle cihada dair işaretler çıkarılmıştır. Mevcut duruma (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ (اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ) “Ey iman edenler! Kâfirlerden yakınınızda olanlarla savaşın ve onlar sizde bir sertlik bulsunlar. Bilin ki, Allâh takvâ sahipleriyle beraberdir.”⁷² âyetine yapılan işârî yorumlar misal olarak verilebilir. Nitekim Kuşeyrî, Baklı ve Dâye gibi birçok müfessirin belirttiğine göre âyet bir yandan kâfirlerle cihadi emrederken diğer yandan nefisle mücadelenin lüzumuna işaret etmektedir. Zira insanın en yakınındaki düşmanı nefsidir.⁷³

Benzer şekilde (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ (الْمَصِيرُ) “Ey Nebi! Kâfirler ve münafıklara karşı cihad et, onlara karşı sert davran. Onların varacakları yer cehennemdir. O ne kötü bir varış yeridir.”⁷⁴ âyetinde geçen *küffâr* kelimesi Tusterî ve Sulemî’ye göre nefse işaret etmektedir. Nefse karşı yapılan cihad ise nefsin isteklerine muhalefet etmek

⁶⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 120-121; Suhreverdi, *a.g.e.*, s. 264.

⁷⁰ Gazzâlî, *Ihyâ*, c. V, s. 16-17.

⁷¹ İbn Berracân, Abdusselâm b. Abdirrahmân b. Muhammed İşbilî (ö. 536/1142), *Tenbihu'l-Efham ilâ Tedebburî'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Tearrufî'l-Âyât ve'n-Nebei'l-Azîm*, (tah. Ahmed Ferîd Mezîdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, c. II, s. 488.

⁷² Tevbe 9/123.

⁷³ Kuşeyrî, *a.g.e.*, c. III, s. 74; Baklı, *a.g.e.*, c. II, s. 59; Dâye, *a.g.e.*, c. III, s. 212.

⁷⁴ Tevbe 9/73.

ve onu günahlardan pişmanlığa sevk etmekle olur.⁷⁵ Baklî'ye göre de âyette geçen küffâr ifadesi nefs-i emmâreye, münâfıklar ise şeytan ve ordularına işâret etmektedir. O, nefse karşı cihadın nefsin isteklerini kesmekle, şeytana karşı cihadın ise açlık ve hüzn gibi riyazet yollarıyla yapılacağını beyan etmektedir.⁷⁶ Dâye'ye göre ise kâfir ifadesi nefse işâret ettiği gibi nebî kelimesinde de şeyhlik makamına işâret vardır. Binaenaleyh şeyhler kendi nefslerine ve müridlerinin nefslerine karşı mücadele etmekle memurdurlar. Bu yorumuna bağlı olarak o, âyette geçen “*kâfirler*” ifadesinin şeyhin terbiyesini reddeden nefse, “*münâfıklar*” ifadesinin ise şeyhin terbiyesini kabul etmiş gibi görünen nefse işâret ettiğini söylemektedir. Âyette geçen “*onlara karşı sert davran*” ifadesi ise nefsin isteklerine şiddetle muhalefet etmeyi gerektirir. Aksi takdirde nefs pişman olup Allah'a yönelmezse varacağı yer Rabbinden uzak olma cehennemidir.⁷⁷

Yine insanın en tehlikeli düşmanının nefsi olması gerekçesiyle (فَإِذَا اسْتَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُواهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ وَأَقْعُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِنَّمَا تَأْبُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ “*Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün. Onları yakalayın, muhasara altına alın ve her gözetleme yerinde oturup bekleyin. Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kıl ve zekâtı verirlerse yollarını serbest bırakın. Allah çok mağfîret eden ve merhamet edendir*”⁷⁸ âyetinde geçen müşriklerle cihad emri işârî olarak nefse mücadele anlamına hamledilmiştir. Âyete bu anlamı veren müfessirlerden Kuşeyrî'ye göre zikredilen âyet, mü'minlere düşmanın her türlüyle savaşmalarını emretmektedir. Nefse karşı yapılan cihadın yolu ise riyazetlerle nefsi kontrol altında tutmak ve bu uğurda bütün gücü harcamaktır. Aynı zamanda şer'î hükümleri tatbikte ruhsatlara başvurmamak ve her hâlde en meşakkatli olan yolu tercih etmek de nefsle mücadele yollarındandır.⁷⁹ Âyet hakkında benzer bir işârî yorum yapan Bursevî de Allah'ın emrettiği cihadın dört çeşidi olduğundan bahseder. Bunlardan ilki kalbi güzel ahlakla süslemek suretiyle evliyanın yaptığı cihaddır. İkincisi zâhidlerin çirkin sıfatlardan temizlenerek nefse karşı yaptığı cihaddır. Üçüncü çeşit cihad âlimlerin özellikle zalim idarecinin huzurunda hakkı söyleyerek yaptığı cihaddır. Dördüncüsü ise gazilerin canlarını feda ederek yaptığı cihaddır.⁸⁰ Dolayısıyla âyet, zahirde müşrikleri öldürmeyi emrettiği gibi batında da nefsi öldürmeyi emretmektedir. Görüldüğü üzere kendilerine karşı cihadın emredildiği kâfirler, müşrikler ve münâfıklar, mü'minlere düşmanlık etmeleri yönünden nefse benzetilmiştir. Bu durum bizlere Süfîlerin zahir ve bâtin arasında ilişki kurarak teşbih esaslı bir te'vîl yaptıklarını göstermektedir.

⁷⁵ Tusterî, *a.g.e.*, s. 159; Sulemî, *a.g.e.*, c. I, s. 280.

⁷⁶ Baklî, *a.g.e.*, c. II, s. 33.

⁷⁷ Dâye, *a.g.e.*, c. III, s. 182.

⁷⁸ Tevbe 9/5.

⁷⁹ Kuşeyrî, *Letâif*, c. III, s. 7.

⁸⁰ Bursevî, *a.g.e.*, c. III, s. 388.

5.2. Tâğût

Tasavvufi tefsirlerde nefis olarak yorumlanan bir diğer kelime de tâğüttür. Mesela (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ) “Allah, iman edenlerin dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlere gelince, onların dostları da tâğüttür, onları aydınlıktan alıp karanlığa götürürler. İşte bunlar cehennemliklerdir. Onlar orada devamlı kalırlar.”⁸¹ âyetinin tefsirinde Tusterî, tâğutların başının nefis-i emmâre olduğunu beyan eder. Çünkü şeytanın insana vesvese vermesi ancak nefsin hevâsıyla olur.⁸² Nitekim bazı tasavvuf erbabının beyan ettiği üzere dünya, nefis ve şeytan gibi insanı Allah’tan alıkoyan her şeye tâğût denir.⁸³

Tusterî gibi Kuşeyrî de (الَّذِينَ آمَنُوا نُصِيبُ مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) “Kendilerine Kitap’tan nasip verilenleri görmedin mi? Cibet ve tâğuta iman ediyorlar, sonra da kâfirler için: ‘Bunlar, Allah’a iman edenlerden daha doğru yoldadır’ diyorlar”⁸⁴ âyetinin tefsirinde tâğût kelimesini nefis olarak yorumlamaktadır. Ona göre herkesin tâğütü nefsanî arzularıdır. Buna bağlı olarak bir sonraki âyette zikredilen tâğûta iman edenler hakkındaki lanet de işârî anlamda kulluktan uzaklaşmak ve rububiyeti müşahededen engellenmektir.⁸⁵ Âyette geçen cibet ve tâğût ifadelerini nefis ve nefsin hevâsı olarak yorumlayan bir diğer müfessir de Dâye’dir. Ona göre âyette kitaptan nasibi olanlar şeklindeki niteleme de zâhirî ilimlerden nasibi olmasına karşın bâtinî ilimlerden payı olmayanlara işaret etmektedir. Dolayısıyla sadece zâhirî ilme sahip olanlar hakikatten ayrılmak ve dünyaya meyletmekle nefslere uymaktadırlar. Bu yüzden nefsleri onları hidâyet nurundan çıkarıp dalaletin karanlıklarına sürüklemektedir.⁸⁶ Onun bu yorumundan anlaşıldığı üzere nefsanî arzuların peşinden gitmek ilâhî hitabın sevk edilmiş gayesini idrak etmeye engeldir. Zira “kitaptan kendisine nasip verilenler” zâhirî mânâyı anlamış olmalarına rağmen ilâhî hitabın gereğini yerine getirmedikleri için bâtinî anlamı kavrayamamışlardır. Kanaatimizce bu durum sûfilerin bâtinî anlama ulaşmak için iman ve sâlih amel birlikteliğini şart koşmalarından kaynaklanmaktadır.

SONUÇ

Kendini İslam’a nispet eden her fikir ve inanç sisteminin en temel kaynağı Kur’ân’dır. Farklı mezheplerin düşüncelerini Kur’ân’a dayandırma

⁸¹ Bakara 2/257.

⁸² Tusterî, a.g.e., s. 107.

⁸³ Kuşeyrî, a.g.e., c. I, s. 184; Baklı, a.g.e., c. I, s. 103.

⁸⁴ Nisâ 4/51.

⁸⁵ Kuşeyrî, a.g.e., c. II, s. 30.

⁸⁶ Dâye, a.g.e., c. II, s. 153.

zorunluluğunun üzerine kültürel, entelektüel ve çevresel faktörler de eklenince çeşitli tefsir ekolleri ortaya çıkmış ve haliyle bu durum tefsir sahasına zenginlik katmıştır. Bu ekollerin en dikkat çekicilerinden biri de tasavvufi tefsir ekolüdür. Nitekim söz konusu ekol, mahiyeti ve meşruiyeti açısından pek çok tartışmaya mahal olmuştur. Çünkü sūfîler, âyetlere verdikleri anlamların “Kur’ân’dan kalplerine doğan mânâlar” olduğunu söylemekte, dolayısıyla bu bilgileri keşf ile elde ettiklerini ifade etmektedirler.

Öte yandan onlar keşfen elde ettikleri malumatın, ilgili âyetlerin tefsiri olduğunu iddia etmemişler, ilahî hitabın sevk gayesinin sadece keşf ile elde edilen anlamlardan ibaret olmadığını vurgulamışlardır. Bu bağlamda onlar âyetler hakkında yaptıkları yorumları işaret olarak adlandırmış ve bunların âyetin zahiri mânâsının önüne geçmediğini özellikle belirtmişlerdir. Zira sūfîler sūnnî akideye uygun olarak Kur’ân’ı zahirine aykırı şekilde yorumlamanın ilhad olduğunu kabul etmişlerdir. Bu sebeple onlar yapmış oldukları yorumların âyetin zahiri mânâsıyla ilişkisini kurmaya çalışmışlardır. Söz konusu ilişki ise genel olarak benzetme esasına dayanmaktadır. Dolayısıyla zahiri mânâyâ bir veya birden fazla yönden benzerlik gösteren tasavvufî kavramlar muhtelif müfessirler tarafından işâri yorumlara konu olmuşlardır. Nitekim tasavvufî tefsir faaliyetinde bulunan pek çok müfessirin âyetlerdeki beyt, arz ve bahr kelimelerini kalbe, şems ve nehâr kelimelerini ruha, kâfir ve tâğût kelimelerini nefse benzetmeleri, işâri tefsirlerde müşterek yorumların bulunduğu bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bunun yanında söz konusu kelimeler farklı benzerlik yönleri esas alınarak farklı şekilde ve hatta birbirine zıt şekilde yorumlanabilmiştir. Bu da tasavvufî yorumların karakteristik bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- BAKLÎ, Ebû Muhammed b. Ebî'n-Nasr Rûzbihân, *Araisu'l-Beyan fî Hakâiki'l-Kur'ân*, (tah. Ahmed Ferîd el-Mezîdî) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî el Ca'fî, *Câmiu's-Sahîh*, Dâr Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- BURSEVÎ, İsmâil Hakkî, *Tefsîru Ruhi'l-Beyan*, Matbaatu'l-Osmâniyye, İstanbul, H. 1330.
- DÂYE, Necmuddîn Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed Râzî, *Te'vilâtu'n-Necmiyye (Aynu'l-Hayât)*, (tah. Ahmed Ferîd Mezîdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- DEYLEMÎ, Ebû Şucâ' Şîreveyh b. Şehredâr b. Şîreveyh el-Hemedânî, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

- EBÛ YA’LÂ, Ahmed b. Ali b. Musennâ el-Mûsilî et-Temîmî, *Musnedu Ebî Ya’lâ*, (tah. Hüseyin Selim Esed) Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, Dimaşk, 1984.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, Dâru’l-Minhâc, Cidde, 2011.
- _____, *Risâletu’l-Ledunniyye* (Mecmûatu Rasâili’l-Îmâmi’l-Gazzâlî içerisinde), (tah. İbrahim Emin Muhammed), Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire, t.y.
- GEZGİN, Ali Galip, “Kur’ân’da “Düşünme” Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme (II)”, *SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi.*, Isparta, 2014.
- 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 Sâveh), Merkezu’l-Kitâb li’n-Neşr, Kahire, ty.
- HÂKİM, Ebû Abdillâh en-Nîsâbüri, *el-Mustedrek ale’s-Sahîhayn*, Dâru’l-Marife, Beyrut, ty.
- İBN ACÎBE, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî, *el-Bahru’l-Medîd fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, (tah. Vâhid Kutb), el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire, ty.
- İBN BERRACÂN, Abdüsselâm b. Abdirrahmân b. Muhammed İşbîlî (ö. 536/1142), *Tenbîhu’l-Efhâm ilâ Tedebburi’l-Kitâbi’l-Hakîm ve Tearrufi’l-Âyât ve’n-Nebei’l-Azîm*, (tah. Ahmed Ferîd Mezîdî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrahim el-Absî, *el-Musannef fî’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, (tah. Kemal Yusuf el-Hût) Mektebetü’r-Ruşd, Riyad, 1988.
- İBN HİBBÂN, Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Temîmî el-Bustî, *Sahîhu İbn Hıbbân*, (tah. Şuayb Arnâût) Muessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1988.
- İBN TEYMİYYE, Takıyyuddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, (tah. Enver el-Bâz, Âmir el-Cezzâr), Dâru’l-Vefâ, yy., 2005.
- İBNU’L-ARABÎ, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh, *el-Futûhâtu’l-Mekkiyye*, Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- KELÂBÂZÎ, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

- KUŞEYRÎ, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru Cevâmii'l-Kelim, Kahire, 2007
- _____, *Letâifu'l-İşârât*, (tah. Saîd Katîfe), el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire, ty.
- LORY, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsîri*, (çev. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.
- MAKDÎSÎ, Ahmed b. Abdirrahman b. Kuddâme, *Muhtasarü Minhâci'l-Kâsîdîn*, (tah. Şuayb Arnavut, Abdulkadir Arnavut), Mektebetü Dâri'l-Beyân, Beyrut, 1978.
- NÎSÂBÛRÎ, Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin Kummî, *Garâibu'l-Kur'an ve Ragâibu'l-Furkân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâr Saâdet, yy., ty.
- SEYYÎD ŞERÎF CURCÂNÎ, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, (tah. Muhammed Siddîk Minşâvî), Dâru'l-Fâdile, Kahire, 2004.
- SUHREVERDÎ, Şihâbuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Abdillâh Bağdâdî, *Avârifü'l-Maârif*, (tah. Muhammed Abdulazîz Hâlidî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- SULEMÎ, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Hüseyin b. Musa, *Hakâiku't-Tefsîr*, (tah. Seyyîd Imrân), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- SUYÛTÎ, Celaleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Câmiu's-Sağîr min Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- _____, Celaleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2004.
- TABERÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemu'l-Kebîr*, (tah. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi), Mektebetü İbn Teymiye, Kahire, 1983.
- TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, (tah. Şuayb Arnâût) Muessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed (ö. 1158/1745), *Keşşâfu Istilâhati'l-Funûn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- TUSTERÎ, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yunus b. İsa b. Abdillâh b. Rafî', *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (tah. Taha Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed Ali), Dâru'l-Harem li't-Türâs, Kahire, 2004.

- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, ty.
- ZERKÂNÎ, Muhammed Abdulazîz, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1999.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

