

**ELMALILI İLE SÜLEYMAN ATEŞ'İN
TEFSİRLERİNİN İŞÂRÎ YÖNTEM
AÇISINDAN MUKAYESESİ**

**Mehmet ARSLAN
(Yüksek Lisans Tezi)**

Eskişehir, 2013

**ELMALILI İLE SÜLEYMAN ATEŞ'İN TEFSİRLERİNİN
İŞÂRÎ YÖNTEM AÇISINDAN MUKAYESESİ**

Mehmet ARSLAN

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tefsir Bilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eskişehir

2013

T.C.
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Mehmet ARSLAN tarafından hazırlanan “Elmalı İle Süleyman Ateş’in Tefsirlerinin İşârî Yöntem Açısından Mukayesesi” başlıklı bu çalışma 27/08/2013 tarihinde Eskişehir Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Tefsir Bilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

Üye

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

(Danışman)

Üye

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

Üye

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

Üye

Akademik Ünvanı ve Adı Soyadı

ONAY

.../ .../ 2013

(İmza)

(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

Enstitü Müdürü

ÖZET

ELMALILI İLE SÜLEYMAN ATEŞ'İN TEFSİRLERİNİN İŞÂRÎ YÖNTEM AÇISINDAN MUKAYESESİ

ARSLAN, Mehmet

Yüksek Lisans-2013

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Ali Rıza GÜL

Kur'an'ı anlama konusundaki yöntem arayışları neticesinde önce rivayet tefsiri akabinde de dirayet tefsiri doğmuştur. Bunlarla birlikte metodolojik açıdan dirayet tefsiri içerisinde görülen; fakat bazı müelliflerin ayrı bir kategoride değerlendirdiği kalbi ve sübjektif bakış açılarını yansıtan işârî tefsir yöntemi de teşekkül etmiştir. İşârî tefsir yönteminin hareket noktası Kur'an'ın bir zâhiri bir de bâtini yönü olduğudur. Ayetlerin zâhir anlamı denildiği zaman Arapça lafızları itibariyle anlaşılan mefhumat, bâtın manası denildiği zaman ise lafız ve terkiplerin arka planında bulunan derin manalar kastedilmektedir. Ayetlerin, görünen anlamları ötesinde derin ve çok boyutlu manalar taşıdığına bizzat Kur'an'ın ayetleri işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in hadisleri ve sahabe sözlerinde de ilgili deliller bulmak mümkündür.

Çalışmamızda, *Hak Dini Kur'an Dili* ve *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adlı eserlerde yer bulan işârî yorumlar tespit edilip, mukayesesı yapılacaktır. Söz konusu yorumların bir kısmı işârî tefsirin tasavvufî olanına tekabül etmekte; bir kısmı da tasavvufî değil ama işârî yorum sınırları içerisinde kalmaktadır. Bunların analiz edilerek karşılaştırılması, bu yöntemin sınırlarını ve Kur'an ayetlerini yorumlamadaki potansiyelini gözler önüne serecektir.

Anahtar Kelimeler: Zâhir, Bâtın, İşârî Tefsir.

ABSTRACT

COMPARİSON WITH ELMALILI AND SULEYMAN ATES' COMMENTARİES ON THE QUR'AN İN TERMS OF ISHARİ METHOD

ARSLAN, MEHMET

Master Degree-2013

The Department of Basic Islamic Sciences

Commentary (Tafsir) Branch

Adviser: Prof. Dr. Ali Rıza Gül

As a result of efforts to find methods to understand Quran, firstly report commentary, consequently ability commentary has emerged. In addition to these, ishari commentary, which metodologically seen in abitivity commentary, has formed. However, it reflects heartfelt and subjective perspectives considering in a separate category by some authors. The starting point of ishari commentary is that Qur'an has both apparent and esoteric sides. When it comes to apparent meaning it's directly about Arabic wordings conception, but when it comes to esoteric meaning, it implies the depht meaning beyond the wordings and phrases. Qur'an, by its own verses, shows that it has a depht meaning beyond apparent meaning. It's also passible to find proves about this in our prophet Hz. Muhammed's and his companions sayings.

In our study, The ishari commentary, which is seen in *The Righ Religion Qur'an Language* and *Holy Qur'an's Contemporary Commentary*, will be determined and comparisaned. One part of commentaries in question is equal to ishari commentary's sufistic one, the other part of it is neot equal to sufistic one but sets within the boundaries of ishari commentary. The comparison of these by analyzing, whill display the boundaries of this method and its potential in commenting the Qur'an's verses.

Key Words: apparent meaning, esoteric meaning, ishari commentary

KISALTMALAR

A.g.e.	Adı Geçen Eser
A.g.m.	Adı Geçen Makale
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	Baskı
Bkz	Bakınız
C	Cilt
Çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Hız.	Hazreti
İhtsr	İhtisar eden
MÜİFV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
SDÜ	Süleyman Demirel Üniversitesi
s.s.	Sayfalar arası
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	Tahkik Eden
y.t.y.	Yayın Tarihi Yok
y.y.y.	Yayın Yeri Yok

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
ÖNSÖZ.....	xii
GİRİŞ.....	1
A. Konu ve Önemi.....	1
B. Kaynakların Değerlendirilmesi	2
C. Araştırmanın Amacı, Yöntemi Ve Planı.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM İŞÂRÎ TEFSİR YÖNTEMİ

1.1. İŞÂRÎ TEFSİRİN TANIMI VE MAHİYETİ.....	5
1.2. İŞÂRÎ TEFSİRİN DAYANDIĞI DELİLLER.....	12
1.2.1. Kur'an'ı Kerimden Getirmeye Çalışılan Deliller.....	12
1.2.2. Hz. Peygamber'in Hadislerinden Getirmeye Çalışılan Deliller....	14
1.2.3. Sahabe Haberlerinden Getirmeye Çalışılan Deliller.....	16
1.3. BAZI İSLAM ÂLİMLERİNİN İŞÂRÎ TEFSİR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	17
1.4. İŞÂRÎ TEFSİR YÖNTEMİNİN KURAN YORUMUNA ETKİLERİ.....	21
1.4.1. İşârî Tefsirden Etkilen Müfessirler.....	22
1.5. İŞÂRÎ TEFSİR ALANINDA YAZILMIŞ ÖNEMLİ ESERLER.....	22

İKİNCİ BÖLÜM MÜFESSİRLERİN HAYATI, TEFSİR VE İŞÂRÎ TEFSİR AÇISINDAN ÖNEMLERİ

2.1. ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN HAYATI VE ESERLERİ.....	24
--	----

2.1.1. Doğumu ve Ailesi.....	24
2.1.2. Öğrenim Hayatı.....	25
2.1.3. Hocalığı, Resmi Hizmetleri ve Siyasi Yönü.....	26
2.1.4. İlmi Şahsiyeti.....	27
2.1.5. Vefatı.....	30
2.1.6. Eserleri.....	30
2.1.6.1. Telif Ettiği Kitaplar.....	30
2.1.6.2. Tercümelere.....	31
2.1.6.3. Makaleleri.....	31
2.2. <i>HAK DİNİ KUR'AN DİLİ</i>	32
2.2.1. Yazılış Sebebi.....	32
2.2.2. Tefsirde Takip Edilen Metot ve Tefsirin Genel Özellikleri.....	33
2.2.3. Tefsir kaynakları.....	35
2.3. İŞÂRÎ TEFSİR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	36
2.4. SÜLEYMAN ATEŞ'İN HAYATI VE ESERLERİ.....	39
2.4.1. Doğumu ve Ailesi.....	39
2.4.2. Öğrenim Hayatı.....	39
2.4.3. Akademik Hayatı ve Seyahatleri.....	40
2.4.4. Eserleri.....	41
2.4.4.1. Telif Eserleri.....	41
2.4.4.2. Arapça Eserleri.....	44
2.4.4.3. Tercüme Eserleri.....	45
2.4.4.3.1. Arapçadan Yapmış Olduğu Çeviriler.....	45
2.4.4.3.2. İngilizceden Yapmış Olduğu Çeviriler.....	46
2.4.4.4. Sadeleştirmeleri.....	46
2.4.4.5. Makaleleri.....	46
2.5. <i>YÜCE KUR'AN'IN ÇAĞDAŞ TEFSİRİ</i>	48
2.5.1. Yazılış Sebebi.....	48
2.5.2. Tefsirde Takip Edilen Metot ve Tefsirin Genel Özellikleri.....	48
2.5.3. Tefsir Kaynakları.....	50
2.6. İŞÂRÎ TEFSİR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	50

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HAK DİNİ ve YÜCE KUR'ÂN'IN ÇAĞDAŞ TEFSİRİ ADLI ESERLERDEKİ
İŞÂRÎ YORUMLARIN MUKAYESESİ

3.1. KISSALARA DAİR İŞÂRÎ YORUMLAR.....	53
3.1.1. Âdem-İblis Kıssası.....	53
3.1.1.1. Meleklerin Allah'la Konuşması.....	53
3.1.1.2. Âdem'e İsimlerin Öğretilmesi.....	56
3.1.1.3. Meleklerin Âdem'e Secde Etmesi.....	56
3.1.1.4. Yasaklanan Ağaç.....	57
3.1.1.5. Hz. Âdem ve Eşinin Cennetten İndirilmesi.....	59
3.1.2. Hz. Yusuf Kıssası.....	62
3.1.3. Hz. Lut Kıssası.....	64
3.1.4. Hz. Eyyûb Kıssası.....	64
3.1.5. Hz. Musa ve İsrail oğulları Kıssası.....	65
3.1.5.1. İsrail oğullarına “ <i>Nefislerinizi Öldürün</i> ” Denilmesi.....	65
3.1.5.2. İsrail oğullarına “ <i>Sefil Maymunlar Olun</i> ” Denilmesi.....	67
3.1.5.3. Tabut ve Sekine.....	69
3.1.5.4. Hz. Musa'nın Mucizeleri.....	70
3.1.5.5. Kıssada Geçen Muhtelif Ayetlere Dair İşârî Yorumlar... ..	71
3.1.6. Hz. Musa ve Hızır Kıssası.....	72
3.1.6.1. İki Denizin Birleştiği Yer.....	72
3.1.6.2. Hızır'a Verilen İlim ve Hızır'ın Hâlen Hayatta Olduğu Meselesi.....	73
3.2. MESELLERE DAİR İŞÂRÎ YORUMLAR.....	75
3.2.1. Allah, Göklerin ve Yerin Nurudur.....	75
3.2.2. Hz. Peygamberin ve Arkadaşlarının Durumu.....	76
3.2.3. Hakk'ın Kalıcılığı, Batılın Geçiciliği.....	77
3.2.4. Dünya Nimetlerinin Geçiciliği	77
3.2.5. Malını Allah Yolunda Harcayanların Durumu.....	78
3.2.6. Malını Gösteriş İçin Harcayanların Durumu.....	79
3.2.7. Mümin-Kâfir Karşılaştırması.....	80

3.2.8. Allah'a Eş Koşanların Durumu.....	81
3.3. KEVNÎ AYETLERE YÖNELİK İŞÂRÎ YORUMLAR.....	82
3.3.1. Allah'ın Arşa İstiva Etmesi, Arşının Suyun Üstünde Olması.....	82
3.3.2. Güneşin Bir Ziya, Ay'ın da Bir Nur Olması.....	83
3.3.3. Göklere ve Yere Dair Ayetler.....	84
3.3.4. Rüzgârlara Dair Ayetler.....	87
3.3.5. Allah, İki Doğunun ve İki Batının Rabbidir.....	88
3.3.6. İnsanın Yaratılışı ve Gelişimine Yönelik Ayetler....	89
3.3.7. Suyu Tatlı ve Suyu Acı İki Deniz.....	91
3.4. İBADETLERE DAİR AYETLERE İLİŞKİN İŞÂRÎ YORUMLAR.....	92
3.4.1. Namazla İlgili Ayetlere Getirilen İşârî Yorumlar.....	92
3.4.2. Hacla İlgili Ayetlere Getirilen İşârî Yorumlar.....	97
3.5. MELEKLERE İLİŞKİN AYETLERE GETİRİLEN İŞÂRÎ YORUMLAR	99
3.5.1. Meleklerin Yazması ve Takip Etmesi.....	99
3.5.2. Meleklerin Elçi Olması ve Kanatları.....	99
3.5.3. Meleklerin Yardımı.....	100
3.6. HURUF-U MUKATTA'AYA DAİR İŞÂRÎ YORUMLAR.....	102
3.6.1. Elif-Lâm-Mîm (الم)	103
3.6.2. Elif-Lâm-Mîm-Sâd (المص)	106
3.6.3. Elif-Lâm-Râ (الر)	107
3.6.4. Hâ-Mîm (حم)	108
3.6.5. Hâ-Mîm-Ayn-Sîn-Kâf (حم عسق)	109
3.6.6. Tâ-Sîn-Mîm (طسم)	109
3.6.7. Kêf-Hê-Yê-Ayn-Sâd (كهيعص)	110
3.6.8. Tâ-Hâ (طه)	110
3.6.9. Yâ-Sîn (يس)	111
3.6.10. Sâd (ص)	111
3.6.11. Kâf (ق).....	112
3.6.12. Nûn (ن)	113
3.7. HAYVAN İSİMLERİNİN GEÇTİĞİ AYETLERE İLİŞKİN İŞÂRÎ YORUMLAR.....	115
3.7.1. Örümcek.....	116

3.7.2. Bal Arısı.....	116
3.7.3. Karınca.....	117
3.7.4. Sığır ve Deve.....	117
SONUÇ.....	119
KAYNAKÇA.....	123

ÖNSÖZ

Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda kullanılan yöntemlerden biri de işârî tefsir yöntemidir. Bu yöntemin meşruiyetine yönelik Kur'an'ı Kerimden, Hz. Peygamber'in hadislerinden ve sahabe sözlerinden deliller bulmak mümkündür. İslam âlimleri de bu yönteme dair sonradan teşekkül eden birtakım şartlara riayet edilerek yapılan yorumları kabul etmişlerdir. Bununla birlikte bu yöntemin ciddi bir şekilde tenkit edildiği de görülmektedir. Fakat yapılan eleştirilerin özünde Bâtıniye mezhebinin uyguladığı yöntem görülmektedir. Çünkü gerek işârî tefsir erbabı gerekse Bâtıniyye görüşüne mensup olanların hareket noktası, Kur'an'ın hem zâhiri hem de bâtını yönü olduğudur. Bununla birlikte iki ekolün arasındaki keskin fark, işârî tefsir yöntemini kullananların, bu yorumları kesin ve tek geçerli yorum olduğunu iddia etmemeleri hatta bu kaygıyla yaptıkları yorumlara çoğunlukla tefsir yerine işaret adı verdikleri ve bâtını mananın zâhire muhalif olmayacağını savunmalarıdır. Oysa bâtını anlam üzerinde yoğunlaşan Bâtıniyye eğilimine mensup olanlar, kasıtlı bir şekilde ayetlerin konularını saptırmışlar ve asıl geçerli olan şeyin ayetlerin bâtını olduğunu savunmuşlardır. Bu nedenle bâtın anlamdan hareket eden iki yöntem birbirinden ayırt edilmelidir.

Yukarıda da temas ettiğimiz üzere Kur'an'dan, hadislerden ve sahabe sözlerinden meşruiyetine deliller bulunabilen işârî tefsir, oldukça geniş bir alana şâmil iken kendisini çokça kullanan ve gelişmesine hizmet eden tasavvuf ehline nispet edilerek tarif edilmiştir. Oysa tasavvuf ehlinin ortaya koyduğu irfânî teviller, işârî tefsir içerisinde bir kısımdır.

İşârî tefsir yöntemi, birçok müfessirin kullandığı bir yöntemdir. Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Hamdi Yazır'ın ve bu konuda müstakil bir doçentlik çalışması olan modern dönem müfessirlerinden Süleyman Ateş'in tefsirlerinde de yer yer işârî yorumlar görülmektedir.

İşte biz bu çalışmayla, az önce işaret ettiğimiz problemlere temas edecek, önerilerimizi sunacak ve müfessirlerimizin tefsirlerinde nasıl yorumlar ortaya koyduklarını tespit edip, analizini yapacağız. Elbette ki bu sınırlı çalışma, bütün yönleriyle işârî tefsir yöntemini ve müfessirlerimizin bütün işârî yorumlarını ortaya

koyamayacaktır. Sadece bu alandaki boşluğu doldurmaya küçük bir katkı sağlayacaktır.

Çalışmalarında zaman mefhumu gözetmeden bana destek olan muhterem hocam Prof. Dr. Ali Rıza GÜL'e ve emeği geçen herkese şükranlarımı arz etmeyi bir borç bilirim.

Mehmet ARSLAN
ESKİŞEHİR-2013

GİRİŞ

Çalışmamızın bu kısmında araştırmanın önemi, amacı, bu araştırmada takip ettiğimiz yöntem ve kaynaklar hakkında bilgiler verilecektir.

A. Konu ve Önemi

Hamdi Yazır ve Süleyman Ateş, ülkemizde yetişen iki müfessirdir. Görüşleri bizatihi tefsir ilmi açısından önemli olan bu müfessirlerin ayetlerden çıkardıkları işârî yorumların tespiti, işârî yöntemin kapsamını ve Kur'an'ı yorumlamadaki potansiyelini gözler önüne serecektir. Araştırmamız, işârî tefsir anlayışının Bâtınlığe kaçmayan şeklinin ülkemizde daha iyi tanınmasına yardımcı olacak ve konu ülkemizde bilim adamlarının tartışmasına açılmış olacaktır.

İşârî tefsir yöntemine dair çalışmalar mevcut olmakla birlikte daha önceden araştırma konusu edinilmemiş Hamdi Yazır ve Süleyman Ateş'in tefsirlerinin bu yöntemle karşılaştırılması, bu alandaki bir boşluğu dolduracaktır.

Araştırmamızın konusu olan müfessirlerin bilim anlayışları birbirinden farklıdır. Bununla birlikte yetiştikleri dönemlerin bilim anlayışı, toplumun din bilginlerinden beklentileri, yetiştikleri ilmi ortam ve bunu çevreleyen toplumsal şartlar da farklılık arz etmektedir. İşte bu nedenler, müfessirlerin yorum tarzlarını etkilemiş ve bu durum onların işârî yorumlarına da yansımıştır. Bu yüzden ayetlere getirilen yorumlarda çeşitli farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu yorumların tespit edilip, mukayesesinin yapılması, tefsir ilmine yeni açılımlar kazandıracaktır.

Tez'in kapsamı, *Hak Dini Kur'an Dili* ve *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adlı eserlerde ortaya konan işârî yorumlardır. Her iki müfessir de eserlerinde yeri geldikçe işârî yorumlar ortaya koymuşlardır. Ancak biz, bir yüksek lisans tezinin taşınması gereken nitelikleri dikkate alarak, araştırmamızı belli konularla sınırlayacağız. Bununla birlikte işârî tefsirin çerçevesini çizerken, farklı müelliflerin görüşlerine de yer verecek; fakat tezin hacmini kabartmamak için çok fazla detaylara girmeyeceğiz. Ayrıca müfessirlerimizin hayat hikâyelerine ve tefsirlerinde kullandıkları metotlara da genel hatlarıyla yer vereceğiz.

B. Kaynakların Değerlendirilmesi

Tezimizin ana kaynaklarını Muhammed Hamdi Yazır tarafından kaleme alınan “*Hak Dini Kur’an Dili Tefsiri*” ve Süleyman Ateş’in kaleme aldığı “*Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*” oluşturmaktadır. Bunlarla birlikte Elmalılı’nın tercüme ettiği *Metalib ve Mezahib* adlı eseri ve Süleyman Ateş’in doktora çalışması olan *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri* ile doçentlik çalışması olan *İşârî Tefsir Okulu* adlı eserlerine de ihtiyaç hâsıl oldukça başvurulmuştur. Bu kaynaklarla ilgili olarak çalışmamızın ikinci bölümünde detaylı bilgiler verdiğimiz için ayrıca burada bilgi vermeye gerek duymuyoruz.

Araştırmamızda işârî tefsir yönteminin mahiyeti hakkında bilgiler verirken *İhyâu Ulumi’d-Dîn, el-Muvafakat fi usuli’s-şeria, el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’an, el-İtkan fi ulumil-Kur’an, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn ve Menâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’an* adlı eserlerden ve kaynakçada yer verdiğimiz eserlerin ilgili bölümlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca İlahiyat fakültelerinde ders kitabı olarak okutulan İsmail Cerrahoğlu’nun ve Muhsin Demircinin *Tefsir Tarihi* adlı eserlerine de göz atılmıştır.

Müfessirlerimizin yorumlarını analiz ederken de yer yer *Tefsîru’l-Kur’an’il-‘Azim, Letâifü’l-İşârât, Ruhu’l-Beyan* ve *Ruhu’l Meânî* adlı eserlerden faydalanılmıştır.

Konuya ilişkin yapılan çalışmalar incelendiğinde; genellikle aynı kaynaklara atıflar yapılarak bilgiler verildiği, oluşturulan başlıkların birbirine paralel olduğu ve içerik itibariyle de birbirine benzer olduğu müşahede edilmiştir. Ayrıca müracaat ettiğimiz çalışmalarda işârî tefsir denildiği zaman çoğunlukla sûflerin ortaya koyduğu irfânî tevillerin kastedildiği görülmüştür.

C. Araştırmanın Amacı, Yöntemi ve Planı

Kur’an’ın yorumlanmasında kullanılan yöntemlerden biri de işârî tefsir yöntemidir. Aslında çok geniş bir alana şâmil olan bu yöntem, zamanla kendisini çokça kullanan ve gelişmesinde büyük katkıları bulunan sûflerin ortaya koyduğu tasavvufî tefsirden ibaret olarak algılanmıştır. Söz konusu tefsir yöntemi, bazen de İslam âlimlerince makbul görülmeyen Bâtıniyye akımının kullandığı yöntemle

karıştırılmaktadır. Ülkemizde yetişmiş iki müfessirin bu konudaki tavrının bilinmesi ve bu yöntemle ortaya koydukları yorumların tespit edilmesi, işârî tefsirin sadece irfanî tevilden ibaret olmadığını gösterecek ve bu yöntemin sınırlarına dair oluşan yanlış algının düzeltilmesine katkı sağlayacaktır. Bu çalışma, konunun ülkemizde tanınmasına da katkı sağlayacaktır.

Araştırmamızda takip ettiğimiz yöntem ise şöyledir: Verilere ulaşırken kaynak tarama yöntemini kullandık. İşârî tefsir yöntemi hakkında klasik kaynaklarda geçen bilgileri tespit ettik. Bununla birlikte konu hakkında yapılan muhtelif çalışmaları da temin ederek konuya ilişkin bakış açısını öğrendik ve tezimizin kaynakçasını oluşturduk. Öncelikle bir ön okuma gerçekleştirdik. Bu okuma neticesinde aldığımız notları tasnif ederek kullanılabilir hale getirdik. Müfessirlerin matbu tefsirlerini temin ettik. Ayrıca diğer eserlerini de tespit ederek bunlar hakkında çalışmamızın ikinci bölümünde alt başlıklar altında bilgiler verdik.

Mukayesesini yapacağımız konularla ilgili ayetleri tespit ettik. Bu ayetlerin tamamını tefsirlerimizde tarayarak müfessirlerin ortaya koyduğu işârî yorumları olduğu gibi tasvir etmeye çalıştık. Hatta çoğu zaman Elmalılı'nın yorumlarını sadeleştirmeden verdik. Akabinde tasvir ettiğimiz bu yorumları analiz ettik, yer yer kendi kanaatimizi de ifade ettik. İhtiyaç hâsıl oldukça farklı müelliflerin görüşlerine de yer verdik.

Kur'an'ı Kerim ayetlerine atıf yaparken dipnotta önce sure adını sonra parantez içerisinde sure numarasını ardından da ayetin numarasını gösterdik¹ Diğer eserlere atıf yaparken ilk geçtiği yerde eseri tam künyesiyle verirken daha sonra geçtiği yerde yazarın soyadını ve eserin adını verdik bazen de a.g.e. veya a.g.m. şeklinde belirttik. Muhammed Hamdi Yazır'ı, Elmalılı, Hamdi Yazır, Yazır şeklinde Süleyman Ateş'i ise bazen tam adıyla bazen de soyadıyla ifade ettik. Ayet meallerini çoğunlukla İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel tarafından sadeleştirilen Elmalılı mealinden verdik. Bununla birlikte yer yer Süleyman Ateş'in mealinden de istifade ettik.

¹ Örneğin 4. Sure olan Nisa suresinin 78. Ayetini (Nisa (4), 78) şeklinde gösterdik

Çalışmamız, giriş, üç ana bölüm ve genel bir değerlendirmenin yapıldığı sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde üzerinde çalıştığımız konunun önemi, amacı, takip ettiğimiz yöntem ve kaynakların değerlendirmesi yer almaktadır.

Birinci bölümde, işârî tefsir yöntemi hakkında bilgiler vererek konumuzun çerçevesini çizdik.

İkinci bölümde de bir eseri tanımanın müessiri tanımaktan geçtiği düşüncesiyle müfessirlerimizin hayatını genel hatlarıyla anlattık. Ayrıca tefsirlerinin özelliklerini, kullandıkları metotları ve müfessirlerimizin işârî tefsir açısından önemlerine yönelik bilgiler verdik.

Son bölümde ise oluşturduğumuz başlıklara dair her iki tefsirde geçen ayetlere getirilen yorumların tasvirine ve analizine yer verdik

BİRİNCİ BÖLÜM

İŞÂRÎ TEFSİR YÖNTEMİ

İnsanlığa yol gösterici bir rehber olarak indirilen Kur'an, kendisi üzerinde derin derin düşünülmesini ve rehberliğine uygun bir yaşam tarzına tabi olunmasını istemiş,¹ kendisini anlamaya yanaşmayanları da zemmetmiştir.² Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusundaki yöntem arayışları neticesinde tefsirde çeşitli eğilimler kendini göstermiş³ ve bunun akabinde Kur'an'a, Hz. Peygamber'in sünnetine, seleften nakledilen haberlere, Arap dili ve cahiliye Arap şiirine dayanarak tefsirler hazırlanmış ve bunlar rivayet tefsiri kategorisinde ele alınmış⁴; yalnızca rivayetlere bağlı kalmayıp dil, edebiyat ve çeşitli ilimlere dayanılarak hazırlanan tefsirler de dirayet tefsiri olarak adlandırılmıştır.⁵ Bahsi geçen tefsir faaliyetleri bazen de hususi, kalbi ve sübjektif bakış açılarını yansıtmış ve bu çalışmalara işârî tefsir adı verilmiştir.⁶ Metodolojik açıdan dirayet tefsiri içinde bir kısım olarak görülen; fakat ne sadece rivayet ne de sadece dirayet metodu ile yazılması mümkün olduğu için bazı müellifler, işârî tefsiri üçüncü bir tür olarak zikretmişlerdir.⁷

Biz, çalışmamızın bu bölümünde, genel hatlarıyla işârî tefsir'in tanımını, mahiyetini, meşruiyetine yönelik sunulan delilleri, İslam âlimlerinin konuya bakışını ve bu yöntemin Bâtınilerin yönteminden farkını inceleyecek ve konunun genel çerçevesini çizmeye çalışacağız. Şimdi sırasıyla bunları ele alalım.

1.1. İŞÂRÎ TEFSİRİN TANIMI VE MAHİYETİ

Sözlükte “bir nesneyi gösterme”, “bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme”, “dolaylı ve kinayeli bir sözle anlatma” gibi anlamlara gelen “işaret”;

¹ Sad (38), 29.

² Nisa (4), 78.

³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 5. b. , Fecr Yayınları, Yayın No: 42, Ankara 2010, s. 524; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 5. b. , MÜİFV Yayınları, Yayın No: 192, İstanbul 2009, s. 117.

⁴ Demirci, a.g.e. , s. 126.

⁵ Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 601; Demirci, a.g.e. , s. 159.

⁶ Yunus Emre Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Bâtînî Yorumdan Farkı,” *Marife* (Yaz 2011), Sayı: 2, s. 10.

⁷ İsmail Karaçam, *En Büyük Mucize Kur'an'ı Kerim'in İlmi ve Edebi Sırları*, Yenişafak Kültür Armağanı, İstanbul 2005, s. 293.

tasavvufta, “maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşif gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mana” şeklinde tanımlanmıştır.⁸ “İşâri” sözcüğü ile de, “sembolik ve remzi olarak, ima ya da işaret yoluyla söylenmek istenen, bu yolla insanın kalbine birdenbire doğuveren” bilgi türü kastedilmektedir.⁹ İnsanları yanlış bir anlayışa sevk etmekten kaçınmak için sûfler, kalplerine doğan bilgileri kapalı bir üslup ile remiz ve işaret yoluyla ifade etmişler, yaptıkları tefsirlere de tefsir değil işaret adını vermişlerdir.¹⁰

İşârî tefsir adı verilen çalışmalar, oldukça geniş bir alana şâmil iken daha sonraları Kur’an tefsirinde ayetlerin zâhiri manasından ziyade bâtını üzerinde duran ve bu nedenle işârî tefsir hareketinin gelişmesine büyük katkı sağlayan sûflere nispet edilmiş ve tasavvufî tefsir olarak anılmaya başlanmıştır.¹¹ Dolayısıyla işârî tefsire yönelik yapılan tanımlarda sûflerin benimsediği hususlar ağırlıklı olarak kendini göstermektedir. Örneğin Zehebî’ye göre işârî tefsir: “*Tasavvuf erbabına görünen ve zâhiri mana ile uyumlu olan bir gizli işaret yoluyla Kur’an’ı açıklamaktır.*”¹² Zerkanî de bu tanıma paralel bir şekilde işârî tefsiri; “*Kur’an’ı, seyr-u sülûk ve tasavvuf erbabının gördüğü gizli bir işaretten dolayı, ilk anda anlaşılan (zâhir) anlamından başkası ile yorumlamaktır.*”¹³ şeklinde tanımlamıştır. Oysa işârî tefsir, sûflerin yapmış olduğu irfânî tefsir türünü de içine alan geniş kapsamlı bir tefsir faaliyetidir. Çünkü ehl-i tasavvuf olmayanların da hatta tasavvuf öncesi dönemlerdeki İslam büyüklerinin de işârî tefsir ve yorum yaptığı bilinmektedir.¹⁴ Dolayısıyla tasavvufî tefsirleri aynı zamanda işârî tefsir olarak görmek mümkünken; her işârî yorumun

⁸ Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, C: XXIII, *DİA*, İstanbul 2001, s. 424.

⁹ Fikret Karapınar, “Rivayetlerde İşârî Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* (2007), C: V, Sayı: 2, s. 90.

¹⁰ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 2. b. ,Yeni Ufuklar Neşriyat, Yayın No: 3, İstanbul 1998, s. 19; Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 435; Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, Yayın No: 22, İstanbul 1969, s. 13.

¹¹ Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti”, s. 10; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 24; Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 436.

¹² M. Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, C: II, Mektebetü Vehbe, Kahire 2000, s. 261.

¹³ Muhammed Abdülazîm Zerkanî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*, Thk: Fevvez Ahmed Zümerli, C: II, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1995, s. 66.

¹⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 27; Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 436; Muhammed Çelik, “İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır’da İşârî Tefsir”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002) C: IV, Sayı: 2, s. 4.

aynı zamanda tasavvufî tefsir sayılması mümkün görünmemektedir. Şu halde tasavvufî tefsir, sūfî müfessirlerin, işârî yöntemle yapmış oldukları tefsirlerdir,¹⁵ demek daha doğru bir tanımlama olacaktır.

Yukarıda da temas ettiğimiz üzere işârî tefsir hareketinin sadece mutasavvıflara nispet edilmesi, Kur'an'ın zâhiri dışında yapılan tefsirlerin tasnifinin de tasavvufî doğrultuda oluşmasında etken olmuştur. Nazarî sūfî tefsir ve işârî sūfî tefsir şeklinde yapılan tasnif, tasavvufun amelî ve nazarî boyutu göz önüne alınarak yapılmıştır.¹⁶ Ancak işârî yorumların, tasavvuf ehli olmayanlar tarafından da yapıldığı ve sadece sūfilere mahsus olmadığı göz önüne alınırsa “sūfî” tabiriyle kayıt altına alınmaksızın, sadece “nazarî” ve “işârî” ifadeleriyle yapılacak bir tasnif daha sağlıklı olacaktır.¹⁷ İşârî tefsirin tanımına yönelik açıklamayı daha öncesinde yaptığımız için burada nazarî tefsir tabiri hakkında bilgi vermekle yetinecek; bununla birlikte işârî tefsir ile farklılıklarına da temas edeceğiz.

Nazarî tefsir; Kur'an'ı bir takım nazariyelere, felsefî görüşlere uygun düşecek şekilde yorumlamaktır. Bu tefsir sahipleri, Kur'an'ı kendi görüşleri doğrultusunda manalandırmaya çalışmışlar ve ayetin kendi verdikleri mananın haricinde bir mana taşımadığını iddia etmişlerdir. Onlar, Kur'an'a uymak yerine Kur'an'ı kendilerine uydurma yolunu yöntem olarak benimsemişlerdir. İşârî yorum ortaya koyanlar ise zâhire ters düşecek bir işareti kabul etmemiş ve getirdikleri yorumun tek ve geçerli yorum olduğunu da iddia etmemişlerdir.¹⁸

İşârî tefsir ekolünün hareket noktası, Kur'an'ın bir zâhiri bir de bâtni yönü olduğudur.¹⁹ Bu nedenle işârî tefsir yöntemini daha iyi anlamak için “zâhir” ve “bâtn” kavramları üzerinde de durmak faydalı olacaktır.

Şâtıbî'nin (ö. 790/ 1388) bu konuya ilişkin görüşleri şöyledir:

(...) Zâhirden maksat, Arap dili açısından anlaşılan şeydir; bâtn ise kelam ve hitaptan Allah'ın gözettiği maksadıdır. Kur'an'ın bir zâhiri bir de bâtni vardır, diyen kimsenin maksadı, bu ise doğrudur ve hakkında herhangi bir tartışma olmaz. Ama bunun dışında başka

¹⁵ Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti”, s. 42.

¹⁶ Mehmet Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Yayın No: 102, Konya 2008, s. 162.

¹⁷ Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti”, s. 16.

¹⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19-20; Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 434-435.

¹⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 20, 28; Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 436.

bir şey kastediyorsa, o zaman sahabe ve onları takip eden selef tarafından bilinmeyen yeni bir şey getiriyor demektir ve bu iddiasını ispat için de mutlaka kesin bir delile ihtiyaç vardır.²⁰

Görüldüğü üzere Şâtıbî, zâhir kavramından Arapça lafızların işaret ettiği manayı; bâtın kavramından ise lafzın arka planındaki Allah'ın murat ettiği manayı anlamaktadır. Şâtıbî, Kur'an ayetlerinden farklı örnekler sunarak bu duruma şöyle açıklamaktadır.

(...)Allah Teâlâ: “Bunlara ne oluyor ki hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar.”(Nisa 4, (78.) buyurmaktadır. Ayetten murat: “Onlar, sözden Allah'ın muradını anlamıyorlar.” şeklindedir. Yoksa onların bizzat sözü anlamadıkları kastedilmemektedir. Nasıl olabilir ki? Kur'an bizzat kendi dilleri ile inmekteydi. Ancak onlar Allah'ın kelamdan Allah'ın muradının ne olduğunu anlamak konusunda bir çaba göstermemişlerdir. (...)Allah Teâlâ: “Kur'an'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkasından gelseydi, onda çok ayrılıklar bulurlardı.”(Nisa (4), 82.) buyuruyor. Sözün zâhiri bir şeydi ve onlar bunu anlıyorlardı; çünkü kendileri Arap idiler; murat ise başka bir şeydi yani Kur'an'ın hiç kuşkusuz Allah katından inmiş olduğu idi. Eğer gerçek anlamda düşünecek olsalardı, Kur'an üzerinde asla ihtilaf olmayacaktı. İşte ittifakın sağlanıp, ihtilafların def edildiği bu yön, Kur'an'ın sözü edilen bâtın yönü olmaktadır.²¹

Allah Teâlâ: “Allah'tan başka dostlar edinenlerin durumu, kendine yuva yapan örümceğin durumu gibidir.”(Ankebut (29), 41.) buyurduğu zaman kâfirler: “Örümceğin, sineğin Kur'an'da ne işi var? Bu Tanrı kelamı değildir.”dediler. Bunun üzerine: “Allah, sivrisineği ve onun üstününü misal olarak vermekten hayâ etmez.” (Bakara (2), 26.) ayeti indi. Onlar inen ayetin sadece zâhirine bakmışlar ve ondan ne kastedildiğine aldırmış etmemişlerdi. (...) “Orada on dokuz bekçi vardır.” buyrulduğu zaman kâfirler zikredilen sayının zâhirine bakmışlar ve rivayete göre Ebu Cehil: “Sizden her on kişi, onlardan birini tutmaktan aciz kalmaz ya demiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ için bâtınını açıklamış ve “Cehennem bekçilerini yalnız melekler kılmışsınız. Kalplerinde hastalık bulunanlarla kâfirler de: ‘Allah bu misalle ne demek istedi’ desinler” ayetini indirmiştir.²²

Bu açıklamalar göstermektedir ki, sadece sözün zâhir anlamı yetseydi, Allah, maksadı göz ardı ederek lafızları anlayan Araplar için “*sözü anlamıyorlar*” ifadesini kullanmazdı. Bu yüzden zâhirle birlikte bâtın anlam, Kur'an'ın daha iyi bir şekilde anlaşılması için gereklidir.

²⁰ Ebu İshak İbrahim b. Musa Şâtıbî, *el-Muvafakat fi usuli's-şeria*, Thk: Abdullah Dırraz, İbrahim Ramazan, C: III, Daru'l-Marife, Beyrut 1992, s. 347.

²¹ Şâtıbî, a.g.e. , C: III, s. 346-347.

²² Şâtıbî, a.g.e. , C: III, s. 348.

Kur'an lafızlarının zâhiri anlamı “ne diyor?”; bâtını anlamı ise “ne demek istiyor?” sorularının karşılığıdır ve bu işârî yorumlar bir açıdan başka ne diyebilir sorusuna cevap olarak, fıkıh usulünde kullanılan *dâll bi'l-işâre* ye benzetilebilir.²³ Örneğin; “*Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı... Artık (ramazan gecelerinde) onlara yaklaşın ve Allah'ın sizin için takdir ettiklerini isteyin. Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yeyin, için...*”²⁴ mealindeki ayet, oruç gecelerinin her hangi bir vaktinde fecrin doğuşuna kadar eşlerle cinsi birleşmenin caiz olduğunu göstermektedir. Ayetin işaretinden de, fecrin doğuşu esnasında cünüp bulunan kişinin orucunun geçerli olduğu manası çıkmaktadır. Çünkü gecenin son anına kadar herhangi bir vaktinde eşlerle birleşmenin mubah kılınması, fecrin doğuşu esnasında cünüp olan kişinin gusül abdestini fecrin doğuşundan sonra almasını gerektirebilir.²⁵

İşârî tefsir eğiliminin ortaya çıkmasında etken olan nedenleri de şu şekilde saymak mümkündür: Öncelikle işârî tefsir, bir ihtiyaçtan doğmuştur. Nassların sınırlı; fakat anlayışların akıllar sayısınca değişik ve çok olması,²⁶ ayetlere getirilen yorumların da farklı olmasını doğurabilmektedir. Kaldı ki herhangi bir sözle bile değişik anlamlar kastedilebildiği halde; Allah'ın kelamı olan ayetlerin ihtiva ettiği manalara sınır çizmek mümkün gözükmemektedir.²⁷

Kur'an'ın yoğun bir şekilde temsili/sembolik dil kullanması da Kur'an yorumcularını, lafzın zâhiri anlamının ötesinde bir anlam arayışına itmiştir. Her ne kadar senet açısından sıhhatleri noktasında muhaddislerin ciddi tenkitlerine maruz kalmışlarsa da Kur'an'ın bâtını boyutunun olduğunu yönelik rivayetler, insanların mizaçlarındaki ve sosyo kültürel birikimlerindeki farklılık ve yabancı unsurlardan

²³ İsmail Karagöz, “Bâtını Mana-Zâhiri Mana”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 3.b. , DİB yayınları, Yayın No: 589, Ankara 2007, s. 57.

²⁴ Bakara (2), 187.

²⁵ Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları(Usulü'l Fıkh)*, Çev: İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara 1996, s. 397.

²⁶ Ali Osman Koçkuzu, “Hz. Peygamberin Mizacı Ve Hadiste İşârî Tefsir”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu* (19-20 Nisan 2001), SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 10, s. 232.

²⁷ Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti”, s. 15.

etkilenme gibi nedenleri de işârî tefsir'in ortaya çıkmasında etken olarak sayabiliriz.²⁸

Kur'an'ı tefsir etmek, Allah'ın sözlü mesajındaki muradını ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Bu faaliyetin ciddiyetinin farkında olan İslam âlimleri, Kur'an ayetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasının tamamen sübjektif bir zemine kaydırılmasının önüne geçmek için işârî tefsirin sınırlarını belirten bir takım şartlar ortaya koymuşlardır. Söz konusu şartlar şunlardır:

1. İşârî mana, zâhiri manaya aykırı olmamalıdır.
2. İşârî yorumu teyit eden başka bir nassın olması lazımdır.
3. İşârî yoruma şer'i ve akli bir muarızın olmaması gerekir
4. İşârî mananın, tek ve asıl mana olduğu söylenmemelidir.
5. Zorlama ve aşırı yorum olmaması gerekir.²⁹

İşârî yorumun sınırlarını çizen bu şartlara riayet edilerek yapılan tefsirler kabul görürken, bu şartları taşımayanlar ise reddedilmiştir.³⁰

Bununla birlikte bu şartlara bazı itirazlar da olmuştur. Şöyle ki Demirci, konuya ilişkin şunları kaydetmektedir:

“(…)Eğer verilen bâtnî mana lafzın zâhirine ters düşmeyecekse, o mananın zâhiri mana sayılmasına ne gibi bir engel vardır? Ayrıca ortaya konan bâtnî mananın doğru olduğunu gösteren bir delilin bulunmasını da şart koşmak da anlamsız görünmektedir. Çünkü bâtnî olduğu iddia edilen bir mana, eğer başka bir ayetin zâhiri manası ise, o takdirde onun bâtnî mana olarak zikredilmesine gerek yok demektir. Bize göre işârî tefsir yapmak için pratikte uygulanabilirliği olmayan yahut uygulanıp uygulanmadığını keşfetme imkânı bulunmayan birtakım şartlar ileri sürmektense, Kur'an bütünlüğünü ve sahih sünneti esas alarak çok aşırı te'villere kaçmadan akli ve mantıkî bazı bâtnî yorumlara gidilebileceğini söylemek daha isabetlidir.”³¹

Bu şartların, usul kitaplarında aynı anda bulunması gereken şartlarmış gibi zikredildiğini söyleyen Polat, bunun metodolojik açıdan yanlış olduğunu ve ilk üç

²⁸ Mahmut Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2011), Sayı: 24, s. 110-120.

²⁹ Şâtîbî, a.g.e. , C: III, s. 357; Zehebî, a.g.e. , C: II, s. 280-281; Zerkânî, a.g.e. , C: II, s. 68; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 21, Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 437.

³⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 25.

³¹ Demirci, a.g.e. , s. 228-229.

şartın birbirinden bağımsız olarak düşünölebileceğini ifade etmiş ve şunları söylemiştir:

“Bâtını mananın lafzın zâhiri anlamına ters düşmemesi ilkesi akla şu soruyu getirmektedir. Eğer verilen bâtinî mana lafzın zahirine ters düşmeyecekse, o mananın zâhiri mana sayılmasına ne gibi bir engel vardır? Doğrusu bu soru haklı gibi görünse de insan aklının sınır tanımayan yapısının karşı karşıya kaldığı her ayet üzerinde daha derin anlamlar üretmek çabasına girdiği göz önüne alındığında bu tür ilave tedbirlerin alınmasını gerekçelendirebilir. Tam da bu noktada, ayetlerin zâhir anlamlarının gözetilmesi, aslında Kur’an’ın kendi bütönlüğü açısından da son derece önemli hale gelir; çünkü insanlara mübîn bir kelam ile gelen ve mesajını lafızlarına emanet eden kemale ermiş bir dinin kitabının, lafzın dışında bir yerlere anlamlar havale etmesi, öncelikle Kur’an’ın iniş mantığıyla çelişir. Bu açıdan bakıldığında öyle yorumlara rast geliriz ki, bunları Arap dilinin elverdiği sınırlar içerisinde görmek mümkün değildir. Örneğin, harflere bağılı olarak çeşitli tarihler düşürmek, ebced hesabı yaparak ümmetlere ömürler biçmek ya da huruf-ı mukataaların her birine tılsımlı anlamlar vermek, zahiri asla dikkate almayan bir yaklaşım olur ki, bu da Tefsir biliminin kabul etmesi mümkün olmayan bir tür bâtinî okumadır.”³²

Polat, insani bir tavır olarak herkesin kendi kapasitesince Kur’an’ı anlamaya yönelik teşebbüslerinin olabileceğini, bu teşebbüslerin Kur’an’ın zâhir anlamlarına ters düşmesi durumunda onları, kabul sınırlarının dışını çıkaracağını; bununla birlikte bazı yorumların ayetlerin zâhir anlamlarına ters olmamasına rağmen ayetten doğrudan çıkarılamayacağını; bu durumun da fıkhıdaki kıyasa benzer bir durum arz ettiğini ifade ederek konuya ilişkin değerlendirmesini ortaya koymuştur.³³

Bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki bir ayete verilen işârî anlamın, özelde o ayetin, genelde bütün ayetlerin sarahatine aykırı olmaması ve Kur’an’la çelişmemesi en önemli şarttır. Başka bir ifadeyle, İslam’ın ruhuna aykırı olmayan yorumların reddini gerektirecek bir sebep bulunmamaktadır. Nitekim bu çerçevede yapılmış olan bir işârî yorum, müfessirin kendi kanaatidir ve sübjektiftir. Şahsi kanaatlere itiraz etmenin gerekmediği de açıktır.³⁴

³² Fethi Ahmet Polat, “İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde ‘Fihî Mâ Fih’te Yer Alan Kur’an Yorumlarının Kritiği”, *Uluslar Arası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa 2007, s. 367.

³³ Polat, a.g.m. , s. 368.

³⁴ Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir Mâhiyeti, Meşrûiyeti Bâtinî Yorumdan Farkı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 132.

İşârî tefsirlerde takip edilen bir yöntemin olup olmadığı meselesine gelince bu konuda da şunları söylemek mümkündür: Yapılan işârî yorumlar dikkatlice incelendiğinde bu yorumların dayandığı bir takım yöntemlerin ve akli gerekçelerin olduğu görülmektedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: Morfolojik ve etimolojik benzerliklerden işaret çıkarmak, kelimelerin lâfzî delaletinden ve tertibinden işaret çıkarmak, mefhûmu muhaliften işaret çıkarmak, bazı ayetlerin muhatap kitlelerini farklı düşünerek işaret çıkarmak, cifre dayalı işaret çıkarmak.³⁵

İşârî tefsir, önceden bahsettiğimiz üzere tasavvufî hareketin zuhurundan sonra ortaya çıkan bir hareket değildir. Bu konuda Kur'an'ı Kerim'de, Hz. Peygamberin hadislerinde ve sahabenin sözlerinde deliller bulmak mümkündür.³⁶ Şimdi bu delilleri sırasıyla ele alalım.

1.2. İŞÂRÎ TEFSİRİN DAYANDIĞI DELİLLER

1.2.1. Kur'an'ı Kerim'den Getirilmeye Çalışılan Deliller

Her şeyden önce pek çok ayette Kur'an'ı Kerim üzerinde ince ince ve derinlemesine düşünüp, anlama emredilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın tefekkür, tedebbür, tezekkür ve tertil ile okunmasını öğütleyen ayetleri, Kur'an'ın zâhiri manasından öte bâtını bir takım manalara delalet etmektedir. Örneğin; *“Bunlara ne oluyor ki hiçbir sözü anlamaya yanaşmaya çalışmıyorlar.”*³⁷, *“Hiç mi Kur'an'ı tedebbür etmiyorlar/inceden inceye düşünmüyorlar.”*³⁸, *“Zira onlar anlamayan kimselerdir.”*³⁹, *“Onlar Kur'an'ı iyiden iyiye anlayıp tanımazlar mı? Doğrusu onların kalpleri üzerinde kilitler vardır.”*⁴⁰ gibi daha pek çok ayette derinlemesine düşünme emredildiği açıktır. Vahyin ilk muhataplarının Arapça bilen insanlar olduğu düşünüldüğünde; ayetler üzerinde inceden inceye düşünülmesinin emredilmesi, açık lafızların arkasında mevcut bir takım derin manaların olduğunu göstermektedir.

³⁵ Ay, a.g.m. , s. 134.

³⁶ Zehebî, a.g.e. , C: II, s. 261; Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 436; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 27; Koçkuzu, a.g.m. , s. 229.

³⁷ Nisa (4), 78.

³⁸ Nisa (4), 82.

³⁹ Haşr (59), 13.

⁴⁰ Muhammed (47), 24.

Kur'an'ın muhatabı insandır. İnsanların akli seviyeleri ve eğilimleri farklı olduğu için belli bir alt yapı ve ön hazırlığa sahip olsalar bile Kur'an'ı tedebbür ve tefekkür eylemlerinin farklı sonuçlanması normaldir. Nitekim Şâtıbî'nin de belirttiği gibi eğer kastedilen sadece zâhir mana olsaydı, herkesin ortak bir şekilde bu manayı anlaması gerekirdi.⁴¹

Yine Hz. Peygamber'in temel görevi Kur'an'ı halka açıklamaktı. Bu durum da Kur'an'ın zâhir anlamının yanında bir iç anlamının bulunduğunu ve bu anlamı ilk defa Resûl-i Ekrem'in açıkladığını gösterir.⁴² Diğer bir deyişle, ayetler açıklanmak durumunda olduğuna göre sadece zâhirinden ibaret olmadığı anlaşılmaktadır.⁴³

İslam âlimleri, “Allah size zâhir ve bâtın nimetlerini bolca ihsan etti.”⁴⁴ mealindeki ayette geçen; zâhir ve bâtın nimetlerin içerisinde Kur'an'ın da değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüşler ve bu ayetin, Kur'an'ı okurken bâtını manaların da çıkarılması gerektiğine delalet ettiğini söylemişlerdir.⁴⁵

Kur'an'ı Kerimdeki derin bir tefekkür süzgecinden geçirilmeden sadece zâhiri manayı vererek anlaşılmasını engelleyen ayetlerin varlığı da müminleri derunî manaları açmaya teşvik etmektedir.⁴⁶ Örneğin: “Biz ona şah damarından daha yakınız.”⁴⁷ “Allah, yerlerin ve göklerin nurudur.”⁴⁸ “Nereye yönelerseniz yönelin Allah oradadır.”⁴⁹ gibi ayetlere bâtını yorum getirme zorunluluğu vardır. Dolayısıyla Kur'an'daki tasavvufî izaha çok müsait ayetler, işârî tefsir hareketinin doğuşunun sebeplerinden birini oluşturmaktadır.⁵⁰

Kur'an'ı Kerimdeki mecazi ifade ve benzetmeler de geniş ölçüde işârî yorumlara imkan vermektedir. Örneğin İbrahim suresinde “Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi: Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti). (O ağaç), Rabbinin izniyle her zaman yemişini verir. Öğüt alsınlar

⁴¹ Şâtıbî, a.g.e. , C: III, s. 346; Zehebî, a.g.e. , C: II, s. 268.

⁴² Uludağ, a.g.e. , s. 425; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 32.

⁴³ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 72.

⁴⁴ Lokman (31), 20.

⁴⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 27; Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 436.

⁴⁶ Ay, a.g.m. , s. 112.

⁴⁷ Kaf (50), 16.

⁴⁸ Nur (24), 35.

⁴⁹ Bakara (2), 115.

⁵⁰ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 61.

diye Allah insanlara misaller getirir. Kötü bir sözün misali, gövdesi yerden koparılmış, o yüzden ayakta durma imkânı olmayan (kötü) bir ağaca benzer.”⁵¹ ayetlerinde güzel sözün güzel bir ağaca, kötü sözün ise kötü bir ağaca benzetilmesi, bu tür mecazi anlatımlardandır.⁵²

Kur’an’ı Kerim’de Huruf-u Mukatta’a’nın bulunması da işârî tefsirin olabileceğine dair önemli bir delildir. Bizzat işaretlerden müteşekkil olan mukatta’at harflerinin zâhir anlamı müfessirlerce bilinemeyeceğinden ancak işârî yönüyle ele alınabilir ki bu durumu Elmalılı şöyle ifade etmektedir: “الم, ق, ن gibi mukattaati süver ne suretle tefsir edilirse edilsin remzi olmaktan hali denemez.”⁵³ Âlimlerin büyük çoğunluğu da, sure başlarında yer alan mukatta’at harflerinin, herkesin görüp anlayamayacağı bir takım manalar ihtiva ettiği görüşündedir ki bu durum ayetlerin herkesçe anlaşılamayan çeşitli boyutlara sahip olduğunu düşündürmektedir.⁵⁴

Kendisi Filistin’deyken Mısır’daki Hz. Yusuf’un kokusunu alan Hz. Yakub’un, onu ayıplayanlara: “*Ben size: Allah tarafından bir ilimle sizin bilmedikleriniz bilirim.*”⁵⁵ demesi, Hz. Musa ile Hızır kıssası,⁵⁶ Sebe Melike’sinin tahtını kısa bir sürede “*kitabın bilgisine sahip olan kimse*” şeklinde tanımlanan kişi tarafından getirilmesi⁵⁷ gibi hadiseler de Allahın bazı kullarına manevi bir kavrayış verdiği şeklinde anlaşılabilir işârî tefsiri çokça kullanan mutasavvıflar tarafından bu tefsire delil olarak zikredilmiştir.⁵⁸

1.2.2. Hz. Peygamber’in Hadislerinden Getirilmeye Çalışılan Deliller

İşârî yöntemi benimseyenler genelde sembolik/temsili yorumlar ortaya koymaktadırlar. Bu tür yorumları Hz. Peygamber’in hayatında da görmek mümkündür. O, dini-ahlaki meseleleri insanlara açıklarken bir anlatım tarzı olarak

⁵¹ İbrahim (14), 24-26.

⁵² Gördük, “İşâri Tefsirin Mahiyeti”, s. 21.

⁵³ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, C: VIII, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, s. 5612.

⁵⁴ Gördük, “İşâri Tefsirin Mahiyeti”, s. 21.

⁵⁵ Yusuf (12), 96.

⁵⁶ Kehf (18), 60-82.

⁵⁷ Neml (27), 40.

⁵⁸ Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, s. 28; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 17.

sembolik dili sıkça kullanmıştır: “*Mücahid, nefsiyle mücahede eden kişidir.*”⁵⁹, “*Pehlivan, öfke anında öfkesini yenendir.*”⁶⁰ hadisleri bu duruma örnek gösterilebilir.⁶¹

Bazı hadisler, Kur’an’ın bâtni boyutunun olduğunu göstermek için işârî yöntemi kullananlar tarafından delil olarak sunulmuştur. Bu konudaki en önemli rivayetlerden bir şöyledir: “*Allah’ın indirmiş olduğu her bir ayetin, mutlaka bir zâhiri bir bâtni vardır. Her harfin bir haddi; her haddin de bir matla’ı vardır.*”⁶² Bu rivayetle ilgili olarak ayetin zâhiri kavramından onun tilavetinin, bâtni kavramından ayetin ifade ettiği mananın, haddi kavramından helal ve haramla ilgili hükümlerin, matla’ kavramından da ameli karşılığı göreceği mükâfat ve cezanın anlaşılması gerektiğine yönelik açıklamalar yapılmıştır.⁶³ Yine Abdurrahman ibn Avf’ın Hz. Peygamber’den merfu olarak rivayet ettiği “*Kur’an arşın altındadır. Onun kulların hüccet yaptığı zâhiri ve bâtni vardır.*”⁶⁴ hadisi, Kur’an’ın herkese yansıyan yönü dışında delalet ettiği başka manaların da olduğunu göstermektedir.

“*Eğer siz benim bildiklerimiz bilseydiniz, az güler çok ağlardınız...*”⁶⁵ mealindeki hadis herkesçe bilinmesi mümkün olmayan bir bilgi türünü ima eder tarzdadır. Çünkü Hz. Peygamber’in hadiste konu edindiği ilim, eğer herkesin bilebileceği bir ilim olsaydı, “*Benim bildiğimi bilseydiniz*” dediği zaman Rasulullah’ı duyanlar: “*Senin bildiğini biz biliyoruz.*” derlerdi.⁶⁶ Böyle söylemediklerine göre Allah resulünün bildiği zâhirin ötesinde bir ilimdi.⁶⁷

⁵⁹ Tirmizi, Fezâilu’l-Cihad, 2.

⁶⁰ Buhari, Edeb, 76.

⁶¹ Ay, a.g.m. , s. 109.

⁶² Şâtîbî, a.g.e. , C: III, s. 346; Zehebî, a.g.e. , C: II, s. 262.

⁶³ Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’an*, Thk: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, C: II, Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2006, s. 100; ayrıca bkz. Zerkeşî, a.g.e. , C: II, s. 109-110; Celâleddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûti, *el-İtkan fi ulûmi’l-Kur’an*, Thk: Merkezu’d-Diraseti’l-Kur’aniye, Mecmeu’l-Meliki Fahd, y.y.y. , 1426/2005, s. 2311-2313; Zerkânî, a.g.e. , C: II, s. 67-68.

⁶⁴ Suyûti, a.g.e. , s. 2311.

⁶⁵ Buhari, Küsuf, 2; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 28.

⁶⁶ Ebu Nasr Abdullah b. Ali et-Tüsî es-Serrâc, *el-Lüma’*, Thk: Abdülhalîm Mahmud, Tâhâ Abdülbâkî Surûr, Dâru’l-Kütübi’l-Hâdis, Mısır 1960, s. 159.

⁶⁷ Demirci, a.g.e. , s. 227.

H. Peygamber'in Abdullah b. Abbas için "*Allahım! Onu dinde bilgili kıl ve ona te'vili öğret!*"⁶⁸ şeklindeki duası ve "*Abdullah ne güzel Kur'an tercümanıdır.*" sözleri, Kur'an'ı herkesin eşit şekilde anlayamayacağını, onun herkese görünenin dışında bir iç anlamının da olduğuna işaret eder.⁶⁹

Buhari'nin Ebu Hureyre'den naklettiği bir hadiste, "*Sizden önce İsrailoğulları arasında, peygamber olmadıkları halde kendileriyle konuşulan kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde onlardan biri varsa, Ömer'dir.*"⁷⁰ buyrulmaktadır. Bu rivayet de herkesin anlayacağı zâhiri ilimden başka Allah'ın kendilerine verdiği bir anlayışla Kur'an'daki derin manaları keşfedilebilen insanların olabileceğini göstermektedir.

Bu konuda Hz. Peygamberden rivayet edilen haberlerin bir kısmı zayıf hatta mevzu oluşlarıyla eleştirilse bile sahih olanlarından rahatlıkla Allah'ın bazı kullarına derin bir anlayış verdiğini ve o kimselerin ayetlerin zâhirinin işaret ettiği bâtni manalara ulaşabileceğini gösterdiğini anlamaktayız.⁷¹

1.2.3. Sahabe Haberlerinden Getirilmeye Çalışılan Deliller

Sahabenin ileri gelenlerinin ayetlerin zâhiri manasından öte çıkardıkları manalar, Kur'an'dan usulüne uygun bir şekilde bâtni manaların çıkartılabileceğine delildir. Bu konudaki önemli rivayetlerden biri şöyledir:

"Buhari, İbn Abbas'tan rivayet ediyor: 'Ömer, beni Bedir şeyhlerinin yanına sokardı. Onlardan bazıları içlerinden; bunu niye aramıza alıyorsun, bizim bunun yaşında çocuklarımız var, derlerdi de o da: 'Siz öyle bilin bakalım' derdi. Bir gün Ömer beni onların yanına çağırıldı. Beni kendilerine göstermek için çağırıldığını sandılar. Ömer onlara sordu: 'Allah'ın yardımı ve fetih geldiği zaman...' ayeti hakkında ne dersiniz.? Onlardan kimi Allah bize yardım ve fetih verdiğinde, o'na hamd ve istiğfar etmekle emrolduğumuzu anlıyoruz, gibi şeyler söyledi, diğer bir kısmı ise bir şey söylemeyip sustu. Ömer bana yönelerek 'Sen de mi aynı kanaattesin?' deyince, dedim ki: 'Hayır, oradaki yardım ve fetih geldiği zaman bu,

⁶⁸ Ebu Hamid Gazali, *İhyau Ulumi'd-Dîn*, C: I, Daru'l-Marife, Beyrut y.t.y. , s. 290.

⁶⁹ Ateş, *Sülemi ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 20.

⁷⁰ Buhari, *Fedâilü's-Sahabe*, 6.

⁷¹ Ali Akpınar, "İşâri Tefsir ve Kuşeyri'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (Temmuz-Aralık 2002), Sayı: 9, s. 63.

senin ömrünün bittiğine işaretler. Artık rabbine hamdet, O'na istiğfar et, şüphesiz o tevbeleri kabul edicidir, demektir' Ömer de ben de bunu senin bildiğin gibi biliyorum' dedi."⁷²

"*Bugün size dininizi tamamladım.*"⁷³ ayeti indiğinde sahabenin sevinirken Hz. Ömer'in ağlaması ve "*Kemalden sonra mutlaka noksanlık gelir.*" diyerek Allah resulünün vefatını sezmesi, onun ayetin dış manasından öte bir anlama ulaştığını göstermektedir. Gerçekten de bu ayetin nüzulünden bir müddet sonra peygamberimiz vefat etmiştir.⁷⁴

Yine konumuza delil teşkil edecek rivayetlerden biri de şöyledir: Buhari, İbnu Ebi Müleyke yoluyla İbn Abbas'tan naklediyor:

"Bir gün Ömer b Hattab, Peygamber'in ashabına: "Biriniz kendisinin hurma ve üzüm bahçesinin olmasını ister mi?⁷⁵ ayetinin kim hakkında nazil olduğunu biliyor mu diye sordu. Dediler ki: 'Allah bilir.' Ömer kızarak: 'Biliyoruz veya bilmiyoruz deyin.' dedi. İbn Abbas, 'Ben o hususta bir şey biliyorum.' deyince Ömer: 'Kardeşimin oğlu, kendini böyle küçük görme, söyle' dedi. İbn Abbas: 'Bu ayet bir amele misal verilmiştir.' dedi ve devam etti: 'Zengin bir adam ki Allah'a ibadet ediyor, sonra ona şeytan musallat oluyor, bu kez isyan ediyor da amelleri boşa çıkıyor."⁷⁶

Görüldüğü üzere İbn Abbas, zikredilen ayeti temsili bir tarzda yorumlayarak işârî tefsirin ilk örneklerinden birini ortaya koymuştur.⁷⁷

Konunun daha net anlaşılmasına katkı sağlaması ümidiyle bazı İslam âlimlerinin işârî tefsir hakkındaki değerlendirmelerine de ayrı bir bahiste kısaca temas etmek istiyoruz.

1.3. BAZI İSLAM ÂLİMLERİNİN İŞÂRÎ TEFSİR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Âlimlerin çoğunluğu işârî yorumları kabul etmiş⁷⁸ olmakla birlikte diğer bir kısmı da bu konuda ciddi tenkitlerde bulunmuştur. Fakat yapılan eleştirilerin

⁷² Buhari, Tefsîru Sura, 110/4; Şâtübî, a.g.e. , C: III, s. 348; Zehebî, a.g.e. , C: II, s. 263.

⁷³ Maide (5), 3.

⁷⁴ Şâtübî, a.g.e. , C: III, s. 348; Zehebî, a.g.e. , C: II, s. 263; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 37.

⁷⁵ Bakara (2), 266.

⁷⁶ Buhari, Kitâbü't-tefsîr, Sûratü'l Bakara, 47/4538.

⁷⁷ Diğer rivayetler için bkz: Zehebî, a.g.e. , C: II, s. 263; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 34-38.

⁷⁸ Zehebî, a.g.e. , C: II, s. 273; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 20; Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 437.

Kur'an'ın zâhirinden hareket edilerek ortaya konan işârî yorumdan ziyade nazârî olarak tanımlanan tefsir anlayışına yönelik olduğu görülmektedir ki bu durum işârî yorumu yöntem olarak benimseyen âlimler tarafından da eleştirilmiştir.⁷⁹

İşârî tefsir alanında özel bir yeri olan ve işârî tefsire teorik bir çerçeve çizen Gazali⁸⁰(ö. 505/1111), Kur'an ayetlerini anlamada zâhiri tefsirin yeterli olmayacağını söyleyerek işârî tefsiri savunurken;⁸¹ ayetlerin zâhiri tefsirini bilmeden bâtni manalarına inmenin mümkün olmadığını da altını çizer. Gazali, zâhiri dikkate almadan yapılan yorum tarzını, evin kapısından geçmeden iç odaya dâhil olmaya benzeter.⁸²

Selefi düşünce akımının en güçlü temsilcilerinden biri olan İbn Teymiyye de (ö. 728/1328) bâtın manayı tamamen inkâr etmemiş ve bâtın ilmini, zâhire muhalif ve zâhire uygun olan bâtın olmak üzere iki şekilde tasnif etmiştir. Ona göre zâhire muhalif olan bâtın kısmı batıldır. Her kim zâhire uymayan bir bâtın ilim bildiğini iddia ederse dinsiz, zındık, cahil veya sapıktır. Zâhire uygun olan bâtın ise zâhir gibidir. Bu da ikiye ayrılır: Biri Kur'an'ın zâhirine uygundur. Yani Kur'an ve hadisin lafızları veya delaletiyle o manaya istidlal edilebilir. Fakat bu lafızlarla bizzat o mana kastedilmemiştir. Bunun için buna *işaret* denmiştir. “*Bu lafızlarla sadece bu mana kastedilmiştir.*” demek Allah'a iftiradır. İkincisi ise lafzın delaletiyle değil de kıyas yoluyla böyle bâtın bir mana çıkarmaktır ki bu da kıyas gibidir. Fakihlerin kıyas dediklerine, sûfiler ‘işaret’ demişlerdir. İşaretler ise aynı kıyas gibi, sahih de olabilir, batıl da.⁸³ İbn Teymiyye, dinin bâtının, zâhirini pekiştirip tasdik ettiğini ve onunla mutabakat arz ettiğini; aynı şekilde dinin zâhirinin de bâtınını desteklediğini ve onunla örtüşüğünü beyan etmiştir.⁸⁴

Şâtıbtî ise konuya dair şunları kaydetmiştir:

“Kur'an'ın bir zâhiri bir de bâtni anlamı vardır diyen kimse eğer zahir ile Kur'an'ın Arap dili açısından anlaşılana, bâtın ile de Allah'ın gözettiği manayı kastediyorsa bu doğrudur ve

⁷⁹ Uludağ, a.g.e. , s. 426.

⁸⁰ Uludağ, a.g.e. , s. 427.

⁸¹ Gazali, a.g.e. , C: I, s. 290.

⁸² Gazali, a.g.e. , C: I, s. 291.

⁸³ Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, “Zâhir Ve Batın İlmine Dair Bir Risale”, Çev: Mustafa Öztürk, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (2001), Ankara, s. 273-281; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 20; Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 437.

⁸⁴ İbn Teymiyye, a.g.m. , s. 301.

o insanın anlayışı hakkında herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Ancak bunun dışında başka bir şeyi kast ediyorsa, o zaman sahabe ve onları takip eden selef tarafından bilinmeyen yeni bir şey ortaya koyuyor demektir.⁸⁵(...) Eğer Allah Teala, bir kavmi akılsızlıkla, anlayışsızlık ve bilgisizlikle suçluyorsa, mutlaka bu, onların zâhire takılıp kalmaları ve o sözden muradın ne olduğuna itibar etmemeleri sebebiyledir. Eğer bir kavim hakkında da, onların anlayışlı, akıl ve bilgi sahibi olduklarını belirtmişse, bu da mutlaka onların Allah'ın hitabından maksadın ne olduğunu-ki bu o sözün bätını oluyor-anlamaları sebebiyledir.”⁸⁶

Sa'duddîn Teftazânî de (ö. 792/1390) konuya ilişkin şöyle söylemektedir:

“Bâtınilere, bätını denmesinin sebebi, nasların zâhir manasını kabul etmediklerinden, onların manasını ancak birinci muallimin bileceğini söylemelerindendir. Onlar bu suretle şeriatı ortadan kaldırmak maksadını güdüyorlar. Fakat hakikat ehlinin ‘naslar zâhirleri üzeredir. Bununla beraber onlarda sülük erbabına açılan bir takım ince manalar, gizli işaretler vardır ki bunlarla zâhir manayı bağdaştırmak mümkündür’ şeklindeki sözleri, kâmil iman ve irfanın kendisidir.”⁸⁷

Görüldüğü üzere Teftazânî, zâhiri göz ardı etmeden ortaya konan yorumları kâmil imanın eseri olarak tanımlamaktadır.

Ataullah İskenderî de (ö. 709/1309) işârî tefsirlere hüsnü zan ile bakmış ve işârî tefsir yapanların ulaştıkları yorumu tek ve geçerli yorum kabul etmedikleri müddetçe ulaşılan yorumun sapma olmayacağını ifade etmiştir.⁸⁸

Tüm bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki; zâhiri yok saymayan; bununla birlikte zâhire mündemiç bir bätın mana olduğunu düşünen ve bu şekilde Allah'ın muradını anlama gayreti içerisinde olanların ortaya koyduğu yorumlar makbul görülmüştür. Bununla birlikte zâhire tamamen zıt ve ona alternatif olarak sunulan bätını yorumlar, Bâtıniyye eğilimine benzetilmiş ve kabul görmemiştir.

Sözün burasında bätını tevil kavramını kullanan Bâtıniyye eğilimi hakkında kısa bir bilgi vermek; işârî yöntemin, bu eğilimin yönteminden farklılığını ortaya koyacaktır. Öncelikle işârî tefsir denildiği zaman Bâtıniyye'nin tefsir anlayışından farklı bir anlayışın kastedildiği bilinmelidir. Bätını tefsir sözü, ilk zamanlarda olumlu anlamda kullanılırken sonradan belirli bir siyasi örgütün veya örgütlerin/ideolojilerin

⁸⁵ Şâtıbî, a.g.e. , C: III, s. 347.

⁸⁶ Şâtıbî, a.g.e. , C: III, s. 349.

⁸⁷ Sa'duddîn Mesud b. Ömer b. Abdillâh Teftazânî, *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Thk: Ahmet Hicâzî Saka, *Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyyeti*, Kahire 1988, s. 106.

⁸⁸ Suyûti, a.g.e. , s. 2315; Zehebî, a.g.e. , C: II, s. 274.

ortak adı olmuş, yanlış ve kasıtlı bir şekilde yapılan teviller olarak anılmaya başlanmıştır. Bu yüzden işârî tefsir ve bâtını tefsir, kendi değerleri içerisinde ele alınmalıdır. Çünkü bâtını tefsirde daha çok örgütlü bir tefsir ve tevil hareketinin örneklerini görmek mümkündür. Bu tefsirde; kasıtlı bir şekilde sözü tahrif, konusundan başka bir konuya hedef saptırma, özetle Kur'an'ı kendi görüşlerine uydurma gayreti vardır.⁸⁹ Onlara göre, nasların gerçek anlamı kelimelerin içinde saklı olup; sadece kendi imamlarınca bilinebilir. Çünkü Tanrı, imamların bedenine hulûl eder ve kâinatı onların vasıtasıyla yönetir. Bâtını manaları, imamdan talim yoluyla öğrenenler, ayetlerin zâhirini terk etmelidirler. Zira zâhiri manalara uymak bâtını bilgileri elde edemeyenler için söz konusudur. Bâtını manaları öğrenenlerden ise bütün dini yükümlülükler ortadan kalkar. Bundan dolayı Bâtıniyye'ye girenlerin namaz kılması, oruç tutması, hacca gitmesi ve zekât vermesi de gerekli değildir. Zira Bâtıniye teviline göre abdest almak, zâhir ehlinin bilgisizliğini bâtını tevillerle gidermek; namaz kılmak, imama ve yardımcılara itaat etmek; oruç tutmak, imamın sırlarını korumak; zekât vermek, mezhep mensuplarına ilim dağıtmak; hacca gitmek ise imamı ziyaret etmek gibi manalar taşır. Buna karşılık zina, sırları başkasına yayma; lâşe, bâtını olmayan zâhir; domuz eti, münafık; şarap, Hz. Ebubekir; kumar, Hz. Ömer anlamlarına gelir. Ayrıca dini yükümlülükler, akla aykırı düşüklükleri için terk edilmelidir.⁹⁰

Bâtıniyye eğilimini özet bir şekilde tasvir eden bu bilgiler onların işârî tefsir eğiliminden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yüzden ayetlere bâtını anlamlar verdikleri için işârî tefsir erbabını, İslam ulemasının makbul saymadığı Bâtını'lerle karıştırmamak gerekir.⁹¹ Çünkü işârî tefsir erbabı her ne kadar ayetlere bâtını manalar veriyorlarsa da zâhir manayı reddetmemekte; bilakis bâtın mananın, zâhire mündemiç olduğunu savunmaktadır.⁹² Nitekim Ebu Said el-Harraz (ö. 279/892), Hücviri (ö. 465/1072), Gazali, Sühreverdi (ö. 587/1191) gibi birçok sûfî, zâhire aykırı düşen her bâtın, batıldır, ilkesini benimsemişlerdir. Onlar, Kur'an ve hadis çerçevesinde kalan bâtın ilmini kabul etmişler, bunu da nasların manalarını

⁸⁹ Koçkuzu, a.g.m. , s. 231-232.

⁹⁰ Avni İlhan, "Batıniyye", C: V, *DİA*, İstanbul 1992, s. 192-193.

⁹¹ İlhan, a.g.e. , s. 194.

⁹² Karaçam, a.g.e. , s. 297; Zerkânî, a.g.e. , C: II, s. 67.

derinleştirmek olarak anlamışlardır.⁹³ Zâhir ulemasının en çok tepkisini çeken İbn Arabî (ö. 638/1240) dahi zâhir ile bâtını birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak görmektedir.⁹⁴

Netice itibariyle bâtını tefsir kavramının sadece Bâtîniye eğilimine has bir kavram olmadığı bilinmeli, bu kavramın aidiyetini belirlerken zâhire olan yaklaşım göz önünde bulundurulmalı ve zâhirden bağımsız olmayan bâtını manalara işaret eden işârî tefsir erbabını, İslam geleneğinde makbul görülmeyen Bâtîniye ile aynı kefeye konulmamalıdır.⁹⁵

1.4. İŞÂRÎ TEFSİR YÖNTEMİNİN KURAN YORUMUNA ETKİLERİ

Allah Teâlâ'nın insanlığa yol gösterici bir rehber olarak indirdiği Kur'an, hayatın her alanına dair değişmez değerler ortaya koyan, zamanlar üstü yaşayan bir kitaptır. Sadece belli bir mekâna ve zamana değil tüm insanlığa rehber olarak gönderilmiştir ki onun evrensel oluşu bunu gerektirmektedir. İşârî tefsirler vasıtasıyla, pek çok ayette bahsi geçen konular, tarihte yaşanıp bitmiş bir hadise olarak değerlendirilmekten kurtulup hayatın çeşitli yönlerinden insanlığa rehber olacak bir ibret vesilesi olarak geniş bir alanı kapsayacak, yeni olgu ve olaylara uygun düşecek şekilde yorumlanmıştır. Özellikle kıssalardan çıkartılan zengin yorumlar bu duruma örnektir. Zâhire muhalif olmayan işârî yorumlar, tefsiri tek düzelikten kurtararak ayetlerin farklı noktalardan bakıldığında farklı mana delaletlerine sahip olabileceğini göstermiştir.⁹⁶

Netice itibariyle, ayetlerin zâhiri manası göz ardı edilmeden ortaya konan işârî yorumlar, Kur'an yorumuna büyük katkı sağlayacak, ayetlerin manalarında farklı ufukların ve derinliklerin keşfedilmesine vesile olacaktır.

⁹³ Süleyman Uludağ, "Batın İlmi", C: V, *DİA*, İstanbul 1992, s. 189.

⁹⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 181; Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, Çev: Mustafa İslamoğlu, Denge yayınları, İstanbul 1997, s. 258.

⁹⁵ Koçkuzu, a.g.m. , s. 232.

⁹⁶ Ay, a.g.m. , s. 121.

1.4.1. İşârî Tefsirden Etkilen Müfessirler

Kur'an'ın konu ve mana zenginliği, müfessirleri işârî manalara sevk etmiştir. En meşhur müfessirlerin, tefsirlerine işârî yorumları alması bu durumun açık bir göstergesidir. Tefsirlerde kimi zaman müstakil bir şekilde kimi zaman da zâhiri açıklamaların içerisinde işârî açıklamalar görülmektedir.⁹⁷

Zehebî, işârî tefsirle meşgul olmasına veya onları eserlerine almasına göre müfessirleri beş grupta değerlendirmiştir.⁹⁸

Zemahşerî (ö. 538/1143) ve Beydâvî (ö. 685/1286) gibi bazı müfessirler tefsirin zâhiri yönüne önem vermişler, işârî yönüne fazlaca temas etmemişlerdir.

Neysâbûri (ö. 850/1477) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi âlimler zâhire ağırlık vermişlerse de az da olsa ayetlerin işârî yorumunu ele almışlardır.

Bazıları da zâhir tefsir yönünü de ihmal etmeden işârî tefsirlere ağırlık vermişlerdir. Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) gibi.

Diğer bazıları ise, zâhire iltifat etmeden bütün gayretlerini işârî tefsir yönünde kullanmışlardır. Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) gibi.

Bir kısmı ise zâhirden tamamen yüz çevirerek nazarî tefsir ile işârî tefsiri adeta birleştirmişlerdir. İbn Arabî'ye nispet edilen tefsir gibi. Sözün burasında, işârî tefsir yöntemi kullanılarak yazılan tefsirleri de zikretmek istiyoruz.

1.5. İŞÂRÎ TEFSİR ALANINDA YAZILMIŞ ÖNEMLİ ESERLER

- 1- Ebu Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-'Azim*.
- 2- Ebu Abdurrahman Muhammed b. Musa es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*.
- 3- Ebu İshak İbrahim es-Salebî (ö. 427/1035), *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an*.
- 4- Ebu'l-Kâsım Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Letâifu'l-İşârât bi Tefsiri'l-Kur'an*.
- 5- Ebu Hamid Muhammed Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*.

⁹⁷ Akpınar, a.g.m. , s. 69-70.

⁹⁸ Zehebî, a.g.e. , C: II, s. 281.

- 6- Ebu Muhammed Ruzbahani eş-Şîrâzî (ö. 606/1209), *Arâisu'l-Beyân fi Hakâiki'l-Kur'an*.
- 7- Ebu Bekir Necmu'd-dîn Dâye (ö. 654/1256), *Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî*.
- 8- İbn Arabî'ye nispet edilen ve büyük ihtimalle Abdurrezâk Kâşânî (ö. 730/1330)'ye ait olan *Te'vilâtü'l-Kur'an*.
- 9- Nizâmuddin Hasen b. Muhammed en-Neysâbüri (ö. 850/1477), *Gârâibü'l-Kur'an ve Regâibü'l-Fürkân*.
- 10- Baba Nimetullah Nahcevânî (ö. 920/1514), *Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye*.
- 11- Ahmed Emr Buhari (ö. 922/1516), *Tefsîru Ahmed Emir Buhari*.
- 12- İsmail Hakkı Bursevi (ö. 1137/1725), *Ruhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*.

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler işârî tefsiri kısaca tasvir etmektedir. Bölümümüzün başında da belirttiğimiz üzere konu, bizim burada yaptığımız tasvirden çok daha geniş bir izaha muhtaçtır. Ancak biz araştırmamızın amacını ve sınırlılığını göz önünde tutarak, konunun sadece ana hatlarına temas etmekle yetindik.

Genel çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu yöntemi, Elmalılı ve Süleyman Ateş de tefsirlerinde yer yer kullanmışlardır. Şimdi, müfessirlerin işârî yorumlarının tespitine ve analizine geçmeden önce onların hayat hikâyeleri ve eserleri hakkında bilgiler vereceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

MÜFESSİRLERİN HAYATI, TEFSİR VE İŞÂRÎ TEFSİR AÇISINDAN ÖNEMLERİ

Bir eseri daha iyi anlamının temel ilkelerinden birisi de onu meydana getiren yazarın özelliklerini, yetiştirme tarzını ve eğilimlerini bilmektir. Çünkü hiçbir eser, yazarından bağımsız değildir. Bu yüzden çalışmamızın bu bölümünde mukayesesini yapacağımız müfessirlerin hayatlarına, tefsir ilmi ve işârî tefsir açısından önemlerine temas edeceğiz.

2.1. ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN HAYATI VE ESERLERİ

2.1.1. Doğumu ve Ailesi

Muhammed Hamdi Yazır 1294/1878 yılında Antalya'nın Elmalı kazasında doğmuştur.¹ Elmalı Şer'iyye Mahkemesinde başkâtip olan babası² Burdur'un Gölhisar ilçesine bağlı Yazır köyünde doğmuş, Aydın medreselerinde okuduktan sonra Elmalı'ya yerleşmiştir.³ Annesi de yine Elmalı'nın âlimlerinden olan Sarılarlı Mehmet Efendi'nin kızı Fatma Hanımdır.⁴ Büyük babası Mehmet Efendi, onun babası Bekir Efendi, onun da babası Bedrettin Efendi olup, ilmiye sınıfına mensupturlar.⁵

Soyadı kanunu çıkınca babasının köyünün ismini (Yazır) soyadı olarak aldıysa da daha çok doğum yerine nispetle Elmalılı diye meşhur oldu.⁶

¹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, C: I, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, s. XV; Fatma Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül), TDV Yayınları, Yayın No: 109, Ankara 1993, s. 2; Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, C: XI, İstanbul 1995, s. 57; İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, C: I, 3. b. , Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, s. 519.

² Yavuz, a.g.m. , s. 57; Kara, a.g.e. , C: I, s. 519.

³ Paksüt, a.g.m. , s. 2; Yazır, a.g.e. , C: I, s. XV.

⁴ Yazır, a.g.e. , C: I, s. XV; Yavuz, a.g.m. , s. 57, Paksüt, a.g.m. , s. 2; Kara, a.g.e. , C: I, s. 519.

⁵ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 7 (Mukaddime).

⁶ Yavuz, a.g.m. , s. 57; Menderes Gürkan, " Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın İlmi Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, 2005, s. 214.

Adları Ahmet muhtar (1910-1987), Fitnat (1911-1946), Numan (1916-1931) ve Hamdun (1919-1988) olan dört çocuk babasıdır.⁷

2.1.2. Öğrenim Hayatı

Hamdi Yazır, ilk ve orta öğrenimin yanı sıra hafızlığını da Elmalı'da tamamladı. Yörenin değerli hocalarından Arapça, Ferâiz ve Fıkıh dersleri aldı.⁸ Daha sonra on beş⁹ yaşında iken tahsiline devam etmek için dayısı Mustafa Efendi ile birlikte İstanbul'a gitti ve Küçük Ayasofya Medresesi'ne yerleşti.¹⁰ Burada Tedkikat-ı Şer'iyeye Meclisi reisi Kayserili Mahmut Hamdi Efendi'nin Beyazıt camiindeki derslerine devam ederek Arapça ve dini ilimlerde icazet aldı. Bundan sonra hocası Büyük Hamdi, kendisi de Küçük Hamdi diye anılmaya başlandı.¹¹ Özel olarak matematik, felsefe ve edebiyatla ilgilendi. Filibeli Bakkal Arif Efendi ile Sami Efendi'nin hat derslerine devam ederek onlardan da icazet aldı. 1904 yılında girdiği ruûs imtihanını kazandı.¹² 1905'de Mekteb-i Nüvvab-ı birincilikle bitirerek altın madalya ve beratle ödüllendirildi.¹³ Çok kısa bir süre içerisinde Fransızca öğrendi.¹⁴ Arapçayı çok iyi düzeyde bilen Elmalılı, şiir dili kabul edilen Farsçayı da öğrendi.¹⁵ Bir hayli Türkçe şiiri bulunduğu gibi bazı Arapça şiirleri de mevcuttur.¹⁶ İstanbul'da dinlediği meşhur hafızlardan etkilenerek Kur'an'ı ahenkle okumak ve çeşitli makamları öğrenmek için musiki ile de uğraşmıştır.¹⁷

⁷ Paksüt, a.g.m. , s. 18; İsmet Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül), TDV Yayınları, Yayın No: 109, Ankara 1993, s. 172.

⁸ M. Hüsrev Subaşı, "Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül), TDV Yayınları, Yayın No: 109, Ankara 1993, s. 318; Yazır, a.g.e. , C: I, s. XV; Yavuz, a.g.m. , s. 57.

⁹ Subaşı, a.g.m. , s. 323.

¹⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (I-II)*, Doğu Ltd. Şti. Matbaası, Ankara 1960, s. 607; Yavuz, a.g.m. , s. 57.

¹¹ Bilmen, a.g.e. , s. 607; Yavuz, a.g.m. , s. 57.

¹² Yavuz, a.g.m. , s. 57, Bilmen, a.g.e. , s. 607.

¹³ Subaşı, a.g.m. , s. 318; Yavuz, a.g.m. , s. 57.

¹⁴ Paksüt, a.g.m. , s. 7; Subaşı, a.g.m. , s. 319; Yavuz, a.g.m. , s. 57; Bilmen, a.g.e. , s. 609.

¹⁵ Paksüt, a.g.m. , s. 6.

¹⁶ Bilmen, a.g.e. , s. 609.

¹⁷ Paksüt, a.g.m. , s. 6; Yavuz, a.g.m. , s. 57.

2.1.3. Hocalığı, Resmi Hizmetleri ve Siyasi Yönü

1905 yılında girdiği ruûs imtihanını kazanarak dersiâm olan Elmalılı, bu sıfatla Beyazıt ve Şehzade Camilerinde ders vermeye başlamıştır.¹⁸ Aynı zamanda da 1906 da Şeyhu'l-İslamlık Mektub'î kaleminde görev almıştır.¹⁹ Bir yandan da Mekteb-i Nuvvab'da ahkâm-ı evkaf, Medresetü'l-Vaizîn'de fıkıh, Medrese-i Süleymaniye'de mantık, Mülkiye Mektebi'nde ahkâm-ı evkâf derslerini okutmuştur.²⁰ Bir âlimin Kur'an ayetlerini açıklayarak; diğerlerinin de sorular sorarak katıldığı huzur derslerine muhatap olarak katılmıştır.²¹ 1918 yılında Dar'ul-Hikmet'il-İslamiye'ye önce üye sonra da 4 Ağustos 1919 yılında başkan olarak atanmıştır.²² Aynı yıl içerisinde bazı dersleri idaresi dışında bırakmak zorunda kalsa da Medresetü'l-Mütehassısı'ndeki mantık derslerini ve Dar'ul-Hikmet'il-İslamiye'deki görevini bir zaman daha sürdürmüştür.²³

Cumhuriyetin ilanında Mütehassısın Mektebinde mantık müderrisi olan Elmalılı, medreseler lağvedilince inzivaya çekilmiş ve vefatına kadar çok fazla dışarı çıkmamıştır.²⁴ Başka bir geliri olmadığı için maddi sıkıntı çeken Elmalılı, bu dönemde *Metalib ve Mezahib* adlı tercüme eserini tamamlamıştır. Yine Mısır Prensi Abbas Halim Paşa'nın teşvikiyle büyük çapta bir İslam Hukuku Kamusu hazırlamaya başlamış; fakat tamamlamaya muvaffak olamamıştır. Türkiye Büyük Millet Meclisinde Türkçe bir tefsir hazırlanması kararı çıkınca, Diyanet İşleri Reisliği bu görevi Elmalılı'ya teklif etmiştir. Teklifi kabul eden Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* adı verilen bu tefsirini vefatından önce bitirmeye muvaffak olmuştur.²⁵

Elmalılı, siyasi yönü de olan bir kişiliktir.²⁶ Ülkeyi çağdaş ilim ve medeniyet seviyesine ulaştırmaya vesile olabileceği ümidiyle meşrutiyet idaresini hararetle savunmaya başlamış ve bu görüşü temsil eden İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ilmiye şubesine üye olmuştur. II. Meşrutiyetin ilk meclisine Antalya mebusu olarak

¹⁸ Subaşı, a.g.m. , s. 319; Bilmen, a.g.e. , s. 607; Paksüt, a.g.m. , s. 8.

¹⁹ Bilmen, a.g.e. , s. 607; Kara, a.g.e. , C: I, s. 519.

²⁰ Kara, a.g.e. , C: I, s. 519; Gürkan, a.g.m. , s. 215.

²¹ Yavuz, a.g.m. , s. 57.

²² Kara, a.g.e. , C: I, s. 519.

²³ Paksut, a.g.m. , s. 8-9; Subaşı, a.g.m. , s. 319.

²⁴ Ersöz, a.g.m. , s. 170; Yavuz, a.g.m. , s. 57-58.

²⁵ Kara, a.g.e. , C: I, s. 520; Gürkan, a.g.m. , s. 215-216.

²⁶ Bilmen, a.g.e. , s. 608; Gürkan, a.g.m. , s. 215.

girmiştir. Kanun-i Esasi'nin tadilinde önemli rol oynamıştır.²⁷ II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesine rıza göstermeyen fetva emini Nuri Efendi'yi ikna edip fetva müsveddesini yazmak suretiyle bu konuda etkili bir rol oynamıştır.²⁸ I. Dünya harbinin bitiminden sonra kurulan Damat Ferit Paşa Hükümeti'nde Evkaf Nazırlığına getirilir. Önceden kesinlikle bu görevi reddeden Elmalılı, padişahın yazılı emir gelince bu görevi kabul etmek durumunda kalmış ve Damat Ferit Paşa'nın birinci ve ikinci hükümetlerinde Evkaf nazırı olarak görev yapmıştır.²⁹ Bu görevde iken ikinci rütbeden Osmanlı nişanı ile ödüllendirilmiştir.³⁰ 15 Eylül 1919 yılında ayan heyeti üyeliğine tayin edilmiş, ilmi rütbesi de Süleymaniye Medresesi Müderrisliğine yükseltilmiştir.³¹ İnkılâptan sonra I. Damat Ferit Paşa hükümeti döneminde bakan olması suçuyla idamla yargılanmıştır. Savunmasını kendisi yapan Elmalılı, aklanarak serbest kalmış ve evine çekilmiştir.³²

2.1.4. İlmî Şahsiyeti

Tefsir, Kelam, Usûl, Fıkıh, Felsefe ve Mantık dallarında dirayetini, eserleriyle ortaya koyan Elmalılı, sadece o günkü neslin değil; daha önceki nesillerin dahi anlamaktan aciz olduğu eserleri, detaylı bir incelemeye tabi tutmuş ve bu eserlerden öğrenilmeye ve öğretilmeye değer bilgileri kendi düşüncesiyle de birleştirerek günün insanına sunmuştur.³³

Elmalılı, diğer mütefekkirlerden bağımsız olarak düşünebildiği ve gerektiğinde onları eleştirdiği için farklı görüşlerin ortaya çıkmasına ve Müslümanların tefekkür hayatının canlanmasına katkıda bulunmuş bir mütefekkiridir. Dini problemleri yeni ilmi verilerle teyit etmesi; özellikle Allah'ın varlığına ilişkin delilleri materyalist, pozitivist ve evrimci fikirleri reddeden bir yaklaşımla ele alması,

²⁷ Ersöz, a.g.m. , s. 170; Yavuz, a.g.m. , s. 57; Bilmen, a.g.e. , s. 608; Gürkan, a.g.m. , s. 215.

²⁸ Subaşı, a.g.m. , s. 319; Yavuz, a.g.m. , s. 57; Kara, a.g.e. , C: I, s. 519; Gürkan, a.g.m. , s. 215.

²⁹ Paksut, a.g.m. , s. 9; Bilmen, a.g.e. , s. 608; Kara, a.g.e. , C: I, s. 519.

³⁰ Yavuz, a.g.m. , s. 57; Ersöz, a.g.m. , s. 170.

³¹ Subaşı, a.g.m. , s. 320; Kara, a.g.e. , C: I, s. 519.

³² Subaşı, a.g.m. s. 320; Yavuz, a.g.m. , s. 58; Kara, a.g.e. , C: I, s. 520; Gürkan, a.g.m. , s. 215.

³³ Subaşı, a.g.m. , s. 321.

nübüvvete felsefi temeller bulmaya çalışması, itikadi konulara yeni yorumlar getirmesi, onun mütefekkir bir âlim olduğunun göstergesidir.³⁴

Hamdi Efendi, haberi sıfatları tevil etmekle birlikte; onları beşer idrakinin üstünde görerek, selefi bir yaklaşım sergilemiştir. Bununla birlikte peygamberlik için erkekliği şart koşmuş, insanı fiile sevk eden kararın Allah tarafından yaratılmadığı görüşünü benimsemiş ve tekvini, müstakil bir sıfat olarak kabul etmiştir. Elmalılı, bu görüşleriyle de Mâtürîdi bir çizgide olduğunu göstermiştir.³⁵

İslami ilimlerin nakil ve akıl yönünün olduğunu, sahih bir anlayışın geliştirilebilmesi için naklin ve aklın birbirine ihtiyaç duyacağını savunan Elmalılı, ilimlerin akıl yönünü ihmal edip, sadece nakil yönünü tespit etmeyi kısır döngü olarak nitelemiştir.³⁶ buna mukabil ilimlerin nakilci tarafını ihmal edip, sadece akılcılığı ile meşgul olmanın da ölçsüz ve çocukça bir hareket olacağını ifade etmiştir.³⁷

Hamdi Yazır, terakki hakkındaki düşüncelerini de şöyle açıklamaktadır:

“Terakki, geçmişteki kıymetlerden müstağni olmak değil, onları yeni değişiklikler ve keşiflerle daha mükâmil kıymetlere ulaştırmaktır. Başka bir deyişle, geçmişlerin servetine geleceklerin servetini zammeylemektir.”³⁸

Hanefî fıkıh ekolüne bağlı olan Elmalılı,³⁹ fıkıh ve usul-i fıkıh sahasında derin bilgi sahibiydi. Fıkıh bilmenin en aşağı mertebesinin, mansus bir illetin tatbikinden ibaret bir tahkik olduğunu, bu nedenle delilleri ve illetlerini anlamadan hükümleri ezberleyip nakletmenin fıkıh bilmek olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmiştir. Kendisinin içtihat davası gütmeyeceğini söylemekle birlikte, içtihat kapısının kapanmadığını; fakat içtihat edecek kimsenin bulunmadığını belirtmiştir.⁴⁰ Ona göre Müslümanlar, meselelerini âlimlerin yapacakları içtihatlarla halletmelidirler.

³⁴ Yavuz, a.g.m. , s. 59, 62.

³⁵ Yavuz, a.g.m. , s. 62.

³⁶ Gürkan, a.g.m. , s. 221-222.

³⁷ Paul Janet, Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, Çev: Muhammed Hamdi Yazır, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1978, s. XXXIV.

³⁸ Yazır, *Metalib ve Mezahib*, s. XXXIII.

³⁹ Yavuz, a.g.m. , s. 59

⁴⁰ Gürkan, a.g.m. , s. 223.

İslami esaslara uymayan kanunların, Müslümanlara zor geleceğini belirten Elmalılı, ihtiyaç duyulan kanuni düzenlemelerin mutlaka uzmanlardan oluşturulan bir ilim heyeti tarafından İslam Hukuk Felsefesine göre hazırlanması gerektiğinin altını çizmiştir.⁴¹ Bunun için Hanefi fikhî öncelikli olmak üzere kanun haline dönüştürülmeye uygun hükümler, hangi mezhebe ait olursa olsun alınmasını; hiçbir mezhepte bulunmayan meselelerde ise Avrupa kanunlarından aktarma yapmak yerine usul-i fikhî esasları çerçevesinde içtihatlar yapılmasını önermiştir.⁴²

İslam toplumunun üzerindeki ataleti atması için içtihat faaliyetinin yanında dinde teceddüdün olması gerektiğini önermiş ve bunun keyfiyetini şöyle açıklamıştır:

"Nass halindeki esaslar muhafaza edilecek ve fakat teferruat ve tatbikat bakımından yenilikler husule gelecek, daha doğrusu benimseyeceğimiz yeniliklerle benimsemeyeceğimiz yeniliklerin hududu ayrılmak gibi vicdani bir gelişme elde edilecek ve bu yoldan içtimai nefis fetret ve nifaktan kurtulacaktır. Yenilik yapacak olan, birliği kırmayacak, şikâkı arttırmayacak, işin esasını inkâr etmeyecek, teferruatı asıldan ayırmayacak, istikametten sapmayacak, mücerret heveslere kapılarak ümmetin vicdanını yabancı vicdanlar gibi yapmaya çalışmayacak ve ümmetin şahsiyetini ortadan kaldıracak bidatlere yol açmayacaktır. Yenilik bize nefret değil sevgi aşılacak, korku ve endişe değil güvenlik getirecektir."⁴³

Elmalılı, İslami ilimlerdeki vukufiyetinin yanı sıra; felsefî düşünce ve pozitif ilimler alanında da sağlam bir anlayışa sahiptir. Dini endişelerle pozitif ilimlerin önüne engel konulmaması gerektiğini kuvvetle savunan Elmalılı, dini, insanları yetiştiren bir eğitim müessesesi, bir hürriyet olarak görmektedir. Elmalılı, varlık şuurundan insanın açık seçik bilgisine, oradan da Allah'ın varlığına ve idealist bir âlem anlayışına ulaşabilmiş, nübüvvet konusunu, felsefî problemler arasına alarak felsefe-din kavga kavgasına köklü bir çözüm getirmeye çalışmıştır. Ona göre filozofları dinle çatışır bir tavra iten sebep, gerçeği kavrayamamalarıdır. Hiçbir gözlemin ve deneyin, bir canlı türünün başka bir canlı türünden meydana geldiğini dair bulguya ulaşmadığını belirten Elmalılı, bu nedenle tekâmül nazariyesinin tutarlı olmadığını savunmuştur.⁴⁴

⁴¹ Yavuz, a.g.m. , s. 58.

⁴² Aynı yer, s. 58-59; Gürkan, a.g.m. , s. 226.

⁴³ Yazır, *Metelib ve Mezahib*, s. L.

⁴⁴ Yavuz, a.g.m. , s. 58-59.

Hamdi Yazır, vakıflar hakkında bugüne kadar ülkemizde yazılıp çizilenlerden ayrı olarak, İslam hukukuna dayalı, gerçekçi görüşler ortaya atmış ve bu görüşlerini bir filozof edası ile çok yönlü değerlendirmelerle ortaya koymuştur.⁴⁵

2.1.5. Vefatı

Kalp rahatsızlığı olan Elmalılı 27 Mayıs 1942'de Damadının Erenköy'deki evinde vefat etmiş ve Sahray-ı Cedid Mezarlığına defnedilmiştir.⁴⁶

2.1.6. Eserleri

Hayatı boyunca pek çok eser meydana getiren Elmalılı'nın geride bıraktığı eserleri; telif, tercüme ve makaleler olmak üzere şöyle sıralayabiliriz.

2.1.6.1. Telif Ettiği Kitaplar

1. Hak Dini Kur'an Dili: Elmalılı'nın 1926 yılında başladığı bu çalışma 1938 yılında tamamlanmıştır. Eser, 1935-1938 yılları arasında ilk defa Diyanet İşleri Reisliği tarafından dokuz cilt olarak bastırılmış,⁴⁷ 1960 ve 1971 yıllarında da baskıları yenilenmiştir. Daha sonra Suat Yıldırım başkanlığında oluşan bir heyet tarafından Kitabın 3. baskısı esas alınarak bir fihrist hazırlanmış ve hazırlanan fihrist 1982 yılında onuncu cilt olarak kitaba eklenmiştir. Kitapta kullanılan dilin anlaşılması, günümüz insanına ağır geldiğinden üç hayrı heyet tarafından sadeleştirilmiştir.⁴⁸ Eserle ilgili birçok çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.⁴⁹ Eser hakkında ayrıntılı bilgi bir sonraki bahiste verilecektir.

⁴⁵ Nazif Öztürk, "M. Hamdi Yazır'ın Vakıfçılık Anlayışı", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül), TDV Yayınları, Yayın No: 109, Ankara 1993, s. 208.

⁴⁶ Paksüt, a.g.m. , s. 16; Yavuz, a.g.m. , s. 58; Gürkan, a.g.m. , s. 216.

⁴⁷ Yavuz, a.g.m. , s. 62.

⁴⁸ Gürkan, a.g.m. , s. 218.

⁴⁹ Bkz: Mustafa Özel, "Hak Dini Kur'an Dili Üzerine Yapılan Akademik Çalışmalar", *İslami Araştırmalar Dergisi* (2001) , C: XIV, Sayı: 1, s. 145-149.

2. *İrşadü'l-Ahlâf fi Ahkami'l-Evkaf*: Mülkiye Mektebinde hoca iken okuttuğu dersleri ihtiva eden bu eser, 1911 yılında İstanbul'da, Ahmet Kâmil Matbaası'nda basılmıştır.⁵⁰ Eser bir mukaddime ve iki kısım olarak planlanmıştır.⁵¹

3. *Hz. Muhammed'in Dini İslam*: Anglikan kilisesinin sorularına şeyhülislamlık adına verdiği cevaplardan oluşan bir risaledir. Tefsirinin sonraki baskılarının baş tarafına eklenerek 1979 yılında yayımlanmıştır.⁵²

4. *Sefer Bahsi: Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirinin 8. ve 9. ciltlerinin başına konulan bu uzun mektup, 1960 yılında Nebi oğlu Basımevinde, Hamdi Efendi'nin büyük oğlu Muhtar Yazır tarafından bastırılmıştır.⁵³

2.1.6.2. Tercümeleri

1. *Metâlib ve Mezâhib*: Fransız felsefe Tarihçisi Paul Janet ve Gabriel Sealles tarafından yazılan Histoire de La Philosophie adlı eserin tercümesidir. Tahlili Tarih-i Felsefe başlığını da taşıyan esere yazdığı mukaddime ile tahlil ve tenkit mahiyetindeki geniş dipnotları, felsefi açıdan büyük önem taşımaktadır.⁵⁴

2. *İstintâci ve İstikrâi Mantık*: Süleymaniye medresesinde hocalık yaptığı yıllarda batı düşüncesini tanımaya olan meyli sebebiyle, İngiliz Alexander Bain'in mantık ilmine ait eserinin Fransızca çevirisini Türkçeye aktarmış ve talebelerine ders notu olarak vermiştir. Ancak eser basılamamıştır.⁵⁵

3. *Hüccetullahi'l-Bâliğa*: Diyanet İşleri Reisliği'nin talebi üzerine başlamış olduğu bu tercüme vefatı sebebiyle tamamlanamamıştır.⁵⁶

2.1.6.3. Makaleleri

Elmalı'nın Sebilü'r-Reşad, Beyanu'l-Hakk ve Ceride-i İlmiye dergilerinde yayımlanmış yetmiş aşkın makalesi vardır.⁵⁷ Özellikle İslamiyet ve hilafet, Mecelle,

⁵⁰ Paksüt, a.g.m. , s. 9; Ersöz, a.g.m. , s. 172; Yavuz, a.g.m. , s. 62.

⁵¹ Öztürk, a.g.m. , s. 198.

⁵² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C: III-VII, Yavuz, a.g.m. , s. 62.

⁵³ Ersöz, a.g.m. , s. 172.

⁵⁴ Yavuz, a.g.m. , s. 62; Gürkan, a.g.m. , s. 216.

⁵⁵ Gürkan, a.g.m. , s. 217; Yavuz, a.g.m. , s. 62; Subaşı, a.g.m. , s. 322.

⁵⁶ Ersöz, a.g.m. , s. 173; Subaşı, a.g.m. , s. 322.

siyaset, donanmaya yapılacak bağışın, zekât yerine geçip geçmeyeceği, hilal'in görülmesi, İslam'ın terakkiye mani olup olmadığı konularının işlendiği makaleleri onun fihhi düşüncesine ışık tutması açısından önemlidir.⁵⁸ Elmalılı Hamdi Yazır'ın makalelerinden bazıları Cüneyd Köksal ve Murat Kaya tarafından bir araya getirilip hazırlanmış ve Kitabevi Yayın tarafından Ekim 1997 tarihinde İstanbul'da basılmıştır.⁵⁹

Ayrıca Elmalılı Hamdi Yazır'ın, fıkıh usulüne dair bir eseri, yarım vaziyette bir hukuk kamusu, bir kısmı eksik olan bir divanı da mevcuttur.⁶⁰

Elmalılı'nın hayatı ve eserleri hakkında verilen bu bilgilerden sonra çalışmamızın ana kaynaklarından birisini teşkil eden *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirinin özelliklerine de temas etmek uygun olacaktır.

2.2. HAK DİNİ KUR'AN DİLİ

2.2.1. Yazılış Sebebi

Cumhuriyet idaresi kurulunca medreseler lağvedilmiş, mekteplerde de Arapça tedrisata son verilmiştir. Kur'an'ı okuyup anlayabilecek ve anladıklarını diğer insanlara aktarabilecek bir medrese neslinin artık yetişmeyecek olması ve bazı ehliyetsiz kimselerin bu durumu fırsat bilip, yabancı kaynaklardan faydalanarak tahrif ve yanlışlarla dolu Kur'an tercümesi yapması üzerine Türkiye Büyük Millet Meclisi, Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Tercümesi ve Tefsir'inin yapılmasına karar vermiştir. Diyanet İşleri Riyaseti, bu karar gereğince Kur'an'ın Tercüme ve Tefsir işini Mehmet Akif ile Hamdi Yazır'a vermiştir. Bir müddet sonra Akif, yaptığı tercümelerin Kur'an'ı Kerim yerine ikame edileceğinin haberini almış ve bu görevi bırakmıştır. Bunun üzerine hem tercüme hem de tefsir yazma işi Hamdi Yazır tarafından yürütülmüştür.⁶¹

⁵⁷ Nesimi Yazıcı, "Muhammed Hamdi Yazır'ın Basın Hayatı ve Yazarlığı", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül), TDV Yayınları, Yayın No: 109, Ankara 1993, s. 27.

⁵⁸ Yavuz, a.g.m. , s. 62; Gürkan, a.g.m. , s. 218.

⁵⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır: *Makaleler I-II*, Kitabevi, İstanbul 1998; Yazıcı, a.g.m. , s. 31-32.

⁶⁰ Ersöz, a.g.m. , s. 173.

⁶¹ Ersöz, a.g.m. , s. 173-174.

2.2.2. Tefsirde Takip Edilen Metot ve Tefsirin Genel Özellikleri

Hamdi Efendi ile Diyanet işleri Reisliği arasında yapılan protokol gereği yazılacak tefsirde öncelikle ayeti kerimeler yazılacak, altına meal ve bundan sonra tefsir ve açıklama yapılacak ve şu hususlara dikkat edilecekti:

- 1- Ayetler arasındaki münasebetler ortaya konacaktır.
- 2- Nüzul sebepleri nakledilecektir.
- 3- Kıraat-i aşerenin dışına çıkılmayacaktır.
- 4- Gereğine göre terkip ve kelimelerin lisanla ilgili izahatı yapılacaktır
- 5- İnanç açısından ehl-i sünnet mezhebine ve amelce Hanefî mezhebine riayet edilerek ayetlerin kapsamış oldukları dini, şer'î, hukukî, içtimai ve ahlaki hükümler ve işaret ettiği, alakalı bulunduğu felsefi ve ilmi konularla ilgili açıklama; bilhassa öğüt ve hatırlatma ile ilgili ayetlerin geniş bir şekilde izahı; ilgili veya münasebetli olduğu İslam tarihi vakalarına yer verilecektir.
- 6- Frenk müelliflerince yanlış veya tahrif yollu şeylerin ileri sürüldüğü görülen noktalara dikkat çekmeyi ihtiva eden not konacaktır.
- 7- Baş tarafa mühim bir mukaddime ile Kur'an'ın hakikatini ve Kur'an'la ilgili bazı önemli meselelerin izahı yapılacak.⁶²

Tefsirini bu iskelet üzerine kurmuş olan Elmalılı, tefsirinin baş tarafına çok değerli bir mukaddime yazarak; burada tefsirini yazış tarzını ve Kur'an'la ilgili bazı terimleri açıklamıştır.⁶³ Müfessirin bu önemli mukaddimesinden sonra tefsirinde takip ettiği yöntemi, şu şekilde sıralamak mümkündür:

Yazır, surelerin tefsirine geçmeden önce surenin ismini, şayet varsa muhtelif isimlerini, var ise nüzul sebeplerini, ayetlerinin sayısını, kelime sayısını, harf sayısını, fasılasını, surenin, mekki veya medeni oluşunu zikretmiştir.⁶⁴ Daha sonra ayetin metnini ve altına mealini yazarak tefsire geçmiştir.

Elmalılı, tefsirin kaynaklarını dört ana noktada toplamıştır. Bunlar: Kur'an, Hz. Peygamber'in hadislerinde varid olan tefsirler, sahabe ve tabiinden tefsirle alakalı olarak nakledilen görüşlerdir. Dördüncüsü de kendi ifadesiyle:

⁶² Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, C: I, s. 19-20 (Mukaddime); Ersöz, a.g.m. , s. 174.

⁶³ Tercüme, Tefsir, Te'vil, Kur'an, el Kitab, el-Furkan, el-Hüda, ez-Zikr, Sure, Ayet, Mushaf, Meal.

⁶⁴ Ersöz, a.g.m. , s. 174.

“Bu üç esas teharri edildikten sonra ulum-u arabiye ve şeriyye ile makulat-ı ilmiye dairesinde istihrac edilebilen tevil kısmıdır.”⁶⁵

Elmalılı, mükemmel bir Türkçe tefsir meydana getirme arzusundan dolayı, Fatiha ve Bakara surelerinin tefsirlerini çok geniş ve tafsilatlı yazmıştır. Fakat tefsirin bir yandan yazılırken, bir yandan da basılması; ayrıca kalp rahatsızlığından ötürü tamamlayamama endişesi taşıması, tefsirin orta kısımlarının muhtasar tutulmasına neden olmuştur.⁶⁶

Üslubu ağır olmakla beraber kendi neslinin güzel bir Türkçesidir. Nassın esas manasından uzaklaşmamak için mümkün mertebe Arapça ve Farsçadan alınma; ama Türkçeye mal olmuş kelimeleri kullanmaya gayret etmiştir.⁶⁷

Müfessir, gerektiğinde, lügavî izahlar yapmış, şiirlerle istişhadda bulunmuş, ilgili gördüğü ayetlerin tefsirinde ise tasavvufî açıklamalara yer vermiştir. Mukatta’a harfleri hakkında kapsamlı ve doyurucu bilgi veren Elmalılı tefsirinin bir güzel yönü de ayetler ve sureler arasındaki ilgi ve münasebetleri ortaya koymasındır.⁶⁸

Yazır, fennin imanı takviye edeceğini düşündüğü için her yüzyılda bir Kur’an’ın tefsir edilmesini istemiştir. O, tefsirini yazarken o günün gelişen tekniğine ve pozitif ilimlerine karşı kayıtsız kalmamıştır.⁶⁹ Özellikle Batı felsefesini tanıması, ona kendinden önceki müfessirlerden farklı bir bakış açısı kazandırmıştır.⁷⁰

Felsefeye olan derin vukufiyeti ayetlere getirdiği yorumlarda kendini göstermektedir. Onun en fazla felsefi izah yaptığı konu, Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisidir. Bazı ayetlerin tefsirinde çeşitli konulara dair birer makale hüviyetinde müstakil incelemelerde bulunmuştur. Felsefeden, pozitif ve sosyal bilimlerin bütün dallarına kadar her alanda yorumlarda bulunduğu gibi, dini ilimlerin hemen hepsiyle ve dilbilimin bütün yönleriyle ilgili açıklamalarda da bulunmuştur.⁷¹

⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, C: I, s. 29-30 (Mukaddime).

⁶⁶ Ersöz, a.g.m. , s. 175.

⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, C: I, s. 17 (Mukaddime).

⁶⁸ Ersöz, a.g.m. , s. 175.

⁶⁹ Aynı yer, s. 176.

⁷⁰ Halis Albayrak, “Hamdi Yazır’ın Tefsir Anlayışı”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül), TDV Yayınları, Yayın No: 109, Ankara 1993, s. 154.

⁷¹ Albayrak, a.g.m. , s. 157.

Elmalılı, gerek peygamber gerekse sahabe ve tabiinden gelen rivayetlere oldukça yer vermiştir. Ahkâm ayetlerini tefsir ederken Hz. Peygamber'in konu ile ilgili söz ve davranışlarına temas etmiş olmakla birlikte pozitif bilimlerin vardığı kesin sonuçlarla bağdaşmayan hadislere, tefsirinde fazla yer vermemiştir.⁷²

Elmalılı'nın en belirgin özelliklerinden birisi de, onun sadece nakletmekle yetinmeyerek, yerine göre nakiller arasında tercih yapması, yanlış bulduklarını tenkit etmesi ve bazı konularda kendi görüşlerini cesaretle ortaya koymasındır.⁷³ İslam dünyasında oluşan mezhebi, tasavvufi, felsefi ve fikri akımları, kendi Kur'an anlayışına göre değerlendirme yoluna gitmiştir.⁷⁴

O, Kur'an'ın metnini açıklamak yerine, metinden kendisine akseden ve oradan gerçek hayatla buluşan, son olarak gönül ve akıl imbiğinden geçen fikirler, duygular ve anlamları okuyucuyla paylaşmayı seçmiştir.⁷⁵ Onun Kur'an'ı muhataplarıyla bütünleştirmeyi amaç edindiği, tefsirinin birçok yerinde kendini göstermektedir.

Elmalılı tefsiri, Türk okuyucusunun istifade edeceği büyük bir bilgi ve kültür hazinesidir. Diğer Türkçe tefsirler arasında Hasan Basri Çantay'ın dediği gibi bir "Erkân-ı harbiye haritası"; kendisi de rahmetli Akif'in deyimiyle "Sözleri senet teşkil eden" güvenilir bir âlimdi.⁷⁶

2.2.3. Tefsir Kaynakları

Elmalılı'nın kaynak gösterme tarzı modern ilim anlayışına uygun olmamakla beraber; okuyucuya güven verici niteliktedir. Birçok tefsirlerde meşhur ve yaygın olan her mana ve meselede kaynak göstermeye gerek görmediğini ifade eden müfessir, tefsirinin Arapça muayyen bir tefsir kitabının tercümesi olmadığını, gerektiğinde birçok tefsirlere başvurduğunu vurgulamaktadır.⁷⁷ O, Kur'an'ı tefsir kaynaklarının başında zikrederek ve Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ederek, Kur'an'ı bir

⁷² Albayrak, a.g.m. , s. 165.

⁷³ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, C: I, s. 20 (Mukaddime).

⁷⁴ Albayrak, a.g.m. , s. 155.

⁷⁵ Albayrak, a.g.m. , s. 154.

⁷⁶ Ersöz, a.g.m. , s. 177.

⁷⁷ Ersöz, a.g.m. , s. 175.

bütün olarak değerlendirmiştir.⁷⁸ Tefsiri baştan sona incelendiğinde gerek kelimelerin Kur'an'daki manalarının tespitinde gerekse daha büyük Kur'an birimlerinin birbirleriyle irtibatlandırılmasında onun bu yaklaşımı görülecektir.⁷⁹

Müfessirin diğer kaynakları ise şunlardır: Taberî'nin (ö. 310/922) *Câmiu'l-Beyan'ı*, Cessâs'ın (ö. 370/980) *Ahkamu'l-Kur'an'ı*, Zemahşeri'nin *Keşşâf'ı*, Râzi'nin (ö. 606/1210) *Tefsir'i Kebir'i*, Kâdi Beyzâvi'nin *Envarü't-Tenzil'i*, Ebu Hayyan'ın (ö. 754/1353) *el-Bahrü'l-Muhit'i* ile *en-Nehrü'l-Mâd* adındaki telhisi, Nizameddin en-Neysâbü'rî'nin *Garâibü'l-Kur'an ve Regâibü'l-Furkan'ı*, Ebu's-Suûd'un (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm'i*, Âlûsî'nin *Ruhu'l-Meânî'si*, hadis alanında ise *Kütüb-i Sitte* ile *en-Nihaye'dir*.⁸⁰

Elmalılı, zikrettiğimiz kaynaklardan başka İstanbul Kütüphanelerinde mevcut çeşitli ilim ve fenlere ait daha pek çok esere başvurduğunu da belirtmektedir.⁸¹

2.3. İŞÂRÎ TEFSİR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Elmalılı'nın işârî tefsir yöntemi hakkındaki düşüncelerinin bilinmesinin, bu yöntemi benimseyenler ve karşı çıkanlar için belirleyici bir etki yapacağı kanaatini taşımaktayız. Çünkü Hamdi Yazır, hala otorite kabul edilen ve geçerliliğini yitirmeyen bir tefsirin müellifidir.

Kur'an'ın farklı yorumlanmaya müsait bir yapısı olduğunu düşünen Elmalılı, onun bâtın yönüne işaret eden şu sözlerine yer vermektedir:

“Şüphe yok ki kelimullah lisanı mübini Arabi ile nazil olmuştur. Kur'an'ın lisanı lügaz ve muamma gibi remizden ibaret sembolik bir ifade değildir. Ve şüphe yok ki nususta aslolan bir karinei mania bulunmadıkça zahiri üzere hamlolunmaktır. Bununla beraber şu da muhakkaktır ki Kur'an'ın ümmül kitab olan muhkemeatinin yanında hafî, müşkil, mücmel ve müteşabihâtı, hakikati, mecazı, sarihi, kinayesi, istiaresi, temsili, tensisi iyması belagatinin nükteleri, ta'rizleri telmihleri, remizleri de vardır. Bütün bunlarda en vazıh olan mana maksud olmakla beraber müstetbeati terakib denilen ve derecesi taliyede matlub olan nice ifadelerde vardır. İlmî usülde ma'lum olduğu üzere zahirin zahir olması aynı zamanda te'vil,

⁷⁸ Albayrak, a.g.m. , s. 162.

⁷⁹ Albayrak, a.g.m. , s. 163.

⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, C: I, s. 20 (Mukaddime); Ersöz, a.g.m. , s. 175.

⁸¹ Ersöz, a.g.m. , s. 175.

tahsis, mecaz ihtimallerini kesmiş olmak lazım gelmiyeceği cihetle o zahire münafî ve münakız olmıyarak maıyyetinde ba'zı ihtimalat ile derecesi tâliyede birçok işaret fehm-ü istinbat olunabilmesi, muhkematın vuzuh ve beyanına muhalif olmayacağı gibi bil'akis lisanın Arabî mübin olmasının levazimindedir. Bundan dolayı Kur'an'da hiç batın ve remiz ve iyma yoktur demek de doğru olmaz."⁸²

Görüldüğü üzere Elmalılı'ya göre aslolan ayeti, zâhiri üzere yorumlamaktır. Fakat Kur'an'da derin bir tefekkür neticesinde anlaşılabilir ayetlerin mevcut olması; bu ayetlere yine zâhîrle çelişmeyen yan anlamların verilmesinin gerekliliğini de göstermektedir. Kur'an'da geçen hece harflerini bu duruma örnek veren müfessir, şunları kaydetmiştir:

“الم, ق, ن gibi mukattaati süver ne suretle tefsir edilirse edilsin remzi olmaktan hali denemez. Doğrusu bazı âsarda dahi varid olduğu üzere Kur'an'ın hem zahiri vardır, hem haddi vardır hem matlaı. Fakat Kur'an لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا buyurulduğu üzere hakikatte ihtilalaf ve tenakuzdan azade eblağ bir kitabı mübin olduğu için zahiri ile batını arasında tehalüf ve tebayünden de münezehhtir. Bu esas Kur'an'ın hadlerinden biridir. مَرَجَ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ mazmunu üzere zahir ve batın deryalarının iltikasıyla beraber birbirine bağıyü tecavüzüne mani olan haddi aşılmamak şartıyla ondan zaman zaman vehbi ve zevki olarak tuluat ve ilhamata bir nihayette tasavvur olunmaz.”⁸³

Elmalılı, bâtın manadan hareketle yorum ortaya koyanları da bir ayrıma tabi tutmaktadır. Ona göre zâhire ters düşmeyen Kur'an'ın ruhi ve vicdanı zevklere doğabilen işaret ve yorumlarından bahseden tefsirleri; sırf zâhiri manayı ve hükümleri yok saymak için yazılmış tefsirlerle bir tutmamak gerekir.

Görüldüğü üzere Elmalılı, işârî yorumların kabulünde diğer İslam âlimleri gibi zâhire uygunluğu esas almaktadır.

Müfessir, ayetlerin zâhiri mana ve hükümlerini tespit ettikten sonra bir takım işaret ve tevillerden doğan fikirlerden yararlanmamayı, nasibi tepmek olarak değerlendirir. Kur'an, birçok ayetinde muhatapların niteliklerine ve özel kabiliyetlerine göre türlü manalarla hitap ederken, tefsirlerin böyle zihin, fikir, ahlak ve irfan mertebelerine göre inceliklerle ilgilenmemesi, Kur'an'ın herkesi aydınlatmaya yönelik maksatlarına uygun olmaz, diyen Elmalılı, sözlerini şöyle sürdürmektedir:

⁸² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C: VIII, s. 5611-5612.

⁸³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C: VIII, s. 5612.

“Herhalde zahirilikte ifrat etmek de Bâtnilik de ifrat etmek kadar muzırdır. Kur’anda tefsir de vardır, Tevil de vardır. (...) de Şems ve nucümü evvel emirde kendi hakiki ma’nalarıyla anlamağa mani’ olacak akli ve nakli hiçbir karine olmadığı için bunlara zahir ve hakikati vechile inanmak lazımdır. Bunu kaydettikten sonra tekvir ve inkidarın sureti vukuuna nazaran ma’nalarındaki hakiki ve mecazi ihtimalleri mülâhaza etmek bu iymana münafi olmayacağı gibi aynı zamanda Şems ve nücumdan mecaz ihtimali üzerine daha umumi bir ma’na ve işaret mülâhaza etmek de o iymana münafi olmaz. Netekim وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ de Kurtubi kelâmın istiare ve temsil üzerine olduğunu söylemekle bunun beyana münafi bir remizden ibaret olduğunu iddia etmiştir denilemeyeceği gibi henüz tafsilatı idrak olunamayan bu ayetlerin daha ba’zı elfazında mecaz ve isti’are ihtimallerini düşünerek o vakı’atı bir dereceye kadar tasavvuru çalışmak da Kur’an’ın arabiyyi mübin bir lisan ile nazil olmasına münafi sırf bir remzilik ve hurufilik, bir sembolizm ve فِي قُلُوبِهِمْ رِيعٌ فَيَنْبَعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ve اِتِّعَاءَ الْفِتْنَةِ وَاِتِّعَاءَ تَأْوِيلِهِ mısdağınca zeyğ-u fitneden ibaret olan Bâtnilik tesettürü demek değildir. Bilakis Kıyameti Kübra vukuatını Kıyameti suğra vukuatıyla ezhana takrib ederek iymanı takviyeye çalışmaktır.”⁸⁴

Görüldüğü üzere Yazır, ayetleri zâhirine göre yorumlarken ifrat etmeyi de bâtni mana verme konusunda ifrat etmek kadar zararlıdır, demekte; ardından da meşru işârî yorumun, bâtni yorumdan farklılığını ve faydasını ortaya koyan bir örnek vermektedir.

İşârî tefsir yöntemi hakkındaki düşüncesini, genel hatlarıyla belirttiğimiz Elmalılı, selefte saygılı bir yaklaşım sergilemiş; bununla birlikte gelen rivayetleri bazen tenkit etmiştir. Yazır, zâhiri manayı belirledikten sonra birçok yerde işârî yorum da ortaya koymuş; bununla birlikte yorumunun mutlak manada doğru olduğunu iddia etmemiş; bilakis yorumunu, “*bu ayet, şu manaya da işaret edebilir*”, tarzında ifadelerle ortaya koymuştur. Bu konu hakkında mevcut yorumları da nakleden Yazır, bazılarını güzel bulmuş, bazılarını ise kabul etmemiştir.

Elmalılı’nın konuya yaklaşımını ve ayetleri işârî açıdan ele almasını üçüncü bölümde inceleyeceğimiz için bu bahiste bu kadarla yetiniyoruz.

⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, C: VIII, s. 5613-5614.

2.4. SÜLEYMAN ATEŞ'İN HAYATI VE ESERLERİ

2.4.1. Doğumu ve Ailesi

Süleyman Ateş, 31.01.1933 tarihinde Elazığ vilayet merkezinin 15 km güneyinde bulunan Tadım köyünde doğdu. Babası İbrahim Ağa annesi Behiye hanımdır. Babası, Birinci dünya savaşından itibaren tam dokuz yıl olarak çeşitli cephelerde savaşmış bir istiklal gazisidir.⁸⁵ 1952 yılında evlenen Ateş'in iki oğlu ve iki kızı vardır.⁸⁶

2.4.2. Öğrenim Hayatı

Ateş, ilk tahsiline babasının onu köy hocasına göndermesiyle başlar. Babası, on yaşındayken hıfzını tamamlayan Ateş'i, kıraatini ilerletmesi ve Arapça öğrenmesi için vilayet merkezine de göndermiştir. Elazığ'da İzzet Paşa Kur'an Kursunda, tecvid konusunda meşhur olan ve bilahare Elazığ Müftüsü olan Ömer Efendi'den tecvid ve kıraat dersleri almış daha sonra da Elazığ âlimlerinden Tabur imamlığından emekli Hacı Muharrem (Sırrı) Kösetürkmen Efendi'den Arapça dersleri almaya başlamıştır. Arapça bilgisini biraz ilerlettikten sonra Erzurum'a gitmiş ve orada 1951-1953 yıllarında Hacı Faruk Bey'den, Kâfiye, Molla Cami ve Mantık dersleri almıştır. Hocasının vefatı üzerine derslerine Erzurum Müftüsü Solakzâde Sadık Efendiyle devam etmiştir. 1953 yılında yeni açılmış Elazığ İmam Hatip okuluna kaydını yaptırmış, okuluna devam ederken bir yandan da Hacı Muharrem Efendi'den ders almaya devam etmiştir.⁸⁷ 1960 yılının Haziran ayında İmam Hatip Okulu'nu, aynı yılın Eylül döneminde de Elazığ Lisesini bitirip Ankara İlahiyat Fakültesine kaydını yaptırmıştır. Fakültede öğrencilik yaptığı yıllarda Ankara'da İki Şerefeli ve İbadullah Camilerinde imamlık yapmıştır. 1964 yılında fakülteyi birincilikle bitiren Ateş, Elazığ İmam Hatip okulunda birkaç ay öğretmenlik yapmıştır. 1 Nisan 1971 yılında Ankara Devlet Lisan okulunun İngilizce bölümünü bitirmiştir.⁸⁸

⁸⁵ "Prof. Dr. Süleyman Ateş ile Söyleşi", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* (Kasım 1997), Sayı: 1, s. 66.

⁸⁶ Yakup Çiçek, Bünyamin Açıkalm, *Türkiye İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Elemanları Biyografileri*, Temel Ofset, İstanbul 2000, s. 172.

⁸⁷ Çiçek, Açıkalm, a.g.e. , s. 170; "Prof. Dr. Süleyman Ateş ile Söyleşi", s. 66.

⁸⁸ "Prof. Dr. Süleyman Ateş ile Söyleşi", s. 66-67; Çiçek, Açıkalm, a.g.e. , s. 170-171.

2.4.3. Akademik Hayatı ve Seyahatleri

1965 yılında Ankara İlahiyat Fakültesi'nin Tefsir, Hadis ve İslam Hukuku kürsüsüne asistan olarak başlayan Ateş, 1968 yılında *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri* tezi ile İlahiyat doktoru unvanına kazanmıştır. 1973 yılında tetkiklerde bulunmak üzere Irak'a gitmiş, dokuz ay süren Irak ve Mısır'daki araştırmalarının ardından yurda dönmüştür. 24 Kasım 1973'te *İşârî Tefsir Okulu* tezini vererek Doçent, 09.01.1979 yılında da Profesör olmuştur. 1976-1978 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı görevini yapmıştır. 27.04.1979 tarihinde Fakülte kurulunun kararı ile Batı Almanya'ya gönderilmiş, Bochum kentindeki Ruhr Üniversitesi'nde branşıyla ilgili incelemeler yapmış ve Almanca Dil Kurslarına devam etmiştir. Daha sonra Suudi Arabistan'daki İmam Muhammed Üniversitesi'nin daveti üzerine Riyad'a gitmiş ve bu üniversitenin Usulü'd-din Fakültesinde Tefsir dersleri okutmuş ancak Ankara İlahiyat Fakültesinin kendisine verdiği süreyi uzatmaması üzerine istifa etmek durumunda kalmıştır. 18.11.1982 yılında Ankara'ya dönen Ateş, bir müddet Dekan vekilliğinde bulunmuş, bir sonraki yılda yeniden İmam Muhammed Üniversitesi'ne intisap etmiştir. 1987-1988 öğretim yılında da Cezayir'deki İmam Abdülkadir İslam İlimleri Üniversitesi'nde Tefsir ve Tasavvuf dersleri okutmuş, yüksek lisans derslerine girmiştir. Yurda dönünce de On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanlığı'na getirilmiş 1988'den 1995 yılına kadar burada birçok asistan yetiştirmiştir. Oradan İstanbul İlahiyat Fakültesi'ne öğretim üyesi olmuştur. 1996 yılında bu Fakültenin Temel İslam İlimleri Bölüm Başkanlığı'na getirildi. 1996 yılının ikinci yarısında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde de Öğretim Üyeliği yaptı. 1998 yılında emekliye ayrıldı. Emekliliğinin ardından ilmi çalışmalarına ara vermeden devam eden Süleyman Ateş, 2001–2003 yılları arasında Hollanda'da kurulan Rotterdam İslam Üniversitesi ve Avrupa İslam Üniversitelerinde tefsir dersleri verdi. Ateş, halen ilmi çalışmalarına devam etmektedir.⁸⁹

⁸⁹ “Prof. Dr. Süleyman Ateş ile Söyleşi”, s. 66-67; Çiçek, Açıklık, a.g.e. , s. 171-172; Süleyman Ateş, (Çevrimiçi), <http://www.suleyman-ateş.com>, 11 Temmuz 2013.

2.4.4.Eserleri

2.4.4.1.Telif Eserleri

1. *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.

Müellifin doktora çalışması olan bu eserde, Sülemî ve onun işârî tefsir metoduyla kaleme aldığı *Hakâiku't-Tefsîr* adlı çalışması konu edinilmiştir.

2. *Kur'an'ı Kerim ve Yüce Meali*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2004.

İlk defa 1974 yılında metinsiz olarak çıkan bu meal 1977 yılında metinli olarak tekrar basılmıştır. Daha sonraları Kılıç Kitabevi ve Yeni Ufuklar Neşriyat tarafından birçok kez basılmıştır.

3. *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, 1998.

Müellifin doçentlik çalışması olan bu eserde İşârî Tefsir hareketi ele alınmıştır. 1974 yılında Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınlarından çıkan bu eser 1998 de Yeni Ufuklar Neşriyat tarafından tekrar basılmıştır.

4. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XII, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988.

On iki ciltten oluşan bu tefsir, müellifin ifadesiyle yirmi yıllık bir çalışmanın ürünüdür. Eser, müellifin en önemli ve en fazla bilinen eseridir.

5. *Kur'an Prensipleri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996, 2003.

Müellifin bu eseri *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adlı eserinde, tefsirini yaptığı her sure sonunda "...Suresinde Getirilen Başlıca Prensipler" başlığıyla özetlediği hükümlerin nüzul sırasına göre bir araya getirilmesinden oluşmuştur.

6. *Kur'an'da Nesh Meselesi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.

Risale şeklinde hazırlanan bu eser, nesh konusunu işlemektedir.

7. *Kur'an Ansiklopedisi, I-XXX, Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul 1997.*

Otuz ciltten oluşan bu eser, müellifin en hacimli eseridir. Tefsirinde dağınık olarak bulunan Kur'an konularını harf sırasına göre tertip ederek ve yeni birçok madde ilave ederek hazırlamıştır. Eserde 1200 civarında ana madde bulunmakta, tali maddelerle bu sayı 2000'i aşmaktadır. Kur'an Ansiklopedisi adlı bu eser tertip ve muhteva açısından İslam Tarihinde bir ilk olma özelliği taşımaktadır. Eser, Kur'an araştırmacıları için önemli bir kaynaktır.

8. *Namazda Okunan Sûrelerin Tefsiri, Yeni ufuklar Neşriyat, İstanbul 1997.*

Müellif, bu eserde çoğunlukla namazlarda okunan Fâtiha Sûresi ve Duhâ-Nâs arasındaki sûreleri tefsir etmekte; Felak sûresinin tefsirinde büyü, nazar ve haset konuları hakkında detaylı bilgiler vermektedir.

9. *Kur'an'a Göre Evlenme ve Boşanma, Yeni ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.*

Müellif, bu eserinde Kur'an ayetleri ışığında evlenme ve boşanmanın hangi ölçüler çerçevesinde olması gerektiğini açıklamaya çalışmıştır. Bunun yanında eş seçerken dikkat edilecek hususlar, evlilikte adalet, çok kadınla evlenme sorunu, evlenilmesi haram olan kadınlar, mut'a nikâhı vb. konularda bilgiler vermiştir.

10. *Kur'ân'da Peygamberler Tarihi, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2004, Vatan Yayınları, İstanbul 2002.*

Müellif, bu eserinde Kur'an'da adı geçen Peygamberlerin hayat öykülerini başta Kur'an-ı Kerîm olmak üzere kutsal kitaplar ve temel kaynakları da göz önünde bulundurarak açıklamaya çalışmıştır.

11. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in (s.a.s) Hayatı, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2005.*

Müellif, adından da anlaşıldığı üzere bu eserinde Peygamber Efendimizin hayatını anlatmıştır. Birinci bölümde Hz. Peygamber'in hayatını ve tevhid mücadelesini, ikinci bölümde ahlâk, ibadet ve dualarını, üçüncü ve son bölümde ise

gazalarını hicretin her bir yılını ayrı ayrı ele alarak açıklamış, Allah Resulü'nün vefatı ile kitabını sonlandırmıştır.

12. *Allah Katında Gerçek Din İslam'dır*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1968.
13. *Cüneyd-i Bağdadi Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.
14. *Resimli ve Tatbikatlı Hac Rehberi*, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.
15. *Kur'an Nizami*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979.
16. *İnsan ve İnsanüstü Varlıklar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979
17. *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1990.
18. *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.
19. *Gerçek Din Bu (I-II)*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992⁹⁰
20. *İnsan Hakları*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994.
21. *Yeni İslam İlmihali*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.⁹¹
22. *Minberden Öğütler, Hutbeler*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.
23. *Yeniden İslâm'a (I-II)*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996,
24. *Müslüman'ın Cep Kitabı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.
25. *99 Soruda Kur'ân-ı Kerîm*, Radikal Yayınları, İstanbul 1997.
26. *Mahabbetullah*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1997.
27. *Die Geistige Einheit der Offenbarungsreligionen-İlahi Dinlerin Ruh Birliği*, (Almancaya çev: Abdullah Takım), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.
28. *Die Ziele des Korans-Kur'ân-ı Kerîm'in Hedefleri*, (Almancaya çev: Abdullah Takım), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.

⁹⁰ Bu eser, Türkiye Yazarlar Birliği ödülünü almıştır.

⁹¹ İlk defa 1972 yılında Kılıç Kitabevi tarafından "Muhtasar İslam İlmihali" adıyla bastırılmıştır.

29. *İslâm 'da Güncel Tartışmalar*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2002.
30. *Haram Olan Eylemler*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2003.
31. *İslâm 'da Kadın Hakları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2004.
32. *İslam 'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim 'den Cevaplar*, Yeni ufuklar Neşriyat, İstanbul 2004.
33. *Görünmez Âlemin İzleri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2005.
34. *1001 Soruda İslam*, Vatan Gazetesi, İstanbul 2006.
35. *Mecazdan Hakikate İlahi Aşk*, Yeni ufuklar Neşriyat, İstanbul 2008.
36. *Kur'an Işığında Soru ve Cevaplarla İslam (I-VI)*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.
37. *İmâmiyye Şiâ'sının Tefsir Anlayışı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2000.
38. *Kur'ân-ı Kerîm 'e Göre Büyü*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.
39. *Açıklamalı Büyük Duâ Mecmuası*, Kılıç Kitabevi, Ankara ts.
40. *Sorularla Kur'an-ı Kerim*, Milliyet Gazetesi, İstanbul ts.
41. *Makaleler*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.
42. *Tefsir Dersleri*, İmam Hatip Liseleri İçin Ders Kitabı, y.y. ts.
43. *Din Dersleri*, Lise 2. Sınıflar İçin Ders Kitabı, y.y. ts,
44. *Çağdaş Tefsir Hakkında Söylenenler: Prof. Dr. Süleyman Ateş'ten Cevaplar*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul y.t.y.
45. *Bir Ömür Böyle Geçti (I-II)*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.

2.4.4.2. Arapça Eserleri

1. *Müzekkirâtü't-Tefsîr, Tefsîru Sûrateyi'r-Ra'di va'l-Haşr*, İmam Muhammed Üniversitesinde okutmuş olduğu basılmamış tefsir notları.

2. *Müzekkiratü't-Tefsîr, Tefsîru Sûreteyi'l-İsrâ'i va'l-Kehf*, İmam Muhammed Üniversitesinde okutmuş olduğu basılmamış tefsir notları.

3. *Tis`atü Kütüb fi Usulî`-Tasavvuf li Ebi Abdirrahman es-Sülemî*, en-Nâşir li`-t-Tıbbâ`ati ve`n-Neşr, Beyrut 1414/1993.

4. *Süalâtü Ebi Abdirrahman es-Sülemi li`d-Darekutni*, Dâru`l-Ulûm, Riyad 1991.

5. *El-Cânibu`r-Ruhiyyü Min Ahlaki`r-Rasul (s.a.v.) min Hilali İbadetihi ve Ed`iyetihi*, Katarda Akdedilen Uluslar Arası 3. Siret Konferansı, Davha, Katar, Buhus ve Dirasat, C. IV, s. 167-213.

6. *Ahkamu`z-Zevaci ve`-t-Talaki fi Dav`i`l-Kitabi ve`s-Sünne*, AÜİFD, Sayı: 9, Ankara 1987, s. 41-82.

2.4.4.3. Tercüme Eserleri

2.4.4.3.1. Arapçadan Yapmış Olduğu Çeviriler

1. *Kur`an`da Edebi Tasvir*, Seyyid Kutub, Hilal Yayınları, İstanbul 1966.

2. *Kur`an`da Kıyamet Sahneleri*, Seyyid Kutub, Hilal Yayınları, Ankara 1966.

3. *Mişkâtü`l-Envar: Nurlar Feneri*, Bedir Yayınları, İstanbul 1966.

4. *Mevaidü`l-irfan: İrfan Sofraları*, Emel Matbaası, Ankara 1971, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2004.

5. *Tasavvufta Fütüvvet*, AÜİF Yayınları, Ankara 1977; Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul y.t.y.

6. *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî`nin Risaleleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.

7. *Gönül Nurları*, Yeni ufuklar Neşriyat, İstanbul 2008.

8. *İslâm`da Öğretmen ve Öğrenci Münasebetlerine Dair Geniş Risale*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul y.t.y.

2.4.4.3.2. İngilizceden Yapmış Olduğu Çeviriler

1. Montgomery Watt, *İslami Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelâmı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.

2. Toshihiko İzutsu, *Kur`an`da Allah ve İnsan*, AÜİF Yayınları, Ankara 1975; Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul y.t.y.

2.4.4.4. Sadeleştirmeleri

1. *Anglikan Kilisesine Cevap*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1974.

2. *Kâdirî Yolu Sâliklerinin Zikir Makamları ve Zâkirlere Hediye*, Pars Matbaası, Ankara 1976.⁹²

3. *Dîvân-ı Sırrı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul y.t.y.

4. *Ömer Hüdayî Baba Dîvan*”, Yeni ufuklar Neşriyat, İstanbul 2007.

2.4.4.5. Makaleleri

1. “Zikir”, *AÜİF Dergisi*, Sayı 14, Ankara 1966, ss. 235-244.

2. “Sülemi`nin Uyubü`n-Nefsi ve Mudavatuha Adlı Eser (Tahkik ve Tercüme)”, *AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1977, ss. 213- 264.

3. “Sülemi`nin el-Fark Beyne İlmi`ş-Şeri`a ve`l-Hakikat Adlı Eseri (Tahkik ve Tercüme)”, *AÜİF Dergisi*, Sayı: 16, ss. 219-231.

4. “Üç Müfessir Bir Tefsir”, *AÜİF Dergisi*, Sayı: 18, ss. 85-104.

5. “İmamiyye Şia`sının Tefsir Anlayışı”, *AÜİF Dergisi*, Sayı: 20, Ankara 1975, ss. 147-172.

6. “Kur`an`ı Kerime Göre Evrim Teorisi”, *AÜİF Dergisi*, Sayı: 20, Ankara 1975, ss. 127-146,

⁹² Bu eserin genişletilmiş baskısı 2009 yılında Yeni Ufuklar Neşriyat tarafından *Hak Yolcularının Seyir Defteri* adıyla tekrar yayınlanmıştır.

7. "Hz. Muhammed`in Getirdiği Ekonomik Düzen", *AIF İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1980, ss. 79-95.
8. "Müslüman Türkler Hiçbir Kavme Zulmetmemiř", *AIF Dergisi*, Ankara 1983, ss. 765 778,
9. "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C: III, Sayı: 1, Ankara 1989, ss.7-24.
10. "Kur`an ve Sünnet Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükümü", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C: III, Sayı: 1, Ankara 1990, ss. 29-37.
11. "İslam`ın Kadına Getirdiği Haklar", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C: V, Sayı: 4, Ankara 1991, ss. 320-327.
12. "İslam Araştırmalarında Yerleřik Bazı Terimlerin Sağlık Derecesi", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1989, ss. 207-228.
13. "İslami Araştırmalarda Tercüme Eserlere Güven Sorunu," *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1989, ss. 3-13.
14. "Bazı Âyetleri Müteşabih olan Kitab Kur`an mıdır?", *Tefsirin Dn ve Bugünü Sempozyumu* (22-23 Ekim 1992).
15. "Zihniyet Tecdidini şarttır", *Din şurası*, Ankara 1993.
16. "Ahmet Hamdi Akseki`nin Namaz Sureleri Tefsiri", *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, Antalya 1994.
17. "El-Kur`an`u Kelamullahi Yuvafiku`l-Akle ve`l-İlme ve Yeyyiduhuma", *Davha Dergisi* (1978), Riyad, Sayı: 671, ss. 20-22.
18. "Kitabun fi Makali: Ulumu`l Hadis ve Tarihihi", *Davha Dergisi* (1987), Riyad, Sayı: 1074, s. 40-41.
19. "Et-Tevcihu`l-İlmiyy fi`l-Kur`an`i`l-Kerim", *İmam Muhammed Üniversitesi Yüksek Hukuk ve Davet Fakültesi Dergisi*, Suudi Arabistan 1985.
20. "Meknat`l-İlmi fi`l-İslam", *Suudi Arabistan İçişleri Bakanlığı Emniyet Genel Müdürlüđü Dergisi*, y.t.y.

21. “Örtünme”, TDV, Ankara 1997.

Müellifin bunlardan ayrı olarak Diyanet gazetesi, Milliyet, Vatan ve diğer basın yayın organlarında da yayımlanmış pek çok makalesi vardır.

Sözün burasında mukayesesini yapacağımız Ateş’in *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* adlı eserine ayrı bir bahiste temas etmek çalışmamıza belirgin bir katkı sağlayacaktır.

2.5. YÜCE KUR’AN’IN ÇAĞDAŞ TEFSİRİ

2.5.1. Yazılış Sebebi

Mevcut tefsirlerin dilinin yeni kuşağın anlayamayacağı kadar eskidiğini, metot bakımından modern anlayıştan uzak olduklarını, birçok zayıf haberin tenkide tabi tutulmadan bu tefsirlerin içine girdiğini ve bıktırarak şekilde uzun yazıldıklarını belirten Ateş;⁹³ bu tefsiri neden yazdığını şöyle ifade etmektedir:

“İslâm’ı, zaman içinde dini kitaplara sokulan ve Kur’an’ın nurunu gölgeleyen basit, gecekondular düşüncelemlerden soyutlayarak günümüz insanına Kur’an’ı, Hz. Peygamber’in ve sahabilerinin anlayışıyla sunmak; uyanmakta olan İslam gençliğine aydın bir mesaj vermek istedik”⁹⁴

2.5.2. Tefsirde Takip Edilen Metot Ve Tefsirin Genel Özellikleri

Ateş, tefsirini büyük ölçüde klasik tefsirlerde benimsenen metoda göre yazmıştır. Ancak bununla birlikte ilk defa Ateş’in tefsirinde görebildiğimiz bazı yenilikler de mevcuttur. O, tefsirinde şöyle bir yöntem takip etmiştir:

Surenin tefsirine girmeden önce surenin Mekki veya Medeni olduğu, iniş sırası ve özetini vermiştir. Ayrıca sayfa başlarında surenin kaçınıcı cüzde olduğunu, resmi tertip ve iniş sırasını verir. Ayetlerin mealinden sonra “tefsir” başlığı ile tefsir kısmına geçmiş önce ayetlerin içeriğini özetlemiş, sonra izaha muhtaç kelimeler ve

⁹³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, C: I, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989, s. 58.

⁹⁴ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 59.

ayetlerin işaret ettiği olaylara temas etmiştir.⁹⁵ Öncelikle Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeye çalışmış, konuyla ilgili diğer surelerdeki ayetleri zikrederek mevcut ayetler ışığında konunun genel çerçevesini çizmiş ve yaptığı yorumların Kur'an'ın bütünlüğünde tutarlı olmasına dikkat etmiştir. Nüzul sebeplerini vermeye çalışmış, herhangi bir nüzul sebebi yoksa bunu belirtmiştir. Eğer birden fazla nüzul sebebi varsa bunları sıralayarak kritiğe tabi tutarak içlerinden bir tanesini seçmiştir.⁹⁶

Mekke'de inen ilk surelerin tefsirinde, cahiliye adetleri hakkında bilgiler vererek yeni inen ayetlerle cahiliye adetleri arasında kıyaslama yapmıştır. Tefsirdeki her surenin sonunda “*Kıraat farkları*” adı altında suredeki tüm farklı kıratları zikretmiştir. Surelerin sonunda “*Bu Surede Getirilen Başlıca Prensipler*” başlığıyla suredeki önemli noktaları maddeler halinde sıralamıştır. Ateş'in bu eseri, Türkiye'de bir akademisyen tarafından yazılan ilk tefsir olmasının yanında kaynakların dipnotlarda verildiği ilk tefsir olma özelliğine de sahiptir.⁹⁷

Kelimelerin açıklamaları, iniş sırasına göre ilk geçtiği yerlerde daha ayrıntılı vermiş bununla birlikte okuyucuda tereddüdün kalmaması için tertipteki sıraya göre de yine gerekli; fakat özet açıklamalar yapmıştır. Hüküm ayetlerinin üzerinde geniş bir şekilde durmuş, fıkıh mezheplerinin görüşlerini özetlemiş, sonunda da kendi görüşünü belirtmiştir. Ayetleri açıklarken kullandığı hadislerin kaynağını göstermiş, zayıf hadisleri ve Kur'an'ın ruhuna ters düşen rivayetleri delil olarak kullanmaktan kaçınmıştır. İnsan ve kâinatın yaratılışından söz eden ayetleri, modern ilmin ışığında izah etmeye çalışmıştır. Peygamberlerin kıssalarını anlatan ayetlerin tefsirinde Kitabı Mukaddes'e de müracaat ederek karşılaştırma yapmıştır. Manası sarih olan ayetleri detaylı bir şekilde tefsir etmemiştir.⁹⁸

⁹⁵ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 59.

⁹⁶ Ahmet Yazıcı, *Klasik-Modern Yorum Açısından Bilmen Ve Ateş Tefsirlerinin Mukayesesi*, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2011, s. 76.

⁹⁷ Yazıcı, a.g.e. , s. 78.

⁹⁸ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 59.

2.5.3. Tefsir Kaynakları

Ateş, tefsirinin son cildinde “*Kaynaklar*” başlığı altında, tefsirinde kullandığı kaynakları vermiş ve burada iki yüze yakın eser zikretmiştir. Müellif, tefsirinde klasik ve modern dönemde telif edilen tefsirlerin yanında hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf, siyer, tarih ve lügat ilimleri ile alakalı birçok kaynak kullanmış ve alıntı yaptığı kaynakları belirtmeye özen göstermiştir. Tefsirinde en fazla kullandığı klasik kaynakların başında Taberi, İbn Kesir (ö. 774/1372), Râzi tefsirleri gelmektedir. Bunların yanında Sülemî, Kurtubî (ö. 671/1273), Alûsi, Zemahşeri, Şevkanî (ö. 1250/1834) ve Kasimî (ö. 1332/1914) gibi müfessirlerin de tefsirlerinden alıntılar yapmıştır. *Hak Dini Kur'an Dili* ve *Menar* Tefsirleri de onun başvurduğu muasır kaynaklardandır. İlmi tefsir bağlamında ise sadece Tantavi Cevheri'den (ö. 1940) alıntılar yapan Ateş, insanın yaratılış safhalarını tefsir ederken tıp dünyasından bilim adamlarının eserlerine ve muhtelif ansiklopedilere atıflar yapmıştır. Hadislere de çokça başvuran Ateş'in en fazla kullandığı hadis kaynaklarının başında Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/874) gelmektedir. Bunların yanında Tirmizî (ö. 279/892), Nesaî (ö. 303/915), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), İbn Mâce (ö. 273/886), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/) Hâkim (ö. 405/1014), Dârekutnî (ö. 385/995) ve Dârimî (ö. 255/868) gibi muhaddislerin de eserlerinden alıntılar yapmıştır. Bazen kullandığı hadislerin yorumlarında şerh kitaplarına da başvuran Ateş'in en fazla kullandığı şerhler İbn Hacer Askalânî'nin (ö. 852/1448) *Fethu'l Bâri* adlı Buhari şerhi ile Nevevi'nin (ö. 852/1448) *Minhâc* adlı Müslim şerhidir. Ateş, tefsirinde fikhî yorumlara ağırlık vermesine rağmen zikrettiği mezheplerin görüşlerinde çok fazla kaynak vermez. Serahsî'nin (ö. 448/1056) *Mebcut'u*, İbn Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmu'l-Kur'an'ı* ve Kurtubi'nin *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'an'ı* onun fıkıh kaynakları arasında sayılabilir.⁹⁹

2.6. İŞÂRÎ TEFSİR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Süleyman Ateş, birçok eser meydana getirmiş bir âlimdir. Tefsire ve tasavvufa yönelik telifleri mevcuttur. Ülkemizde ilk defa işârî tefsire dair en

⁹⁹ Yazıcı, a.g.e. , s. 78-79.

kapsamlı çalışmayı *İşârî Tefsir Okulu* adlı eseriyle ortaya koymuştur. Ayrıca bu eserin alt yapısını teşkil eden *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*'ni de kaleme almıştır.

Ateş kendisiyle yapılan bir söyleşide işârî tefsir hakkında şöyle söylemektedir:

“İşârî Tefsir, Kur’an’ı Kerim’in zahir lafzı, zahir manası ile değil de işârî yolla, yani işaret ettiği noktaları yakalamak demektir. Buna bir örnek vermek istiyorum: Mesela Kur’an’ı Kerim diyor ki: ‘Allah’ın gönlünü İslam’a açtığı kimse huzur içerisindedir’ (وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ) (يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّما بَصَعْدُ فِي السَّمَاءِ) ‘Allah, kimi şaşırtmak istiyorsa onun göğsünü, sanki göğşe çıkıyormuş gibi dar ve tıkanık yapar.’ Şimdi demek ki göğşe çıkan insanın göğsü, dar ve tıkanık olur. Bu ayette, huzursuz ve imansız olan insanın böyle sıkıntı ve bunalım içerisinde kalacağı, huzursuzluk içerine düşeceği anlatılıyor. Ama bu, ayetin zahiri yani açık olan manasıdır. Fakat ayetin işaretinde göğşe çıkıyormuş gibi insanın nefesinin daralacağı izah ediliyorsa, demek ki göğşe doğru çıktıkça insanın nefesinin daralacağı kuralı ortaya çıkıyor. Yani yükseğe çıktıkça hava basıncı düşeceği için nefes darlığı olur. İşte bundan, yükseldikçe, yükseğe çıktıkça hava basıncının düşeceği manası da anlaşılır. Ama bu coğrafi bir kuraldır. Kur’an’ı Kerim’de, doğrudan fizik kuralı yok ama işaret yolu ile bu fizik kuralını anlıyoruz. Yani Kur’an’ı Kerim bu kurala gönderme yapmış oluyor. Tabi bunu anlayan anlar. Fizik kanun ve kurallarını bilmeyen bir insan böyle bir mana çıkaramaz. İşte bu tür mana çıkarmaya, yakalamaya, işârî mana diyoruz.”¹⁰⁰

Görüldüğü üzere Ateş’in işârî tefsir için verdiği örnek, tasavvufî bir yöne temas etmemektedir. Bu durum, Ateş’in de işârî tefsiri sadece tasavvuf ehline hasr etmediğini gösterir. Bununla birlikte müfessir, bu yöntemi daha ziyade mutasavvıfların kullandığını ve bununla insanın ruhundaki güçlere işaretler bulduklarını da söylemektedir.

Müfessire göre herkesin Kur’an’ı anlayışı bir değildir. İlimi az olan insanlarla derin düşünceli insanların Kur’an’ı anlaması bir değildir. Bu kimseler Kur’an’da zâhirinden başka bâtını yani iç anlam ararlar. Bu yüzden işârî mana gereklidir. Fakat ortaya konan yorumların sahih olmasına dair bir delil bulunmalı ve ayetin bâtını manası zâhire aykırı olmamalıdır.¹⁰¹

Bu yöntemin tanınmasında büyük emeği olan Ateş, kaleme aldığı tefsirinde de işârî yorumlara yer vermiş ve zikrettiği şartlara riayet etmiştir. Zâhiri göz ardı

¹⁰⁰ “Prof. Dr. Süleyman Ateş ile Söyleşi”, s. 70.

¹⁰¹ Aynı eser, s. 71

ederek ortaya konan yorumları ise tenkit etmiştir. Şüphesiz ki onun ayetlere getirdiği yorumların tespiti ilim dünyasına büyük katkı sağlayacaktır. Üçüncü bölümde detayları gösterilecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAK DİNİ ve YÜCE KUR'ÂN'IN ÇAĞDAŞ TEFSİRİ ADLI ESERLERDEKİ İŞÂRÎ YORUMLARIN MUKAYESESİ

Hamdi Yazır ve Süleyman Ateş, tefsirlerinin muhtelif yerlerinde çeşitli konulara dair ayetlere işârî yorum getirmişlerdir. Bununla birlikte biz, çalışmamızın bu bölümünde tezimizin niteliğini ve kapsamını göz önüne alarak, belli bir plan dâhilinde oluşturduğumuz konu başlıklarına ilişkin işârî yorumlara yer vermeye çalışacağız.

Şimdi söz konusu yorumları sırasıyla incelemeye çalışalım.

3.1. KISSALARA DAİR İŞÂRÎ YORUMLAR

3.1.1. Âdem-İblis Kıssası

Müfessirlerimiz, tefsirlerinde Kur'an'ı Kerim'in yedi yerinde birlikte zikredilen Âdem-İblis kıssasını anlatan bazı ayetlerin tefsirinde, zâhir anlamla birlikte işârî yorumlara da yer vermişlerdir. Ortaya koydukları yorumların bazıları aynı doğrultuda olurken; bazıları ise farklı olmuştur. Bununla birlikte, detaylarını aşağıda göstereceğimiz, kıssada geçen ayetlerin bazılarında, müfessirlerimizden biri işârî yoruma yer verirken, diğeri ise herhangi bir yorum ortaya koymamıştır.

Kur'an'ı Kerim'in farklı yerlerinde anlatılan Âdem ve İblis kıssasında; Allah'ın meleklerle konuşması, Allah'ın, Âdem'e isimleri öğretmesi, meleklerin, Âdem'e secde etmesi, yasaklanan ağaç ve yasağı çiğneyen Hz. Âdem ve eşinin cennetten indirilmesi gibi temalar işlenmektedir. Söz konusu hadiselerle ilgili olarak müfessirlerin farklı yorumları mevcuttur. Şimdi sırasıyla bu yorumları görelim.

3.1.1.1. Meleklerin Allah'la Konuşması

Meleklerin, Allah ile konuşmasını konu edinen; *“Bir zamanlar Rabb'in meleklerine: ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.’ demişti. (Melekler): ‘A!.. Orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın? Oysa biz seni överek*

tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz' dediler. (Rabb'in): 'Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.' dedi."¹ mealindeki ayette geçen konuşmanın mahiyetini, müfessirlerimizin zâhiri manada ele almadıkları görülmektedir.

Elmalılı'nın konuya ilişkin görüşleri şöyledir:

"Şu kadar söyleyelim ki asıl ilim hakikatin bizzat bir tecellisi ve bir inkişafı mahsusudur, kelam da ilmin bir tecellisi, hem de bir dal, bir alamet ile binniyabe bir tecellisidir. Aslı ilimde hakikatin bizzat bir veçhi vardır. İsimde kelamda ise o veçhin ancak bir naibi vardır. Zira ismin asıl manası bir şeyi zihne ref'etmek için alamet ve delil olan şey demektir ve manayı ıstilahisi bundan me'huzdur. Binaenaleyh isim kendisi de bir şey olmakla beraber ismiyeti diğer bir şeye naib ve alamet olması itibariledir. Ve Allahualem bu hikmete mebnidir ki hilafete liyakat, esma ve kelamdaki bu manayı niyabet ile mütenasip olmuştur. Ve Allah bunu iptida Âdem'e ihsan etmiştir. (...) Demekki Cenabıallah ile melâikenin evvelki muhatebeleri hiçbir suveri imsiye ve niyabiye karışmıyan ve bizzat veçhi hakikat üzerinde vaki olan bir cereyani ilmidir. Ve meleklerin mükâlemeleri, tespihleri takdisleri bizzat olan bir işrakı ilmi demektir ki bunun asıl sıfatı kelamın niyabî olan tarzı cereyanındaki fark aşıkardır..."² "(...) Şu da anlaşılır ki melâikeye olan kelamın hakikati ancak manadan ibarettir. Suveri lafziye ve ismiye değildir..."³

Görüldüğü üzere Elmalılı, ayetteki konuşmanın mahiyetinin, bizim bildiğimiz şekliyle olmadığını; Allah ile meleklerin arasındaki bu konuşmanın bir ilim akımıyla; yani meleklerin içinde bir bilginin uyanması şekliyle gerçekleştiğini ifade etmiştir. Yazır, ayrıca meleklerin bu konuşmayla, üstü kapalı bir şekilde Allah'tan hilafeti talep ettiklerini de söylemektedir.⁴

Süleyman Ateş'in görüşleri de aynı doğrultudadır. Şöyle ki Ateş, Allah'ın, meleklerle hitaben Âdem'i yaratacağını söylemesini ve meleklerin bu söze itiraz etmelerini, dış manasında anlamanın doğru olmayacağını belirterek konuya ilişkin şunları kaydetmiştir:

" Bu, meleklerin, içlerinde beliren bir niyetin, yani hal diliyle takınmış oldukları tavrın, içlerinden geçen sözün naklidir. Yoksa hâşâ, ne Allah meleklerle bir şey danışır ne de melekler O'nun huzurunda itiraza cüret edebilirler. Zaten meleklerin konuşması, bizim anladığımız manada harf ve sesle değildir. Onların konuşması içlerindeki düşünceden

¹ Bakara (2), 30.

² Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C: I, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, s. 314.

³ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 316.

⁴ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 301.

ibarettir.”⁵ “(...)Hâsılı bu ayetler, meleklerin içlerinde beliren düşüncüyü yansıtan, hal diliyle olan konuşmayı temsil yoluyla belirten tasviri ifadelerdir. Bu konuşmalar, sözlü değil, hal diliyle olan konuşmalardır. Kur’an’da bunun örnekleri vardır. Allah’ın iradesinin, göğe ve yere yöneldiğini ve göğün yerin, Allah’ın iradesi doğrultusunda oluştuğunu anlatan şu ayete bakınız: ‘(Allah), göğe ve yere isteyerek veya istemeyerek (buyruğuma), gelin, dedi. Dediler ki: İsteyerek (buyruğuna) geldik. (Fussilet (41), 11) Burada göğün ve yerin konuşması, sözlü bir konuşma değil, hal diliyle olan konuşmadır. Allah’ın iradesine uyulduğunu canlandıran ifadededir. İşte bu ayetlerde de böyle bir mana sezilmektedir.”⁶

Bu açıklamalar göstermektedir ki, her iki müfessir de ayette geçen konuşmayı, zâhir anlamıyla ele almamışlar; tevakkuf da etmemişler; ayeti farklı tevillerle açıklama cihetine gitmişlerdir.

Yazır, Allah Teâlâ’nın meleklerle "*Ben sizin bilmediğinizi bilirim, buyurdu.*"⁷ hitabıyla ilgili olarak da şöyle bir yorum ortaya koymuştur:

“Binaenaleyh siyakı mana, hilafetin hikmet ve devaisi ve ona liyakat meselesi hakkında bilmediğiniz cihetler var. Ben sizin bilmediğiniz birçok şeyleri bildiğim gibi bunu da bilirim demek olur. Ve bununla cevap suale her veçhile mutabık olmak için bu babta yalnız hisali meleklerin ademi kifayetine ve talebin ademi cevazına da zımnen işaret buyrulmuştur.”⁸

Konuya ilişkin Ateş ise şunları kaydetmiştir:

“Yeryüzünü ve gökleri dolduran ruhani melekler ve ayrıca tabiat kuvvetleri, Allah’ın, tabiatı, insanın yaratılmasına seferber ettiğini, eşyadaki tekâmülün, gitgide ilerleyip Âdem’in meydana gelmek üzere olduğunu gören melekler, bu yaratılacak yeni mahlûkun da öncekiler gibi yeryüzünde bozgunculuk yapıp kan dökeceğini sanmışlar, ondaki aklî ve ruhânî yetenekler sayesinde onun dünyayı imar edeceğini, ruhen de olgunluğa erişip melekleri dahi geçebileceğini anlamamışlar olacaklar ki yüce Allah onlara hakikat diliyle: ‘Ben sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim.’ demiştir.”⁹

Görüldüğü üzere, Elmalılı’nın söz konusu konuşmadan, meleklerin hilafet talebine dair işaret çıkarması, Ateş’in de meleklerle birlikte tabiat kuvvetlerini

⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, C: I, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989, s. 142.

⁶ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 144; bkz. Ateş, a.g.e. , C: III, s. 322.

⁷ Bakara (2), 30.

⁸ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 308.

⁹ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 142.

zikretmesi; müfessirlerin, sadece lafzın açık anlamıyla yetinmediklerinin bir göstergesidir.

3.1.1.2. Âdem'e İsimlerin Öğretilmesi

Elmalılı “*Ve Âdem'e isimlerin hepsini öğretti.*”¹⁰ mealindeki ayete ilişkin şöyle söylemektedir:

“Ya o esmayı Allah kendi vaz' edip Âdem'in ruhuna nakş-ü ilham etti veya Adem'e bunları lüzumunda vaz'edip kullanacak bir istidadı mahsus haiz bir ruh nefhini takdir etti ki evvelki zâhir, ikinci muhtemeldir.”¹¹

Müfessirin zâhir olarak nitelediği mana, *Ruhu'l-Beyân*'da şöyle ifade edilmiştir: “*Yani tüm eşyanın isimlerini ona öğretti ve ona ilham etti. Böylece ilham ile öğretilen her şey isimleriyle birlikte Hz. Âdem'in kalbinde yer etti.*”¹²

Ateş'in konuya dair görüşü ise şöyledir:

“(…)Bütün bunlar gösterir ki ilk insana az çok konuşma özelliği verilmiştir. Öğretilen isimler, dildeki kelimeleri ifade eder. Demek ki Âdem'den önceki yaratıklar konuşmaktan yoksun idiler. Dil yeteneği, eşya hakkında bilgi sahibi olup eşyayı bilinçli olarak işleme özelliği, sanat kabiliyeti ancak insanda ortaya çıkmıştır. ‘Allah, Âdem'e isimlerin tümünü öğretti’ ayeti bunlara işaret etmektedir.”¹³

Yazır'ın, bizzat kendisinin, zâhir olarak nitelediği manayla yetinmemesi; muhtemel manayı da zikretmesi, Ateş'in de ayette açıkça zikredilmeyen, önceki yaratıkların konuşmaktan yoksun olduğuna dair yorum yapması, konumuz açısından dikkat çekicidir.

3.1.1.3. Meleklerin Âdem'e Secde Etmesi

“*Ve o zaman meleklerle: “Âdem'e secde edin!” dedik, hemen secde ettiler.*”¹⁴ mealindeki ayette geçen secde'ye dair Elmalılı'nın ifadeleri şöyledir:

¹⁰ Bakara (2), 31.

¹¹ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 308-309.

¹² İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar Ruhu'l-Beyan Tefsiri*, İhtsr: Muhammed Ali Sabûnî, Çev: Heyet, 2.b. , C: I, Damla Yayınevi, İstanbul 1996, s. 115.

¹³ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 144.

¹⁴ Bakara (2), 34.

Aslen lügatte “secde”, son derece tevazu ile alçalıp baş eğmektir ki kibrin tam zıddıdır. Dinen de alını yere koymak demektir. (...) Meleklerin secdesini kendi hakikatleri ile uygun olarak düşünmek ve hilafet gereği Âdem’e ilahi emirle bir fiili tasdik halinde kabul etmek daha uygundur. Bu ise Âdem’e bir saygı gösterme olmakla beraber bizzat Allah Teâlâ’ya bir ibadettir. Bununla melekler ilahi hükümlerin yerine getirilmesi bakımından Âdem’e hilafet mertebesine uygun bir şekilde hizmet ve yardıma memur edilmiş ve söz vermeye bağlanmış olur. O halde melekler, Âdem’e bizzat boyun eğmiş değil, fakat hilafete hizmetçi olacaktır. Hâsılı bu secde Âdem’e bir ibadet değildir.¹⁵

Bu açıklamaya paralel bir açıklama yapan Ateş’in görüşü ise şöyledir:

“Meleklerin Âdem’e secdesi, tabiat kuvvetlerinin ve ruhani meleklerin, hilafet sırrından dolayı Âdem’e boyun eğmeleridir. İnsanoğlunu, tabiat kuvvetlerini kendi zekâsıyla boyun eğdirip kendine hizmet ettirmiş, ruhi kemaliyle de ruhani meleklerle hükmetmiştir.(...) Gerçi meleklerde de eşyaya tasarruf özelliği vardır ama melekler eşyayı işlemez, şeklini değiştirmez, eşyayı terkip edip yeni şekiller ortaya getirmezler. Dağları yerinden oynatma gibi olağanüstü şeyler yaparlar. Ya da meleklerden bazıları birer güçtür. O gücü yönetecek akıllı varlıklar, insandır. İnsan bilgi ile Allah’ın yarattığı bu güçleri kendi yararına kullanma özelliğine sahiptir. Mesela dağları, ovaları yarıp akan ırmaklar birer meleki güçtür. Onların önüne barajlar yapıp elektriğe çevirme, araziye sulayıp ürün alma yeteneği ancak insana verilmiştir. İşte meleklerin insana boyun eğmesi, Allah bilir, bu anlamı taşımaktadır.”¹⁶

Bu açıklamalar göstermektedir ki; müfessirlerimiz, meleklerin secdesini, alını yere koymak şeklinde şer’i manasıyla değil; meleklerin, insana hizmetkâr kılınması şeklinde anlamışlardır.

3.1.1.4. Yasaklanan Ağaç

Hamdi Yazır, “*Şu ağaca yaklaşmayın.*”¹⁷ mealindeki ayette geçen ağaçla ilgili olarak şunları kaydeder:

“Doğrusu bunu Allah Teala Kur’an’da bize ismiyle bildirmemiştir ve ancak bunun cennette şecerei muayyene olduğunu ve sâlah-ü saadeti Ademin tağyirine sebep olmak hassası bulunduğunu ifham etmiştir, demek ziyadesini bilmemiz de indallah bir faide yoktur.”¹⁸

¹⁵ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 319.

¹⁶ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 144-145.

¹⁷ Bakara (2), 35.

¹⁸ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 322-323.

Söz konusu ağaca dair Âlûsî de aynı şekilde, bu ağacın isminin bilinmesinde bir fayda olmayacağını söylemektedir.¹⁹

Bununla birlikte Elmalılı, söz konusu ağaca ilişkin buğday, üzüm veya incir olduğuna yönelik rivayetlerin olduğunu; Tevrat ehlinin bu ağaca buğday dediklerini; Hristiyanların da bunu, cinsel birleşmeden kinaye olarak anladıklarını zikretmiş; fakat metin açısından bunun uygun olmadığını,²⁰ bu şekilde anlaşıldığında Hz. Âdem'in ilk evliliğinin gayr-i meşru olacağını ifade etmiş ve sözlerini şöyle sürdürmüştür:

“Her halde bizce evlâ olan bu babta tevakkuftur. Biz o ağacı ta'yin edemeyiz. Ancak şu kadar mülâhaza edebiliriz ki ondan yemek, niyabeti unutmak ve asalet davasına kıyam etmek hassasını verir. Bu da insanın fitrati asliyesinden değil Şeytanın ilkaatından başlar. Bu buğday ise delice buğdaydır. Bir üzüm ise şarap üzümüdür. Bir incir ise kurtlu incirdir. Ve her halde bir humarı vardır. Ve o humar akli alır ve Allah'ı unutturur. Cennete bu, yenilmek için değil, tahdit ve ubudiyet için konulmuştur. Bununla beraber ‘حب الدنيا رأس كل خطيئة’ hadisi şerifinde bu şecerei memnuayı ta'yin eden bir delalet buluyoruz. Demek Âdem o zaman Dünya hududuna yaklaşmamak emri almış ve Adem bundan muktezayı fitreti olarak yememiştir...”²¹

Görüldüğü üzere Elmalılı, söz konusu ağacın, buğday, üzüm veya incir olmasının kabul edilmesi durumunda bile bunların vasıflarının iyi olmayacağını; bu ağacın, kulluğun sınanılması için konulan bir sınır olduğunu ifade etmiş; ama konu hakkında tevakkufun daha uygun olacağına yönelik kanaatini tekrarlamıştır.

Ateş'in konuya yaklaşımı ise şöyledir:

“Bazı bilginlerin kanaatine göre bu ağaç burada sembolik bir anlam taşımaktadır, cinsel birleşmeden kinayedir. Çünkü bu birleşme ile insan tıpkı ağaç gibi dallanır, ürer. Hristiyanlara göre de bu ağaç, kadınla erkeğin cinsel münasebetinden kinayedir. Tabii bu, sadece bir görüştür. Bu ağacın hakikatini biz belirleyemeyiz. (...) Bu ayetten anladığımıza göre insanın kökü, ferdiyetinin sonlu olduğunu görmüş, bu eksikliğini cinsel üreme ile telafi edip ferden olmasa da toplum halinde ebedi yaşamının yolunu aramış, hayatını kendinden

¹⁹ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh Âlûsî, *Râhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'u'l-mesâni*, C: I, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut y.t.y. , s. 234-235.

²⁰ Elmalılı, ayetten “cinsel birleşme” anlaşılması durumunda هَذِهِ الشَّجَرَةَ nin manasız kalacağını, söz konusu mana için تَقْرَبًا وَلَا demenin yeterli olacağını söylemektedir. Bkz. Yazır, a.g.e. C: I, s. 323.

²¹ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 323-324.

üreyecek nesillerde sürdürmek istemiştir. (...) A'raf Suresinin 22 nci ayetinde: ‘Şeytan onları aldatarak aşağı sarkıttı. Ağacın meyvasından tadınca çirkin yerleri kendilerine gördü. Cennet yapraklarını üst üste yamayıp oraları örtmeye başladılar.’ buyruluyor. Ayette belirtildiği üzere şeytanın onları aşağı sarkıtması, şehvet duygu ve düşüncelerine indirmesi; bu duygu ile yasak ağaçtan yeyince hemen cinsel organlarının görünmesi; bu yasak ağacın cinsel birleşmeden kinaye olduğu düşüncesini güçlendirir. Demek ki Âdem ve Eşi daha önce şehvet düşüncesi hissetmiyorlardı. Şeytanın iğvasıyla bu düşünce içlerine düştü, cinsel birleşme yoluna girdiler. Tabii sonuçta kadın gebe kaldı. Bu organları örtme gereği duydular. Artık ilk buldukları bahçe kendilerine yetmedi. Düzlüğe indiler. Maamafih bu bir yorumdur, işin iç yüzünü Allah bilir.”²²

Ateş, önceden eşeysiz üreyen insanın, bu hadiseyle birlikte cinsel birleşme yoluyla ürediğini de söylemektedir.²³

Bu açıklamadan hareketle diyebiliriz ki, Ateş, Elmalılı'nın tenkit ettiği görüşü tercih etmiş; ayette geçen ağacı, sembolik anlamda ele almış ve bu ağacın cinsel birleşmeden kinaye olduğuna dair kanaatini izhar ederek işârî bir yorum ortaya koymuştur.

3.1.1.5. Hz. Âdem ve Eşinin Cennetten İndirilmesi

“Biz de: ‘Birbirinize düşman olarak inin, orada belirli bir vakte kadar sizin için bir karar yeri ve bir nasib vardır.’ dedik.”²⁴ mealindeki ayete ilişkin her iki müfessirin de, Hz. Âdem'in indirildiği yere dair yorumları bulunmaktadır.

Elmalılı, kıssada Hz. Âdem'in semaya yükseltilmesi ifadesinin geçmediği gerekçesiyle O'nun yeryüzünde yaratıldığına yönelik bir yorumun olduğunu; ayrıca bu cennet, cennet-i huld olsaydı, çıkılmaz ve şeytan oraya giremezdi, diyenlerin bulunduğunu nakletmiş; fakat bu görüşlerin makul olmadığını ifade etmiştir. Müfessir, kendi görüşünü ise şöyle açıklamaktadır:

“Âdemin Arza hubutu yeryüzünde zuhuru olmak akl-ü nakle daha muvafıktır. Cenneti Hulde mukîmen girmekle müsafereten girmek arasında da fark vardır. Ve binaenaleyh ‘الجنة’ Ahirette müminlerin varacağı darı sevabdır ki el'an mevcut ve fakat Dünyada nazardan mesturdur. Ve ‘الجنة’ denilince lisanı Kur'an'da mütearef olan budur. Ademin cennete iskanı hali alemleri Ahiret neş'etine müşâbih bir neş'eti uladır. Ve elhaletülhazihî bize nazaran makul

²² Ateş, a.g.e. , C: I, s. 147-148; C: V, s. 454-455.

²³ Ateş, a.g.e. , C: III, s. 324.

²⁴ Bakara (2), 36.

bir âlemdir. Arz ile onun arasında bir bu'di mekani tasavvuruna da lüzüm yoktur. O da aynı feza dâhilindedir. Bunda akla takrib için söylenebilecek olan söz: Nefsi natkai Ademin bütün kuvvet kemaliesini haiz olarak maddeye, anasırı evveliyeye ilk taalluku ta'biri aharle aslı beşer olan ilk höceyreyi Ademiyenin esiri bir surette teşekkülü ve ondan zevcinin inşiaıdır. Muhyiddini Arabinin bir tabirine göre ruhun tabiata ilk tevdiidir.²⁵

Görüldüğü üzere Hamdi Yazır, yeryüzü ile cennet arasında mekânla ilgili bir uzaklık tasavvuruna lüzumun olmadığını; çünkü ikisinin de aynı fezada olduğunu ve bu indirilişin Hz. Âdem'in tabiata ilk verilışı olduğunu ifade etmiştir. Müfessir, “*Ey Âdem! Sen ve eşin cennette durun.*”²⁶ mealindeki ayeti ise İblis'in kovularak çıkarıldığı o cennette otur, diyerek açıklamış ve burada da kastedilen cennetle ilgili olarak şunları kaydetmiştir:

“Burada da şunları kaydedelim ki İblisin ‘فاخرج منها’ ‘فأهبط منها’ emirleriyle indirilip ihraç edildiği Cennet hakkında İbn Abbas radiyallahu anhuma Cennetülhulde değil cenneti adnde idiler’ demiştir. Binaenaleyh Âdemin iskân edildiği de cenneti adn demektir. Dâlin sükuniyle ‘adn’ ikamet demek olduğuna ve ‘ma’din’ kelimesinin de esası bulunduğu nazaran ‘Cenneti adn’ ismi ma’dini hıkat ve ikametgâhı asli olan Cennet mefhumunu iyma eder, Buise Âdemin ilk ni’meti vücade mazhar olduğu ravzai hıkat ma’nasını iş’ar eyler. ‘Cenneti adn’ dahi Cennetülme’vâ, Cennetünnaim, Cennetülfirdevs, dârusselam Cennetülhuld, Cennetülvesile, gibi Ahiret cennetlerinden ma’dud olduğuna nazaran ilk meskeni Adem olan Cennet-i adnin Âhirette Cennetülhuld güzergâhında ilk Cennet olacağı ve bunda *وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ* mısdağınca mebd’ ile meadın bir telâkisi bulunacağı anlaşılabilir. Allah’u a’lem.”²⁷

Bu açıklamalardan anlaşılmalıdır ki, Elmalılı, zikredilen cennetin yeryüzünde bir bahçe olmasını makul görmemekte ve İbn Abbas’tan gelen rivayete uygun olarak kanaatini izhar etmektedir.

Bu konuda Hamdi Yazır’dan farklı düşünen Süleyman Ateş ise şu yorumu yapmaktadır:

“Cennet bahçe anlamındadır. ‘Bir tepede bulunan bahçe gibi’ ayeti ve benzerleri, yeryüzü bahçelerine de cennet dendiğini gösterir. Öyle ise Âdem’in yaratıldığı cennet, dünya

²⁵ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 321-322.

²⁶ Araf (7), 19.

²⁷ Yazır, a.g.e. , C: III, s. 2138-2139.

bahçesidir. Ama ruhen ve kıyametteki dirilişinde gideceği cennet, sürekli yaşam cennetidir. Onun yerini ve mahiyetini Allah bilir.”²⁸

Ateş, Hz. Âdem’in yaratıldığı cenneti, “*Biz sizi ondan (yani yerden) yarattık, yine oraya döndüreceğiz ve bir kez daha ondan çıkaracağız.*”²⁹ mealindeki ayeti de gerekçe göstererek dünya bahçesi olarak yorumlamış ve insanın gökteki cennette yaratılmadığını, yeryüzü toprağından yaratıldığını ifade etmiş,³⁰ görüşlerini ise şöyle gerekçelendirmiştir:

“Ayetlerde Âdem’in, yeryüzünde yaratıldıktan sonra göğe çıkarıldığından söz edilmemiştir. Eğer gerçekten Âdem, burada yaratıldıktan sonra gökteki cennete çıkarılmış olsaydı, bu husus mutlaka zikredilirdi. Va’dedilen cennet, kötülüklerden korunan müminlerin gireceği cennettir. Mel’un şeytan oraya giremez. ‘*Onların önünde altın tepsiler ve kadehler dolaştırılır. Orada canların çektiği, gözlerin hoşlandığı her şey var. Ve siz orada sürekli kalacaksınız.*’(Zuhuf (43), 71) ayetinin bildirdiği üzere orada gönlün çektiği hiçbir nimet yasaklanmamıştır. O cennetin nimetleri kesintisiz ve orada hayat ebedidir. Eğer Âdem’in bulunduğu cennet, huld(ebedi) cennet olsaydı, orada zaten ebediyet içinde bulunduğundan, Âdem’in ebediyet aramasına lüzum yoktu. Hâlbuki Âdem, ebediyete ermek için yasak ağacın meyvesinden yemiştir. Eğer bu cennet ebedi cennet olsaydı, ondan çıkılmaz ve şeytan oraya giremezdi, orada günah işlenmezdi. Çünkü Kur’an’da cennet, doğru hareket edenlerin, ne saçmalamaya, ne de günaha sokmayan bir kadehten iştahla içecekleri yer olarak nitelendirilmektedir.(Tur (52), 23) Demek ki ebedi cennette günah işlenmez. Hâlbuki Âdem’in bulunduğu cennette günah işlenmiş, Allah’ın emrine karşı gelinmiştir. Başka bir ayet ise Âdem’in bulunduğu ilk cennet: ‘Sen orada acıkmayacaksın ve sen orada susamayacaksın’(Taha (20), 118-119) şeklinde, acıkma ve susamanın olmadığı bir yer olarak tasvir edilmektedir.”³¹

Müfessir, اهبوطا (ininiz) fiilinin kökü olan هبوط (hübut)un yüksek bir yerden aşağı inmek, yokuştan aşağı doğru gitmek anlamlarına geldiğini ve bu anlama gelecek şekilde İsrail oğullarına: “*kente ininiz*” denildiğini, bu nedenle Âdem’in yaratıldığı cennetin, bir tepe üstünde olduğunu ve oradan Âdem’in düzlüğe inmesinin daha uygun bir yorum olacağını ifade etmiştir.³² Bununla birlikte Ateş, Araf suresinin tefsirinde bu inişin, bulunulan manevi durumdan, yüksek makamdan inmesi

²⁸ Ateş, a.g.e. , C: III, s. 323.

²⁹ Taha (20), 55.

³⁰ Ateş, a.g.e. , C: III, s. 322.

³¹ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 146-147.

³² Ateş, a.g.e. , C: I, s. 145-146.

anlamına da gelebileceğini ifade etmiştir.³³ *Hak Dini* Tefsiri'nde ise bu yorum, İblis'in indirilişi için kullanılmaktadır.³⁴

Konu hakkında Elmalılı ile aynı doğrultuda yorum ortaya koyan Bursevî (1137/1725) de şunları kaydetmiştir:

“(…) ‘İnin’ kelimesi, Hz. Âdem’le Havva’nın ‘huld’ adlı cennette olduklarını gösterir. Çünkü kendilerine aşağıya inme emrinin verilmesi, ikisinin de yüksekte aşağıya inmesi demek oluyor ki, bu, adı geçen cennette olduklarının bir delili sayılmaktadır.”³⁵

Yine, söz konusu ayette geçen “*birbirinize düşman olarak inin*” ifadesine ilişkin Yazır, farklı bir yoruma yer vermezken³⁶; Ateş ise ayetten şöyle bir işaret çıkarmaktadır:

“Bu ayette cinlerle insanlar arasındaki düşmanlık anlatıldığı gibi insanlar arasında düşmanlığın bulunduğu da işaret olabilir. Çünkü insanlar arasında sürekli bir rekabet vardır.”³⁷

Netice itibarıyla, Elmalılı, içinde Bursevî gibi sûfî müfessirlerin de bulunduğu yaygın anlayış doğrultusunda tercihini kullanmış; Ateş ise, bize de daha makul gelen görüşü tercih etmiştir.

3.1.2. Hz. Yusuf Kıssası

Müfessirlerin, Kur’an’ın, bizzat, “*ahsenü’l-kasas*” şeklinde nitelediği Hz. Yusuf kıssasına ilişkin de fazla olmamakla birlikte işârî yorumları mevcuttur.

Şöyle ki Elmalılı, “*Rabbin seni seçecek ve sana rüya tabirinden bilgiler öğretecek.*”³⁸ mealindeki ayetle ilgili olarak şöyle söylemektedir:

“Yani rüya, istikbalin bir misalini görmektir. O misal aleminde o büyük büyük ecranı ulviyyenin sana musahhar olarak görünmesi temsil ve teşbih tarzıyla şuna delalat eder ki ileri de rabbin sana Peygamberlik verecek ve büyük büyük ademleri sana musahhar kılacak, boyun eğdirecek وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ve sana ehadisın tevîlinden ilim öğretecek nefiste hâdis olan ve vakıa ciheti tealluku hafi bulunan sözlerin vakı’deki meallerini ta’yin etmek,

³³ Ateş, a.g.e. , C: III, s. 323.

³⁴ Yazır, a.g.e. , C: III, s. 2134.

³⁵ Bursevî, a.g.e. , C: I, s. 124.

³⁶ Bkz. Yazır, a.g.e. , C: III, s. 2143.

³⁷ Ateş, a.g.e. , C: III, s. 322.

³⁸ Yusuf (12), 6.

yani rüya ta'bir eylemek ve vahiy ve işaret ilahiyyenin gavamızını, ledünniyatını anlamak veyahud hadisattan ileride varacağı hakikatı anlamak ilminden bir şanlı hissa verecek ve binaen aleyh sen de benim bu söylediklerimin hakkaniyetine muttali olacaksın ve ilmi kesbi ile değil vehbi ilim ile böyle tabirler yapıp şan alacaksın.”³⁹

Yazır, temsili bir okumaya tabi tuttuğu bu ayetle, mutasavvıfların ayetleri yorumlarken sıkça dile getirdikleri ledünnî ilme⁴⁰ de temas etmiş ve bu ilimle görünenlerin arkasının okunabileceğine işaret etmiştir. Müfessir, kıssada zikredilen Hz. Yusuf'un kardeşlerinden Bünyamin'i getirmelerini istemesinin de ledünnî hikmete binaen gerçekleştirildiğini söylemektedir.⁴¹

Söz konusu ayetle ilgili olarak Ateş'in yorumu ise şöyledir:

“Gerçekten düş, ya çevre ile nefis arasında veya nefsin kendi kendine veya nefis ile melek arasında bir konuşmadır. İnsan uyurken yanında vukubulan olaylar, düşünce benzeri şeylerle kendisine yansır. Bu çevrenin, kendisini nefse anlatmasıdır. Yahut kişinin gündüz yaşayıp şuur altına atılan olaylar ve açlık, susuzluk gibi doğal ihtiyaçlar düş ile kendisini anlatırlar. Mesela susayan uykuda su içer. Bu suretle nefis, düş ile kendisini tatmin eder. Fakat düşlerin hepsi bu tür değildir. Ruhları saflaşmış bazı kişiler de gelecekte olacak şeyleri görürler. İşte bu tür düş, meleğin nefse konuşmasıdır, keşfi ru'yadır. Bu tür düşler, geleceğin bu günden var olduğunu, yani Allah'ın kaderini ispat eden ve maddenin düşünceden önce olduğunu iddia eden maddeci görüşü yıkar. İşte Yusuf Aleyhisselam'a bu nefis konuşmaları şeklinde ifade edilen, düşleri yorma yeteneğinin verildiği anlaşılmaktadır.”⁴²

Müfessirin yaptığı bu temsili okumada gelecekte vuku bulacak muhtemel olayları görenlerin sadece peygamberlerle sınırlandırılmamış olması, ruhu saf olan kişilerin de bu kabiliyete sahip olacağını belirtmesi, dikkate değerdir.

Elmalılı, “*O, tam erginlik çağına gelince, kendisine ilim ve hüküm verdik. İşte biz, güzel iş yapanları böyle mükâfatlandırırız.*”⁴³ mealindeki ayeti olağan üstü bir nüfuz ve kavrayış üstünlüğü ve bir vehbi ilim verdik, şeklinde açıklarken⁴⁴; Ateş, ayette hükümden sonra ilmin zikredilmesini gerekçe göstererek, hükümün iktidar

³⁹ Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2848.

⁴⁰ Gizli hakikatleri konu alan ve bu yolla insanı manevi kurtuluşa ulaştırdığına inanılan ilim. Bkz. Süleyman Uludağ, “Batın İlimi”, C: V, *DİA*, İstanbul 1992, s. 188.

⁴¹ Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2897.

⁴² Ateş, a.g.e. , C: IV, s. 384.

⁴³ Yusuf (12), 22.

⁴⁴ Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2854.

anlamına geldiğini söylemiş ve bu ayetin Hz. Yusuf'un ileride kavuşacağı iktidara işaret ettiğini ifade etmiştir.⁴⁵

3.1.3. Hz. Lut Kıssası

Hz. Lut kıssasına dair Elmalılı tefsirinde işârî bir yoruma rastlanmamakla birlikte Ateş'in, iki ayete işârî yorum getirdiği görülmektedir. Şöyle ki Ateş, “*İşte kızlarım, sizin için daha temizdir.*”⁴⁶ mealindeki ayetin Lut kavminin yaptığı işin pisliğine işaret ettiğini söylemiş;⁴⁷ yine Hz. Lut'un kavmi tasvir edilirken kullanılan “*yol kesiyorsunuz.*”⁴⁸ lafzının da üremenin önüne kestiler şeklinde anlaşılabilceğini ifade etmiştir.⁴⁹

3.1.4. Hz. Eyyûb Kıssası

Elmalılı söz konusu kıssada geçen “*(Biz ona): ‘Ayağını yere vur! İşte sana yıkanılacak ve içilecek soğuk bir su’ dedik.*”⁵⁰ mealindeki ayeti şöyle yorumlamaktadır:

“Ayak vurmak, ayakla deprenmek, özengilemek, olduğu yerde tepinmeğe, çabalamağa veya sefer veya hicret veya gaza eylemeğe, yani mücahadenin mümkün olabilen her kısmına sadık olabileceğine göre bu telmih, kıssasının hissa noktalarından birini teşkil eder.”⁵¹

Görüldüğü üzere Yazır, bu ayetin işaretinden Allah için gerek nefisle gerekse İslam düşmanlarıyla mücadelenin gerekliliğini çıkarmıştır.

Ateş ise mutasavvıfların söz konusu ayetten raksa cevaz çıkardıklarını nakletmekle yetinmiştir.⁵²

Bununla birlikte biz, böyle bir yoruma ne Kuşeyrî de ne de Bursevi'de rastladık. Her iki sûfi müfessir de ayeti, zâhiri itibariyle ele almışlar; irfanî bir tevil

⁴⁵ Ateş, a.g.e. , C: IV, s. 392.

⁴⁶ Hud (11), 78.

⁴⁷ Ateş, a.g.e. , C: IV, s. 323.

⁴⁸ Ankebut (29), 28.

⁴⁹ Ateş, a.g.e. , C: VI, s. 512.

⁵⁰ Sad (38), 42.

⁵¹ Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 4101.

⁵² Ateş, a.g.e. , C: VII, s. 478.

veya işaret ortaya koymamışlardır.⁵³ Bu nedenle tüm mutasavvıfların, söz konusu ayetten böyle bir işaret çıkardıkları anlaşılmalıdır.

3.1.5. Hz. Musa ve İsrail oğulları Kıssası

Kur'an'ı Kerim'in en geniş yer verdiği kıssa, Hz. Musa ve İsrail oğulları arasındaki serüvenidir. Kur'an'ın farklı sûrelerinde anlatılan bu kıssada kullanılan lafızlar, müfessirlerimiz tarafından bazen zâhiri anlamının dışında kullanılmışlardır. Bu kıssaya dair yaptığımız okumalarda, Elmalılı'nın, Ateş'e göre daha fazla işârî yorumda bulunduğu görülmüştür.

3.1.5.1. İsrail oğullarına “Nefislerinizi Öldürün” Denilmesi

“Hani bir zamanlar Musa kavmine dedi ki; Ey kavmim cidden siz o buzağıyı put edinmekle kendi kendinize zulmettiniz, bari gelin Rabbinize tevbe ile dönün de nefislerinizi öldürün. Böyle yapmanız Bârî Teâlânız katında sizin için hayırlıdır, böylece tevbenizi kabul buyurdu. Gerçekten de o Tevvab ve Rahîm'dir.”⁵⁴

Elmalılı, bu ayetin tefsirinde lügavî izahlara yer vermiş ve buradaki beyanın inceliklerinin açıklanmasının dahi başlı başına bir kitap olacağını ifade etmiştir. Müfessirin ayete dair yorumları şöyledir:

“(…) Zulmu nefis, nefsi ferdi ve kavmîden eamdır. Şirkin zararı millete, milletin zararı da fertleredir. Ve buzağı mes'elesi kavmi Musa'da büyük bir ihtilale sebep olmuş ve temizlenmesi katli nüfusu istilzam etmiştir. فَاَقْتُلُوا اَنْفُسَكُمْ mefhumen üç manaya muhtemeldir. Birincisi, manayı hakikisi ki, herkesin kendisini öldürmesi yani intihar etmesidir, lakin böyle olsa idi muhatap olan kavim kalmaz veya ancak asiler kalırdı. Binaenaleyh murat bu değildir. İkincisi hakikati örfiyesidir ki esasen ihvan olan bir kavmin efradı haydi bakalım birbirinizi öldürünüz demektir. Ve ekseri müfessirin bu manayı göstermişlerdir. Tura giden Hz. Musa'nın gıyabında Sâmiri Musa, altından bir buzağı yapmış bağırtmış ve bakareye tapan Mısırlı vesair putperestler gibi Beni İsrailin bir kısmını, işte Musa bunu aramaya gitti idi diye tapdırmış ve daha dünkü nimetlere karşı böyle bir fesad-ü ihtilal çıkarmış, diğer kısmı Hazreti Harun ile beraber bunun cereyanını kuvvetle menetmeyip Hazreti Musa'ya intizar etmişler, o zamana kadar da fesat tevessü etmiş, Hazreti Musa Turdan gelince hükmi fûrkan ile umumuna birden “kendinize yazık ettiniz” diye hitap eylemiş, hem buzağıya tapanlara ve

⁵³ Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, Thk: Abdullatîf Hasan Abdurrahman, C: III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2000, s. 106; Bursevî, a.g.e. , C: 7, s. 198.

⁵⁴ Bakara (2), 54.

hem sükut ve intizar edenlere dahi bu günahlarından dolayı derhal tevbe eylemelerini ve tevbe edenlerin tevbe etmeyenleri hemen katletmelerini ve bu harbi dahili büzmillah muvaffakiyetle neticelenmiş, Beni İsrail de kesbi salâh etmiş ve işte burada bu vakıa tezkir buyurulmuştur. Hikâye olduğuna göre maktuller yetmiş bine kadar balığ olmuş buna (قاتلوا) buyurulmayıp da (فاقتلو انفسكم) buyrulması hadisenin dahilî ve acıklı olduğuna ve zulmi nefsin manasına işarettir. Üçüncüsü sırf mecazi olmasıdır ki nefsinizi öldürünüz, yani günahınıza nedametle gam-ü kederden canınızı çıkarın yahut shehevattan men'i nefis ile riyazet ediniz, bu fesatları yaptırın, şirke saptırın, hep shehevattır. Tevbe de bunların kırılmasıdır ve o zaman kabul edilir demektir. Bu te'vil de gösterilmiştir, bu da güzeldir, fakat bir manayı işâridir.⁵⁵

Bu uzun nakilden hareketle diyebiliriz ki, Elmalılı, ayeti hakiki manasında ele almanın, ayetin maksadına uygun düşmeyeceğini belirtmiş; ikinci olarak zikrettiği ve müfessirlerin de genelinde bu görüşte olduğuna yönelik kayıt düştüğü manayı tercih etmiş; hatta burada da yaptığı lugavî tahlilden işaret çıkarmış; en son zikrettiği yorumun da işârî yorum olduğunu açıkça belirterek, güzel bulunduğunu ifade etmiştir.

Ateş de aynı şekilde söz konusu ifadeyle ilgili olarak yukarıda zikrettiğimiz görüşleri zikretmiş ve Elmalılı gibi ikinci görüşü tercih etmiştir. Müfessirin konuya dair ifadeleri şöyledir:

“Aslında bu olay, peygamberlerinin sözünü dinlemeyen Yahudiler arasında birliğin bozulduğuna, çıkan iç savaşta kavmin birbirlerini öldürüklerine işarettir. Bu iç savaşta birçok insan öldükten sonra nihayet Peygamberin müdahalesi sonunda barış olmuş, toplum tekrar birliğe dönmüştür.”⁵⁶

Ateş, tasavvufî görüş şeklinde nitelediği üçüncü manaya dair kanaatini belirtmemiş; sadece görüşü nakletmekle yetinmiştir.

Sözün burasında tasavvufî tefsirlerde yer bulan bu görüşe dair Tüsterî'nin ve Kuşeyrî'nin ifadelerine yer vermek istiyoruz. Tüsterî, buzağıya tapan İsrail oğullarının nefislerini öldürerek, ona tapmaktan kurtulduklarını; işte bunun gibi nefsanî arzulardan kurtulmak için de nefsi yok etmenin gerektiğini ifade etmiş;⁵⁷ Kuşeyrî ise şöyle söylemiştir:

⁵⁵ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 355-356.

⁵⁶ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 165.

⁵⁷ Sehl b. Abdillâh Tüsterî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-'Azim*, Thk: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasan Muhammed Ali, Daru'l-Harâmi't-Türâsi, Kahire 2004, s. 150.

Gerçek tövbe, enaniyeti öldürmektir. “Yaratanınıza tövbe ediniz.” ayeti, gerçek tövbeye işarettir, gerçek tövbenin nefisten geçip tamamen Allah’a çıkmakla olacağına işarettir. Nefislerinizi öldürün ayeti, neshedilmiş değildir. Tövbe, nefsi öldürmekle olur. Ancak İsrail oğulları, nefislerini açıktan öldürüyorlardı. Bu ümmetin, nefislerini öldürmeleri içtendir. Bu ümmetin seçkinleri her an nefislerini öldürmektedirler.⁵⁸

3.1.5.2. İsrail oğullarına “*Sefil Maymunlar Olun*” Denilmesi

İşârî yöntem açısından yorumlanmaya müsait ayetlerden biri de “*İçinizden cumartesi günü yasağını çiğneyenleri elbette bilirsiniz. İşte bundan dolayı onlara ‘sefil maymunlar olun!’ dedik.*”⁵⁹ ayetidir.

Hamdi Yazır’ın, ayette geçen “*sefil maymunlar olun ifadesi*” ile ilgili görüşleri özetle şöyledir:

“Bunlar zahiren ve batinen kuyruklu maymuna mı döndüler? Yoksa zahiren ve sureten insan, batinen ve manen maymun gibi mi oldular? Bunun tefsirinde iki kavil vardır. Bir hayli müfessirin zahire nazaran meshi tamme kail olmuşlardır. Fakat mücahit ve ona peyrev olan diğer müfessirin bu hükmün temsili olduğuna ve binaenaleyh meshi maneviye kail olmuşlardır ki zamanımızın zihniyetine bu daha karip görünür. Gerçi hakikate nazaran tahavvuli suri tahavvuli maneviden daha müşkil ve daha mühim değildir. İnsanlık şiarlarının söndüğü bir beden zahiren dahi maymun suretini alıvermesi iyi düşünülürse hemen hemen tabii bile görünebilir. (...) Fakat suveri hayvaniye içinden bilhassa maymun suretinin zikr edilmesi her halde meshi manevinin ehemmiyetine bir karine gibidir. İnsan ile maymun arasındaki hakiki fark bir kıl ve kuyruk farkı değil, akl-ü mantık ve ahlak farkıdır. (...) İşte manevi dünyası meshe uğramış insanlar da böyledir. Onlar kör bir taklitten başka bir şey yapamaz ve hissiyatı hayvaniyelerinden maada bir his de ibraz edemezler, bir bakışa insan gibi görünürler, hakikatte ise maymundan başka bir şey değildirler, fındığı kırar, yer de bir fındık ağacı dikmesini idrak edemez.”⁶⁰

Elmalılı, meshin manevi şekliyle algılanmasını zamanın anlayışına daha yakın görmüş; aklını kullanmayanların, tahkik ehli olmayanların, özellikle başka bir hayvana değil de taklit yeteneği ile bilinen maymuna benzetilmesine dikkat çekmiştir.

⁵⁸ Kuşeyrî, a.g.e. , C: I, s. 47.

⁵⁹ Bakara (2), 65.

⁶⁰ Yazır, a.g.e, C: I, s. 378-379.

Müfessirin bu yorumu, meshin kalpler üzerinde olduğunu zikreden Kuşeyrî'nin görüşüyle de aynı doğrultudadır.⁶¹ Bununla birlikte Bursevî ise mesh olayını gerçek manasında anlayarak şu ifadelerle yer vermiştir:

“Yahudiler çirkinlikte maymuna dönüştürüldüler. Bu da onların çirkin ve kötü fiillerinin karşılığıydı. Maymuna dönüşen Yahudiler üç gün sonra öldüler ve kendilerinden herhangi bir nesil türemedi.”⁶²

Ateş'in konuya dair ifadeleri ise şöyledir:

“Kendilerine Tevrat yükletilip de sonra onu taşımayan (hükümlerini uygulamayan)ların durumu, Kitaplar taşıyan eşeğin durumu gibidir.”(Cuma (62), 5) ayetinde de Tevrat'ın hükümleri uyarınca hareket etmeyenler Kitap taşıyan eşeğe benzetilmektedir. Bu ayetten de onların eşeğe ve maymuna benzetilmelerinin, bir kınama, manevi durumlarını tasvir amacını taşıdığı anlaşılır. Maymun taklitçidir, düşünce ile hareket etmez, ancak gördüklerini taklid eder. İşte düşünmeden, gördükleri her hareketi taklid edenler de görünüşte olmasa bile hakikatte maymun ahlakına girmiş, maymun siresine bürünmüş olurlar. İsrail oğullarından bazı kabileler, Allah'tan gelen bunca ayetleri düşünmeden, bayağı insanlardan gördükleri her kötü hareketi taklid ettikleri için maymun suretine sokulmuş, süründürülmüşlerdir. Böylece hak yoldan çıkanların ne vahim bir sonuca düşeceklerine dair dünya milletlerine ibret olmuşlardır.”⁶³

Müfessir, “*De ki: Allah katında cezaya çarptırılma bakımından bunlardan daha kötüsünü size haber vereyim mi? Allah, kimlere lanet etmiş ve gazabına uğratmışsa; kimlerden maymunlar, domuzlar ve şeytana tapanlar yapmışsa, işte bunların makamı daha kötüdür ve onlar düz yoldan daha çok sapmışlardır.*”⁶⁴ mealindeki ayetin tefsirinde ise Yahudilerin, Allah'ın lanet ve gazabına uğrayarak ya manen ya da şeklen domuz ve maymun kılığına sokulduklarını söylemiş;⁶⁵ Araf suresinin tefsirinde de şu sözleri kaydetmiştir:

“Ancak bunun, gerçekten insanın maymun kılığına sokulması mı, yoksa ahlaken bozulup maymun gibi taklitçilik ve aç gözlülük durumuna düşürülmesi mi olduğu hakkında görüş ayrılığı vardır. Eğer ayet, ahlaki bir dejenerasyona (bozulmaya) işaret ise bu, her zaman her millete olur. İnsanlar nefislerinin zebunu oldukları zaman şeklen değil, fakat sireten yani huy

⁶¹ Kuşeyrî, a.g.e. , C: I, s. 50.

⁶² Bursevî, a.g.e. , C: I, s. 165.

⁶³ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 179.

⁶⁴ Maide (5), 60.

⁶⁵ Ateş, a.g.e. , C: III, s. 23.

itibariyle herhangi bir hayvanın huyuna girmiş olurlar. Bunlar şeklen insan görünseler de mana da hayvan derecesindedirler. Eğer ayet, şekli bir değişme bildiriyorsa o takdirde bazı insanlar bozula bozula maymun kılığına dönmüşler, demektir. Hâsılı eski milletlerde bulunduğu hakkında rivayetler gelen bu şekli mesh olayı bu ümmetten kaldırılmıştır. Yalnız insan, ahlakını korumalıdır ki insan ahlak ve sıfatından çıkıp herhangi bir hayvanın huy ve sıfatına bürünmesin, nefsinin tutsağı olmasın.”⁶⁶

Müfessirin şekli meshin bu ümmetten kaldırıldığını söylemesi, manevi anlamdaki meshin ise her zaman olacağını ifade etmesi, ayetin sembolik bir şekilde ele alındığına işaretler. Bu bahsi konuya dair Bursevî'nin şu ifadeleriyle bitirmek istiyoruz:

“Bir başka varlığa dönüşmek, domuzla benzetmek gibidir. Domuz, her türlü pisliği iğrenmeden yer. Dolayısıyla haram yiyen bir insanın kalbi de, bu anlamda domuzla dönüşmüş demektir. Kalbin değişmesinin üç işareti vardır: a) Kalbi bozuk olan kimse, ibadet ve taatın tadına eremez. b) Bozuk bir kalp günahattan ve isyandan korkmaz. c) Bozuk bir kalp hiçbir kişinin ölümünden ders ve ibret almaz. Aksine böyle bir kalbin sahibi gün geçtikçe dünyaya daha çok bağlanır.”⁶⁷

3.1.5.3. Tabut ve Sekine

“Peygamberleri, onlara şunu da söylemişti: Haberiniz olsun, Onun hükümdarlığının alâmeti, size o tabutun gelmesi olacaktır ki onda Rabbinizden bir sekine (sükûnet, gönül rahatlığı), Musa ve Harun ailelerinin bıraktıklarından bir bakiyye (kalıntı) vardır. Onu melekler getirecektir. Eğer iman etmiş kimselerden iseniz, bunda sizin için kesin bir ibret, bir alâmet vardır.”⁶⁸

Ayette geçen tabut, İsrail oğullarınca kutsal kabul edilen bir sandıktır. Elmalılı, söz konusu tabut hakkındaki rivayetleri naklettikten sonra; bu tabutu “*Tevrat'ın sandığı*” şeklinde anlamının daha uygun olacağını ifade etmekle birlikte, Sekineye dair yorumunu da içeren şu sözlere de yer vermiştir:

“Maamafih Ragıbın naklettiği vechile ‘Tabut, kalp ve sekine ondaki ilimden ibarettir.’ de denilmiş.⁶⁹(...) Bu gerçi meşhure ve zahire muhalif görünürse de onun lâzımı olan mühim bir ma'nayı işâri olduğu da inkar edilemez. “Buna göre hâsılı meal: onun hakiki ayeti mülkü

⁶⁶ Ateş, a.g.e. , C: III, s. 408.

⁶⁷ Bursevî, a.g.e. , C: I, s. 166.

⁶⁸ Bakara (2), 248.

⁶⁹ Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, Thk: Muhammed Seyyid Keylânî, Daru'l-Ma'rife, Lübnan y.t.y. , s. 72.

isyan ve gurur ile zayi olmuş ve sizi perişan etmiş olan kalbinizin yerine gelmesi ve hakikate iman ederek sükunet-ü itminane irmenizdir. Beyyineî hakikiye afakai olmaktan ziyade enfusidir. Siz fikri fesad ile zayi olmuş kalbinizi bulub davayı bırakarak ona biy'at ettiniz mi mesele biter. Aksi halde Allah'ın ona verdiği kudret ve vereceği muvaffakiyet size melikliğini bil'icaz teslim ettirir. İşte onun mülküne kat'i delil, işbu zahiri ve batni Tabut'un gelmesidir.”⁷⁰

Elmalılı'nın ayete işârî yönden bu güzel manayı vermesi, bir kez daha işârî yöntemin, Kur'an yorumuna katkısını gözler önüne sermektedir.

Ateş ise söz konusu ayete ilişkin Kitabı Mukaddes'ten nakillere yer vermiş; bununla birlikte işârî bir yorum ortaya koymamıştır.⁷¹

3.1.5.4. Hz. Musa'nın Mucizeleri

Konuya dair Elmalılı, bazılarının, Hz. Musa'nın asa ve beyaz el mucizeleriyle ilgili olarak Kur'an'ın ve daha önceki din kitaplarının verdiği bu bilgiler doğrudur; fakat manası herkesin zâhiren anladığı gibi değildir, bunlar kinaye ve temsîlî, diğer bir deyişle remzî bir takım manalar ifade ederler, dediklerini nakletmiş; ama böyle bir tevilin, esas itibariyle tabiat fikrine saplanarak mucizeyi inkâr etmekten ve ilk yaratılış olayını hesaba almamaktan kaynaklandığını belirtmiş, bunu ileri sürenlerin de ilhada saplandığını söylemiştir.⁷²

Bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki müfessir; mucizelerin, Bâtınilerin yaklaşımıyla ele alınmasına karşı çıkmaktadır. Onun bu tavrı, Kur'an yorumunda kullanılan yöntemlere olan duruşunu da ortaya koymaktadır.

Yine konumuzla alakalı olan “*Elini koynuna sok, kusursuz bembeyaz çıkacaktır. Korkudan (açılan) kollarını kendine çek...*”⁷³ mealindeki ayete ilişkin Hamdi Yazır, “*korkudan (açılan) kollarını kendine çek.*” hitabının, iki manaya işaret ettiğini söylemiş ve şunları kaydetmiştir:

⁷⁰ Yazır, a.g.e. , C: II, s. 832.

⁷¹ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 435-439.

⁷² Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2237, 2238.

⁷³ Kasas (28), 32.

“Birisi bu makamda mehabetten korkup kaçma da kollarını kavuşturup emre âmâde dur, ikincisi: her hangi bir korku vaz’ıyyetinde de kaçma etrafını derle topla, celadet göster demek olabilir.”⁷⁴

Görüldüğü üzere müfessirin bu yorumu da ayetin hakiki manasından öte derin bir manaya delalet etmektedir.

Süleyman Ateş ise söz konusu ayete ilişkin tefsirinde hususi bir açıklamaya yer vermemiş; sadece ayete verdiği mealde parantez içi açıklama olarak: “*kendine gel, korkudan açılan ellerini kollarının altına koy, tamamen güven içinde ol*” şeklindeki ifadeleri kaydetmiştir.⁷⁵

3.1.5.5. Kıssada Geçen Muhtelif Ayetlere Dair İşârî Yorumlar

Söz konusu kıssayı tasvir eden muhtelif ayetlere ilişkin müfessirlerimizin ortaya koyduğu yorumların bazılarını da zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Şöyle ki;

Hamdi Yazır, “*Haksızlıkla peygamberleri öldürüyorlardı.*”⁷⁶ mealindeki ayetin, İsrail oğullarının Peygamber efendimize karşı giriştikleri suikastlara işaret ettiğini söylemiştir.⁷⁷

Müfessirin diğer bir yorumu da; “*Firavun kavminin ileri gelenleri dediler ki: “Seni ve ilâhlarını terketsinler de yeryüzünde fesat çıkarsınlar diye mi Musa’yı ve kavmini serbest bırakacaksın?...”*”⁷⁸ mealindeki ayete dairdir. Yazır, bu ayetin, “*Seni ve senden daha üstünü yok diye taptığın kendi heves ve arzularını terk edecekler.*” şeklinde de anlaşılmasının mümkün olabileceğini ifade etmiş;⁷⁹ buna mukabil Ateş de Abdullah İbn Ömer’in إلهتك kelimesini إلهتك şeklinde okuduğunu naklederek sözlerini şöyle sürdürmüştür:

“İlâhetek, senin tanrılığın anlamındadır. Yani sen Musa’nın ve kavminin, senin tanrılığını, sana kulluk etmeyi bırakmalarına müsaade mi edeceksin? demektir. Bu ifadeden, tebeasın

⁷⁴ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3732-3733.

⁷⁵ Ateş, a.g.e. , C: VI, s. 435.

⁷⁶ Bakara (2), 61.

⁷⁷ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 370.

⁷⁸ Araf (7), 127.

⁷⁹ Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2257.

Fir'avn'ı tanrılaştırdıklarını, tanrı imiş gibi onun her dediğini yaptıklarını anlıyoruz. İnsanı hatasız, yanılmaz kabul etmek onu tanrılaştırmaktır.”⁸⁰

Hz. Musa'nın Rabbini görmesine dair talebini ifade eden “*Rabbim bana görün, sana bakayım dedi. (Rabbi) buyurdu ki: Sen beni göremezsin, fakat dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni göreceksin!...*”⁸¹ mealindeki ayet hakkında Ateş, mutasavvıfların; dağın Hz. Musa'nın vücudundan kinaye olduğu, Allah'ın tecellisi karşısında Musa'nın insan bedeninin yok olduğu, kendi varlık bilincinden geçtiğini ve yalnız mutlak geçerli varlık olan Hakk'ın kaldığına dair yorumlarının olduğunu nakletmiş; fakat bu yorumların tutarsız olduğunu belirtmiştir.⁸²

“*Ancak, kim haksızlık yapar, sonra yaptığı kötülüğü iyiliğe çevirirse, bilsin ki ben (ona karşı da) çok bağışlayıcıyım, çok merhamet sahibiyim.*”⁸³ mealindeki ayete ilişkin de her iki müfessirin farklı yorumları mevcuttur. Elmalılı, bu ayetin, Hz. Musa'nın bağışlandığını bildiren bir teselli olduğunu söylemiş;⁸⁴ Ateş ise söz konusu ayetin Hz. Musa'nın bir Mısırlıyı öldürerek işlediği günaha işaret ettiğini ifade etmiştir.⁸⁵

3.1.6. Hz. Musa ve Hızır Kıssası

İşârî yorum erbabının en fazla işaret çıkardığı ve mutasavvıfların ledünni ilme delil getirdikleri bu kıssaya dair müfessirlerimizin de farklı açılımları mevcuttur. Şimdi konuya ilişkin bu yorumları inceleyelim.

3.1.6.1. İki Denizin Birleştiği Yer

Hamdi Yazır, “*Ey Muhammed! Bir vakit Musa genç adamına demişti ki: İki denizin birleştiği yere ulaşıncaya kadar gideceğim yahut senelerce gideceğim.*”⁸⁶ mealindeki ayette geçen “iki denizin birleştiği yer” ifadesini, iki ilim denizi demek olan Musa ile Hızır'ın birleştikleri yer, şeklinde açıklayanların bulunduğunu; bu

⁸⁰ Ateş, a.g.e. , C: III, s. 382.

⁸¹ Araf (7), 143.

⁸² Ateş, a.g.e. , C: III, s. 394.

⁸³ Neml (27), 11.

⁸⁴ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3658.

⁸⁵ Ateş, a.g.e. , C: VI, s. 366.

⁸⁶ Kehf (18), 60.

açıklamaya Zemahşeri'nin bidat tefsirlerdendir, Ebu Hayyan'ın Bâtıniyye tefsirine benziyor, dediklerini; hatta tasavvufçulardan olan Nisabûrî'nin dahi bu yorumu ret ve tenkit ettiğini naklettikten sonra kanaatini ifade eden şu sözlere yer vermiştir:

“Maamafih şunu itiraf etmek lazım gelir ki bu mana lafzan baıd olmakla beraber mealen sabittir. Çünkü bervechi bala naklonulan ihtilafat karşısında مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ ifadesinden anlaşılabilen kat'i müfad Musa ile Hızırın buluşacakları bir mahal olmasından ibaret kalıyor.”⁸⁷

Ateş ise söz konusu ifadenin işaret ettiği mana ile ilgili olarak bazı görüşleri nakletmiş; akabinde de iki denizin birleştiği yerin, Kızıldeniz ile Akdeniz arasında bir yer olmasının daha uygun olacağını söylemeyi tercih etmiştir.⁸⁸ Ateş'in bu tercihi, iki denizin birleştiği yeri, doğu tarafından Fars ve Rum denizinin birleştiği yer, olarak tarif eden Bursevî ile de örtüşmektedir.⁸⁹

Görüldüğü üzere Elmalılı, burada zâhire uzak da olsa farklı bir yorumu tercih etmiş; Ateş ise ayeti zâhiri manasıyla yorumlamaya çalışmıştır.

3.1.6.2. Hızır'a Verilen İlim ve Hızır'ın Hâlen Hayatta Olduğu Meselesi

“Nihayet kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”⁹⁰

Elmalılı'nın, ayete yönelik açıklaması şöyledir:

(...) Fakat burada şayani dikkattir ki “وعلمناه من لدنا علماً” kaydıyla Hızra talim edilmiş olan ilim, Musâninkinden bambaşka bir ilim, ya'ni ulumi ledünniyeden bir ilmi mahsus olduğu anlatılmıştır ki ayetteki kıssalar karînesile müfessir'in, bunu “İlmülguyub ve esrarı ulumi hafîye” diye tefsir etmişlerdir. Tabiri âherle demişlerdir ki: Musa'nın ilmi marifeti ahkâm ve zahir ile ifta. Hızır'ın ilmi ise, bevatını umura ma'rifet idi. (...) Bu suretle ilmi ledünni ta'biri bu ilmi mahsusta bir manayı ehass ile istilah olmuştur ki buna ilmi hakikat ve ilmi bâtın dahi denilmiş ve Sofiyye, bu kıssaya bir huccet olarak tutunmuştur. Hasılı ilmi ledünni cehdi fikri ile istihsal olunmayıp tarafı haktan mevhivei mahza olan bir kuvvei kudsiyyenin tecellisidir. Eserden müessire, vicdandan vücuda doğru giden bir ilim değil, müessirden esere, vücuddan vicdana gelen evveli bir ilimdir. Nefsin vakıa geçişi değil, vakının nefiste taayyunudur.

⁸⁷ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3258.

⁸⁸ Ateş, a.g.e. , C: V, s. 315-316.

⁸⁹ Bursevî, a.g.e. , C: V, s. 131.

⁹⁰ Kehf (18), 65.

Doğrudan doğru bir keşiftir.(...) Bu kıssada ilm için taharri ve sefere terğib delili ve mamafih ilmi ledünninin cehd-ü taleble kesbi kabil olmadığını ifham vardır.”⁹¹

Ateş ise bu ayeti, müstakil bir şekilde ele almamış; kıssanın içerdiği dersler bölümünde ise şunları kaydetmiştir:

“Her bilenin üstünde bir bilen vardır. Toplum düzeni için gerekli olan şeriat yanında bir de herkesin kavrayamayacağı manevi bilgi mevcuttur. Allah, şeriat bilgisini, peygamberlikle görevlendirilen kimselere verir. Hakikat bilgisini dilediği kuluna verir. Şeriat bilgisi, peygamberden sonra rivayet yoluyla veya okuyarak öğrenilir. Hakikat bilgisi öğrenme ile değil, keşif yoluyla ruha akar. Bu Allah’ın kuluna hediyesidir. Şeriat bilgisince yanlış görünen birçok şey, hakikat bilgisince doğru ve yerindedir. Çünkü şeriat bilgisi görünüşe, hakikat bilgisi her şeyin iç yüzüne göredir.”⁹²

Bu bilgilerden hareketle diyebiliriz ki her iki müfessir de, ledünni ilmi, çalışmakla elde edilemeyen bir bâtın ilim, şeklinde tanımlamışlar; Allahın bazı kullarına böyle ilim verebileceğini ifade etmişlerdir. *Letâifü'l-İşarât'ta* da bu doğrultuda yorumlar görülmektedir.⁹³

Burada konumuzu ilgilendiren diğer bir durumda Hızır’ın halen yaşayıp, yaşamadığı meselesidir. Müfessirlerimiz, bu konuya dair bazı nakillerde bulduktan sonra konu hakkındaki kanaatlerini ifade etmişlerdir. Şöyle ki; Elmalılı:

“Biz de şunu söylemek isteriz ki mesele hayatı zâhire noktaı nazarından mülâhaza edilirse reddeden ulemanın kavli, zâhir olduğunda şüphe yoktur. ‘قد خلت من قبله الرسل’ bu babta delili kâfidir. Fakat remz, şıarları olan sofıyyenin kelimelerini da zahiri ile münakaşa etmemek iccab eder. Bahusus Musa ve Hızır kıssası bir zâhir ve bâtın kıssası olduğuna göre o bâtın Hızır mes’elesinin mevzuunu teşkil eder. Sofıyyenin keliminde buna delil de yok değildir.”⁹⁴

Yazır, bu konunun görünen hayat üzerinden düşünüldüğünde, Hızır’ın yaşamadığının açık bir şekilde ortaya çıkacağını belirtmiş; ama bu konu, bâtın kıssası olduğundan, tasavvufçuların sözlerini dış görünümü üzere tartışma konusu yapmamanın da gerekliliğini vurgulamıştır.

⁹¹ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3262.

⁹² Ateş, a.g.e. , C: V, s. 316.

⁹³ Kuşeyrî, a.g.e. , C: II, s. 227-228.

⁹⁴ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3261.

Ateş de buna paralel bir şekilde Hızır'ın bildiğimiz maddi hayatla değil, misal âleminde yaşayan, darda kalmışlara yardım eden sâlih bir kul olmasının mümkün olacağını, bu zatın maddi cisimle diriliğe eren bir insan olmadığını, misal âleminde bulunan, zaman zaman bazı insanlara görünen ruhsal bir insan olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵

3.2. MESELLERE DAİR İŞÂRÎ YORUMLAR

Kur'an'ı Kerim, muhataplarını düşündürme, hatırlatma, öğüt verme, duygulandırma ve ibret verme amacıyla temsili bir anlatım yolunu da benimsemiştir. Aşikârdır ki bazı ifadelerin, örneklerle ve temsil yoluyla anlatılması, ruh için daha etkilidir. Böyle mesel yoluyla anlatılan şeylerin, zâhir manasında olmadığı, ya aklen veya şer'an bir karine ile bilinir.⁹⁶ Söz konusu mesellere dair, müfessirlerimizin konumuz kapsamında değerlendirilmesi mümkün yorumları da mevcuttur. Bu başlık altında söz konusu yorumlar incelenecektir.

3.2.1. Allah, Göklerin ve Yerin Nurudur

“Allah, göklerin ve yerin nurudur (aydınlaticısıdır). O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandil gibidir. O lamba bir billur içindedir; o billur da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan çıkan yağdan tutuşturulur. (Bu öyle bir ağaç ki) yağı, nerdeyse, kendisine ateş değmese bile ışık verir. (Bu ışık) nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruyla hidayete iletir. Allah insanlara (işte böyle) misal verir; Allah her şeyi bilir.”⁹⁷

Elmalılı, كَمِشْكُورَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ (İçinde lamba bulunan bir kandil gibi) ifadesinde geçen “misbah”ı, sabah gibi hoş ve kuvvetli aydınlık veren bir lamba şeklinde tanımlamış; Güneş'e “sirac” denildiği halde burada misbah'ın kullanılmasının da Güneş'in, misbah'ın yanında normal bir kandil gibi kalacağına işaret etmeye yönelik olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸

⁹⁵ Ateş, a.g.e. , C: V, s. 315.

⁹⁶ Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, 2. b. , Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998, s. 307.

⁹⁷ Nur (24), 35.

⁹⁸ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3522.

Ateş ise bu ayetin, göklerin ve yerin Allah'ın güzelliği ile aydınlandığını ifade ettiğini söylemiş; akabinde de şunları kaydetmiştir:

“(…) Burada vafedilen Allah nurunun, Kur’an’ı Kerim olduğu anlaşılmaktadır.(…) Nur karanlıkları aydınlatan, gerçekleri ortaya çıkaran ışıktır. Kur’an’da yol gösterir, gerçekleri ortaya çıkarır, insanları doğru yola iletir. İşte Kur’an’ın her ayeti bir nurdur. Bu ayetlerin yan yana gelmesiyle Kur’an, nur üzerine nur olmuştur.⁹⁹(…)İşte bu ayette belirtildiği üzere bütün kâinât cisimleri, İlahi nurun çeşitli biçimlerde yoğunlaşmasından hâsıl olmuş, her zerre o nurdan yaratılmıştır. ‘Allah göklerin ve yerin nurudur.’”¹⁰⁰

Müfessirin, meselde geçen nurdan, Kur’an’ı Kerim’i anlaması, bütün kâinatın da nurdan meydana geldiğini zikretmesi, araştırmamız açısından önemli bir tespittir.

3.2.2. Hz. Peygamberin ve Arkadaşlarının Durumu

Fetih suresinin son ayeti,¹⁰¹ Hz. Peygamber’i ve arkadaşlarının durumunu temsili bir yolla anlatmaktadır. Söz konusu meselde geçen “*Yüzlerinde secdelerin izinden nişanları vardır.*” ifadesine ilişkin Elmalılı, Mücahid’in İbn Abbastan rivayet ettiği şu nakle yer vermiştir: Buradaki iz, görülecek iz değil; fakat İslam çehresi, karakteri, tavrı, vakar ve tevazuudur.¹⁰² Müfessir, “*Onlar gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu, ziraatçıların hoşuna gider.*” temsiliinde ise Rasulullah’ın ahlakının bereketi, eğitim ve öğretimiyle ümmetine ruh ve cisim yönlerinden verilen hayati düzen ve neşenin ifadesi ve Mekke fatihlerinin bir geçit resmi olduğunu belirtmiştir.¹⁰³

⁹⁹ Ateş, a.g.e. , C: VI, s. 193.

¹⁰⁰ Ateş, a.g.e. , C: VI, s. 195.

¹⁰¹ Muhammed Allah'ın elçisidir. Onun yanında bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükûa varırken secde ederken görürsün. Allah'tan lütuf ve rıza isterler. Yüzlerinde secdelerin izinden nişanları vardır. Bu, onların Tevrat'taki vasıflarıdır. İncil'deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu, ziraatçıların da hoşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirleri öfkelenendirir. Allah inanıp iyi işler yapanlara mağfiret ve büyük bir mükâfat vaad etmiştir.(Fetih (48), 29)

¹⁰² Yazır, a.g.e. , C:VI, s. 4441.

¹⁰³ Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 4442.

Ateş ise meselde geçen “*onun yanında bulunanlar*” ifadesinden bazı sahabilerin Hudeybiye’deki tutumlarına üstü kapalı bir tenkit sezildiğini kaydetmiştir.¹⁰⁴

3.2.3. Hakk’ın Kalıcılığı, Batılın Geçiciliği

Hakk’ın ve Batıl’ın temsil yoluyla anlatıldığı Ra’d suresinin 17. ayetiyle¹⁰⁵ ilgili olarak da müfessirlerimiz, işâri yorumda bulunmuşlardır. Yazır, “*Gökten bir su indirdi de vadiler alabildiğine sel oldu*” denilmesiyle kuru ve katı maddelerin, hayat feyziyle can bulduğunun kastedildiğini;¹⁰⁶ gökten indirilen ve hayat kaynağı olan halis suyun, Kur’an’ı Kerim’in temsili olduğunu, ocaklarda eritilip izabe edilen madenlerin de insanların araştırma ve tecrübeleri ile elde ettikleri beşeri bilgilerin temsili olduğunu ifade etmiştir. Müfessir; ayrıca bätıl’ın, zikredilen köpük gibi hak karşısında kaybolup gideceğini, hakk’ın da insanlara faydalı olan su ve süzölmüş maden gibi yerinde duracağını söylemiştir.¹⁰⁷

Yazır’ın bu yorumunu kaynak belirtmeden zikreden Ateş ise bu meselle ilgili işârî yorumda bulunmamıştır.¹⁰⁸

3.2.4. Dünya Nimetlerinin Geçiciliği

“Dünya hayatının misali şöyledir: Gökten indirdiğimiz su ile insanların ve hayvanların yediği bitkiler birbirine karışmıştır. Nihayet yeryüzü süslerini takınp süslediği ve sahipleri kendilerini ona gücü yeter sandıkları bir sırada, geceleyin veya gündüzün, ona emrimiz gelivermiştir, ansızın ona öyle bir tırpan atıvermişiz de sanki bir gün önce orada hiçbir şenlik yokmuş gibi oluvermiştir. Düşünen bir kavim için âyetlerimizi işte böyle açıklarız.”¹⁰⁹

¹⁰⁴ Ateş, a.g.e. , C: VI, s. 495.

¹⁰⁵ Gökten bir su indirdi de vadiler, kendi miktarlarınca sel olup aktılar. Sel de suyun yüzüne çıkan bir köpük yüklendi. Bir zinet eşyası veya bir değerli mal yapmak için, ateşte üzerini körükledikleri madenlerden de onun gibi bir köpük meydana gelir. İşte Allah hak ile batılı böyle çarpıştırır. Fakat köpük atılır gider, insanlara faydası olan ise yerde kalır. İşte Allah böyle misaller verir.

¹⁰⁶ Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2974-2975.

¹⁰⁷ Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2975-2976.

¹⁰⁸ Ateş, a.g.e. , C: IV, s. 467.

¹⁰⁹ Yunus (10), 24.

Elmalılı, dünya nimetlerinin geçiciliğini temsili bir şekilde anlatan bu ayetin sadece mealini vermekle yetinirken;¹¹⁰ Ateş, ayette iman ve amelle süslenen ruhun küfür ile mahvedileceğine işaret olduğunu zikretmiştir.¹¹¹

Aynı konuya temas eden;

“Biliniz ki dünya hayatı bir oyun, bir eğlence, bir süs ve kendi aranızda övünme, mal ve evlat çoğaltma yarışından ibarettir. Bu, tıpkı bir yağmura benzer ki; bitirdiği ot, ekincilerin hoşuna gider, sonra kurur, onu sapsarı görürsün, sonra çerçöp olur. Ahirette ise çetin bir azab; Allah'tan mağfiret ve rıza vardır. Dünya hayatı, aldatıcı bir zevkten başka bir şey değildir.”¹¹² ayetine ilişkin de Elmalılı'nın, güzel bir yorumu bulunmaktadır.

Yazır, “أَعَجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ” ifadesinde geçen “*küffar*” kelimesinin şeri anlamının “*kâfirler*” demek olduğu bilinse de İbn Mesud'dan rivayet edildiği üzere “*çiftçiler*” manasına gelmesinin daha tercihe şayan olduğunu zikretmiş, gerekçe olarak da küfrün asıl lügat manasının “*örtmek*” olduğunu, çiftçilerin de tohumu toprağa atıp örttüikleri için bu vasıfla anıldıklarını göstermiştir. Otların çiftçileri imrendirmesinin hayvanat dolayısıyla olduğunu kaydeden müfessir, ahirete inanmayan kâfirlerin hoşlandıkları hayatın da hayvani bir hayat olduğunu işaret için bu tabir'in kullanılmış olabileceğini ifade etmiştir.¹¹³

Ateş ise söz konusu meselde geçen “*küffar*” kelimesinin, kâfir'in çoğulu olduğunu, bu kelimenin, Kur'an'da en çok Allah'tan başka tanrılar edinen, onlara tapan kimseler için kullanıldığını ifade etmiş; ama küffar kelimesinin burada çiftçiler şeklinde anlaşılmasının daha uygun olacağını belirtmiştir.¹¹⁴

3.2.5. Malını Allah Yolunda Harcayanların Durumu

“Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, bir tanenin durumu gibidir ki, yedi başak bitirmiş ve her başakta yüz tane var. Allah, dilediğine daha da katlar. Allah'ın rahmeti geniştir. O, her şeyi bilir.”¹¹⁵

¹¹⁰ Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2702.

¹¹¹ Ateş, a.g.e. , C: IV, s. 221.

¹¹² Hadid (57), 20.

¹¹³ Yazır, a.g.e. , C: VII, s. 4751.

¹¹⁴ Ateş, a.g.e. , C: IX, s. 275.

¹¹⁵ Bakara (2), 261.

Elmalılı, bu meseli, hakiki manasında anlayarak, “*toprağa atılan her hangi bir tanenin*” dirilmenin sırrı ile filiz verdiğini, bu tanenin ilahi hikmet sebebiyle yüzlerce taneye büründüğünü ve ilahi izzetin gereği olarak kulların yaptıkları infakların da bu meselde anlatıldığı gibi fazlaca bir şekilde ahirette karşılıklarına çıkacağını belirtmiştir. Yazır, bu meselde insanların bozulmayı ortadan kaldırıp, tarımı ilerletmeleri durumunda zikredilen ürün kadar ürün alabileceklerinin de müjdelendiğini, insanların bunu başardıkları takdirde yeryüzünün rızıkları bize yetmiyor diye kavga etmeyeceklerini ifade etmiştir.¹¹⁶

Buna benzer bir yorum ortaya koyan Ateş de şunları kaydetmiştir:

“Ayet, evvel emirde yapılan iyiliklere kat kat ecir verileceğini belirtmekle beraber teknik gelişmeler sayesinde toprak veriminin artırılabilmesine de işaret etmiş bulunmaktadır. (...) Demek ki topraktan bire yüz değil, bire yedi yüz hatta daha fazla verim almak mümkündür. Yüce Allah, çiftçilere böyle üstün bir verim almayı hedef göstermiş bulunmaktadır.”¹¹⁷

Müfessir, bu ayette Allah’ın, kendi yolunda verilen sadakaların artmasını, çiftçilik mesleğiyle ilgili bir örnekle anlatmasının, tarımın önemine, çiftçiliğin değerine bir işaret olduğunu da ifade etmiştir.¹¹⁸

3.2.6. Malını Gösteriş İçin Harcayanların Durumu

“Ey iman edenler! Sadakalarınızı, başa kakmak, gönül kırmakla boşa gidermeyin. O adam gibi ki, insanlara gösteriş için malını dağıtır da ne Allah'a inanır, ne ahiret gününe. Artık onun hâli, bir kayanın hâline benzer ki, üzerinde biraz toprak varmış, derken şiddetli bir sağnak inmiş de onu yalçın bir kaya halinde bırakıvermiş. Öyle kimseler, kazandıklarından hiçbir şey elde edemezler. Allah, kâfirler topluluğunu doğru yola iletmez. Allah'ın rızasını aramak, kendilerini veya kendilerinden bir kısmını Allah yolunda sabit kılmak için mallarını Allah yolunda harcayanların hâli ise, bir tepedeki güzel bir bahçenin hâline benzer ki, ona kuvvetli bir sağnak düşmüş de yemişlerini iki kat vermiştir. Böyle bir bahçeye yağmur düşme bile mutlaka bir çisenti vardır. Allah, yaptıklarınızı görür. Hiç biriniz ister mi ki, kendisinin hurmalık ve üzümlüklerden bir bahçesi olsun, altında ırmaklar aksın, içinde her türlü ürünü bulunsun da, kendi üzerine de ihtiyarlık çökmüş ve elleri ermez, güçleri yetmez

¹¹⁶ Yazır, a.g.e. , C: II, s. 898.

¹¹⁷ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 465.

¹¹⁸ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 465.

küçük, zayıf çocukları olsun. Derken ona ateşli bir bora isabet ediversin de o bahçe yanıversin. İşte Allah, âyetlerini size böylece açıklıyor. Umulur ki, düşünürsünüz.”¹¹⁹

Gösteriş için malını harcayanları tasvir eden bu ayetle ilgili olarak Elmalılı, iman ile iyiliklerin karşılığı ve sevabının böyle bahçeler olacağını kaydetmiş; riyakârlık, başa kakma, eziyet etme ve diğer kötü amaçlar gibi kötülükleri de zikredilen ateşli boraya benzetmiştir. Yazır, ebedi nimetlerin tarlası olan ve içinde baskı olmadan yaşanması gereken İslam yurdunu, böyle güzel infak ve salih amellerin meyvesi olan bir bağa; zorlayıcı, kâfir, zalim düşmanların ve günahkârlığın, ahlaksızlığın, gayretsizliğin, çabasızlığın onu kuşatmasını da ayette zikredilen ateşli boralara, kasırgalara benzetmiştir.¹²⁰

Ateş de sadakaların ardından başa kakmanın ve eziyet etmenin amellerin meydana getirdiği manevi bahçeleri mahveden dondurucu bir kasırga olduğunu zikretmiş ve bu meselin son ayeti hakkında Hz. Ömer'in (r.a); bu ayet, güzel amel yapıp da en çok amele muhtaç bulunduğu ömrünün son demlerinde kötü amele sapan kimsenin durumunu sembolik olarak anlatmaktadır, şeklindeki rivayeti nakletmiştir.¹²¹

3.2.7. Mümin-Kâfir Karşılaştırması

“Ölü iken hidayetle dirilttiğimiz, kendisine insanlar arasında yürüyecek bir nûr verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp, ondan çıkamayan kimse gibi olur mu? Fakat kâfirlere, yaptıkları, böyle süslü gösterilir.”¹²²

Ateş'e göre bu ayet, küfürde iken imana gelen insan ile küfründe kalan insanın halini, tasvir etmektedir. Küfürde bulunan insan, manen ölü gibiydi, iman onu diriltti, Kur'an, onun karanlıklarını aydınlattı. Artık o insan, Kur'an'ın sunduğu ışık ve bilgi ile yürür, gittiği yolu bilir. Fakat küfür ve cehalet karanlıklarında bocalayan, nereye gittiğini bilemez. Çünkü gözü görmez. Önüne gelen çukura düşer, Bu iki insanın durumu elbette bir olmaz. Biri diridir, diğeri ölü, biri görür, diğeri kör,

¹¹⁹ Bakara (2), 264-266.

¹²⁰ Yazır, a.g.e. , C: II, s. 904.

¹²¹ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 466.

¹²² Enam (6), 122.

biri aydınlıktadır, diğeri karanlıkta.¹²³ Söz konusu ayete ilişkin Elmalılı ise işârî bir yorum ortaya koymamıştır.¹²⁴ Bununla birlikte müfessir, aynı konuya temas eden:

“Güzel memleketin bitkisi, Rabbinin izniyle çıkar; kötü olandan ise yararsız bitkiden başka bir şey çıkmaz. İşte biz, şükreden bir toplum için âyetleri böyle açıklarız.”¹²⁵ mealindeki ayete dair şu yorumu ortaya koymuştur:

“(…)Yani bu beyan ve tasvir insanlar için bir darbı meseldir. “Peygamberler, rahmeti ilahiyyenin mübeşşir ve nâşirleri, hâmil oldukları tekâlif ve şerayı mâbihilhayat olan mâi safiy ile dolu ağır bulutlar gibi Kur’an kalplerin ab’ı hayatı, din ve marifet, ebedi bir hayat olan insanlar da yağmurun indiği yerler gibi iki kısımdır: Topraklar gibi insanların ve insan hey’eti içtimâiyyesinin de tayyib ve habisi: İyisi kötüsü, mümini kâfiri vardır. İyiler iyi düşünür, rusûli ilâhiyyeden istifade eder.(…) Çorak yer gibi fena olanlar ise niam-ü rahmeti ilahiyyeyi küfrü küfran ile karşılarlar, bu intifa’dan mahrum kalırlar.”¹²⁶

Ayete ilişkin Ateş ise şöyle söylemektedir:

“Yağmur nasıl iyi toprağın bol ürün vermesine, kötü toprağın da diken, zararlı ot bitirmesine sebep olursa, Peygamberin tebliği de kabiliyetli insanların uyanmasına, iyi işler yapmasına; kabiliyetsiz insanların da sapıklıklarının daha da artmasına sebep olur. Peygamberin tebliğinin, cibilliyeti bozuk, kabiliyetsiz insana pek tesiri olmaz.”¹²⁷

Görüldüğü üzere her iki müfessir de ayetleri, sembolik anlamda yorumlamaya çalışarak; daha derin ve tesirli manalara ulaşmışlardır.

3.2.8. Allah’a Eş Koşanların Durumu

“Allah’tan başka dost edinenlerin durumu, kendine yuva yapan örümceğin durumu gibidir. Hâlbuki evlerin en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır. Keşke bilselerdi.”¹²⁸

Ayet, Allah’tan başkalarını, ihtiyaçlara karşı yardım eder, menfaatleri dokunur, tehlikelerden korur diye veli, koruyucu edinenlerin durumunu, örümceğin durumuna benzetmektedir. Bu ayetin tefsirinde, dayanaklarının çürük olduğu gerekçesiyle müşriklere örümcek kafalı diyen Elmalılı; ayrıca ayette ilahlar

¹²³ Ateş, a.g.e. , C: III, s. 230.

¹²⁴ Yazır, a.g.e. , C: III, s. 2045.

¹²⁵ Araf (7), 58.

¹²⁶ Yazır, a.g.e. , C:III, s. 2201-2202.

¹²⁷ Ateş, a.g.e. , C: III, s. 352.

¹²⁸ Ankebut (29), 41-42. مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ إِتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ لَوْ الْعَنْكَبُوتِ كَانُوا يَعْلَمُونَ

denilmeyip de veliler denilmesinin yalnız açık şirki değil, gizli şirki dahi yok edip kaldırmaya işaret olduğuna yönelik Râzi'den nakilde bulunmuş; akabinde de başkasına gösteriş ederek riya ile ibadet edenlerin de Allah'tan başkasını veli edinmiş olacağı kaydını düşmüştür.¹²⁹

Söz konusu ayete dair Ateş'in yorumu ise işârî bir yorumdur:

“Bu misalde son derece güzel bir incelik vardır. Ankebut, dişi örümcek demektir. Erkeğine ankeb denilir. Çiftleşmeden sonra eşini öldüren dişi örümceğin evi, en yakın dostuna bile felaket yeri olduğu gibi, oraya giren sinekler ve böcekler için de ölüm ağıdır. İşte Allah'tan başka tapınılan, sığınılan şeyler de tıpkı dişi örümcek ağı gibi sığınanları felakete götürür.”¹³⁰

3.3. KEVNÎ AYETLERE YÖNELİK İŞÂRÎ YORUMLAR

Kevnî ayetlerle ilgili olarak müfessirlerimiz, zamanlarının bilimsel verileri doğrultusunda bazı ayetlerin, tabiat kurallarına işaret ettiğini söylemişler; bazılarında da irfânî tevellere yer vermişlerdir.

3.3.1. Allah'ın Arşa İstiva Etmesi, Arşının Suyun Üstünde Olması

“Rabbimiz o Allah'tır ki, gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra arş üzerine istiva etti (onu hükmü altına aldı), işi tedbir eyliyor. O'nun izni olmaksızın hiç kimse şefaathçi olamaz. İşte Rabbimiz olan Allah budur. O'na ibadet ediniz! Hâlâ düşünüp ibret almayacak mısınız?”¹³¹ mealindeki ayette geçen “arşa istiva etti” ifadesini Elmalılı, bütün kâinat mülkünü hükmü altına aldı, yaratılmış ne varsa hepsi üzerinde, yani bütün zerrelerin ve kürelerin, cisimlerin ve ruhların ve bütün kuvvet ve enerjilerin, güçlerin, saltanatların ve iktidarların üstünde hüküm ve saltanatını icraya başladı şeklinde açıklamıştır.¹³² Yine aynı konuya temas eden “O, öyle bir Allah'tır ki, hanginizin daha güzel amel işleyeceğini imtihan etmek için gökleri ve yeri altı günde yarattı. Arşı da su üstündeydi.”¹³³ mealindeki ayette geçen ‘arşı da suyun

¹²⁹ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3778.

¹³⁰ Ateş, a.g.e. , C: VI, s. 514.

¹³¹ Yunus (10), 3.

¹³² Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2670.

¹³³ Hud (11), 7.

üstündeydi' ifadesi, Yazır'a göre mekâna ve cisme bağlı bir anlam değildir. Bu ifade, göklerin ve yerin ilk yaratılış günlerinde ilahi saltanatın, adetsiz cereyan ettiğini; yani tabiat kanunlarının olmadığını, bu kanunların, Allah, arşa istiva edince teşekkül ettiğini ifade eder. Ayrıca müfessir, özellikle burada suyun zikredilmesinin, suyun önemine işaret eden bir incelik olduğunu ve muhataplara onun faydalarını düşünmeye yönlendirdiğini ifade etmiş ve “biz her şeyi sudan yarattık.” ayetinin altında yatan bir manaya, buradan bir işaret olduğunu zikretmiştir.¹³⁴

Ateş ise “*arşa istiva etti*” ifadesindeki arşın, hükümdarın tahtı olduğunu, Arşa istiva etmenin de tahta kurulup oturmak olduğunu, kaydetmiştir. Allah'ın bir cisim tarafından tutulması, kapsanması mümkün değildir, diyen müfessirimiz, “*arş*” hakkında söylenen görüşlere yer vermiş ve söz konusu ayetin, insanların anlayış ölçüsüne göre Allah'ın mülkünde ortağı olmayan, buyruğunu istediği gibi yürüten mutlak bir hükümdar olduğunu anlattığını ifade etmiştir.¹³⁵ Müfessir, “*arşı da suyun üstündeydi*” ifadesine ilişkin de şöyle söylemektedir:

“Gökleri ve yeri yaratırken Arşının su üstünde olması da şu anlama gelebilir: Asıl hayy (gerçek hayat sahibi) Allah'tır. Bu hayat O'ndan yaratıklara taşar. Yaratıklara hayât ile hâkimdir. Her yaratığın hayatı kendisine bağlıdır. Kâinattaki hayat ise büyük ölçüde suya bağlıdır. İşte kâinat yaratılırken Arşının su üstünde olması, kâinata verdiği hayâtın suya bağlı olduğunu anlatmış olabilir.”¹³⁶

Ateş, zikrettiği bu yorumun tahminden ibaret olduğunu; çünkü arşın suyun üstünde olmasını kavramanın mümkün olmadığını belirtmiştir.

3.3.2. Güneşin Bir Ziya, Ay'ın da Bir Nur Olması

“*Güneşi bir ziya, ayı da bir nur yaptı.*”¹³⁷ mealindeki ayette geçen “ziya” ve “nur” kelimelerinin farklı olduğunu belirten Elmalılı, ziyanın bizzat olana, nurun da araz yoluyla olana söylendiğini ifade etmiş; bu nedenle de burada ayın nurunun güneş dolayısıyla meydana geldiğine dair bir işaret olduğunu kaydetmiştir.¹³⁸

¹³⁴ Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2759-2761.

¹³⁵ Ateş, a.g.e. , C: IV, s. 201-202; C: IV, s. 452.

¹³⁶ Ateş, a.g.e. , C: IV, s. 296.

¹³⁷ Yunus (10), 5.

¹³⁸ Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2673.

Ateş de aynı şekilde Güneş'in ışığının kendisinden olduğunu ve kendi sisteminin hayat kaynağı olduğunu, bu nedenle ışığının, ziya tabiriyle anlatıldığını, Ay'ın ise sönmüş ve kendisinden ışığı olmayan bir gezegen olduğunu ve Güneş'in kendisine vuran ışığını yansıttığını ve bu ışığa nur denildiğini ifade etmiştir.

Konuya dair aynı doğrultuda sözler söyleyen Bursevî'de şu ifadeleri kaydetmiştir:

“Işık (ziya) nurdan daha güçlü olduğu için ziya güneşe, nur da aya nisbet edilmiştir. Bilginlere göre ziyâ, kendisinden ışıklı olan şeydir. Güneş gibi... Nur ise, yeryüzünde görüldüğü gibi, başka bir şeyle var olan şeydir. Ay, nûrunu güneşten alır. Yani aslında ay, kendi zatında, nuru kabul eden bir karanlık küttedir. Güneşle karşı karşıya gelince, yansıma suretiyle güneşten gelen nurla dolar. Böylece yeryüzüne ışık parıltıları dolar.”¹³⁹

Süleyman Ateş, ayrıca ziya kelimesinin “dav”ın çoğulu olma ihtimaline binaen Güneş'ten bir ışığın değil, ışıkların geldiğini, Güneş'in her an patlayan sayısız atomlarının her birinden ayrı ayrı ışıkların oluştuğunu, bu ışıkların da tayftaki yedi rendi oluşturduğunu; işte bu duruma işaret için Güneş'in ışık değil, ışıklar gönderdiğinin belirtildiğini ifade etmiştir.¹⁴⁰

Görüldüğü üzere müfessirler ayette geçen lafızların delaletinden aynı çizgi de yorum çıkarmışlar, bu yöntemle ayette açıkça zikredilmeyen manalara ulaşmışlardır.

3.3.3. Göklere ve Yere Dair Ayetler

Elmalılı, “Biz göğü kudretimizle bina ettik. Hiç şüphesiz biz, çok genişlik ve kudret sahibiyiz.”¹⁴¹mealindeki ayetin iki manası olduğunu, birincisinin, Allah'ın kudretinin genişliğini ifade ettiğini; yani semanın daha çok genişletilmesine Allah'ın muktedir olduğunu ve bundan bir yorgunluk duymayacağını; diğerinin ise yine Allah'ın zenginliğini, ve nimet vermedeki genişliğini ifade ettiğini zikretmiştir.¹⁴² Ateş ise bu ayete “göğü sağlam yaptık, biz genişleticiyiz” şeklinde meal vermiş ve bilimsel veriler ışığında ayetten işaret çıkartarak şunları kaydetmiştir:

¹³⁹ Bursevî, a.g.e. , C: IV, s. 17.

¹⁴⁰ Ateş, a.g.e. , C: IV, s. 203-204.

¹⁴¹ Zâriyat (51), 47.

¹⁴² Yazır, a.g.e. , C:VI, s. 4542-4543.

“Gerçekten bilim adamları, uzay cisimleri arasındaki mesafenin gitgide açıldığını, yani evrenin genişlediğini tespit etmişlerdir ki ayetin bu olguya işareti, bir Kur’an mucizesidir.”¹⁴³

Hamdi Yazır, “*O ki, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra göğe yöneldi, onları yedi gök olarak düzenledi. O, her şeyi bilir.*”¹⁴⁴ mealindeki ayetin, insanın sadece yerde yaşayacak ve yerdeki şeylerden faydalanılabilecek şekilde yaratılmadığını; ona gökyüzünden de faydalanma hissesinin ayrıldığını ifade ettiğini belirtir. Müfessire göre, insanın gökten faydalanması için ruhunun semavilik hislerini duyması ve Allah’ı tanınması gerekmektedir. Yeryüzünün şehvetli ve hayvani düşüklüklerinde boğulanlar, bu yükselişten mahrumdurlar.¹⁴⁵ Söz konusu ayete dair Ateş’in işârî bir yorumu bulunmamaktadır.¹⁴⁶

Elmalılı “*Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar, Allah’ı tesbih ederler. O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir varlık yoktur. Fakat siz, onların tesbihlerini iyi anlamazsınız. Şüphesiz O, halimdir çok bağışlayandır.*”¹⁴⁷ mealindeki ayette geçen tesbih kavramıyla ilgili bazı görüşlere yer vermekle yetinirken;¹⁴⁸ Ateş ise insanın eşyanın dışını gördüğünü ve sınırlı algı sistemiyle eşyanın mahiyetini kavramaktan uzak olduğunu; ama Allah’ın nuru ile bakma yeteneği kazanan çok kimsenin her zerreden Allah’ı tesbih sesini işittiklerini ifade etmiş; sonra da iki hatırasına yer vermiştir ki aynen naklediyoruz:

“Bundan takriben kırk yıl önce, kendisini zikre vermiş olan bir can kardeşim, bir gece virdiyle meşgul olurken ansızın gelen bir hal ile kendisinden geçtiğini, dilinin durup vücudunun her zerresinin ‘Allah, Allah’ diye zikretmeye başladığını, beş dakika kadar süren bu hal geçtikten sonra kendisine geldiğini anlatmıştı.

Gecelerini ibadetle ihya eden kayınpederim İsmail Hakkı Efendi de bana, bir gün saatten ‘Allah, Allah’ sesini duyduğunu söylemişti.”¹⁴⁹

Hamdi Yazır, “*Andolsun biz, sizin üstünüzde yedi yol yarattık. Biz yaratmaktan habersiz değiliz*”¹⁵⁰ mealindeki ayetin tefsirinde, müfessirlerden ‘seba

¹⁴³ Ateş, a.g.e. , C:IX, s. 62.

¹⁴⁴ Bakara (2), 29.

¹⁴⁵ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 291.

¹⁴⁶ Bkz. Ateş, a.g.e. , C: I, s. 125-127.

¹⁴⁷ İsrâ (17), 44.

¹⁴⁸ Bkz. Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3180-3181.

¹⁴⁹ Ateş, a.g.e. , C: V, s. 220.

tarâik'in yedi gök manasına geldiğine yönelik üç görüş nakletmiş ve bu tabiri meleklerin çıkış yolları manasına gelen yedi yol şeklinde anlayan görüşün, en güzel görüş olduğunu belirtmiş ve ayetin sonunun da bu yedi yolun, ilimle alakasını anlattığını ifade etmiştir. Müfessir, ayrıca bu delil ile yedi gök denilen bu yedi yoldan, insanları yukarıdan kapsayan yedi anlam yolunun anlaşıldığını; bunların da beş duyu ile akıl ve vahiy olduğunu söylemiştir.¹⁵¹

Süleyman Ateş de söz konusu ayetle ilgili müfessirlerin görüşlerine yer verdikten sonra, eski felsefenin kâinat düşüncesine ve Barnaba İnciline temas etmiş bununla birlikte işâri bir yorumda bulunmamıştır.¹⁵²

Elmalılı, “*Gökten suyu indiren O’dur. Onunla her çeşit bitkiyi çıkardık, o bitkiden bir yeşillik çıkardık, ondan da birbiri üzerine binmiş taneler; hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar, üzüm bağları, zeytin ve nar bahçeleri çıkarıyoruz...*”¹⁵³ mealindeki ayette suyun inmesi, bitkilerin çıkartılması, *انزل* (indirdi), *اخرجنا* (çıkardık) şeklinde geçmiş zaman kipiyle ifade edilmiş olduğu halde, *حَبًّا مُتْرَاكِبًا* (birbirine binmiş taneler) kısmı *نُخْرَجُ* (çıkartırız) diye gelecek zaman kipiyle ve *خَضِرًا* kelimesinin sıfat olarak güç halinde gösterilmesinin ve tomurcuğun, salkımların bu minval üzere atfedilmesinin, dikkat çekici olduğunu; bununla Mekke’de bu ayetin indiği sırada İslam dininin henüz o çim, o tomurcuk misalinde olduğuna, Kur’an’ın gökten inen bir rahmet bulunduğuna müminlerin geleceklerinin o cennetler ve olgunlaşmış meyveler gibi olacağına da işaret edilmiştir, demektedir.¹⁵⁴ Diğer müfessirimiz, bu ayete dair herhangi bir yoruma yer vermemiştir.

Yazır, “*Yine onun ayetlerindendir; Göğün ve Yerin onun emriyle durması, sonra sizi bir çağırış çağıracağı vakit Arzdan derhal siz çıkarsınız.*”¹⁵⁵ mealindeki ayette geçen derhal siz çıkarsınız ifadesini, kabirlerinizden çıkar, mahşere koşarsınız

¹⁵⁰ Müminun (23), 17.

¹⁵¹ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3439.

¹⁵² Ateş, a.g.e. , C: VI, s. 95-96.

¹⁵³ Enam (6), 99.

¹⁵⁴ Yazır, a.g.e. , C: III, s. 1996.

¹⁵⁵ Rum (30), 25.

şeklinde tefsir etmiş; ayrıca bu ifade de İslam mücahitlerinin çıkışına da işaret olduğunu söylemiştir.¹⁵⁶

Ateş de söz konusu ayete meal verirken parantez içi açıklama ile bu çıkışın kabirlerden olduğunu ifade etmiş; bunun haricinde farklı bir yoruma yer vermemiştir.

Süleyman Ateş'e göre, “*O yeri sizin için bir beşik kıldı ve varacağınız yere gitmeniz için yeryüzünde size yollar yaptı*”¹⁵⁷ mealindeki ayet, Dünya'nın, uzayda Güneş'in çekimine tutunmuş bir beşik gibi hareket ettiğini göstermektedir. Elmalılı ise söz konusu ayet için herhangi bir yorum ortaya koymamıştır.¹⁵⁸

3.3.4. Rüzgârlara Dair Ayetler

Hamdi Yazır, “*Rüzgârları rahmetinin önünde müjdecî olarak gönderen O'dur.*”¹⁵⁹ mealindeki ayette yağmur yerine rahmet kelimesinin kullanılmasının, iki nükteyi ifade ettiğini; birisinin felaket tufanı olan yağmurdan sakınmaya; diğerinin de, manasının diğer nimetleri de içine aldığına işaret için olduğunu beyan etmiştir. Müfessir, rahmetin, yağmurdan daha umumi olduğunu, gaflet uykusundan uyandıran ilahi hareketlerin, fikri ve sosyal cereyanların dahi ilahi rahmetin müjdecileri, dağıtıcıları olduğunu; bununla birlikte rüzgârların hepsinin müjdecî olmadığını, her şeyi mahveden rüzgârların da olduğunu, nice milletlerin, uyuşmazlık ve ihtilaf ile çarpışmaktan yok olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁰ Ateş ise söz konusu ayetle ilgili işâri bir yoruma yer vermemiştir.¹⁶¹

Elmalılı, “*Biz rüzgârları aşılâyıcı olarak gönderdik ve gökten bir su indirip sizi onunla suladık. O suyu hazinelerde tutan da siz değilsiniz.*”¹⁶² mealindeki ayette rüzgârların irsal, suyun inzal ile ifadesinin bir benzetmeye işaret ettiğini ifade etmiştir. Müfessire göre *أَرْسَلْنَا* peygamberlerin gönderilmesini; *أَنْزَلْنَا* de kitabın gönderilmesini hatırlatır. Bu da Allah tarafından gönderilen peygamberlerin de o

¹⁵⁶ Yazır, a.g.e. ,C: VI, s. 3816.

¹⁵⁷ Zuhruf (43), 10.

¹⁵⁸ Bkz. Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 4265-4266.

¹⁵⁹ Furkan (25), 48.

¹⁶⁰ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3599.

¹⁶¹ Ateş, a.g.e. , C: VI, s. 262-263.

¹⁶² Hicr (15), 22.

aşılایıcı rüzgârlar gibi Allah'ın feyzini taşıyarak kabiliyetli olanlara yaydıkları ve aşıladıkları, indirilen kitabın da o gökten inen su gibi hayatın mayası olması demektir.¹⁶³ Ateş ise rüzgârların aşılama hadisesinin mahiyetini, bilimsel verilerle açıklamaya çalışmış ve bu ayetin, rüzgârların bu aşılایıcı rolüne işaret ettiğini söylemiştir.¹⁶⁴

Yazır'a göre “(Onlar mı hayırlı) yoksa karanın ve denizin karanlıkları içinde size yolu bulduran, rahmetinin (yağmurun) önünde rüzgârları müjdeci olarak gönderen mi? Allah'ın yanında başka bir ilâh mı var? Allah onların koştukları ortaklardan çok yücedir, münezzehtir.”¹⁶⁵ mealindeki ayet, kara ve deniz yolculuklarında cihat ile İslam fetihlerinin ilerleyeceğini haber vermekte; ayrıca hak rızasını takip ederek fiilen birlik ile neticelenecek olan farklı fikir ve görüş akımlarının da bir rahmet müjdecisi olduğuna işaret etmektedir.¹⁶⁶ Bu ayete ilişkin Ateş'in tefsirinde ise herhangi bir işârî yorum görülmemektedir.¹⁶⁷

3.3.5. Allah, İki Doğunun ve İki Batının Rabbidir Ayeti

Elmalılı, “(O) iki doğunun ve iki batının Rabbidir.”¹⁶⁸ mealindeki ayete ilişkin kaynak belirtmeden şu görüşleri nakletmiştir: ¹⁶⁹

- a) Güneş ve ayın doğuları ve batıları demektir.
- b) Yaz ve Kış mevsimlerinde günlerin uzayıp kısalmasına göre olan doğular ve batılardır.¹⁷⁰
- c) Bütün cisimlerin doğusuna ve batısına işarettir.
- d) Arzın yuvarlak olması nedeniyle her yarısına nazaran bir doğuya ve batıya işarettir
- e) Güneş ve ay gibi görünen ışıklarla, akıl ve şuur gibi görünmeyen ışıkların doğuş ve batış noktalarına işarettir.

¹⁶³ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3054-3055.

¹⁶⁴ Ateş, a.g.e. , C: V, s. 61.

¹⁶⁵ Neml (27), 63.

¹⁶⁶ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3695.

¹⁶⁷ Bkz. Ateş, a.g.e. , C: VI, s. 379.

¹⁶⁸ Rahman (55), 17.

¹⁶⁹ Yazır, a.g.e. , C: VII, s. 4670-4671.

¹⁷⁰ Bu yorumu Kuşeyrî ve Bursevî de benimsemiştir. Bkz. Kuşeyrî, a.g.e. , C: III, s. 265; Bursevî, a.g.e. , C: VIII, s. 401.

Bu görüşleri zikreden müfessir, tercihini ortaya koymamış; burada asıl kastedilen mananın, Allah'ın var olan ve olmayan bütün nimetlerin sahibi ve yöneticisi olduğunu ifade etmiştir.

Ateş ise bu ayetin, Güneş ve Ay'ın doğuş ve batış yerlerine işaret ettiğini belirtmiştir.¹⁷¹

Müfessirlerimizin işârî bir yorum ortaya koymadığı bu ayetten mutasavvıflar, farklı yorumlar ortaya çıkarmışlardır. Örneğin; Tüsterî bu ayeti, kalbin doğusu ve batısı, dilin doğusu ve batısı, tevhidinin doğusu ve müşahedesinin batısı, şeklinde yorumlamıştır.¹⁷²

3.3.6. İnsanın Yaratılışı ve Gelişimine Yönelik Ayetler

Bu konuya ilişkin de müfessirlerimizin işârî yorumları mevcut olmakla birlikte, Süleyman Ateş'in ortaya koyduğu yorumlar bir hayli dikkat çekicidir. Şöyle ki: Ateş, *“O'nun ayetlerinden biri de, size nefislerinizden, sakinleşeceğiniz eşler yaratması ve aranızda sevgi ve acıma koymasındadır. Şüphesiz bunda, düşünen bir toplum için ibretler vardır.”*¹⁷³ mealindeki ayetin tefsirinde, insanın eşinin kendisinden yaratılmasında ilmi bir gerçeğin gizli olduğunu belirtmiş ve bunu şöyle açıklamıştır:

“Üreme, erkek ve kadının birleşmesi ve meni hayvancığın yumurtayı aşılması ile olur. Erkekten meni hayvancığı ana hücreden ürer. Ana hücrede 23 çift kromozom ipliği vardır. Bu ipliklerden her çift birbirinin aynı iken son çift birbirinden farklıdır. Son çiftin ipliği kısa (y), bir uzun (x) tir. Ana hücreden üreyen milyonlarca spermden yarısı çekirdeğinde kısa, yarısı da uzun kromozom ipliği taşır. Oysa kadının yumurta hücrendeki kromozom ipliklerinin her çifti kendi aralarında benzerdir. Çiftin her ipi diğerinin aynıdır. Son çift birbirinden farklı değildir. Şimdi birleşmede yumurtayı, çekirdeğinde uzun ip taşıyan sperm aşırsa çocuk kız, kısa ip taşıyan sperm aşırsa çocuk erkek olur. Buna göre erkeğin eşi, yine kendisinden çıkan meni hayvancığından yaratılmaktadır. Kadın cinsinin erkeğin vereceği meni hayvancığına bağlı olduğuna birçok ayette işaret edilir. Mesela;“İnsan başıboş bırakılacağını mı sanır? Kendisi dökülen meniden bir nutfe değil

¹⁷¹ Ateş, a.g.e. , C: IX, s. 189.

¹⁷² Tüsterî, a.g.e. , s. 264.

¹⁷³ Rum (30), 21.

miydi? Sonra kan pıhtısı oldu, Rabbi onu yarattı, ona şekil verdi. O meniden iki çifti: erkeği ve dişiyi yarattı. (Kıyamet (75), 36-39)¹⁷⁴

Müfessir, az önce zikrettiğimiz Kıyamet suresinin فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ayetinde geçen “minhu” daki zamirin, daha önce geçen أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَىٰ ayetindeki meniye gittiğini, eğer nutfeye gidecek olsaydı “minhe” olması gerektiğini, bunun da Allah’ın, o meniden erkek ve dişi yarattı manasına geleceğini, ifade etmiş; bu ayetin, doğacak çocuğun cinsinin, meni hayvancığının türüne bağlı olduğuna, erkeğin eşinin de yine erkekten alındığına, işaret ettiğini söylemiştir. Ateş’e göre bu mana, ayetin zâhiri manası değil, işârî manasıdır. Çünkü ayetten yüzde yüz bu biyolojik kanunun kastedildiği bilinemez.¹⁷⁵

Elmalılı ise söz konusu ayete işârî bir yorum getirmemiş;¹⁷⁶ fakat Nisa suresinin birinci ayetinde, Ateş’in yorumuna paralel şeyler söylemiştir. Şöyle ki müfessir, bugün var olan insanların hepsinin yaratılışının önce bir babadan başladığını, annelerin aşılamayacağı, babalardan aldığını; fakat tabiatın uyum kuralına rağmen babadan gelen çocuğun ise hep erkek olmadığını; bilakis, erkek cinsinin eşi olan dişi cinsinin de tabiata aykırı olarak erkekten yaratıldığını ifade etmiştir.¹⁷⁷

Ateş’e göre “Yarattığı her şeyi güzel yaratan ve insanı yaratmaya bir çamurdan başlayan o’dur. Sonra da onun soyunu süzölmüş bir özden, değersiz bir sudan yaratmıştır.”¹⁷⁸ mealindeki ayetler, genel olarak varlıkların yaratılmasına bir işaret olduğu gibi özellikle insanın yaratılmasında da bir tekâmül bulunduğu işaretler.¹⁷⁹ Elmalılı ise bu ayetin tefsirinde işârî bir yoruma yer vermemiştir.¹⁸⁰

Elmalılı, “Oysa o sizi aşama aşama yaratmıştır.”¹⁸¹ mealindeki ayetin, insan yaratılışının fert ve toplum olarak geçirmiş olduğu mertebelere işaret ettiğini ifade etmiş;¹⁸² Ateş de bu yoruma paralel bir şekilde söz konusu ayetin, ilk insanın geçirdiği aşamalara işaret ettiğini, insanın yaratılışının bir tekâmüle tabi kılındığını;

¹⁷⁴ Ateş, a.g.e. , C: VII, s. 17.

¹⁷⁵ Ateş, a.g.e. , C: VII, s. 17; C: VIII, s. 175; C: VII, s. 529-530.

¹⁷⁶ Bkz. Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 3811-3812.

¹⁷⁷ Yazır, a.g.e. , C: II, s. 1274.

¹⁷⁸ Secde (32), 7-8.

¹⁷⁹ Ateş, a.g.e. , C: VII, s. 100.

¹⁸⁰ Bkz. Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 3858-3859.

¹⁸¹ Nuh (71), 14.

¹⁸² Yazır, a.g.e. , C: VIII, s. 5373.

ama bu tekâmülün bir hayvandan değil, kendi kökeninden bir tekâmül olduğunu söylemiştir.¹⁸³

3.3.7. Suyu Tatlı ve Suyu Acı İki Deniz

Elmalılı, “*Birinin suyu tatlı ve susuzluğu giderici, diğerininki tuzlu ve acı iki deniz salıveren ve aralarına bir engel, aşılmaz bir serhat koyan odur.*”¹⁸⁴ mealindeki ayetle ilgili olarak tatlı ve susuzluk giderici olan suyu, iman sahiplerine, tuzlu ve acı olan suyu da kâfirlere benzetmiştir.¹⁸⁵ Yazır, aynı yorumu, “*Hem iki deniz eşit olmuyor, şu tatlı, hararet keser, içerken kaynar; şu da tuzlu, yakar kavurur.*”¹⁸⁶ mealindeki ayetin tefsirinde de; ayetin, dar-ı İslam ve dar-ı küfrün temsili bir anlatımı olduğuna yönelik ilavesiyle zikretmiştir.¹⁸⁷

Bu yoruma benzer bir yorum, Kuşeyrî’de de görülmektedir. Kuşeyrî’ye göre, Allah nasıl ki denizi bu şekilde yarattıysa, kalpleri de bu şekil üzere yaratmıştır. Bazı kalpler yakın ve irfanın madeni, bazı kalpler ise şek ve küfrün mahallidir. Allah, müminlerin kalplerinde korku ve ümidi sabit kılmış, ne korku, ümide galebe çalar, ne ümit, korkuya galebe çalar. Müminin kalbi aydınlıktır, kâfirin kalbi ise karanlıktır. Çünkü mümin kalbi, imanın nuruyla süslenmiş, kâfirin kalbi ise inkâr zulmetiyle karanlıktır.¹⁸⁸

Ateş’e göre ise söz konusu ayetler, Allah’ın kudretine ve hikmetine dikkat çekmek içindir. Müfessir, zikredilen bu olayları, bilimin ışığında açıklamaya çalışmış, işârî bir yoruma ise yer vermemiştir.¹⁸⁹

Hamdi Yazır, “*(Acı ve tatlı) iki denizi salıverdi birbirine kavuşuyorlar. Fakat aralarında bir engel vardır, birbirlerine geçip karışmıyorlar*”¹⁹⁰ mealindeki ayetten de işârî mana olarak, cismani âlem ile ruhani âlem anlamının çıkarılabileceğini

¹⁸³ Ateş, a.g.e. , C: X, s. 80.

¹⁸⁴ Furkan (25), 53.

¹⁸⁵ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3601.

¹⁸⁶ Fatır, (35), 12.

¹⁸⁷ Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 3981.

¹⁸⁸ Kuşeyrî, C: II, s. 387.

¹⁸⁹ Bkz. Ateş, a.g.e. , C: VI, s. 262-267; C: VII, s. 296.

¹⁹⁰ Rahman (55), 19-20.

söylemiş; “*aralarında bir engel vardır*” ifadesinin ise hayal ve gölge âlemi olabileceğini ifade etmiştir.¹⁹¹

Ateş ise bu ayetin ilmi bir gerçeğe işaret ettiğini belirterek, iki denizin arasındaki engeli yine bilimsel verilerle açıklamaya çalışmıştır.¹⁹²

3.4. İBADETLERE DAİR AYETLERE İLİŞKİN İŞÂRÎ YORUMLAR

Müfessirlerimiz, ibadetlerden bahseden ayetlerin tefsirinde kısmen de olsa işârî yorumlara yer vermişlerdir. Bu yorumlara, bazen ayeti, sembolik anlamda ele alarak ulaşmışlar; bazen de ayette açıkça ifade edilmeyen manalara, ayetten işaretler çıkarmışlardır. Konumuza ilişkin yorumlar, daha çok namaz ve hacdan bahseden ayetlerde görülmektedir. Yine burada belirtmek isteriz ki konuya dair Elmalılı'nın yorumları Ateş'e göre daha fazladır. Şimdi söz konusu yorumları görelim.

3.4.1. Namazla İlgili Ayetlere Getirilen İşârî Yorumlar

Namazı ilgilendiren bazı ayetlerin tefsirinde, müfessirlerin işârî yöntem kapsamında değerlendirilmesi mümkün olan yorumları mevcuttur. Şöyle ki:

“*Onlar ki gayba iman edip namazı düriüst kılarlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan (Allah yolunda) harcarlar.*”¹⁹³ mealindeki ayete ilişkin Elmalılı şu ifadelere yer vermiştir:

“Bu ayette de namaz cemaatle kaldırılabilir büyük bir direğe teşbih ediliyor ve onun güzelce dikilmesi veya doğrultulması suretiyle o yüksek binayı dinin inşa ve muhafaza ve idamesi lüzumunu iş'ar olunuyor. Bir de bu binanın ileride beyan olunacak erkân ve şubası sairesi ve tezyinat ve tecemmülatı bulunduğuna işaret buyruluyor. (...) Filvaki din gayet büyük ve kudsî bir binadır. Ve bu binanın kerestesi, levazımı, sureti ve planı yani şeriat bizzat sun'u vaz'ı ilahidir.(...) Temsilen diyebiliriz ki bu binanın mimarı Allah, baş kalfası Peygamber, amelesi ümmettir. Bu binanın temeli kalplerin temelinde atılacak ve ağızlardan taşacak, direği ferdi namazlarla ihzar ve tesviye olunacak ve cemaat ile meydanı şühuda dikilecek, sonra üzerine aksami sairesi inşa edilecektir. Ve fakat şurası unutulmayacaktır ki bu bina camit değil, zi hayattır.(...) Bu bina ve direk teşbihi bize islâmın vaz'iyeti

¹⁹¹ Yazır, a.g.e. , C: VII, s. 4672.

¹⁹² Ateş, a.g.e. , C: IX, s. 189-190.

¹⁹³ Bakara (2), 3.

içtimaiyesini ve bu vaz'iyette namazın kıymet-ü ehemmiyeti mevkiyesini anlatıyor. Filvaki cemaatle namaz içtimaiyeti islamiyenin direğidir ve bütün teşkilatı islamiyenin mebnasıdır. Münferiden namazlar da bu direğin ihzar ve tesviyesidir...¹⁹⁴

Bu açıklama gösteriyor ki müfessir, ayeti sembolik anlam açısından da ele alarak lafızda açıkça ifade edilmeyen manalara ulaşmıştır.

Ateş de ise bu doğrultuda bir yorum görülmemiştir.¹⁹⁵

“*Hem namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin.*”¹⁹⁶ mealindeki ayetin, kılınması emredilen namazın başka bir namaz değil, İslam’ın namazı olduğuna yönelik bir tembih içerdiğini belirten Yazır, ayrıca ayette cemaatin varlığına da işaretin olduğunu, ruku ile namazın sadece İslam dinine ait olduğu gerekçesiyle zikretmiştir.¹⁹⁷ Süleyman Ateş’e göre ise bu ayet, Yahudilerde de rükûlu ve secdeli bir namazın olduğunu ve bunun da toplum tarafından bilindiğini göstermektedir. Müfessir, eğer aksi olsaydı Kuran’ın hitap ettiği bu insanların bu ifadelerden bir şey anlamayacaklarını söylemiştir.¹⁹⁸

“*Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın. Cünüb iken de yolcu olanlar müstesna gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince veya cinsî münasebette bulunup, su da bulamazsanız o zaman tertemiz bir toprak ile teyemmüm edin. Niyetle yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz ki Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır.*”¹⁹⁹ mealindeki ayete ilişkin de müfessirlerimizin yorumları mevcuttur.

Şöyle ki ayette geçen sarhoşken namaza yaklaşmama yasağı, Yazır’a göre, söylediğini bilmeyen sarhoşun namazının sahih olmadığına ve bundan dolayı sarhoşluğun haram olduğuna delalet ettiği gibi, sarhoşun ve cünübün camiye girmesinin ve ona yaklaşmasının da yasak olduğuna işaret yoluyla delalet edebilir. Müfessir yine ayette geçen “*yolcu olanlar müstesna gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın.*” ifadesinin genel olarak yoldan geçme manasına da gelebileceğini, bu

¹⁹⁴ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 187.

¹⁹⁵ Bkz. Ateş, a.g.e. , C: I, s. 101-103.

¹⁹⁶ Bakara (2), 43.

¹⁹⁷ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 337.

¹⁹⁸ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 157.

¹⁹⁹ Nisa (4), 43.

itibarla da cünübün namaz kılınan camiden değil; ama yanındaki yoldan geçmesinin caiz olduğuna bir işaretin olacağını da kaydetmiştir.²⁰⁰

Ateş ise ayette hiçbir işaret yokken bazı müfessirlerin “*namaz*” tabirine, namaz kılınan mescitleri de katmalarını, yine ayetteki “*yoldan geçici olma*” yı da mescidin içinden geçme şeklinde tefsir etmelerini eleştirmiştir. Ateş’e göre bu ayetin, mescitle bir ilgisi yoktur. Çünkü Hz. Peygamber’in ve Hz. Ali’nin evleri mescide açıldığı gibi Hz. Ebubekir’in ve daha birkaç sahâbînin evlerinin de mescide açılan pencereleri vardı. Sonradan Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir’in penceresinden başka mescide açılan pencerelerin kapatılmasını emretmiştir. Ancak kendisinin ve Hz. Ali’nin evleri yan yana idi ve kapıları mescide açılıyordu. Kendileri ve Hz. Ali, cünüp oluyor, yıkanıyorlardı. Cünüp iken mescide girmek yasak olsaydı, önce onlara büyük bir zorluk olurdu. Bazıları da mescide cünüp dolaşmanın, sadece Hz. Ali’ye verilen bir ruhsat olduğu söylene de bunun bir tutarlı yanı yoktur. Zira dini emirlerde istisna yoktur.²⁰¹

Hamdi Yazır, “*Namazlarını koruyucu olurlar*”²⁰² mealindeki ayetle ilgili olarak da şöyle söylemektedir:

“(…)Salatı havf halinde kalmamak ve namaz kılmaktan men’edecek harici bir düşman tecavüzüne düşüvermemek üzere sâlim bir vatan, bir darı İslam ve onda emir bi’l-maruf ve nehiy anil-münker ile asayiş gözetecek bir cemaat lüzumunu idrak ederek o hususta icabına göre karakol ve cihad vazifesine amade bulunmak, yani Allah’tan başka bir şeyden korkmayacak bir halde bulunmak üzere korunmaktır.”²⁰³

Müfessire göre yönetim, asayiş ve askerlik işleri, namazı koruma konusuyla özellikle alakadar olmalıdırlar.

Ateş ise bu ayetin daha öncesinde geçen “*namazlarına devam eden kimseler*”²⁰⁴ ayetinin bir tekrarı olmadığını, iki ayetin de farklı konuları ihtiva ettiğini

²⁰⁰ Yazır, a.g.e. , C: II, s. 1357-1358.

²⁰¹ Ateş, a.g.e. , C: II, s. 287-288.

²⁰² Mearic (70), 34.

²⁰³ Yazır, a.g.e. , C: VIII, s. 5361-5362.

²⁰⁴ Mearic (70), 23.

söylemektedir. Ateş'e göre, birinci ayet, namazı vaktinde kılmayı, hiç terk etmemeyi; ikincisi ise namazın şartlarını ve erkânına riayeti övmektedir.²⁰⁵

“*Namaz kıldığı zaman bir kulu engelleyeni gördün mü?*”²⁰⁶ mealindeki ayetin tefsirinde Elmalılı, daha önceki ayetlerde kıraatten bahsedilirken bu ayetle birlikte namazın konu edilmesi, kıraatin namazdan bir rükün olduğunu gösterir, demektedir.²⁰⁷ “*Namaza çağırdığınız zaman, onu alay ve eğlence konusu yaparlar. Bu onların, akıllarını kullanmayan bir toplum olmalarından dolayıdır.*”²⁰⁸ mealindeki ayette Yazır'a göre ezanın meşruluğuna ve onunla alay etmenin küfür olduğuna delalet etmektedir.²⁰⁹ Söz konusu ayetlere ilişkin Ateş ise tefsirinde işârî bir yoruma yer vermemiştir.²¹⁰

“*Ey Âdemoğulları! Her mescide gidişinizde güzel giysilerinizi giyin ve yiyin, için, fakat israf etmeyin, Çünkü Allah israf edenleri sevmez.*”²¹¹ mealindeki ayete dair Hamdi Yazır, şöyle bir yorum ortaya koymuştur:

“Kezalik ayetin işaret ve iymasından şu da anlaşılır ki bir İslam beldesinin bedii noktai nazardan tenzimat-ü teşkilatında mescid ve mescid civarları en güzel mevki'leri ve merkezi ziyet noktaları ittihaz olunmalıdır. Maamafih bütün bunların içinde mescidlerin asıl ziyeti ibadet ile ma'muriyeti ve ona alakadar olan insanların hal-ü atvarıdır.”²¹²

Müfessir bu güzel yorumuyla birlikte ayetin, sıhhati korumanın şartlarını da özetlediğini ifade etmiştir.²¹³

İşârî bir yorumuna rastlamadığımız Ateş ise konuyla ilgili olarak şunları kaydetmiştir:

“Yüce Allah, kullarına, bazı Araplar gibi Ka'be'yi çıplak tavaf etmemelerini, her ibadet yerine tertemiz elbise giyinip gitmelerini yahut ibadet esnasında güzel elbise giymelerini

²⁰⁵ Ateş, a.g.e. , C: X, s. 63.

²⁰⁶ Alak (96), 9-10.

²⁰⁷ Yazır, a.g.e. , C: IX, s. 5956.

²⁰⁸ Maide (5), 58.

²⁰⁹ Yazır, a.g.e. , C: III, s. 1722.

²¹⁰ Bkz. Ateş, a.g.e. , C: XI, s. 12-15; C: III, s. 19-20.

²¹¹ Araf (7), 31.

²¹² Yazır, a.g.e. , C: III, s. 2152-2153.

²¹³ Yazır, a.g.e. , C: III, s. 2153.

emretmiştir. Demek ki Allah, kulunun perişan, derbeder değil, tertemiz, derli toplu olmasını ister.”²¹⁴

Elmalılı, “*Rabbini adını anıp namaz kılan.*”²¹⁵ mealindeki ayeti zâhiri üzere Allahü ekber diyerek namaz kılan, şeklinde açıklarken;²¹⁶ Ateş, ayetin bu şekilde zikredilmesinde önemli bir inceliğin olduğunu belirtmiş ve şöyle bir yorum ortaya koymuştur:

“Araplar namaz kılarlardı ama onlar İbrahim ve Musa dinlerinden kalma bu ibadetin ruhunu kaybetmişler, özüne şirk karıştırmışlardı. Kıldıkları namazın sadece şekli vardı, içi boştu ve ruhuna şirk karışmıştı. (...) İşte onun için kişinin felah bulması için yalnız namaz kılması, şeklen ibadet yapar görünmesi yetmez, ibadeti sırf Allah’a yapması, ibadeti sırf Allah’a yapması, namazda sırf Allah’ın adını anması gerekir.”²¹⁷

Konuya dair Bursevî de ayette ifade edilen rabbi anmaktan maksadın, iftitah tekbiri olduğunu zikretmiş; ayrıca Ateş’in yorumuyla aynı doğrultudaki şu ifadelere yer vermiştir:

“Bu ayette şeraite aykırı işlerden nefsi temizlemeye, kalbi dünya sevgisinden arındırmaya, hatta Allah’tan gayriyi hatırlamadan bile sakınmaya, gücü nispetinde Allah’a yönelmeye işaret vardır.”²¹⁸

Hamdi Yazır, “*Elbiseni temizle.*”²¹⁹ mealindeki ayeti, birçok müfessirin ayette geçen “siyab”(giysi) kelimesini, nefisten ve kalpten kinaye olarak kendini veya kalbini günahattan haksızlıktan temiz tut, yaptığın uyarıları, kabule engel olacak kirli huylardan sakın, şeklinde manevi ve ahlaki bir temizlik ile tefsir ettiklerini belirtmiş; fakat kinayenin, hakiki mananın kastına engel olmadığı gerekçesiyle bu ayetin, aynı zamanda gerek bedenin gerekse elbisenin maddi anlamda temizliği kastetmesine de engel değildir, demiştir.²²⁰ Ayrıca müfessir, ayette geçen “*siyab*” kelimesinin, bir şeyi yakından bürüyen, kuşatan şeyden ve zarftan kinaye ve mecaz olduğunu, bununla da “*seni üzerindeki giysiler gibi yakından sarmış olan cemaat ve*

²¹⁴ Bkz. Ateş, a.g.e. , C: III, s. 330-333.

²¹⁵ A’la (87), 15.

²¹⁶ Yazır, a.g.e. , C: VIII, s. 5764.

²¹⁷ Ateş, a.g.e. , C: X, s. 426.

²¹⁸ Bursevî, a.g.e. , C: IX, s. 597.

²¹⁹ Müddessir (74), 4.

²²⁰ Bursevî de buradaki temizliği, elbisenin temizlenmesi şeklinde anlamıştır. Bkz. Bursevî, a.g.e. , C: IX, s. 364-365.

topluluğunu, ilk önce etrafındaki kimseleri temizle.” manasının çıkacağını söylemiştir.²²¹

Süleyman Ateş ise söz konusu ayette emredilen temizliğin, ibadetten önce abdest almanın ilk aşaması olduğunu ifade ettikten sonra ayet hakkındaki görüşleri nakletmekle yetinmiştir.²²²

3.4.2. Hacla İlgili Ayetlere Getirilen İşârî Yorumlar

Hac ibadetinden bahseden ayetlere dair Ateş’in herhangi bir işârî yorumuna rastlayamamakla birlikte; Hamdi Yazır’ın söz konusu ayetlerin bazılarında işârî yorumlara yer verdiği görülmektedir.

Elmalılı, “*Sana hilâllerden soruyorlar. De ki: Onlar insanlar için de, hac için de vakit ölçüleridir. Bununla beraber iyilik, evlere arkalarından gelmeniz değildir. Fakat iyiliğe eren, kötülükten korunan kimsedir. Evlere kapılarından gelin, Allah'tan korkun ki, kurtuluşa eresiniz.*”²²³ mealindeki ayetin, hac vaktinden önce ihrama girmenin iznine işaret olduğunu zikretmiş,²²⁴ ayrıca ayette geçen “*evlere kapılarından gelin*” ifadesini de, Allah’ın hükümlerini açıklamak için gönderilmiş Rasulullah’a gök bilimi sorusu sormanın, evlere arkasından girmek gibi işe tersinden başlamak olduğunu beyan ettiğini söylemiştir.²²⁵

Yine hac ibadetinden bahseden ve içerisinde “*Kendinize azık edinin. Şüphesiz ki azıkların en hayırlısı Allah korkusudur.*”²²⁶ ifadesi geçen ayete ilişkin Yazır, insan için iki yolculuğun takdir edildiğini, dünyadaki yolculuk için nasıl yiyecek, içecek ve binecek lazımsa, dünyadan yolculuk için de azığın lazım olduğunu; bunun da Allah’ı bilmekle ve Allah’ı sevmekle, Allah’tan başkasından yüz çevirmekle mümkün

²²¹ Yazır, a.g.e. C: VIII, s. 5450-5451.

²²² Ateş, a.g.e. , C: X, s. 148.

²²³ Bakara (2), 189.

²²⁴ Yazır, a.g.e. , C: II, s. 719.

²²⁵ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 685.

²²⁶ Bakara (2), 197.

olacağını ifade etmiştir.²²⁷ Bu yorum, azığı, zikir olarak tarif eden Tüsterî'nin yorumuyla da örtüşmektedir.²²⁸

Elmalılı, “*Meş’ar-i Haram’ın yanında Allah’ı zikredin.*”²²⁹ mealindeki ayetin, burada yapılacak zikrin daha faziletli olduğuna işaret ettiğini;²³⁰ “*Nihayet hac ibadetlerinizi bitirdiğiniz zaman, önceleri babalarınızı andığınız gibi, hatta daha kuvvetli bir anıyla Allah’ı anın.*”²³¹ mealindeki ayetin de mina günlerine ve hacdan alınan uyanışın devamlı olması gerektiğine işaret ettiğini ifade etmiştir.²³²

“*Ey iman edenler! Allah sizi ellerinizin ve mızraklarınızın erişeceği bir avla dener ki, gizlide kendisinden korkanları meydana çıkarсын. Kim bundan sonra saldırida bulunursa onun için acı bir azab vardır.*”²³³ mealindeki ayetin tefsirinde ise, bu ayetle ileride müminlere yönelecek ilahi nimetlerin bir av şeklinde misal olarak müminlere sunulduğunu ve onların ehliyet temin edecek bir imtihandan geçirileceklerinin hatırlatıldığını zikretmiştir.²³⁴

3.5. MELEKLERE İLİŞKİN AYETLERE GETİRİLEN İŞÂRÎ YORUMLAR

Her iki müfessir de meleklerin mahiyetine dair tefsirlerinin birinci cildinde detaylı bilgi vermişler,²³⁵ meleklerin geçtiği ayetlere de farklı açılım getirmişlerdir. Şimdi bu yorumları inceleyelim.

3.5.1. Meleklerin Yazması ve Takip Etmesi

Ateş, “*Sizin üzerinizde(yaptıklarınızı ve söylediklerinizi) zapt edici melekler vardır, onlar değerli yazıcılardır, işlediklerini yazarlar.*”²³⁶ mealindeki ayette geçen meleklerin yazmasının, insanların yazmasıyla bir olmadığını belirtmiştir. Müfessire göre meleklerin yazması, Allah’ın koyduğu bir takım güçlerle amellerimizin tespit

²²⁷ Yazır, a.g.e. , C: II, s. 720-721.

²²⁸ Tüsterî, a.g.e. , s. 101.

²²⁹ Bakara (2), 198.

²³⁰ Yazır, a.g.e. , C: II, s. 723.

²³¹ Bakara (2), 200.

²³² Yazır, a.g.e. , C: II, s. 724.

²³³ Maide (5), 94.

²³⁴ Yazır, a.g.e. , C: III, s. 1811-1812.

²³⁵ Bkz. Yazır, a.g.e. , C: I, s. 301-308; Ateş, a.g.e. , C: I, s. 130-139.

²³⁶ İnfitar (82), 10-12.

edilmesi demektir. Sesin ve hareketlerin atmosfer tarafından korunması, sesimizin titreşim olarak atmosfere geçmesi, bir alıcı tarafından tekrar ses halinde kulaklara yansımaları, uzayın dalga halinde gelen şekillerimizi taşıması, bir alıcı televizyon tarafından bu dalga şekillerin tekrar görüntüye dönüşmesi örneğini veren Ateş, nasıl seslerimiz ve görüntülerimiz tabiat güçleriyle zapt ediliyor, tespit ediliyorsa; amellerimiz de Allah'ın yarattığı manevi güçlerle, meleklerle böyle tespit ediliyor, demektir.²³⁷

Yazır ise meleklerin bu şekilde nitelenmesinde hesap ve ceza işinin önemine hatırlatma olduğunu kaydetmekle yetinmiştir.²³⁸

*“Her insan için önünden ve arkasından takip edenler vardır. Allah'ın emrinden dolayı onu gözetirler.”*²³⁹ mealindeki ayet Ateş'e göre, insanı belalardan koruyan ruhani meleklerle işaret ettiği gibi insanın hayatını sürdürmesi için Allah'ın onda yarattığı koruyucu güçlere de işaret etmektedir. Kanımızdaki alyuvarların hücrelere besin götürürken akyuvarların da vücudumuza saldıran mikroplarla savaşması, bedenimizi mikroplardan korumaları, gözün salgıladığı suyla, gözü mikroplardan koruyup zararlı maddelerden temizlemesi gibi gözün üstüne dikilen kirpiklerin ve kaşların da gelen güneş ışığını süzmesi bu koruyucu güçlere örnektir.²⁴⁰ Yazır ise bu ayetin tefsirinde işârî bir yoruma yer vermemiştir.²⁴¹

Ateş'in meleklerin yazmasını, bilimsel verilerle benzerlik kurarak açıklamaya çalışması ve koruyucu meleklerle dair yaptığı açıklamalar konumuza dair önemli tespitlerdir.

3.5.3. Meleklerin Elçi Olması ve Kanatları

Elmalılı, *“Hamd gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah'a mahsustur. O, yaratmada dilediği kadar artırır. Gerçekten Allah*

²³⁷ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 131.

²³⁸ Yazır, a.g.e. , C: VIII, s. 5642.

²³⁹ Rad (13), 11.

²⁴⁰ Ateş, a.g.e. , C: IV, s. 459.

²⁴¹ Bkz. Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2964.

*her şeye kadirdir.*²⁴² mealindeki ayette zikredilen “*meleklerin elçi kılınması*” hakkında şunları kaydeder:

(...)Yani kendisinden kullarının şuurlarına tebliğ vasıtaları, Peygamberlere vahiy, salihine ilham, akıllara fikri sevap getiren vasıtalar yahut kudretinin âsârını(eserlerini) halkına ihsal edici (iletici) vasıtalar kılan(...).²⁴³

Ateş ise melek elçilerinin iki çeşit olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi tebliğ ile görevlendirilen insan elçiye buyrukların iletilmesinde görevli, ikincisi ise deprem, zelzele ve benzeri olayların icrasında görevlidir. Dolayısıyla kâinattaki bu yasaların ardında birer melekî güç vardır.²⁴⁴

Elmalı söz konusu ayetin ifade akışından meleklerin kanatları ile ilgili olarak zikredilen sayıların, tam sayıyı belirleme ve sadece bu kadar olduğunu ifade etmek için olmadığını, çokluğu beyan etmek için söylendiğini ifade eder. Buna göre ayet, dörtten fazla kanadı olan melek yok demek, manasına gelmemektedir.²⁴⁵ Bu ayetin tefsirini yaparken meleklerin mahiyeti hakkında Kur’an ve sahih hadislerin anlattıklarından fazla bir şey söylemenin doğru olmayacağını belirten Ateş ise şu açıklamayı kaydetmiştir:

“Bu ayetin maksadı, meleklerin kanatları olduğunu belirtmek değildir, böyle kanatlı melekleri Allah’ın yarattığı gibi daha güçlülerini yaratmaya da kadir olduğunu göstermektir.”²⁴⁶

3.5.4. Meleklerin Yardımı

Müminlere yardım için gönderilen meleklerden bahseden “*Andolsun, sizler güçsüz olduğunuz halde Allah size Bedir’de yardım etmişti. Allah’tan sakının ki, O’na şükretmiş olarsınız. O zaman sen müminlere: «Rabbinizin size, indirilmiş üç bin melek ile yardım etmesi size yetmez mi?» diyordun. Evet, sabreder ve (Allah’tan) korkarsanız, onlar ansızın üzerinize gelseler, Rabbiniz size nişanlı nişanlı beş bin*

²⁴² Fatır (35), 1.

²⁴³ Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 3972-3973.

²⁴⁴ Ateş, a.g.e. , C: VI, s. 51.

²⁴⁵ Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 3973; Bursevî de aynı şeyleri söylemiştir. Bkz. Bursevî, a.g.e. , C: VI, s. 542.

²⁴⁶ Ateş, a.g.e. , C: VII, s. 290-291.

*meleklerle yardım eder.*²⁴⁷ “O vakit siz Rabbinizden yardım diliyordunuz. O da: «Ben işte ardarda bin meleklerle size yardım ediyorum» diye duanızı kabul buyurmuştu.»²⁴⁸ mealindeki ayetler için Ateş şöyle söylemektedir:

“Allahın meleklerle yardım etmesi, meleklerin bizzat savaşa katılıp savaşması şeklinde değil, düşmanın içine korku salmak, Müslümanların iradesini güçlendirmek, onlara güven duygusu vermek, manen onları desteklemek suretiyledir.”²⁴⁹

Bu olay hakkında bütün tefsir ve siyer bilginlerinin görüş birliği içerisinde olduklarını zikreden Yazır ise Bedir harbinde meleklerin indiğini ve kâfirlerle harp ettiğini söylemektedir.²⁵⁰ Müfessir, bu açıklamayla birlikte gökten apaçık bir ordu indirmenin Allah’ın âdeti olmadığını; çünkü Allah’ın bir kavmi mahvetmesi için böyle ordular indirmesine gerek olmadığını, Bedir’de ve Hendek’te indirilen orduların meleklerle müjde ve kalplerine huzur vermek için olduğunu da belirtir.²⁵¹

Ateş, “İşte o anda Rabbin meleklerle şöyle vahyedyordu: Ben sizinle beraberim, müminlere sebat verin. Kâfirlerin yüreğine korku salacağım, hemen boyunlarının üstüne vurun, parmaklarına, parmaklarına vurun.”²⁵² mealindeki ayette geçen boyunlarının üstüne ve parmaklarına vurun ifadesi için de kayda değer bir yorum ortaya koymuştur. Müfessir, bu ifadeyle ilgili olarak şöyle söylemektedir:

“Boyunların üstü baştır. Baş, düşünce merkezidir. El de baştan çıkarak icra eder. Yüce Allah, bu emriyle İslam’a karşı olan başların ve bu başların emrine uyararak Müslümanlara çeken başların koparılmasını emretmektedir. İfade tarzından düşmanı vurmanın Müslümanlara çok kolaylaştırıldığı anlaşılmaktadır.”²⁵³

Elmalılı ise ayete meal vermekle yetinmiştir.²⁵⁴

²⁴⁷ Ali İmran (3), 123-126.

²⁴⁸ Enfâl (8), 9.

²⁴⁹ Ateş, a.g.e. , C: II, s. 106.

²⁵⁰ Yazır, a.g.e. , C: II, s. 1171.

²⁵¹ Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 4020; Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2495.

²⁵² Enfâl (8), 12.

²⁵³ Ateş, a.g.e. , C: III, s. 490.

²⁵⁴ Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2376-2377.

3.6. HURUF-U MUKATTA'AYA DAİR İŞÂRÎ YORUMLAR

Elmalılı, yirmi dokuz surenin başında bulunan hece harflerinin zâhirinden başka delalet ettiği bir mana yoktur, demenin bu harflerde gizli birçok mananın ihmal edilmesi demek olduğunu söylemiştir. Ona göre bu harflerdeki asıl mana zâhir, bâtın, elifbe, ebced görüş açılarının toplamındadır.²⁵⁵ Yazır konuya dair hemen hemen her hece harfine farklı bir yorum ve farklı bir nakilde bulunduğu için görüşlerinin detaylarını alt başlıklar altında inceleyeceğiz. Bununla birlikte Ateş'in hece harfleri hakkındaki tavrını, burada izah etmeye çalışacağız. Çünkü müfessire göre söz konusu hece harfleri, vahyin önemine dikkat çekmek ve bu vahyin önceki ilahi kitaplara işaretini göstermek için zikredilmiştir.²⁵⁶

Hece harfleriyle ilgili detaylı bilgiyi tefsirinin birinci cildinde veren Ateş, bu harflerin geçtiği hece harflerinde, genellikle zikrettiğimiz kanaatini belirtmekle yetinmiştir. Şimdi müfessirin bu yorumunun gerekçelerini görelim:

Ateş, bu harflerin başına geldiği surelerde, bunların hemen ardından Kitap yahut tenzil (vahiy) yahut da Allah'tan Peygambere indirilen vahye delalet eden bir ayet geldiğini, Hz. Muhammed'e (s.a.s) gelen vahyin muhtevasının, özüyle öteki ilahi kitapların muhtevası olduğunu belirtmiş; kendi başına bir anlamı bulunmayan bu harflerin, Arapçadan başka dille indirilmiş olduğu için Araplarca anlaşılamayan Kitaplara işaret ettiğini ifade etmiştir.²⁵⁷ Müfessire göre nasıl o kitapların ana yapısı olan kelimeler, harflerden oluşmuşsa, Hz. Muhammed'e vahyedilen öğütler, kıssalar, emirler de tıpkı o kitapları oluşturan harflerden oluşmuş; ancak bu harfler, bu kez Arapça kelimeleri oluşturmuş ve ilahi kitabın içeriği Arapça kelime kalıplarına dökülerek Hz. Muhammed'e vahyedilmiştir.²⁵⁸

Ateş, görüşünün doğruluğunu ispat etmek için birçok örnek vermiştir. Biz bir kaçını zikretmekle yetineceğiz:

“Elif lam ra, onlar, apaçık Kitab'ın ayetleridir. Biz onu, Arapça bir Kur'an olarak indirdik ki anlayasınız. Biz bu Kur'an'ı vahyetmekle sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Sen on(un vahyin)den önce bilmeyenlerdendin. Hani bir zaman Yusuf, babasına; Babacığım demişti,

²⁵⁵ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 155.

²⁵⁶ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 87-97.

²⁵⁷ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 91.

²⁵⁸ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 92-93.

ben (düşümde) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm, bunların bana secde ettiklerini gördüm.”²⁵⁹

“Kaf ha ya ayn sad. Bu rabbinin, kulu Zekeriyya’ya rahmetini anıştır. O, rabbine gizli bir seslenişle yalvarmıştı.”²⁶⁰

Süleyman Ateş, örnek olarak verdiği bu ayetlerdeki hece harflerinin hemen ardından Tevrat’ın içeriğinde olan Hz. Yusuf ve Hz. Zekeriya’nın anlatılmasını; yine Taha suresinde, Kur’an’ın, Allah’a saygılı olanlar için bir öğüt olarak indirildiği ve Allah’ın gizli açık her şeyi bildiği vurgulandıktan sonra Tevrat’ın ana konularından olan Hz. Musa’ya bir ağaçtan İlahi nurun görünmesi ve Hz. Musa’nın, Allah’ın konuşmasını duyma safhasının anlatılmasını, bu harflerin önceki ilahi kitaplara işaret ettiğinin delili olarak zikretmektedir. Müfessir, tezini doğrulamak için diğer hece harflerinin de aynı vasıfta olduğuna dair örnekler vermeye devam etmiştir. Fakat biz konunun açıklığa kavuştuğunu düşündüğümüz için bu örneklerle yetineceğiz.²⁶¹

Netice itibariyle *Çağdaş Tefsir’de* hece harfleriyle ilgili olan Ateş’in yorumlarını şu şekilde özetleyebiliriz: Bu harfler, önceki ilahi kitapları işaret etmektedir. Nasıl ki önceki kitapları meydana getiren dillerin temeli olan harflerse, bu kitabın da aynı harflerden oluştuğunu ve önceki semavi kitapların özünü taşıdığını ifade içindir. Bu harflerin, hemen ardından o kitapların özünün fasih bir Arapça ile açıklanması Ateş’e göre yorumunun doğruluğunu teyit etmektedir. Bu harfler, hayret uyandırmak, dinleyenlerin dikkatini çekmek için kullanılmıştır.²⁶²

Çağdaş Tefsir’de zikrettiğimiz bu yoruma ek bir yorum daha görülmektedir.

Şimdi ayrı başlıklar altında bu hece harflerine getirilen yorumları görelim:

3.6.1. Elif-Lâm-Mîm (الم)

Kur’an’ı Kerimde altı surede geçmektedir.²⁶³ Elmalılı, Bakara suresinin birinci ayetinde geçen “الم” için ciddi bir tefekkürün neticesinde oluştuğu aşikâr olan yorumlarda bulunmuştur. Müfessir, başlangıcında okuma ve yazmaya teşvik emri ile

²⁵⁹ Yusuf (12), 1-4.

²⁶⁰ Meryem (19), 1-2.

²⁶¹ Bkz. Ateş, a.g.e. , C: I, s. 92-97.

²⁶² Ateş, a.g.e. , C: II, s. 7; C: VII, s. 6, 54; C: III, s. 310.

²⁶³ Bakara (2), 1; Âl-i İmrân (3), 1, Ankebût (29), 1; Rûm (30), 1; Lokman (31), 1; Secde (32), 1.

inmeye başlayan yüce Kur'an'ın, Fatiha ile duyguları uyandırdıktan sonra dilin maddesi olan elifba harflerinden başlaması ve başlarken İslam dinine gelinceye kadar İslam'dan önceki dinlerin sonuncusu olan Hristiyanlığın üçlü ilah sapıklığını parçalarcasına gerçek bir Allah'tan ve itibari bir olan ikiyi, başka bir deyişle Allah'ın varlığından ruh ve cisim ikiliğini bir bakışta fark ettiren “الم” yazılış şekli ile Allah ve kâinat ilgisini açıktan ilham ettiğini; bundan başka Yahudiliğin ismi söylenmez diye tanıdığı en büyük mabudun ism-i azamına ve elifba delili olarak ifade edilen Allah'ı ispatlama deliline işaret ettiğini ifade etmiştir. Bütün bu delaletlerin yüce kitabın başlangıçtan sonuca kadar insanlığa yol göstermeyi üzerine aldığını gösterdiğini belirten müfessir²⁶⁴ “الم” harflerine dair sözlerini şöyle sürdürmüştür:

“Ey mütefekkir!(...) Esasında hiçbir manası olmayan bu münferit ve basit seslerden, layuhsa manayı hamil olan kelimelerin ve bu kelimelerden kelamların ve bu kelamlardan kâinatı ifade eden kütübi celilenin sureti husulünde nasıl bir kudret ve nasıl bir sirri tekvin gizli olduğunu düşün. O zaman anlarsın ki âlemde her mana, her feyz her terakki, her kemal, her ümit bir nizamı içtimaiye hem de vaz'ı layıkıyla bir nizamı içtimaiye medyundur. Kendi kendine hiçbir manası, hiçbir kuvveti, hiçbir tezahürü olmayan mevaddı basite eczai münferidesi layık oldukları bir nizamı içtimaiyi buldukları zaman onlardan kimyalar, hikmetler, hey'etler, hayatlar fişkıarak şu gözümüzün önündeki kâinatı şuhut teşekkül ediveriyor. Kezalik kendi kendine hiçbir manası, hiçbir kuvveti tezahür edemeyen insan fertleri de yerli yerinde mükemmel bir nizamı içtimaiye mazhar oldukları zaman da onlardan dünyaları teshir eden hey'eti içtimaiyeler milletler, devletler meydana gelir.(...) İşte elifbanın o basit ve manasız harflerine o namütenahi maaniyi ifaza eden nizam ve vaz'ı içtimai sana kâinatın sirri tekvinini baştanbaşa mütalaa ettirecek bir miftahı hidayettir. Düşün ve düşün bu besait nereden geldi ve bunlara o nizamı içtimaiyi kim ve nasıl verdi? Sen seslerden kelimeyi, kelimeden maaniyi, maaniden eşyayı okuyup görebiliyorsan böyle ma'dumun mevcut, manasızın manalı olabilmesi, ayrı ve müteferrik şeylerin bir kül teşkil edebilmeleri, bütün bunlar üzerinde minelezel ilel'ebed hâkim ve muhit bir kudreti vahdaniyetinin delil ve bürhani olduğundan tereddüt edebilir misin? Hayır, edemezsin ve etmek için kendinde hiçbir hak göremezsin o halde sen başka şeye bakmamalısın, o menbâı cuddan kendin için de metin ve müstakim bir nizamı içtimai aramalısın, batın ve zahirinle ona arzı teslimiyet etmelisin ki, istediğin hidayet ve saadeti bulasın.”²⁶⁵

Bu güzel sözler, müfessirin derin bir mütefekkir olduğunun ispatıdır. Tek başına bir anlam ifade etmeyen insanı, tek başına bir anlamı olmayan harflere

²⁶⁴ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 157.

²⁶⁵ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 157-158.

benzeten Elmalılı, bu yorumuyla sosyal düzene, birlikteliğe dikkat çekmiş; ayrıca basit harflerden oluşan Ku’ran’dan hareketle, basit şeylerden oluşan mevcut sosyal düzenin ilahi kudrete delil olduğunu ifade etmiştir.

Müfessir, bu açıklamalarından sonra “elif, lâm, mîm”, hakkında güzel bulduğu Abdullah ibn Abbas’ın (r.a.) “**الم: أنا الله اعلم**” “*Elif lam mim. Ben Allah’ım bilirim’ demektir*, şeklindeki yorumunu, Hz. Ebubekir’den de “*Her kitapta Allah’ın bir sırrı vardır. Kur’an’daki sırrı da surelerin başıdır.*” mealindeki rivayeti, son olarak da Hz. Ali’nin “*Her kitabın bir özeti vardır. Bu kitabın özeti de heca harfleridir.*” sözünü nakletmiştir.²⁶⁶

Yazır, Ali İmran Suresinin başında bulunan “الم”ın tefsirinde de kayda değer bir yorumda bulunmuştur. Müfessir, kıraatlerin hepsinde “elif, lam, mim”in hem vasıl suretinde; yani genellikle ikinci “mim”in fethi ve Allah lafzına vaslı ve bununla beraber vakıf halindeki gibi birinci “mim”in medd-i arız halinde tul veya kasr ile okunduğunu; ancak Ebu Cafer kıraatinde sekiz olduğu için ne tam vakıf ne de tam vasıl yapıldığını zikretmiştir. Yazır, burada vasıl haliyle vakıf hallerinin birleşmesinde bir özellik olduğunu, vakıf haline itibar, diğer hallerine olan benzerliği göstermekle beraber aynı zamanda vasıl halinin burada özel bir anlam ifade ettiğini, bunda “الم”ın **اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ** demek olduğunu ve bundan dolayı da “Ayete’l-Kürsî’nin özet olarak bir remzi olduğuna bir işaretin gözüktüğünü belirtmiştir. Yazır’a göre, bunun bir ismi “Sure” ve Bakara suresinin bir ismi de “Suretü’l-Kürsî olduğuna ve Ayete’l-Kürsî’nin de en büyük ayet olduğuna göre; ayrıca bu harflerin ilahi isimlere işaret olması hakkındaki bütün rivayetler değerlendirildiğinde bütün bunların hepsi bu işareti destekleyici emarelerden sayılabilir. Müfessire göre, Kur’an, ilahi ilmin ve ilahi saltanatın parlak bir şekilde tecelli ettiği yerdir. Ayete’l-Kürsî de o ilmin, o saltanatın en güzel ve en veciz bir ifadesi olması bakımından bu mana, “الم” in Kuran’ın ismi olmasına da mani değildir. Bunda her şeyin Allah’a döneceği temel inancının ifadesi vardır. Hamdi Yazır, Ali İmran suresinin temel hedefinin müteşabihatın, muhkeme irca ettirilerek anlaşılması olduğunu; bu hedefini de “الم” müteşabih nazmının **اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ** muhkem nazmı ile teviline bir misal vererek ortaya koyduğunu kaydetmiş ve müteşabihati çok olan Tevrat’ı ve İncil’i,

²⁶⁶ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 158-159.

hükümleri açık ve esas olan Kur'an'a irca ettirmedikçe tasdiklerinin caiz olmayacağını ifade etmiştir.²⁶⁷

Bu hece harfleriyle ilgili olarak Ateş ise ilmi bir değeri yoktur, şeklinde kanaatini belirttiği sûflerin şu görüşüne yer vermiştir:

“(ء) *Elif*”, henüz işin başlangıcında gerekli olan istikamete işaretir ki bu da şeraitten ibarettir. Yüce Allah “*Rabbimiz Allah deyip sonra dosdoğru olanlar* (Fussilet (41), 3.)buyurmuştur.(ل) *Lam*, mücâhede ile hâsıl olan eğilmeye işaretir ki bu da tarikattır, Yüce Allah “*Bizim yolumuzda mücâhede edenleri biz yollarımıza iletiriz.*”(Ankebut (29), 69.)buyurmuştur. (م) *Mim* de kulun, muhabbet makamında, sonu başlangıç noktası, başlangıcı da son noktası olan daireye benzemesidir. Bu da ancak Allah'ta tam fani olmakla olur ki hakikat makamıdır. Yüce Allah: ‘*Allah, de, sonra bırak onları daldıkları şeyde oynayıp dursunlar*’ (Enam (6), 91.)buyurmuştur.”²⁶⁸

Ateş'in sûflerin yoruma ilişkin bu tavrı, onun bu harflerden işaret çıkartılmasına çok da sıcak bakmadığını göstermektedir.

3.6.2. Elif-Lâm-Mîm-Sâd (المص)

Yazır, Araf suresinin girişindeki “المص” in delalet ettiği manalara yönelik birkaç nakilde bulunmuştur. Müfessir, buradaki sâd (ص) için “*Ben Allah'ım, bilir ve açıklarım.*” şeklinde İbn Abbas'tan gelen bir rivayet olduğunu, Suddi'nin ise sâd (ص) için الْمُصَوِّرُ (şekil ve suret veren) isminin kısaltılmış halidir, dediğini zikretmiş; bazılarının da أَلَمْ تَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (senin göğsüne genişlik vermedik mi) manasını taşımaktadır, dediğini nakletmiştir. Yazır, İbn Abbas'tan nakledilen mananın, iki sure arasındaki sözün gelişi ve ilgisi bakımından dikkat çekici olduğunu, bu surenin de huruf-u mukatta'a ile başlamasında, içeriğindeki müteşabihat ve remzi manalara işaret olduğunu ifade etmiştir. Müfessire göre insan, anlayışının duracağı böyle manalarla karşılaştığı zaman “*O'nun tevilini Allah'tan başkası bilemez.*”²⁶⁹ ayeti uyarınca aczini itiraf ederek ubudiyet secdesine

²⁶⁷ Yazır, a.g.e. , C: II, s. 1018-1019.

²⁶⁸ Ateş, a.g.e. , C: I, s. 90-91.

²⁶⁹ Ali İmran (3), 7.

kapanmalıdır. Özellikle yaratılışın başlangıcı, teklif sırrı, ahiret âlemi, peygamberlerin mucizeleri ve Allah'ı görme meseleleri bu türdendir.²⁷⁰

3.6.3. Elif-Lâm-Râ (الر)

Kuran'ı Kerimde beş surede geçmektedir.²⁷¹ Elmalılı, Yunus suresinin başında bulunan “الر” için “Allah bilir muradını” kaydını düşmekle birlikte söz konusu hece harfleri hakkındaki görüşlerin nakline yer vermiş; kendi yorumunu da kaydetmiştir.

Müfessir, bu harflerde de remzi(sembolik) bir ifade olduğunu zikrettikten sonra konuyla ilgili mevcut görüşleri nakletmiştir. Görüşlerden bir kaçışöyledir:²⁷²

انا الربّ Rab benim, Ben Rabb'im

انا الله ارى Ben Allah'im, görürüm.

انا لرحمن Ben Allah'im, Rahman'im.

Yazır'a göre bu harfler, doğrudan doğruya anlamı Allah'a havale olunması gereken müteşâbihattandır. Bununla birlikte sınırsız ihtimaller içinde bu anlamların da hatırlanması uygun olur. Elmalılı, bu harflerin müteşâbihattan olmadığını zikreden tefsir âlimlerinin açıklamalarına da yer vermiştir. Bu görüşler de özetle şöyledir:²⁷³

- a. الر her şeyden önce bu surenin ismidir.
- b. Bu basit, sınırlı ve belirsiz harflerden, Allah'ın hikmetiyle anlamlı kelimeler ve cümleler yapılabilmesi ve insanların bu sayede anlamak gibi büyük bir nimete sahip olması, birçoklarının bundan gafil olmasıyla birlikte bu durumun, ilahi kudreti gösteren ince bir delil olduğunu gözler önüne sermektedir.
- c. Bu harflerin zikredilmesinde muhataplara bir meydan okuma vardır. Çünkü mevcut bütün edebiyatçıları aciz bırakan Kuran, bunu elde mevcut basit ve sınırlı harflerle yapmıştır.

²⁷⁰ Yazır, a.g.e. , C: III, s. 2120-2121.

²⁷¹ Yunus (10), 1; Hûd (11), 1; Yusuf (12), 1; İbrahim (14), 1; Hicr (15), 1.

²⁷² Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2663. Kuşeyrî, Elif'in Allah isminin, Lâm'm, Latif isminin, Râ'nın da Rahim isminin anahtarı olduğunu, söylemiştir. Bkz. Kuşeyrî, a.g.e. , C: II, s. 3.

²⁷³ Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2663.

Elmalılı, bu harflerin çıkış yerlerinden dolayı da bir yorumda bulunmuştur: “Elif, lam, mim” hece harflerinde bütün harflere şâmil olan boğaz, dil, dudak, üç mahrecin üçünü de içine aldığı halde elif, lam, ra hece harflerinde boğaz ve dil mahreçleri ile yetinilmiştir. Yazır, bu itibarla “الم” in Kur’an’ın bir ismi olabilirse de “الر”nın ancak bir sure ismi olabileceğini ifade etmiştir.²⁷⁴

3.6.4. Hâ-Mîm (حم)

Kuran’ı Kerim’de altı surede geçmektedir.²⁷⁵ Müfessirlerimiz, bu hece harflerine ilişkin mevcut görüşleri ve kendi yorumlarını bu harflerin ilk geçtiği surede detaylıca ifade etmişler, daha sonraki surelerde ise bu yorumlarına atıfta bulunmuşlardır.

Elmalılı, “ha mîm”in “رحمن , رحيم” “Rahman, Rahim” harflerinden olduğu için o iki isme işaret ettiğini veya yemin olduğunu , الر (elim, lam, râ), حم (ha mim), ن (Nûn)’un, الرَّحْمَنُ (er-Rahmân) okunduğunun da söylendiğini, bu gerekçeyle olması muhtemel bazılarının, حم (ha mim)’in, “حواميم” veya “حاميمات” “Hâ mim”ler diye çoğul yapılmasının caiz görmediğini ve surelerin birden çokluğuna işaret edilmek istendiği zaman “أل حم” (Âlü Hâ mîm) denilmesinin tercih edildiğini nakletmiş ve demiştir ki: “ ‘حم’ sureleri rahmeti rahmaniye ve rahimiyyeden birer numunedirler.” Hamdi Yazır, bu harflerin hamdin başı, Muhammed isminin ortası olmasından dolayı “Ya Muhammed” manasına gelebileceğini de kaydetmiştir.²⁷⁶

Müfessir, Duhân suresinin birinci ayetinin tefsirinde ise “Hâ-mîm”, Rahman’ın, Muhammed’in ruhunda tecelli eden ledünni rahmetinin özet bir imasıdır, yorumunu zikretmiş,²⁷⁷ Câsiye suresinde geçen hece harflerinin ise nida ünlemi olabileceğini,²⁷⁸ ifade etmiştir.

²⁷⁴ Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2663-2664.

²⁷⁵ Mûmin (40), 1; Fussilet (41), 1; Zuhruf (43), 1; Duhân (44), 1; Câsiye (45), 1; Ahkâf (46), 1.

²⁷⁶ Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 4144-4145.

²⁷⁷ Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 4292-4293.

²⁷⁸ Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 4307.

Ateş ise söz konusu hece harfleriyle ilgili geniş izahat verdiği Bakara suresi birinci ayetinin tefsirine işaret etmiş ve bu harflerin de vahyin önemine dikkat çekmek ve önceki ilahi kitaplara işaret etmek için zikredildiğini söylemiştir.²⁷⁹

3.6.5. Hâ-Mîm-Ayn-Sîn-Kâf (حم عسق)

Sadece Şûra suresinde geçen bu hece harfleriyle ilgili olarak Yazır, söz konusu harflerin, Hz. Muhammed'e ve ondan önceki peygamberlere indirilen vahiy tarzının bu şekilde olduğuna dair bir beyan olduğunu ifade etmiş ve عسق "ayn, sîn, kâf" harflerinin de surenin sonunda zikredilen şu ayete işaret olmasının muhtemel olduğunu belirtmiştir.²⁸⁰

"Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut da bir elçi gönderir de izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz ki O çok yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir."²⁸¹

Konuya ilişkin Ateş ise az önce de naklettiğimiz üzere ve Yazır'ın yorumuna paralel bir şekilde; bu harflerin, Arapların anlamadıkları yabancı dildeki İlahi kitaba işaret ettiğini zikretmiştir. Ona göre, her ne kadar o kitap yabancı dilde olsa da onu oluşturan şeyler, harflerdir. Ve bu harflerle nasıl Allah'ın birliği anlatılmış ise, Hz. Muhammed'e (s.a.s.) de Allah'ın birliği, o'nun buyruk ve hükümleri öylece vahyedilmiştir.²⁸²

3.6.6. Tâ-Sîn-Mîm (طسم)

Kur'an'ı Kerimde iki yerde geçmektedir.²⁸³ Hamdi Yazır, طسم (Tâ, sîn, mîm) hakkında Muhammed b. Kab'tan, ذ الطويلي, ط, dendir, سين, قُدوس, dendir, ميم, رحمن, dandır, şeklindeki rivayeti nakletmiş; ط harfinin şiddet harflerinin en şiddetlisi,

²⁷⁹ Ateş, a.g.e. , C: VIII, s. 62-63, s. 238, s. 330.

²⁸⁰ Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 4220.

²⁸¹ Şûra (42), 51.

²⁸² Ateş, a.g.e. , C: VIII, s.170 ayrıca bkz. Ateş, a.g.e. , C: I, s. 92-93. Kuşeyrî, söz konusu hece harflerinden Hâ'nın, Halîm, Hâfız ve Hakîm isimlerinin; Mîm'in, Melik, Mécid, Mü'min, Mennân ve Müheymin isimlerinin; Ayn'ın, Âlim, Adl, Âl isimlerinin, Sîn'in, Seyyid, Semi', Seriu'l-Hisâb isimlerinin, Kâf'ın, Kâdir, Kâhir, Karîb, Kuddûs isimlerinin anahtarı olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Kuşeyrî, a.g.e. , C: III, s. 158.

²⁸³ Şûarâ (26), 1; Kasas (28), 1.

kalkale harflerinin en sert, isti'la harflerinin en kalını olması sebebiyle ilk seste şiddetli bir korkutma ifade ettiğini hissettirdiğini kaydetmiştir. Ayrıca Elmalılı, “Ta”nın, Tur dağına, “Sîn”in, Musa’ya, “Mîm”in, Muhammed’e işaret ettiğini zikreder.²⁸⁴ Ateş ise yukarıda ifade ettiğimiz yorumunu, bu harfler için de zikretmekle yetinmektedir.²⁸⁵

3.6.7. Kêf-Hê-Yê-Ayn-Sâd (كهيعص)

Meryem suresinde geçen bu hece harfleriyle ilgili olarak surenin bir ismidir, diyen Elmalılı, bu harflere dair bazı rivayetleri zikretmiş, akabinde de şu ifadelere yer vermiştir:

“Hasılı delaleti vaz’ıyye ile lisanen bir ma’na sabit değildir. Delaleti akliye ise layüad vücuhe muhtemil olabilir. Mesela bunlardan başka kâf, Zekerıyyaya, ha zevcesine, ya, Yahyaya, ayın İsayaya, sad Mustafaya remz olarak surenin mazmununu bir icmal olmak muhtemil olduğu gibi kâf kelimata, ha lâhute, ya yakine, ayın ilmei sad sıdka remz olmak suretile evvelki sürenin âharini bir icmal olmak vesaire de muhtemeldir. Ve binaenaleyh layüad vücuhi içinde müteşâbihdir. Fâidesi de kendi kendine bırakılacak olan aklın ihtimalat içinde nasıl çırpındığını göstererek metalibi âliyei idrâkte mertebeli acz-ü hayretini ihtardır. Ki buna ibtilâi rasihin ta’bir olunur.”²⁸⁶

Görüldüğü üzere müfessir, bu harflerin sözlük anlamı itibariyle ele alınamayacağını, müteşâbihattan olması sebebiyle sayısız manalara gelebileceğini ifade etmiş; bu durumu da, ilimde derinleşenlerin imtihanı olarak nitelemiştir.

Çağdaş Tefsir’de ise farklı bir yorum yine görülmemektedir.²⁸⁷

3.6.8. Tâ-Hâ (طه)

Tâhâ sûresinin başında geçen bu hece harflerine ilişkin Elmalılı’nın açıklaması şöyledir:

“‘طه’-Allah’u a’lem, emsali gibi hurufi hecadır, esmai hüsnadan kasem olduğu söylenmiş, bazı lügatlerde ya recüş, behey adam! Demek olduğu da rivayet edilmiştir, bir de ‘وطأ, طأ’ den

²⁸⁴ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3618; Buna benzer yorumları Kuşeyrî de kaydetmektedir. Bkz. Kuşeyrî, a.g.e. , C: II, s. 396-397.

²⁸⁵ Ateş, a.g.e. , C: VI, s.298, s. 437.

²⁸⁶ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3300-3301.

²⁸⁷ Ateş, a.g.e. , C: V, s. 369.

emri hazır, ha, zamir olarak bas onu, yâhud çiğne onu, diye Resulullaha hitab olduğu zikredilmiştir. Çünkü Resulullah, teheccüdünde bir ayak üzerinde durmakla iki ayağını da yere basması emrolunmuştur. Zamir, kademe, yahud Arza raci'dir. Bu vechile: ayağını bas, yâhud Arzı çiğne demek de olabilir...²⁸⁸

Bu harflerin, muhatapların dikkatini çekme görevi yaptığına işaret eden Ateş, konuya dair farklı te'villerin de olduğunu kaydeder. Mesela; Bu harfler, Rasulullaha yönelik ayağını yere bas şeklinde bir hitaptır. Tâ, Tûbâ ağacıdır, cenneti temsil eder. Hâ ise hâviyedir, cehennemi temsil eder. Böylece burada Allah, cennete ve cehenneme yemin etmiş olur. Yahut Tâ, taharettten, hâ, hidayetden gelir. Yani burada Peygamber'e: *Ey günahlardan tâhir (temiz) ey gaypleri bilene ileten*, diye hitap edilmiştir. Tâhâ, Peygamberin isimlerinden biridir. Veya Tâ, "Ey adam" demektir.²⁸⁹

3.6.9. Yâ-Sîn (يس)

Elmalılı, söz konusu hece harflerine dair; sûrenin ismidir, yemindir, Allah'ın isimlerindedir, Allah Teâlâ'nın kelamına açtığı bir söz anahtarıdır, Ey insan demektir, yâ seyyid²⁹⁰ demektir, şeklindeki yorumları nakletmiş; fakat konuya dair kendisi bir yorum ortaya koymamıştır.²⁹¹

Ateş ise hece harflerine yönelik tavrını burada da bozmayarak bu harflerin, tüm ilahi kitapların, vahyedilen Kur'an'ın önemine dikkat çekme görevi yaptığına işaret ettiğini belirtmiştir.

3.6.10. Sâd (ص)

Sâd suresinin birinci ayetinde geçmektedir. Hamdi Yazır, sâd harfinin birkaç manaya işaret edebileceğini ifade etmiştir. Örneğin; Fatiha da bu harfle ilgili "sırat" kelimesi geçmektedir. صدق الله (Allah doğru söyledi), sadıksın ey Muhammed! , ey sadık, örneklerinde olduğu gibi bu harf, "sıdk" kelimesini de çağrıştırebilir.

²⁸⁸ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3318.

²⁸⁹ Ateş, a.g.e. , C: V, s. 422.

²⁹⁰ Bu harflerin "ya seyyid" anlamına geldiğine yönelik yorumu Kuşeyrî de zikretmiştir. Bkz. Kuşeyrî, a.g.e. , C: III, s. 84.

²⁹¹ Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 4006.

Elmalılı, Hasen'den rivayet edildiğine göre “sada”nın müfaale babı olan “müsâdât”tan emir olduğunu, sada'nın karşılık manasına geldiğini, buna göre “dal”ın kesresiyle “sadı”, *seslen sen, Kur'an sesine karşı aksettirici ol, sadâ gibi karşılık ver, yani muhtevası ile amel et, yerine getir*, demek olduğunu da kaydetmiştir. Ayrıca müfessir, İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre “sad”ın gece ve gündüz yokken Rahman olan Allah'ın arşının üzerinde bulunduğu denizin ismi olduğunu, Said b. Cübeyr'den gelen diğer rivayete göre ise “sâd”ın, Allah Teala'nın sûra iki üfürüş arasında ölülerini dirilttiği denizin ismi olduğuna dair görüşlere de yer vermiş ve bu yorumları garip; ama güzel şekilde nitelendirmiştir.²⁹²

Ateş, daha önce de ifade ettiğimiz görüşünü burada da kaydetmiş bununla birlikte bu harfin, Allah doğru söyledi, Muhammed doğru söyledi, bu harf Allah'ın isimlerinden biridir ve Allah'ın isimlerinin anahtarıdır,²⁹³ bu harf sûrenin girişidir, şeklindeki görüşleri de nakletmiştir.²⁹⁴

3.6.11. Kâf (ك)

Elmalılı, “Kaf” hakkında Fahreddîn Râzî'den uzunca bir nakilde bulunmuştur. Râzî özetle şunları söylemektedir: Bu ve bunun benzeri harfler, dinleyiciye Kur'an'ı iyi dinletmek için bir uyarıdır. Bu harflerle yemin edilerek onların ayrı bir şerefe sahip olduğu gösterilmiştir. Râzî, “kaf”, hakkında yeryüzünü kuşatan bir dağdır ki göğün etrafı onun üzerindedir denildiğini de kaydetmiş; fakat bu rivayetin birkaç yönden zayıf olduğunu maddeler halinde anlatmıştır.²⁹⁵ Bu rivayetin İbnü Cerir ve İbnü Münzir'in rivayetlerine göre İbn Abbas'a ait olduğunu belirten Yazır, bu rivayete göre “Kâf”ın, yeryüzünü kaplamış olan Büyük Okyanus'u kuşattığını ifade etmektedir. Müfessir, bu durumu şöyle açıklamaktadır: Kâf dağı denilen şey hava küresidir. Çünkü yeryüzünü çevresinden kaplayan bir Büyük

²⁹² Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 4084.

²⁹³ Kuşeyrî, bu harfin, Allah'ın, Sadık, Sabûr, Samed ve Sani' isimlerinin anahtarı olduğunu kaydetmiştir. Bkz. Kuşeyrî, a.g.e. , C: III, s. 98.

²⁹⁴ Ateş, a.g.e. , C: VII, s. 456.

²⁹⁵ Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin el-Hasan b. Ali et-Teymî er-Râzî, et-*Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, C: XXVIII, Dârul-Fikr, Beyrut 1981, s. 146-147; Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 4491-4494.

Okyanus vardır. Büyük Okyanus'u da atmosfer tabakası kaplamıştır. Dünya göğünün etekleri bu atmosfer tabakasının üzerindedir. Bizim gök dediğimiz zümrüt gibi göklük burada parlamaktadır. “Kâf”a, dağ denilmesinin sebebi de küresel şekli ile ufuk üstünde yükselme ve büyüklüğü itibariyle veya bir kaynak ve ambar olması bakımından olması gerektir.²⁹⁶

Elmalılı, bu bilgileri zikrettikten sonra “Kâf”ı, müteşâbih olarak Allah'ın kudretine bir sembol saymanın, Kafdağı denilen olabirirlik âlemiyle tefsir etmekten daha uygun olacağını ifade etmektedir.²⁹⁷

Ateş ise “Kâf”ın surenin ismi olduğunu, Allah'ın el-Kadir, El-Kâhir, El-Kâbid, El-Kudüs, El Kayyum isimlerinin anahtarı olduğuna,²⁹⁸ “Kâf”ın âlemi kuşatan bir dağ adı olduğuna yönelik rivayetleri zikretmiş ve bunların bir dayanağı olmayan zayıf görüşler olduğunu ifade etmiştir. Müfessire göre bu harf de vahye dikkat çekme görevi yapmaktadır.²⁹⁹

3.6.12. Nûn (ن)

Kalem suresinin birinci ayetinde geçen bu hece harfine ilişkin Elmalılı, tefsirinde geniş bir açıklamaya yer vermiştir. Yazır, bu harfin fitratta söz ve yazının kaynak ve gayesine bir işaret ve bunlara yemin etmek suretiyle dilin ve yazının ve yazı yazanların kıymetine dikkat çektiğini; ayrıca indirilmiş kitaptan yaratılış kitabına ve varlığın başlangıcına kadar bütün harflere işaret edebileceğini ifade etmiştir. Müfessire göre bu harfin hareke verilmeden durularak okunması, bir önceki surenin sonundaki “مَاءٍ مَّعِينٍ”i kaybetmiş olanların inlemelerini, bir akarsu gibi hayat mayası olmak üzere Kur'an ile dinlendirilebileceğine ve kalemlerin Allah için çalışmasına işaret etmektedir.³⁰⁰ Bu görüşleri kaydeden Elmalılı, söz konusu hece harfi hakkındaki rivayetlere yer vermiştir ki özetle şöyledir:

²⁹⁶ Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 4494-4495.

²⁹⁷ Yazır, a.g.e. , C: VI, s. 4495.

²⁹⁸ Kuşeyri bu harfin, Allah'ın Kaviyy, Kadîr ve Karîb isimlerinin anahtarı olduğunu zikretmiştir. Bkz. Kuşeyrî, a.g.e. , C: III, s. 225.

²⁹⁹ Ateş, a.g.e. , C: IX, s. 14.

³⁰⁰ Yazır, a.g.e. , C: VIII, s. 5254.

a. Bazıları büyük balık olduğunu, buna yehmut denildiğini ve yerlerin onun üzerinde olduğunu zikretmiştir.³⁰¹ İbn Abbas'tan rivayet edilen: “Yüce Allah Nun’u yarattı. Sonra onun üzerine arz yayılıp döşendi. Bu nedenle Nûn deprendi. Bu sebeple arz meyledip kımıldadı. Bu suretle dağlar oturtulup yer onlarla sabitleştirildi.” şeklindeki sözlerine binaen Yazır, meydana gelmekte olan yer sarsıntılarının, yer çökmelerinin ve volkanların bu yerin altındaki Nûn’un, Allah’ın emrine uyarak deprenmesiyle meydana geldiğini ifade etmektedir.³⁰²

b. Bazıları da İbn Abbas'tan rivayet edilen ve Dahhak, Hasen ve Katede'nin tercihi olan görüşe dayanarak, buradaki “nûn”un yazı hokkası demek olan divit manasına geldiğini zikretmişlerdir. Elmalılı, bu mananın yalnız kaleme yeminden de anlaşılabilirliğini söylemektedir.³⁰³

c. Nurdan bir levhadır denilmiştir. Müfessirimiz, bu yorumun ufukta göğün çizdiği yay içinde bir nokta gibi bulunan güneşin veya yerin bir “ن” şekli çizmesinden alınmasının muhtemel olduğunu belirtir.³⁰⁴

d. İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre “ن” nun “الرَّمْنُ” kelimesini oluşturan harflerin sonuncusudur.³⁰⁵

e. Cafer-i Sadık'tan rivayet edildiğine göre “nun”, cennet nehirlerinden bir nehirdir.³⁰⁶

Bütün bu rivayetleri değerlendiren Elmalılı; nûn lafzı, yazılış şekli ve lafzı göz önünde bulundurulduğunda sade bir hece harfidir. Bu harfin hece harflerinden olması, surenin ismi olmasına engel olmadığı gibi birçok anlamlara gelebilecek müteşâbih bir simge olmasına da engel değildir; aksine bunu gerektiricidir. Bununla birlikte “nûn” lafzının zihinlerde oluşturduğu manalardan birine maksat budur, diyerek, bu lafzın sadece bu manaya geldiğini de söylemek doğru değildir, demektedir. Müfessir, böyle hece harfleri hakkında gelen rivayetlerin akıl açısından

³⁰¹ Konuya dair aynı yorumu zikreden Kuşeyrî ayrıca şu yorumları da kaydetmiştir: Bu harf, Allah’ın, Nâsır ve Nûr isminin anahtarıdır, Allah’ın mümin kullarına yardımına dair yemindir, bundan kasıt, divittir. Bkz. Kuşeyrî, a.g.e. , C: III, s. 341.

³⁰² Yazır, a.g.e. , C: VIII, s. 5254-5257.

³⁰³ Yazır, a.g.e. , C: VIII, s. 5258.

³⁰⁴ Yazır, a.g.e. , C: VIII, s. 5259.

³⁰⁵ Yazır, a.g.e. , C: VIII, s. 5259.

³⁰⁶ Yazır, a.g.e. , C: VIII, s. 5259.

anlaşılabilenlerini hemen reddetmenin yanlış olduğunu; aksine bu gibi rivayetlerin yararlı nokteler taşıyabileceğini göz önünde bulundurmanın gerekliliğini de vurgulamıştır.³⁰⁷

Ateş de Elmalının naklettiği görüşlere tefsirinde yer vermiş, kalem ve yazının birlikte zikredilmesinden dolayı nûn'un divit veya mürekkep anlamına geldiği görüşünün daha güçlü olduğunu ifade etmiştir. Müfessir, nûn'un burada ayrıca kalem, hokka ve divitle satır satır yazılmış bulunan Kur'an öncesi ilahi Kitab'a da işaret vardır görüşünü yine zikretmiştir.³⁰⁸

Netice itibariyle huruf-u mukatta'a başlığı altında verdiğimiz bilgilerden hareketle diyebiliriz ki; Elmalılı hece harflerine dair birçok yorumu zikretmiş; bazen de kendisi bu harflerden işaret çıkarmıştır. Söz konusu yorumlar, bilhassa sûfi müfessirlerin kullandığı bu yöntemin,³⁰⁹ müfessirce de kullanıldığını göstermektedir. Bununla birlikte Yazır, yorumlarının kesin olduğunu iddia etmemiş, Allah bilir muradını demeyi de ihmal etmemiştir. Elmalılı'nın bu harflere dair yaklaşımı, tefsir okuyucularının ufkunu açacak niteliktedir.

Ateş ise konuya dair yer yer farklı yorumları nakletse de bu konu hakkında yukarı da ifade ettiğimiz metodunu takip etmekle yetinmiştir.

3.7. HAYVAN İSİMLERİNİN GEÇTİĞİ AYETLERE GETİRİLEN İŞÂRÎ YORUMLAR

Kuran-ı Kerim'de hayvanlardan genel olarak "*hayvan*" tabiriyle bahsedildiği gibi bazı ayetlerde hayvanlar, isimleriyle zikredilmiştir. Söz konusu ayetler hakkında her iki müfessirin de farklı açıklamaları mevcuttur.

³⁰⁷ Yazır, a.g.e. , C: VIII, s. 5260-5261.

³⁰⁸ Ateş, a.g.e. , C: X, s. 6-7.

³⁰⁹ Biz, bu başlık altında yer yer Kuşeyrî'nin görüşlerini zikrederek, bir sûfi müfessirin konuyu nasıl ele aldığını göstermek istedik. Bununla birlikte Tüsterî ve Sülemî gibi daha çok birçok mutasavvıfın da konuya yaklaşımı bu doğrultudadır.

3.7.1. Örümcek

“Allah'tan başka dost edinenlerin durumu, kendine yuva yapan örümceğin durumu gibidir. Hâlbuki evlerin en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır. Keşke bilselerdi.”³¹⁰ mealindeki ayete ilişkin Elmalılı, müşriklerin dayandıkları delillerin örümcek evi gibi çürük olduğunu kaydettikten sonra Râzî'den; *Burada “âlihe” yani ilahlar denilmeyip “evliya” yani veliler denilmesi, yalnız açık şirki değil, gizli şirki dahi yok edip kaldırmaya işaret içindir, şeklindeki rivayeti*³¹¹ nakletmiş ve bu durumu şöyle açıklamıştır:

“Başkasına gösteriş ederek riya ile Allah’a ibadet edenler dahi Allahın masivasından veliy ittihaz etmiş olurlar. Onun meseli de ankebut meseline benzer. Peygamberleri tekzip edip şirke giden kavimlerin helaki misalleriyle beyan buyrulduktan sonra bu örümcek temsilinin iyradı Peygambere ve mü’minlere öyle büyük ve öyle şumüllü bir va’d ve tebşiri tezammun etmektedir ki bütün bu surenin ruhu denilebilir.”³¹²

Elmalılı'nın bu temsilden müminlere dair bir müjde çıkarması dikkate değerdir.

Süleyman Ateş de söz konusu ayetle ilgili olarak Allah'tan başka kendisine tanrı edinenlerin tanrıları, örümcek ağı gibi zayıftır, ufak bir rüzgâra bile dayanıksızdır, dedikten sonra şu ilginç açıklamasına yer verir:

“Bu misalde son derece güzel bir incelik vardır. “Ankebut”, dişi örümcek demektir. Erkeğine “ankeb” denilir. Çiftleşmeden sonra eşini öldüren dişi örümceğin evi, en yakın dostuna bile bir felaket yeri olduğu gibi, oraya giren sinekler ve böcekler için de ölüm ağıdır. İşte Allah'tan başka tapılan sığınılan şeyler de tıpkı dişi örümcek ağı gibi sığınanları felakete götürür.”³¹³

3.7.2. Bal Arısı

Elmalılı, “*Senin Rabbin bal arısına şöyle vahyetti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların kuracakları kovanlardan kendine evler edin.*”³¹⁴ mealindeki ayette geçen “vahiy” kelimesini, tefsircilerin ilham manasında anladıklarını ifade etmiştir.

³¹⁰ Ankebût (29), 41.

³¹¹ Râzî, a.g.e. , C: XXV, s. 69.

³¹² Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3778.

³¹³ Ateş, a.g.e. , C: VI, s. 514.

³¹⁴ Nahl (16), 68.

Müfessire göre ise burada anlatılanlar, ilhamdan daha kuvvetli bir örnektir. Çünkü ilham, bir gereklilik ifade etmezken; buradaki durum amelle ilgili bir zorunluluğu anlatan özel bir fitrattır. Bu vahyin manası ona, o ruh ve fitratı vermek ve açık bir vasıta olmaksızın gizli bir şekilde terbiye ederek ona, o duygu ve sanatı kesin bir mükemmellikle öğretip belletmek demektir. Bu nedenle arının sanatı, bir peygamberlik vahyi olmamakla birlikte zorunlu bir hüküm ifade etmesi açısından ona benzer. Yazır, yüce Allah tarafından arıya bal yapmak ruh ve sanatı verildiği gibi peygamberlere verilen vahyin de zorunlu ve ledünni bir bilgi olduğunu ve bu nedenle “*senin rabbin*” buyrulduğunu ifade etmektedir.³¹⁵

Ateş ise bu vahyi, Allah’ın arıya verdiği ilham, içgüdü şeklinde yorumlamaktadır.³¹⁶ Buradaki vahyi, Bursevî de ilham manasında anlamıştır.³¹⁷

3.7.3. Karınca

Hamdi Yazır, “*Nihayet karınca vâdisine geldikleri zaman, bir karınca: «Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin!» dedi.*”³¹⁸ mealindeki ayete ilişkin Râzî’den; buradaki karıncanın diğer karıncalara içeri girmelerini emretmesinin; *karıncaların Süleyman (a.s.)’ın büyüklüğünü görüp de Allah’ın kendilerine olan nimeti hakkında inkâra düşmelerini ve morallerinin kırılmasını önlemek içindir,*³¹⁹ şeklindeki rivayeti nakletmiş ve bu ayette dünyalığa dalmış kimselerle oturup kalkmanın sakıncalı olduğuna yönelik bir uyarı olduğunu ifade etmiştir.³²⁰ Ateş ise konuya dair bir yorum ortaya koymamıştır.³²¹

3.7.4. Sığır ve Deve

Müfessirlerimiz, “*Hani bir zamanlar Musa kavmine demişti ki Allah, size bir bakara (sığır) boğazlamanızı emrediyor. Onlar da «ayol sen bizimle eğleniyor, alay mı ediyorsun?» dediler. Musa da: «Böyle cahillerden biri olmaktan Allah'a*

³¹⁵ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3108.

³¹⁶ Ateş, a.g.e. , C: V, s. 122.

³¹⁷ Bursevî, a.g.e. , C: IV, s. 470.

³¹⁸ Neml (27), 18.

³¹⁹ Râzî, a.g.e. , C: XXIV, s. 187.

³²⁰ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3668.

³²¹ Ateş, a.g.e. , C: VI, s. 371-374.

*sığınırım.» dedi.*³²² mealindeki ayette emredilen inek kesme işleminden maksadın, Allah'tan başka kutsallık atfedilen şeyleri zihinlerden ve gönüllerden temizleyerek, inananları şirkten korumak olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü İsrailoğulları, ineği mukaddes bir varlık olarak kabul ediyorlardı.³²³

Konuya dair Bursevî de benzer şekilde burada, başka hayvanların değil de, ineğin kesilmesinin emredilmesi, Yahudilerin buzağıya tapmaları sebebiyledir, demektedir.³²⁴

Müfessirlerimiz “*Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihâd için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın. Bununla Allâh'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allâh'ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursunuz. Allâh yolunda ne harcarsanız tam olarak size ödenir, hiç haksızlığa uğratılmazsınız.*”³²⁵ mealindeki ayette geçen “*attan*” maksadın kuvvet olduğunu, dolayısıyla kuvvetli olmak için ne gerekiyorsa onların hazırlanmalarının gerektiğini ifade etmişlerdir.³²⁶

Elmalılı, “*Kurbanlık deve ve sığırları Allah'ın size olan nişanelerinden kıldık. Sizin için onlarda hayır vardır. Ön ayaklarının biri bağlı halde keserken üzerlerine Allah'ın adını anın. Yanları yere yaslandığı vakit de onlardan yiyin, kanaat edip istemeyene de, isteyene de yedirin. Böylece onları sizin buyruğunuza verdik ki, şükredesiniz.*”³²⁷ mealindeki ayette zikredilen bu koca hayvanların insana boyun eğdirilmesinin maddenin mana karşısında ne denli aciz ve güçsüz kaldığını gösterdiğini söylemektedir.³²⁸

³²² Bakara (2), 67.

³²³ Yazır, a.g.e. , C: I, s. 381-382; Ateş, a.g.e. , C: I, s. 181-182; Âlûsî, buradaki ineği, hayvani nefis olarak tanımlamış; onun kesilmesini de nefsin kuvvetini kesip arzularına engel olmak şeklinde yorumlamıştır. Bkz. Âlûsî, a.g.e. , C: I, s. 294.

³²⁴ Bursevî, a.g.e. , C: I, s. 168.

³²⁵ Enfal (8), 60.

³²⁶ Yazır, a.g.e. , C: IV, s. 2425; Ateş, a.g.e. , C: III, s. 528.

³²⁷ Hacc (22), 36.

³²⁸ Yazır, a.g.e. , C: V, s. 3405.

SONUÇ

İşârî tefsir, meşruiyetine yönelik Kur'an ayetlerinden, hadislerden ve sahabe sözlerinden delil bulunabilen bir yöntemdir. Bazı İslam âlimlerinin de konuya dair destekleyici sözleri bulunmaktadır. Söz konusu yöntem, zamanla kendisini çokça kullanan sûflere nispet edilmiştir. Oysa işârî tefsir, sûflerin yapmış olduğu irfânî tefsir türünü de içine alan geniş kapsamlı bir tefsir faaliyetidir. Çünkü mutasavvıf olmayan müfessirlerin de ayetlere işârî yorum getirdikleri bilinmektedir.

İşârî tefsirin makbul olması için ayetin zâhir manasına ters düşmemesi ve ortaya konulan yorumun tek ve geçerli yorum olduğunun iddia edilmemesi gerekmektedir. Bu çerçevede yapılmış olan bir işârî yorum, müfessirin kendi kanaatidir ve sübjektiftir. Müfessirin şahsi kanaatini yansıtan ve şer'i bağlayıcılık yönü olmayan yorumlara itiraz etmenin gerekmediği de açıktır.

İşârî tefsir yöntemi, benzer şekilde ayetlerin bâtını manaları üzerinde duran Bâtıniyye'nin tefsir anlayışına benzetilmemelidir. Çünkü Bâtıniyye'nin tefsir anlayışında zâhire uygunluk şartı göz ardı edilmekte ve ayetlerin manaları tahrif edilmektedir. Bu tarz yaklaşımlar, nazarî tefsirin içerisinde değerlendirilmelidir.

Söz konusu yorumlar genelde morfolojik ve etimolojik benzerliklerden, kelimelerin lâfzî delaletinden ve tertibinden, mefhum muhaliften ve bazen de cifr hesabından çıkartılmaktadır.

Araştırmamızın konusunu teşkil eden müfessirler de tefsirlerinde işârî yorumlara yer vermişlerdir. Bu yorumlardan bir kısmı işârî tefsirin tasavvufî olanına tekabül etmekte; çoğunlukla da tasavvufî değil; ama işârî yorum sınırları içerisinde kalmaktadır. Müfessirlerimiz, ortaya koydukları yorumların tek ve geçerli yorum olduğunu iddia etmemişler, yorumlarına “*bu ayetin şu şekilde anlaşılması da mümkündür, bu ayet şuna da işaret etmektedir, doğrusunu Allah bilir.*” şeklinde kayıt düşmüşlerdir.

Her iki müfessir de Bâtıniğe kaçmayan; yani sadece bâtını esas almayan, zâhire uygun olarak getirilen yorumlara sıcak bakmıştır. Bu konuda Elmalılı, itidalli olmayı tavsiye etmiş, zâhirilikte aşırılığa kaçmayı da zararlı görmüş, ayetin zâhir manası tespit edildikten sonra bir takım işaretlerden doğan yorumları

değerlendirmemeyi; ya da işaret çıkarmamayı nasibi tepmek olarak değerlendirmiştir. Ülkemizde bu yöntemin tanınmasına çalışmalarıyla en büyük katkıyı yapan Ateş de işârî mananın gerekliliğini savunmuştur. Çünkü ona göre herkesin Kur'an'ı anlayışı bir değildir. Bununla birlikte Ateş, işârî mananın, bu yöntemin makbuliyetine dair konulan şartlara uygun olarak ortaya konması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca müfessirin; işârî tefsiri, sadece irfânî tevilden ibaret görmeyen beyanları da mevcuttur.

Müfessirlerimiz, öncelikle ayetin zâhirini esas almışlar; bununla birlikte zâhire uygun olarak çıkarılabilecek anlam arayışına da gitmişlerdir. Öncelikle yoruma konu olan ayetlerle ilgili varsa mevcut işârî tefsirleri nakletmişler, bu yorumların bazen güzel bazen de kabul edilemez olduğunu söylemişler; bazen de orijinal yorumlar ortaya koymuşlardır. Ancak şunu belirtmek isteriz ki Elmalılı'nın bu rivayetlere yönelik kanaati, Ateş'in kanaatine göre daha belirgindir. Çünkü bazen Ateş, rivayetleri nakletmekle yetinmiş; ama net görüşünü ifade etmemiştir.

Ortaya konan yorumlar bazen benzer olmakta bazen de farklılık arz etmektedir. Bazen de bir müfessirimiz işârî yoruma başvururken diğeri bu yönetime başvurmamıştır. Müfessirlerimiz, ayetlerin üslubundan, içerisinde kullanılan lafızların delaletinden, mefhum muhalifinden, farklı vecihlerde okunuşundan, bazen de temsili okumalar neticesinde işaretler çıkarmışlardır.

Elmalılı, müteşâbih ayetleri, bazen işârî yöntem açısından ele alırken bazen de tevakkufu tercih etmiştir. Ateş de bazen mevcut görüşleri nakletmekle yetinmiş bazen de kendi yorumunu zikretmiştir.

Süleyman Ateş, kıssaları tefsir ederken, Kur'an'ın verdiği bilgileri Kitab'ı Mukaddes'le mukayese ederek vermeye çalışmış; Elmalılı da Ateş kadar olmasa da böyle mukayeselere zaman zaman yer vermiştir.

Kıssalarla ilgili en fazla işârî yorumlar Âdem-İblis kıssası, Hz. Musa ve İsrailoğulları ve Hz. Musa ve Hızır kıssalarında görülürken, diğeri kıssalarda az da olsa işârî yorumlara yer verilmiştir.

Yazır, Hz. Musa'nın asa ve beyaz el mucizesini konu eden ayetlerin tefsirinde bu mucizelerin zâhir manasıyla, tevil edilmeksizin anlaşılması gerektiğini

savunmuştur. Bazen de Hz. Musa ve Hızır'ın buluşacakları yeri konu edinen ayetin tefsirinde görüldüğü gibi tevilin gerekliliğini savunmuştur.

Her iki müfessir de ledünnî ilmi, hakikat ilmi şeklinde tanımlamışlar, bu ilmin Allah tarafından kulların özel bir gayreti olmaksızın verildiğini, Ateş'in tabiriyle keşf yoluyla ruha aktığını ifade etmişlerdir.

Yine müfessirlerin Hızır'ın hayatta olup olmama meselesine getirdikleri açıklamalarda dikkat çekici niteliktedir. Her iki müfessir de kıssanın bânîni bir kıssa olduğu gerekçesiyle, meselenin görünen hayat üzerinden düşünülmemesi gerektiğini ifade etmişler; hatta Ateş, biraz daha ileri giderek Hızır'ın maddi cisimle diriliğe eren bir insan olmadığını; bu nedenle hayatta olup insanlara yardım etmesinin mümkün olacağını belirten ifadeleri zikretmiştir. Yine Ateş, yeryüzünde hiçbir şey yoktur ki onu tespih etmesin mealindeki ayetin tefsirinde anılarına yer vermiş ve Allah'ın nuru ile bakma yeteneğine sahip kimselerin, bu tesbih seslerini işittiğini söylemiştir.

Müfessirlerin mesellere dair ve hayvan isimlerinin geçtiği bazı ayetlere yönelik getirdikleri yorumlar da ciddi manada bu yönüme katkı sağlamaktadır.

Kevnî ayetlere getirilen yorumlar, iki müfessirin de çağın bilim anlayışına uygun açılımlarda bulduklarını göstermektedir. Özellikle Ateş'in bu konuda ortaya koyduğu yorumlar dikkate değerdir.

Müfessirler, namaza ilişkin ayetlerin tefsirinde işârî yorumlara yer verirken, diğer ibadetlerde buna çok fazla başvurmamışlardır. Hacla ilgili ayetlere ise sadece Elmalılı, işârî yorum getirmiştir.

Her iki müfessirin meleklerle ilgili ayetlere getirdikleri işârî yorumlar mevcut olmakla birlikte; Ateş'in yorumları, Elmalılı'ya nazaran daha ön plandadır.

Hurufu mukatta'a ile ilgili olarak Elmalılı birçok rivayete yer vermiş ve tercihini belirtmiş, bazen de kendisi yorum ortaya koymuşken; Ateş genellikle bu harflerin daha önceki ilahi kitaplara işaret ettiğini ve vahyin önemine dikkat çektiğini söylemeyi tercih etmiştir.

Netice itibariyle mufessirlerimizin uygulamalarında da görüldüğü üzere işârî tefsir, geniş bir alana şâmildir. Zâhiri manayı göz ardı etmeyen bu yöntem, Kur'an'ın anlaşılmasında etkin, ufuk açıcı ve gerekli bir yöntemdir.

KAYNAKÇA

Akpınar, Ali, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (Temmuz-Aralık 2002), Sayı: 9, ss. 53-92.

Albayrak, Halis, “Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül), TDV Yayınları, Yayın No: 109, Ankara 1993, ss.152-170.

Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut y.t.y.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, Yayın No: 3, İstanbul 1998.

_____ *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, Yayın No: 22, İstanbul 1969.

_____ *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989.

_____ “Prof. Dr. Süleyman Ateş ile Söyleşi”, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* (Kasım 1997), Sayı:1, ss. 66-75.

_____ (Çevrimiçi), [http:// www. suleyman-ates.com.](http://www.suleyman-ates.com) , 11 Temmuz 2013.

Ay, Mahmut, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2011), Sayı: 24, ss.103-148.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (I-II)*, Doğu Ltd. Şti. Matbaası, Ankara 1960.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Muhtasar Ruhu'l-Beyan Tefsiri*, İhtsr: Muhammed Ali Sabûnî, Çev: Heyet, 2. b. , Damla Yayınevi, İstanbul 1996.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Yayın No: 42, Ankara 2010.

Çelik, Muhammed, “İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşârî Tefsir”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2002), C: IV, Sayı: 2, ss. 1-28.

Çiçek, Yakup ve Açıkalm, Bünyamin, *Türkiye İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Elemanları Biyografileri*, Temel Ofset, İstanbul 2000.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, MÜİFV Yayınları, Yayın No: 192, İstanbul 2009.

Ersöz, İsmet, “Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül), TDV Yayınları, Yayın No: 109, Ankara 1993, ss. 170-177.

Gazali, Ebu Hamid, *İhyau Ulumi'd-Dîn*, Daru'l-Marife, Beyrut, y.t.y.

Goldziher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, Çev: Mustafa İslamoğlu, Denge yayınları, İstanbul 1997.

Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir Mâhiyeti, Meşrûiyeti Bâtîni Yorumdan Farkı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.

_____ “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Bâtînî Yorumdan Farkı,” *Marife* (Yaz 2011), Sayı: 2, ss. 9-47.

Gürkan, Menderes, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın İlmi Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2005), Sayı: 6, ss. 211-232.

İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risale”, Çev: Mustafa Öztürk, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (2001), Ankara, ss. 265-302.

İlhan, Avni, “Bâtîniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C: V, Ali Rıza Başkan Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1992, ss.190-194.

İsfehânî, Râğıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, Thk: Muhammed Seyyid Keylânî, Daru'l-Ma'rife, Lübnan y.t.y..

Janet, Paul ve Seailles, Gabriel, *Metâlib ve Mezâhib*, Çev: Muhammed Hamdi Yazır, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1978.

Kara, İsmail, *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990.

Karaçam, İsmail, *En Büyük Mucize Kur'an'ı Kerim'in İlmi ve Edebi Sırları*, Yenişafak Kültür Armağanı, İstanbul 2005.

Karagöz, İsmail, “Bâtîni Mana-Zahiri Mana”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Yayın No: 589, Ankara 2007.

Karapınar, Fikret, “Rivayetlerde İŖâri Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* (2007), C: V, Sayı: 2, ss. 89-104.

Koçkuzu, Ali Osman, “Hz. Peygamberin Mizacı Ve Hadiste İŖâri Tefsir”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu* (19-20 Nisan 2001), SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 10, ss. 221- 238.

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifü'l-İŖârât*, Thk: Abdullatîf Hasan Abdurrahman, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2000.

Özel, Mustafa, “Hak Dini Kur'an Dili Üzerine Yapılan Akademik Çalışmalar”, *İslami Araştırmalar Dergisi* (2001) , C: XIV, Sayı: 1, ss. 145-149.

Öztürk, Nazif, “M. Hamdi Yazır'ın Vakıfçılık Anlayışı”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül), TDV Yayınları, Yayın No: 109, Ankara 1993, ss. 197-208.

Paksüt, Fatma, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül), TDV Yayınları, Yayın No: 109, Ankara 1993, ss. 2-24.

Polat, Fethi Ahmet, “İŖâri Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde ‘Fihi Mâ Fih’te Yer Alan Kur'an Yorumlarının Kritiği”, *Uluslar Arası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa 2007, ss. 363-377.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin el-Hasan b. Ali et-Teymî, et-*Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*, C: XXVIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.

Serrâc, Ebu Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî, *el-Lüma'*, Thk: Abdülhalîm Mahmud, Tâhâ Abdülbâkî Surûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hâdise, Mısır 1960, s. 159.

Subaşı, M. Hüsrev, “Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül), TDV Yayınları, Yayın No: 109, Ankara 1993, ss. 318-330.

Suyûti, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'an*, Thk: Merkezu'd-Diraseti'l-Kur'aniye, Mecmeu'l-Meliki Fahd, y.y.y. , 2005.

Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlu'l-Fıkh)*, Çev: İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara 1996.

Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvafakat fi usuli's-şeria*, Thk: Abdullah Dırraz, İbrahim Ramazan, Daru'l-Marife, Beyrut 1992.

Şimşek, Mehmet, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Yayın No: 102, Konya 2008.

Teftazânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Thk: Ahmet Hicâzî Saka, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyyeti, Kahire 1988.

Tüsterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azim*, Thk: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasan Muhammed Ali, Daru'l-Harâmi't-Türâsi, Kahire 2004.

Uludağ, Süleyman, "Bâtın İlmî", *DİA*, C: V, İstanbul 1992, ss. 188-189.

_____ "İşârî Tefsir", *DİA*, C: XXIII, İstanbul 2001, ss. 424-428.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, C: XI, İstanbul 1995, ss. 57-62.

Yazıcı, Ahmet, *Klasik-Modern Yorum Açısından Bilmen ve Ateş Tefsirlerinin Mukayesesi*, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2011.

Yazıcı, Nesimi, "Muhammed Hamdi Yazır'ın Basın Hayatı ve Yazarlığı", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül), TDV Yayınları, Yayın No: 109, Ankara 1993, ss. 25-32.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

Zehebî, M. Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2000.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Thk: Fevvaz Ahmed Zümerli, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1995.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2006.