

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KUR'ÂN'IN KÂFİRLERLE İLGİLİ TEMSİLLERİ
HAKKINDA İŞÂRÎ YORUMLAR

YASEMİN ÇELİKKAYA
18810601170

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
DR. ÖĞR. ÜYESİ AYŞE BETÜL ORUÇ

KONYA-2022



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yasemin ÇELİKKAYA		
	Numarası	18810601170		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	x	
		Doktora		
Tezin Adı	Kur'an'ın Kâfirlerle İlgili Temsilleri Hakkında İşârî Yorumlar			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Yasemin ÇELİKKAYA



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yasemin ÇELİKKAYA		
	Numarası	18810601170		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	x	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül ORUÇ		
Tezin Adı	Kur'ân'ın Kâfirlerle İlgili Temsilleri Hakkında İşârî Yorumlar			

“Kur'ân'ın Kâfirlerle İlgili Temsilleri Hakkında İşârî Yorumlar” başlıklı bu çalışmamızda kâfirlerle ilgili temsillere getirilen işârî yorumlar incelenmiştir. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, yöntem ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde işârî tefsirin mahiyeti, tasavvufla ilişkisi ve tarihî gelişim süreci ele alınmıştır. İkinci bölümde önce temsil kelimesinin sözlük ve terim anlamı hakkında bilgi verilmiştir. Temsil sanatı hakkında genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra Kur'ân'da temsil sanatının yer alma şekli ve amacı üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde kâfir ifadesinin sözlük anlamı ve Kur'ân'da kâfir ifadesinin karşılığı hakkında bilgi verildikten sonra Kur'ân'da yer alan kâfirlerle ilgili temsiller tek tek başlıklar halinde incelenmiştir. Temsillerin yer aldığı ayetler önce rivâyet ve dirâyet tefsirlerine göre açıklanmış, daha sonra işârî yorumlarına geçilmiştir. Böylelikle rivâyet ve dirâyet tefsirleriyle işârî tefsirlerin kıyaslanması sağlanarak işârî tefsirlerin tefsir genel kâidelerine uygun olup olmadığı konusu değerlendirilmiştir.

Sonuç bölümünde araştırma hakkında genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra ulaşılan sonuç ve önerilere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, İşârî Tefsir, Temsil, Kâfir.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Yasemin ÇELİKKAYA		
	Student Number	18810601170		
	Department	Department of Basic Islamic Sciences / Department of Interpretation		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	x	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül ORUÇ		
Title of the Thesis/Dissertation	Isharî Comments of Representation About Disbelievers in Quran			

In this study, titled "Isharî Comments of Representation About Disbelievers in Quran", the ishari interpretations brought to the representations of the unbelievers were examined. In the introduction, information about the subject, purpose, method and sources of the research is given.

In the first chapter, the nature of ishari tafsir, its relationship with Sufism and its historical development process are discussed. In the second part, firstly, information about the dictionary and term meaning of the word representation is given. After making a general evaluation about the art of representation, the way and purpose of the representation art in the Qur'an are emphasized.

In the third chapter, after giving information about the dictionary meaning of the word unbeliever and the meaning of the word unbeliever in the Qur'an, the representations of the unbelievers in the Qur'an were examined under the headings one by one. The verses in which the representations take place were first explained according to the narration and dirayat interpretations, and then the ishari interpretations were made. In this way, it was evaluated whether the ishari tafsirs are in accordance with the general rules of tafsir by comparing the narration and wise interpretations with the ishari tafsir.

In the conclusion part, the conclusions and suggestions reached after a general evaluation about the research are given.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Ishari Tafsir, Representation, Unbeliever.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	IV
ÖNSÖZ	V

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI	2
3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ	2
4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	3

BİRİNCİ BÖLÜM

İŞÂRÎ TEFSİRİN MAHİYETİ

1. İŞÂRÎ TEFSİR VE TASAVVUF	9
2. İŞÂRÎ TEFSİRİN MAHİYETİ	11
2.1. İşârî Tefsir	13
2.2. Nazarî Tefsir	15
2.3. İşârî Tefsir ve Nazarî Tefsir arasındaki Farklılıklar.....	16
3. KUR'ÂN'DA BÂTİNÎ MANALAR MESELESİ	17
3.1. İşârî Tefsir ve Bâtınî Yorum Arasındaki Farklar	19
3.2. Usûle Uygun Bâtınî Mana.....	20
3.3. Usûle Uygun Olmayan Bâtınî Mana.....	21
4. ÂLİMLERİN İŞÂRÎ TEFSİRLER HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ	23
5. İŞÂRÎ TEFSİRİN GELİŞİMİ VE ÖNEMLİ İŞÂRÎ TEFSİRLER	25

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'DA TEMSİLLER

1. TEMSİL KAVRAMI.....	29
1.1. Sözlük Anlamı.....	29
1.2. Terim Anlamı.....	30
2. TEMSİL VE TEŞBİH KAVRAMI	33
3. TEMSİL VE İSTİÂRE-İ TEMSİLİYYE KAVRAMI	35
4. TEMSİL VE TEŞBİH-İ TEMSİL KAVRAMI.....	36
5. TEMSİLLERİN ANLATIMA TESİRİ	37
6. KUR'ÂN'DA TEMSİLLER	39

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN'IN KÂFİRLERLE İLGİLİ TEMSİLLERİ HAKKINDA İŞÂRÎ YORUMLAR

1. KUR'ÂN'DA KÂFİR KAVRAMI.....	42
1.1. Kâfir- Küfür Kavramı	43
1.2. Kur'ân'da Kâfir.....	45
2. KÂFİRLERİN HALLERİ İLE İLGİLİ TEMSİLLER VE İŞÂRÎ YORUMLARI.....	50
2.1. Kâfirlerin “Hayvanlar”a Benzetildiği Temsiller	51
2.1.1. Sözden Anlamayan Hayvan Misali.....	52
2.1.2. Yeme ve İçmede Hayvan Misali.....	55
2.1.3. Hayvanlardan da Aşağı Olanlar	58
2.1.4 Dilini Sarkıtmış Köpek	60
2.1.5. Örümceğin Zayıf Yuvası.....	64
2.1.6. Aslandan Kaçan Yaban Eşekleri.....	70
2.1.7. Yüzüstü Sürünenler.....	73

2.2. Çok Efendili Köle	76
2.3. Gökten Düşen Çaresiz Kişi	80
2.4. Boyunlarına Halkalar Geçirilenler	83
2.5. Suya Ulaşamayanlar	86
2.6. Köksüz Ağaç	91
2.7. Çorak Toprak	97
2.8. Kör ve Sağır Kimseler.....	101
2.9. Yaşayan Ölüler.....	106
2.10. Necis Kimseler	110
2.11. Yerin ve Göğün Ağlamadığı Kimseler	114
3. YAHUDİLERLE İLGİLİ TEMSİLLER.....	119
3.1. Kitap Yüklü Merkepler	120
3.2. Kalpleri Taş Gibi Olanlar.....	124
4. KÂFİRLERİN AMELLERİYLE İLGİLİ TEMSİLLER.....	130
4.1. Uçuşan Toz Zerrecikleri.....	131
4.2. Fırtınada Savrulan Kül	136
4.3. Fırtınada Kavrulan Ekin.....	139
4.4. Çöldeki Serap.....	144
4.5. Kat Kat Karanlıklar	147
SONUÇ	155
KAYNAKÇA.....	159

KISALTMALAR

- AİBU : Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
a.s. : Aleyhisselâm
Bin : İbn (oğlu)
bkz. : Bakınız
b.y.y : Basım yeri yok
çev. : Çeviren
ed. : Editör
HTD : Hadis Tetkikleri Dergisi
Hz. : Hazreti
KSÜ : Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi
KURAMER: Kur'an Araştırmaları Merkezi
nşr. : Neşreden
Ö. : Ölüm
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkik
ts. : Tarihsiz
vb. : Ve benzerleri
v.dğr. : Ve diğerleri
vs. : Ve sâire

ÖNSÖZ

Yüce Allah insanı dünyada rehbersiz ve kendinden habersiz bırakmamak için peygamberleri aracılığıyla kitaplar göndermiştir. Hz. Muhammed ile gönderdiği son kutsal kitap Kur'ân'ı da âhir zaman insanı için hidayet kaynağı kılmıştır. Müslümanlardan onu kendilerine rehber edinmelerini ve hayatlarının her alanını onun emir ve hükümleriyle dizayn etmelerini istemiştir. Kur'ân'ı hakkıyla anlamak ve içinde bulunduğu zamanda uygulanmasını sağlamak için vahyin nüzulünün ilk dönemlerinden itibaren Kur'ân üzerinde çalışan çok sayıda İslam âlimi olmuştur. İslâm âlimlerinin içinde bulunduğu topluluk, düşünce yapıları ve ideolojik yaklaşımları Kur'ân'ı yorumlamalarında etkili olmuştur. Bu yüzden birbirinden farklı görünen ancak birbirine girift tefsir yöntem ve ekolleri oluşmuştur.

Kur'ân'da derin hikmetlerin ve özel insanlara açılan gizli manaların olduğu düşüncesinin tesiriyle işârî tefsir ekolü ortaya çıkmıştır. Bu ekolün doğuşunda etkili olan sûfiler Kur'ân ayetlerinin zâhirine bağlı kalmaya çalışarak bâtın manayı arama gayretinde olmuşlardır. Bu şekilde yapılan işârî yorumlar sûfilerin dinî ve ahlakî eğitimleri için de bir dayanak olmuştur. Ancak işârî tefsir, usûl ve yöntemlerinde belirlenen şartları sağlayamaması gibi bazı nedenlerden dolayı Kur'ân'ın bâtını esas alan sapkın ekol ve akımlarla bir tutulmuştur.

İnsan zihninin kavramakta zorlandığı ya da gereği gibi algılayamadığı müphem konular Kur'ân'da çeşitli temsil ve teşbihlerle açıklanmıştır. Temsil ve teşbihler sayesinde insanın zihninde ve kalbinde mücessem hale gelen konular verilmek istenen mesajın tesirini arttırmıştır. İmanın hakikatini vurgulamak, küfrün vehametini sergilemek için de insanın çevresinde gözlemediği varlık ve olaylar üzerinden temsiller verilmiştir. Sûfiler diğer Kur'ân ayetlerinde olduğu gibi ana konusu kâfirler olan temsil ayetlerini de kendi yaşayış ve düşünce tarzlarına uygun yorumlamışlardır. Kâfirlerin psikolojik ve manevî hallerinin çeşitli sembollerle anlatıldığı temsil ayetleri tasavvufî öğreti ve terimlerle tefsir edilmeye çalışılmıştır.

Kâfirler ile ilgili Kur'ân temsilleri küfrün mahiyeti, kâfirin itikadî ve psikolojik durumu, amelleri ve ahirette göreceği muamele gibi konularla alakalıdır. Ancak işârî tefsirlerde kâfirler hakkında olduğu kabul edilen bu temsiller aynı zamanda müminlere hitap edecek şekilde yorumlanmıştır. Bu durum bazen ayetin tefsirini daha açık ve anlaşılır kılarken bazen de ayetin gerçek manasını anlamaktan uzaklaştırmıştır.

Bu çalışmada temsillerin anlatıma tesirinin yanında edebî incelik ve güzelliklerini göreceğimiz Kur'ân'dan bazı ayetler sunulmuştur. Kâfirler hakkında olan bu temsillerin rivâyet ve dirâyet tefsirleriyle birlikte işârî yorumlarına genişçe yer verilmiştir. İşârî tefsir ekolünün Kur'ân tefsirinde izlediği usûl ve yöntemlerini bu temsillerin tefsiriyle birlikte görme imkânı doğmuştur. Böylelikle işârî tefsirin eleştirilen noktaları ve tefsir ilmine katkıları bu çalışma vesilesiyle yakından müşahade edilebilecektir.

Öncelikle yüce kitabı Kur'ân'ı Kerim ve onun ilmiyle meşgul olmayı nasip eden Yüce Rabbim'e hamd ederim. Bu çalışmanın her aşamasında bilgi ve tavsiyelerinden çokça istifade ettiğim değerli tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül Oruç hocamıza şükranlarımı sunarım. İlmî birikim ve tecrübelerinden faydalandığım tefsir bilim dalındaki diğer tüm hocalarımıza da teşekkürü borç bilirim. Çalışmayı hazırlama sürecinde hep yanımda olan eşim ve çocuklarıma destek ve tahammüllerinden dolayı ayrıca teşekkür ederim.

Yasemin ÇELİKKAYA

Konya 2022

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

İşârî tefsirler Kur'ân ayetlerinin açıklanmasını rivâyet ve dirâyet tefsirlerinden farklı bir boyuta taşımıştır. Ayetlerin zâhiri manalarından ayrı olarak bâtınî manalarının da ayrı bir değer kazandığı bu alan sûfilerin din ve dünya anlayışlarını Kurân ayetleriyle temellendirmelerine hizmet etmiştir. Kur'an ayetleri kendi bağlamlarından ayrı olarak bizzat okuyan kimsenin nefesine hitâb edecek şekilde yorumlanmıştır. Bu hitap duruma göre ya mürşide ya da müride yöneliktir. Hatta bazen her iki gruba da mesaj verecek şekilde yorumlar yapılmıştır.

Sembolik anlatımlara oldukça önem veren işârî tefsir ekolü için bu anlatımın etkili olduğu Kur'ân temsil ve teşbihleri ilgi çekici bir alan olmuştur. Temsil ayetlerinin gereğince anlaşılması için zâhir manalarının üzerine bâtınî açıklamalara ihtiyaç duyulması bu ayetlerde sûfi izahların yapılabileceği fikrine kapı aralamıştır. Sûfi öğretisi ve kavramlarıyla yapılan işârî yorum yöntemi özellikle mecazî anlatım ve semboller barındıran temsil, teşbih ve mesel ayetlerinde daha rahat uygulanmıştır. Bu ayetlerin gizemi ve edebî derinliği Kur'ân'ın tüm ayetlerinde işârî yorumların yapılması için de dayanak olmuştur.

Kur'ân'da farklı inanç gruplarındaki insanların halleri, dünya ve ahiret hayatı ya da işlenen amellerin karşılığı gibi soyut durumlar teşbih ve temsiller sayesinde dünyadaki somut olgu ve gerçeklerle bağdaştırılmıştır. Bu teşbih ve temsiller soyut olay ve olguların zihinde canlandırılmasına ve gereğince idrak edilmesine katkı sağlamıştır. İmanî bir mesele olan kâfir kimse ve küfür konusu da Kur'ân'da müthiş temsil ve teşbihlerle izah edilmiştir. Kâfirlerin halleri, amelleri ve akıbetleriyle ilgili temsillerin yer aldığı bu ayetlerin izahına rivâyet ve dirâyet metoduyla yazılmış tefsirlerde geniş yer verilmiştir. Oldukça ilgi çekici ve etkili bir anlatımla sunulan bu

temsiller işârî tefsirlerde ise sûfî eğilimle izah edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada kâfirler hakkındaki temsil ayetlerinin işârî yorumları ve bu yorumların ayetin zâhir manaya uygunluğu meselesi konu edinilmiştir.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

İslam âlimleri tasavvuf erbabının Kur'ân ayetlerini tefsir ve te'vili konusunda ihtilaf etmiştir. İşârî tefsirde ayetlerin zâhir anlamlarından bağımsız olarak tamamen yorumlayıcının insiyatifine bırakıldığını iddia eden bazı âlimlerimiz, böyle bir tefsirin bâtinîlikle özdeş olacağını ileri sürmüşlerdir. Kur'ân'ın gerçek anlam ve mesajından uzaklaşmak olarak gördükleri işârî tefsir metodunun İslam dinine katkı sağlamak yerine zarar verdiği algısı oluşmuştur.

Diğer bir grup ise keşf ve ilham sahibi yetkin kimseler tarafından ayetlerin zâhir anlama uygun olarak tefsir edilmesi durumunun bâtinîlik gibi bir olguya sebep olmayacağını savunmuştur. Onlara göre işârî yorumlar yorumlayıcının dayandığı bazı delil ve işaretler üzerinden yapılmaktadır. Bu yorumların Kur'ân'ın zâhirine aykırı olmayıp ayetlere anlam zenginliği kattığı iddiasındadırlar.

Bu çalışmada sembolik anlatımlar ile dikkat çeken Kur'ân'daki kâfir temsilleri ele alınarak sûfîlerin Kur'an yorumlarının arka planını keşfetmek, izledikleri yöntem ve usullere dair bilgi edinmek hedeflenmiştir. İşârî tefsir alanında öne çıkmış müfessirlerimizin bu temsiller hakkında yaptığı yorumlar vesilesiyle işârî tefsirin meşru olup olmaması hususunun aydınlatılmasına katkı sağlamak amaçlanmıştır. Bu çalışma sayesinde İslam âlimlerinden işârî tefsiri kabul edenlerin veya reddedenlerin gerekçelerini de görmek mümkün olacaktır.

3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Yüce Allah Kur'ân'ın hakkıyla anlaşılabilmesi için mukaddes kelimada insanların ihtiyaç duyacağı Arap dilinin söz sanatlarına yer vermiştir. Muhatabın zihninde ve kalbinde tesirini artırmak maksadıyla icra edilen temsil ve teşbihler bu söz sanatları arasında en etkili olanlardandır. Kur'ân'ın kelimâ i'cazının en önemli göstergelerinden olup anlaşılması için derin tetkiklere ihtiyaç duyulan temsil ve teşbihler tüm müfessirlerimizin yorumlama kabiliyetini sergiledikleri engin bir alan olmuştur.

Kur’ân ayetlerinin âlimin kalbinde beliren keşf ve ilham ile yorumlanabileceği anlayışının hâkim olduğu sûfi geleneğe tabi olan müfessirlerimiz Kur’an temsillerini de rivâyet ve dirâyet tefsirlerinden farklı tefsir etmişlerdir. Mana derinliğiyle dikkat çeken bu türlü ayetler sembolik anlatımları barındırması hasebiyle müfessirler tarafından farklı anlaşılmış, anlatılmıştır. Birbirinden bağımsız olmaktan ziyade birbirini destekler mahiyette olan tüm bu yorumlar ise ayetlerdeki temsillerin zihinlerde daha kalıcı etki bırakmasını sağlamıştır. Kalpte ve zihinde oluşacak etkiyi artırmak, temsillerde kapalı kalması muhtemel manaların izharına yardımcı olmak maksadıyla işârî tefsirlerin de dikkate alınmasını faydalı bulmaktayız. Temsil ayetleri hakkındaki işârî yorumlar sayesinde bir kez daha genel olarak işârî yorumların tefsir ilminden bağımsız olup olmayacağı hususunu değerlendirme fırsatı oluşmuştur.

Kur’ân’ın temsil ve teşbihleriyle ilgili günümüze kadar müstakil olarak kıymetli birçok eser kaleme alınmıştır. Günümüzde de bu konuyla alakalı çok sayıda kitap, tez ve makale çalışması yapılmıştır. Bu çalışmada ise temsillerle kâfirlerin durumunun anlatıldığı ayetlerin tefsirlerde yorumlanma şekli ve yöntemi üzerinde durulmuştur. Kâfir temsillerinin, dirâyet ve rivâyet tefsirlerindeki yorumlarına ek olarak işârî yorumlarının geniş yer bulduğu bir çalışma hazırlanmıştır. Bu sayede hem bu temsil ayetlerindeki mana zenginliğine ulaşma hem de bu ayetler vesilesiyle işârî yorumların sınırları hakkında bilgi edinme imkânı doğmuştur.

4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde işârî tefsirler bir diğer adıyla sûfi tefsirler hakkında bilgi verilmiştir. Öncelikle işârî tefsirin tanım ve mâhiyeti hakkında bilgi verilmiş olup tarihî gelişim sürecinden bahsedilmiştir. “İşârî tefsir” ifadesinin kullanımı tefsir ilmi literatüründe tasavvuf ilmiyle bağlantılı kabul edildiği için tasavvuf kelimesi ve tarihi hakkında kısa bilgilendirme yapılmıştır. Sonrasında işârî tefsirin kabul şartları ve meşrûiyeti ele alınmıştır.

İşârî tefsir ve yorumların en büyük handikabı bâtınîlikle ilişkisi olmuştur. Zâhirî âlimler diyebileceğimiz bir ekol işârî tefsiri bütünüyle bâtınîliğe dâhil ederken daha mutedil eğilimdeki diğer bir kesim ise sûfîlerin kendi özelinde değerlendirilmesi gereken hususî bir alanı olarak değerlendirmişlerdir. Bu sorunun anlaşılması ve giderilmesi adına işârî tefsirle bâtınîlik arasındaki benzerlik ve farklılıklar dikkatle

incelenmiştir. Son olarak ilk dönemden günümüze kadar işârî tefsir alanının tarihçesi ve bu alanın şöhret bulmuş önemli eserleri hakkında kısa bilgilendirmelere yer verilmiştir.

İkinci bölümde temsil kavramı ve kapsamı hakkında bilgi verilmiştir. Temsil kavramıyla bağlantılı ve girift konular olan teşbih, mesel ve isriâre-i temsiliyye konularına değinilmiştir. Bu konular başlı başına Arap Dili ve Belâgâtı ilmi dâhilinde uzmanlık isteyen hususî bir alan olması hasebiyle çalışmamızın anlaşılmasına katkı sağlayacak kadar bilgilendirmeye yetinilmiştir.

Üçüncü bölümde ise “*Kur’ân’ın Kâfirlerle İlgili Temsilleri Hakkında İşârî Yorumlar*” başlığıyla çalışmamızın ana konusu ele alınmıştır. Öncelikle konumuzun kapsamını korumak ve anlaşılır hale getirmek için kâfir kelimesinin sözlük ve terim anlamı ele alınmıştır. Kâfir ve küfür kelimesinin Kur’ân’da karşılığı ve kullanımı incelenmiştir. Ayetlerde inkâr edenler, hakkı yalanlayanlar ve şirk koşanların da kâfir olarak nitelendirildiği tespit edilmiştir.

Kur’ân’da kâfirler hakkında olduğu düşünülen temsil ayetleri tek tek ele alınmıştır. Temsil ayetleri belirlenirken öncelikle Kur’ân meâli taraması yapılmıştır. Ayrıca Kur’ân temsilleri üzerine yazılmış eserler ve çalışmalar incelenmiştir. Kur’ân’da kâfir temsillerini belirleme ve başlıklandırma hususunda özellikle Hâkim et-Tirmizî’nin (ö. 320/932) “*Emsâlü’l-Kurân ve’s-sünne*” ve Veli Ulutürk’ün “*Kur’ân’ı Kerim’de Meseller*” adlı eserlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca “*Kur’ân’da Kâfirler İle İlgili Teşbih ve Temsiller*” adıyla kaleme alınmış yüksek lisans tezi de ele alacağımız temsil ayetleri için istifade ettiğimiz yol gösterici bir kaynak olmuştur.

Çalışmamızda öncelikle müfessirlerimiz tarafından kâfirlerin inanç ve psikolojik durumlarının temsiline yapıldığı hakkında kesin kanaat oluşmuş ayetler ele alınmıştır. Ayrıca kâfirlerin amellerinin mahiyetinin ve Allah katında değersizliğinin tasvir edildiği temsillerin yer aldığı ayetleri de konumuz kapsamında değerlendirdik. Ayrıca kâfir kelimesinin inkâr edenler için kullanılması da göz önünde bulundurularak Yahudiler hakkında olan temsil ayetlerine de yer verilmiştir.

Şunu da belirtmek gerekir ki münafıkların da kâfir olarak nitelendirilebileceğiyle ilgili görüşler bulunmaktadır. Ancak münafıkların inanç ve özellikle psikolojik durumları kâfirlerin hallerinden önemli derecede farklılık göstermektedir. Hem bu sebeple hem de üzerinde çalışma isteyecek hususî bir konu

olduğu düşünülduğünden çalışmamızın kapsamına münafıklarla ilgili teşbih ve temsiller dâhil edilmemiştir.

Kâfirlerle ilgili temsiller için öncelikle rivâyet ve dirâyet tefsir alanında öne çıkan müfessirlerimizin bu ayetlerle alakalı tefsirlerine yer verilmiştir. Konumuz gereği ayetlerin işârî yorumlarına ağırlık verilmiştir. Ancak işârî yorumların tutarlılığı ve sınırlarını gözleme açısından özellikle işârî yorum tarzının izlerinin hissedildiği dirâyet tefsirleri tercih edilmiştir. Ayetler tefsir edilirken konunun dağılması açısından genel kabul gören açıklamalara yer verilmiş olup derin ayrıntı ve dilsel tetkiklere girilmemiştir.

Sonraki aşamada çalışmamızın temelini oluşturan işârî tefsirlerde yer alan yorumlara yer verilmiştir. Takdir edilir ki ele aldığımız ayetler için tüm işârî tefsir ve yorumların bütününe sadece tek bir çalışmada yer vermek mümkün değildir. Bu sebeple hem tefsir ilmi usul ve tarihî açısından öne çıkmış hem de tasavvuf ehli tarafından genel kabul görmüş belirli işârî tefsirler temel alınmıştır.

Sûfî eğilimleri ve yönelimleri olan zâtlar incelendiğinde metodolojik açıdan eserlerinde ve tarzlarında farklılıklar olduğu dikkat çekmektedir. İlmî birikimleri ve bunu eserlerine yansıtıp yansıtmadıkları dikkate alınarak çeşitli şekillerde tasnif edilmişlerdir. Onlardan bir kısmı hâl ilmiyle bir kısmı da hem hâl ilmi hem de şerî ilimlerle uğraşmış ve ders vermişlerdir. Eserlerinde de hissedilen bu ton farklılığı sebebiyle iki ana kola ayırabiliriz:¹

Vecdî ve sekrî eğilimde olanlar ki; Bişr el-Hâfî (ö. 227/841), Bâyezid-i Bistamî (ö. 234/848 [?]), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), Bursevî (ö. 1137/1725) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi âlimlerimiz bu grupta değerlendirilebilir.

Müteşerrî ve ilmî yönelimde olanlara ise; Hâkim et-Tirmizî, Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Gazzâlî (ö. 505/1111), Konevî (ö. 673/1274) ve Ankaravî (ö. 1041/1631) gibi âlimlerimizi dâhil edebiliriz.

¹ Fikret Karapınar, “İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı”, *Kur’ân’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer, 2018), 9/104.

Bu sınıflandırma dikkate alınarak çalışmamızda ilk gruptan eserleri günümüze ulaşmış olan Tüsterî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Bursevî ve Âlûsî'nin işârî yorumlarına başvurulmuştur. Yine bu gruba dâhil edilebilecek yöntem ve tarzda eserler icra eden Kâşânî (ö. 736/1335) ve Dâye'de (ö. 654/1256) görüşlerine yer verdiğimiz âlimlerimizdendir. İkinci gruptan Hâkîm et-Tirmizî, Kuşeyrî ve Gazzâlî işârî yorumlarına yer verdiğimiz diğer âlimlerimizdir. Yine İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) işârî tefsiri istifade ettiğimiz kıymetli eserlerdendir. İçerisinde yer yer işârî yorumların bulunduğu Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı esere de gerekli görüldükçe başvurulmuştur. Bunlara ek olarak ele aldığımız temsiller hakkında yazılmış müstakil eser ve çalışmalar taranmış olup uygun görülenlere bu çalışmada yer verilmiştir.

İşârî tefsirleriyle tanınmış İbn Acîbe, Bursevî ve Âlûsî gibi müfessirlerimizin kimisi eserlerinde ayetleri önce rivâyet ve dirâyet tefsir metoduyla açıklamıştır. Daha sonra tasavvufî işaretlerle açıkladıklarını beyan ettikleri bölümde ayetin sûfî eğilimde yapılan yorumlarına yer vermişlerdir. Bu müfessirlerimiz ayetlerin rivâyet ve dirâyet tefsir metoduna göre yaptıkları tefsirlerini ağırlıklı kendilerinden önceki müfessirlerimizden aktarmaları veya onlardan etkilenmeleri sebebiyle geleneksel tefsir tarzıyla yaptıkları bu tefsirlere gerekmedikçe yer verilmemiştir.

Tasavvufî tefsir ekolünün ilk akla gelen isimlerinden biri hiç şüphesiz Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'dir. Görüşleri ve eserleriyle tasavvuf ilmi alanında önemli bir çığır açan İbnü'l-Arabî birçok ismi de etkisi altında bırakmış ve onun görüşlerinin taşıyıcısı mahiyetinde kendinden sonra birçok eser kaleme alınmıştır. Bu sebeple bazı eserler İbnü'l-Arabî'ye nispet edilerek şöhret bulmuştur. Bunlardan birisi bizim de çokça faydalandığımız, Kâşânî'nin eseri olmasına rağmen ısrarla İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen *Te'vilâtü'l-Şur'ân*'dır.

Kâşânî'nin *Te'vilât-ı Kâşâniyye* adıyla meşhur olmuş eserinin el yazmaları Kâşânî'ye nispet edilmesine rağmen İbnü'l-Arabî adına basılmaya devam edilmiştir. Bu husus hakkında Kâşânî ve tefsiri hakkında müstakil bir çalışması olan Pierre Lory bu durumu şöyle değerlendirmiştir: “*Bütün bu gerçekler yine de son baskının (Beyrut, 1968) yayıncılarını eski başlığı muhafaza etmekten ve eserin İbnü'l- Arabî'ye ait olduğunda ısrar etmekten alıkoyamamıştır. Bu da muhtemelen, ticarî menfaatle alakalı nedenlerden dolayıdır. Çünkü İbnü'l-Arabî adı, çok açık bir biçimde, Kâşânî*

adından daha çok şöhretli ve tanınmıştır. Kim bilir onlar belki de, çok sık olarak Kur'ân tefsirinin alışılmış normları dışına çıkan bir eserin basımını bir büyük ismin arkasına sığınarak korumaya çalışıyorlardı.”²

Bilimsel etik kurallarına uygun olması ve kıymetli müellifinin hakkını gözetmek adına çalışmamızda “*Te'vilâtü'l-Kur'ân*” adlı esere Kâşânî'ye atfederek yer verdik. Bu eserin el yazması dışında orijinalinin müstakil bir şekilde basımı bulunmamaktadır. Ancak Mehmet Kaya “*Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsiri Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*” adlı tez çalışmasında *Tefsîr-i Şeyh-i Ekber* adıyla 1317 basım yılı göstergeli Hâzin'in tefsirinin hâmişinde Kâşânî'nin tefsirine yer verildiğini belirtmiştir. Kendisi de müellif ve eseri hakkında hazırladığı çalışmasında bu eserden istifade ettiğini beyan etmiştir.³ Kâşânî hakkında hususî çalışma yapan Pierre Lory de aynı eser üzerinden araştırmasını gerçekleştirmiştir. Biz de Kâşânî'nin işârî yorumlarında bu eseri temel aldık.

Yine müellifi hakkında muhtelif rivâyetlerin olduğu bir diğer eser *Te'vilâtü'n-Necmiyye* adıyla meşhur olmuş *Bahrü'l-hakâ'ik*dir. Necmeddîn-i Kübrâ ve Alâüddevle-i Simnânî'ye nispet edilen bu eserin Kübrâ'nın öğrencisi ve müridi Necmeddîn Dâye'ye ait olduğu tespit edilmiştir.⁴ Aynı eserin *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* adıyla İbnü'l-Arabî'ye nispet edilerek yazılmış nüshaları da bulunmaktadır.⁵ Bu çalışmada Necmeddîn-i Kübrâ ve Simnânî'ye nispet edilerek basılmış olan nüsha temel alınmıştır. Metin içinde ise bu kaynaktan alınan işârî yorumlar Necmeddîn Dâye'ye atfedilerek yer verilmiştir.

Meşhur mutasavvıf İbnü'l-Arabî'nin günümüze ulaşan tefsirlerinden *Îcâzu'l-beyân fi't-terceme 'ani'l-Kur'ân* adlı eserinde sadece Fâtiha Sûresi'nden Bakara Sûresi 252. ayete kadar tefsir edilebilmiştir. Ayrıca bu eser işârî tefsir olmaktan ziyade geleneksel tefsir anlayışıyla telif edilmiştir. Ancak bazı ayetlerde çok ince sûfi

² Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 26.

³ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Kaya, *Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsiri Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 97-98.

⁴ Hamid Algar, “Bahrü'l-hakâik ve'l-meânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/515.

⁵ Davut Ağbal, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de İşârî Tefsir* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 15.

tetkiklere dalmadan daha yüzeysel ve dirâyet metodunu andırır vasıfta yapılmış işârî yorumlara rastlanmaktadır.⁶ Biz de Bakara Sûresi'nde birkaç ayetteki temsilin açıklaması için Muhammed Sâlim tahkikiyle yakın zamanda basılmış bu esere başvurduk. Buna ek olarak İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî görüşlerini yansıtan temel eseri *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de bulunan konumuzla alakalı bazı ayetlerin işârî yorumlarına yer verdik.

Ele aldığımız ayetler için yukarıda saydığımız tüm işârî eserler taranmıştır. Ayet hakkında yapılmış birbirinin benzeri yorumların tekrar edilmemesine dikkat edilmiştir. Ancak işârî tefsirlerde müfessirin yakaladığı latîf inceliklerin aktarılmasına özen gösterilmiştir.

İşârî tefsirlerde bulunan rivâyet ve dirâyet tefsir yöntemiyle yapılmış ayet tefsirlerine yer verilmemiştir. Bu tefsirlerde ele aldığımız ayetin işârî yorumu varsa muhakkak aktarılmış ya da değinilmiştir. Ayetler hakkında işârî yorumların yapılmadığı sûfi tefsirlerin bahsine yer verilmemiştir.

Kâfirler hakkında temsillerin bulunduğu ayetlerin geleneksel tefsir anlayışıyla yapılan tefsiri ve işârî-sûfi tefsir metoduyla yapılan yorumları bir başlık altında ele alınarak karşılaştırma imkânı sağlanmıştır. Ele aldığımız temsil ayetlerinin işârî yorumlarının tefsir ilmi açısından uygunluğu da tartışılmıştır. Böylelikle işârî tefsirler hakkında yapılan zâhirî anlamdan bağımsızlık eleştirisi ve bâtınîliğe kaydığı endişesi bu ayetlerin tefsiri vesilesiyle değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Araştırmamızda bütünlüğü sağlamak ve tutarlılığı korumak adına ayet meallerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın meali kaynak alınmıştır. Ancak gerekli görüldüğü takdirde görüşünü aktardığımız müfessirin görüş ve yorumu da dikkate alınmıştır.

⁶ Ağbal, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de İşârî Tefsir*, 18.

BİRİNCİ BÖLÜM

İŞÂRÎ TEFSİRİN MAHİYETİ

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanların hayatında zühd ve takvanın prensip edinildiği tasavvufun izlerine rastlanmaktadır. Kur'ân ve sünnet ışığında Müslüman bireyin ahlakî ve manevî gelişiminin hedeflendiği sûfî akımlar dinî tüm alanlarda olduğu gibi Kur'ân'ı tefsir alanında da etkili olmuştur. "Sûfî tefsir" ya da "işârî tefsir" olarak adlandırılan bu tefsirler dirâyet tefsirinin bir çeşidi olarak görüldüğü gibi başlı başına bir tefsir çeşidi olarak da değerlendirilmiştir. Genel manada sûfîlerin ayetlerdeki gizli işaretler sonucu ulaştıkları manaların kastedildiği işârî tefsir geleneği bâtınîlikle de ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle işârî tefsir kavram ve konusunun anlaşılması için tasavvuf ve bâtınîlikle alakasının doğru tespit edilmesi gerekmektedir.

1. İŞÂRÎ TEFSİR VE TASAVVUF

Tasavvuf kelimesinin kullanımına Peygamber Efendimiz döneminde rastlanmadığı gibi kaynağı konusunda da çeşitli görüşler sunulmuştur. Tasavvuf ifadesinin sürekli ibadet ve ilimle meşgul olup zühd ve takva içinde yaşayan *suffe ehline* binâen kullanıldığı bilgisi öne çıkmaktadır. Bununla birlikte tüm kötülüklerden arınma manasındaki "safâ" ya da "safv" kelimesinden veya yün anlamındaki "sûf" kelimesinden türediğiyle ilgili bilgiler mevcuttur. Tasavvuf ifadesinin bir kelimedenden türemediği ve bu özel ifadeyle zühd ve takva yolunu benimseyen sülûk erbabının kastedildiğini kabul edenler de vardır.⁷

İslamî bir terim olarak nitelendirilmiş tasavvuf kelimesine âlimlerin kendi dinî anlayışlarına göre mana verdiğini görmekteyiz. Dünya nimetlerinden yüz çevirip

⁷ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.),2/250; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 11.

sadece Hakk'a yönelmek,⁸ şeriatın zâhirine ve bâtınına uygun yaşamak,⁹ ruhu temizleme yolu¹⁰ gibi birbirini destekleyen çeşitli manalar verilmektedir. Peygamberimiz zamanında sistemleşmiş bir tasavvuf kültüründen bahsedemsek de Hz. Peygamber ve ashabı İslam dininin özü olan zühd, takva ve ihsân üzere yaşamışlardır.¹¹ Dolayısıyla tasavvuf kelimesini Hz. Peygamber'i İslam'ı yaşama konusunda örnek alıp ahlâken güzelleşmek ve dünyaya değer vermemek şeklinde de açıklayabiliriz.

Tasavvuf yolunu benimsemiş olanlara sûfi, ehl-i tasavvuf ya da mutasavvuf denilmektedir. Zühd ve takvâ yolcuları bu şekilde nitelendirmelerin olmadığı ilk dönemlerde, kendileri için örnek olabilecek ve tasavvufun inceliklerini öğretecek daha seçkin ve önde olan kimselerin etrafında toplandılar. Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767[?]) ve Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) sûfi ismiyle anılan önde ve seçkin ilk şahsiyetlerdendir.¹²

İslam kardeşliğini tesis etmek için bir araya gelen ve Allah için birbirini seven sûfiler II. yüzyıldan itibaren sohbet, zikir ve inzivâ gibi özel ibadetlerini yaptıkları hankâhları mesken edinmişlerdir. Daha sonra dergâh, tekke ve zaviye şeklinde anılacak olan bu mekânların sistemli ve düzenli bir eğitim alanı olabilmesi için "âdâbu'l-mürîd" adı altında edep ve ahlak kitapları yazılmıştır. Medrese şekline dönüşen hankâhlarda tefsir, hadis, akâid, fıkıh gibi İslamî dersler verilmiştir. Ayrıca şifâhane, kütüphane ve misafirhane gibi çeşitli hizmetler için de kullanılmıştır. Dini yaşama konusunda farklı hassasiyetleri olan sûfiler bu okulları merkez edinen, tasavvuf anlayışı ve yaşayışı birbirinden farklı olan büyük sûfilerin etrafında gruplar oluşturdular. Bu gruplar mürid-mürşid ilişkisiyle birlikte tarikatlara dönüştü.

⁸ Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Halil El-Mansur (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 315.

⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazilet, ts.), 54.

¹⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 12.

¹¹ Ali Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî' nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 53.

¹² Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 17.

Böylelikle III. yüzyıldan itibaren Tayfûriyye, Muhâsibiyye, Kassâriyye, Harrâziyye, Hâkimiyye, Cüneydiyye gibi ilk tarikat grupları da oluşmuş oldu.¹³

Tarikatlar kendilerini sağlam temellere dayandırmak amacıyla şeyhlerini-mürşidlerini Hz. Peygamber'e bir silsileyle bağlama gayretine girdiler. Düzenli bir sisteme kavuşan tasavvuf yolunun yolcuları bu alanı ilimle temellendirmek maksadıyla kelam, hadis ve tefsir alanlarında kendi görüş ve sistemlerine dayanak oluşturacak bilgileri derleme yoluna gitmiştir. İbadetlerin zâhirî yönü fıkıh ilminin inceleme alanına girerken; tasavvuf ilmi ise ibadetlerin huşû ve huzurla yapılması yönünü ele almış ve buna bağlı olarak bâtinî fıkıh şeklinde de isimlendirilmiştir.¹⁴

Kur'ân'ın istediği ideal insan profilini oluşturma gayretinde olan tasavvuf için Kur'ân ana kaynak olmuştur. Kur'ân'ı konu edinen tefsir ilmi ve tasavvuf bu noktada birleşmiştir. Seyr-i sülûk mensupları bu dönemde bir yandan kendi görüşlerini destekleyen tefsirleri derleyip toplarken diğer yandan Kur'ân ayetlerini kalplerine doğduğunu iddia ettikleri manevî hal ve ilhamla tefsir etmeye başladılar.¹⁵ Böylelikle sûflerin ayetlerde kendi manevî hallerini ve gayelerini yansıttıkları "işârî tefsir" metodu tefsir literatürüne girmiş oldu.

2. İŞÂRÎ TEFSİRİN MAHİYETİ

İşâret; "ş-v-r" kökünden olup if'âl babından mastardır. Alâmet, remz, îmâ, bilgi manasını taşımakla birlikte; bir şeyi el, parmak, göz, kaş, kafa ile göstermek anlamına da gelir.¹⁶ Ayrıca "bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinâyeli bir sözle anlatma" gibi manalar verilen işâret kelimesi, tasavvufta "maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mana" şeklinde tanımlanmıştır. Bir anlamda gizli manaya ulaşma yolu olarak görülen

¹³ Reşat Öngören, "Tasavvuf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 119.

¹⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 18.

¹⁵ Muhammed Vehbi Dereli, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2011), 130.

¹⁶ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), "şvr", 270; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sadır, ts.), "şvr", 4/434.

tasavvuf ilmine “işâret ilmi” de denilmiştir.¹⁷ Aynı kökten gelen “işârî” sözcüğü ise “sembolik ve remzî olarak, îmâ ya da işâret yoluyla söylenmek istenen, bu yolla insanın kalbine birdenbire doğuveren” bilgi çeşidi için kullanılmaktadır.¹⁸

Mutasavvıflara göre tevhid, fıkıh, hikmet ve marifet ilimlerinden hemen sonra mükâşefe, müşahede ve havâtır gelmektedir. İşâret ilmiyle kastedilen mana da budur. Çünkü kalbin müşahedesini ve ruhun keşiflerini sözle anlatmak imkânsızdır. Ancak vuslat ve vecd ile bilinebilen bu hususlar tasavvufî halleri yaşayan ve tasavvufun makamlarına eren kimseler tarafından anlaşılabilir.¹⁹ Riyâzat ve ibadetlerle elde edilebilen böyle bir ilmi de herkesin hazmetmesi elbette beklenemez. Bu sebeple doğabilecek olan yanlış anlamalara mani olmak için kalplerine ilham olan bu bilgileri remz ve işâret yoluyla kapalı şekilde sunmuşlardır. Bu yöntemle yaptıkları tasavvufî tefsire de “işârî tefsir” denilmiştir.²⁰

Kelam ve fıkıh alanındaki çeşitli görüş ve düşüncelerin yanında özellikle felsefî nazariyelerin etkisiyle icra edilen işârî tefsir; tüm İslâmî ilimlerde olduğu gibi art niyetli, ehil olmayan insanların müdahil olduğu bir alan olmaktan kurtulamamıştır. Bu kişilerin kayıtlara geçen, tefsir açısından sıkıntılı olabilecek fikir ve yorumları bütünüyle işârî tefsirin zan altında kalmasına neden olmuştur. Böyle bir karışıklığı gidermek adına âlimlerimiz işârî tefsirden ayrı olarak “nazarî tefsir” terkinini kullanmışlardır.²¹ Genel manada tasavvufun amelî kısmı yani özüyle bağlantılı olarak ele alınan tefsire “işârî sûfî tefsir”; felsefî yönüyle ele alınmış olanına da “nazarî sûfî tefsir” ifadesi kullanılmıştır.²² Ancak bu tür tefsir ve yorumların sadece mutasavvıflar tarafından yapılmadığı göz önünde bulundurularak “sûfî” ibaresinin çıkarılıp “işârî tefsir” ve “nazarî tefsir” ibaresinin kullanılması daha sağlıklı olacaktır.²³

¹⁷ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/261; Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/424.

¹⁸ Fikret Karapınar, “Rivâyetlerde İşârî Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 89.

¹⁹ Muhammed b. İbrâhîm Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Kahire: Mektebetü Hancı, 1994), 57-61.

²⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 19.

²¹ Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî”, 56.

²² Mehmet Zeki Süslü, “Tasavvufî Tefsîrin İşârî ve Nazarî Şeklinde Taksimi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (2017), 337.

²³ Yunus Emre Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtınî Yorumdan Farkı”, *Marife Yaz* (2011), 16.

2.1. İşârî Tefsir

Sûfiler Kur'ân'ın kelime, lafız ve cümlelerinde ilk bakışta anlaşılın zâhir anlamlarından başka, marifetteki derecesine göre sûfilere açılan bâtın anlamlarının olduğunu iddia etmektedirler. Bu manaya ulaşmak için belli derecede bilgi birikimi ve tefekkür kabiliyeti yanında ahlakî olgunluk da mevcut olmalıdır. Sûfilere göre Kur'ân'ın zâhirini Arap dilini bilenler, bâtını ise yakîn ehli olan arifler bilebilir.²⁴ Buna bağlı olarak işârî tefsir için yaygın olarak; “tasavvuf ve sülûk erbabının, kalbine doğan ilham vesilesiyle âyetteki lafzın dış anlamından başka birtakım gizli manalarını ortaya çıkarması ve o manaların da âyetin zâhiriyle bağdaşacak şekilde Kur'ân'ı tefsir etmesi” şeklinde bir tanım öne çıkmıştır.²⁵ Bu tanımda işârî yorumlarda ayetin zâhirine bağlı kalınması ve zâhir mananın tümüyle yok sayılmayacağı hususuna dikkat çekilmiştir.

Verilen tanımda dikkat çeken bir diğer husus işârî yorumların, sûfilerde hâsıl olan kalbî keşfe dayanmasıdır. Nitekim Lory, işârî tefsiri “keşfi te'vil” olarak nitelendirmiş ve “incelenen terimlerin veya Kur'ânî pasajların delaletlerinin, doğrudan ve sezgisel bir kavrayışla, içsel/derûnî bir şekilde ortaya çıkarılış tarzıdır” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre keşfin sahih ve geçerli olabilmesi için keşf sahibinin hâl ve kelamının zâhire uygun olması gerekmektedir. Zaten sûfiler zâhire uymayan keşfe itibar etmez; zâhire aykırı olan kalbî keşfi şeytan vesvesesi ve nefsânî hile olarak görürler.²⁶

Sûfî tefsirin öne çıkan isimlerinden İbn Acîbe işârî tefsiri şöyle tarif eder: “İşâret ehlinin tefsiri, lafızdan anlaşılın [zâhirî mana] ortaya konduktan sonra lafzın zâhirinin muktezasının dışında, ayetten onlara açılan birtakım semboller ve ince manalardan ibâret olan bir tefsirdir”.²⁷ Bu tarife bakıldığında işârî yorumda zâhir mananın sınırlarının dışına çıkıldığının ve lafzın zâhirî manası verildikten sonra ortaya konulduğunun vurgulandığını görmekteyiz.

²⁴ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/425.

²⁵ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmet Zemarîf (Beirut: Daru'l-Kitâbûl-Arabî, 1995), 2/116; Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/261.

²⁶ Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, 16.

²⁷ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihatü'l-Kebîr*, thk. Bessâm Mahmut Bârud (Ebû Dabi: el-Mücemmeu's-Sekâfî, 1999), 1/132.

Söz konusu tanımlar dikkatle incelendiğinde görülmektedir ki işârî tefsir denildiğinde ıstılâhî manâdaki tefsir kastedilmemektedir. Süyûtî de (ö. 911/1505) bu sebepten olsa gerek tasavvufî yorumların tefsir olmadığını söylemiştir.²⁸ Ona göre tefsir Hz. Peygamber’e veya sahâbeye dayanması itibariyle kesinlik ifade eder ve ulaştığı manâ hakkında Allâh’ı şahit göstermiş olur.²⁹ İşârî metodla telif edilmiş tefsirlere bakıldığında böyle bir durum söz konusu değildir. İşârî tefsirlerde aynı ayetin birbirinden farklı hatta bazen oldukça uzak yorumlarına rastlanmaktadır. Bu durum işârî tefsir yönteminin genel manada tefsir ilminin esaslarına bağlı kalmadığı yönünde eleştirilmesine neden olmuştur.

Âlûsî işârî tefsiri “te’vil” olarak nitelendirmiştir. Ona göre “te’vil”; ibârelerin üzerindeki örtülerin kalkmasıyla sâliklere âşikâr olan ve ariflerin kalplerine gayb bulutlarından yağın kutsî bir işaret ve ilâhî kaynaklı bilgilerdir.³⁰ Tasavvufî yorumlar ayetin aslî anlamını değil, ayetteki tâli derecedeki çıkarımlardır. Dolayısıyla işârî yorum bir tefsir değil, bir nevi te’vildir. Sûfiler de ayetler üzerinde yaptıkları bu türlü yorumlar için tefsir ifadesinden ziyade, işaret tabirini kullanmışlardır.³¹ Bu durum verdikleri manaları tefsir diyerek dayatmadıkları; sadece bir takım işaretlere dayanarak ayeti yorumladıklarını göstermektedir.

Tefsir ve te’vil arasındaki farkı kavramak adına Zürkânî’nin son dönem âlimleri arasında meşhur olan görüşlerine yer vermek konunun aydınlanması adına faydalı olacaktır. Zürkânî’nin tasnifine göre:

a)Tefsirde “Allah’ın muradı şudur” denebilecek kesin bir sonuca ulaşılmasına rağmen te’vilde kesinlik yoktur ve ayette ulaşılabilecek muhtemel anlamlardan birini tercih söz konusudur.

b)Tefsirde lafız rivâyet yoluyla beyan edilirken te’vilde lafız dirâyet yoluyla beyan edilir.

²⁸ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim (Suudi Arabistan: Vizâretü’s-Suûdi’l-İslamiyye ve’l-Evkâf, ts.), 4/195.

²⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/167-168.

³⁰ Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fî tefsiri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-meşânî* (Beyrut: İhyai’t Tûrasi’l Arabî, ts.), 1/7.

³¹ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru’t-Tunusiyye, 1984), 1/34.

c) Tefsirde açıklama yapılırken ibâreden istifade edilirken te'vilde işâretten istifâde edilerek açıklama yapılmaktadır.³²

Yukarıda verdiğimiz tasnif dikkate alındığında işârî tefsirin “işârî te'vil” ya da “işârî yorum” olarak nitelendirilmesinin tercihe daha uygun olacağı aşikârdır. Bu çalışmada işârî yorum ifadesinin yanında terimsel olarak meşhur bir kullanım olduğu için “işârî tefsir” ibaresine de yer verilmiştir.

2.2. Nazarî Tefsir

Kur'ân'da kendi felsefî görüşlerine destek olacak ayetler bulamayan bazı felsefî düşünürler Kur'ân ayetlerini kendi fikir ve nazariyelerine göre yorumlamışlardır. Amaçları kendi görüşlerinin revaç bulmasıdır. Kendi hayal ürünü yorumlarıyla Kur'ân'ı da amacından uzaklaştırma çabası sezilmektedir. Çünkü Kur'ân ile felsefî görüşleri çeliştiğinde ayeti kendi amacına uygun tefsir etme yoluna gitmektedir.³³ Nazarî tefsir olarak anılan bu tür Kur'ân yorumlarında subjektif tecrübelerle oluşmuş bir anlayışla yapılan yorumlar ve zorlama te'viller söz konusudur. Ayetin zâhiri anlamı bir tarafa bazen bâtınından kopuk yorumlar dinin tahrif edilmesine kapı aralamıştır.³⁴

İşârî tefsir metodunu tartışmalı hale getiren ve tefsirden ziyade te'vil ya da yorumdan ibaret görülmesine neden olan aslında bu kişisel nazariyelerin ayet tefsirlerine yansıtılması olmuştur. Müfessir çoğu zaman derin ve rakîk düşünebilme kabiliyetini de işin içine katarak ideolojisinin temellerini ayetlere dayandırma çabasıyla hareket etmiştir. Bu durum kendi tâbîleri ya da etkisi altında bıraktığı insanlara tesir etme noktasında bir meziyet ya da maharet gibi algılansa da tefsir ilmi bütünüyle değerlendirildiğinde yaralayıcı olmuştur.

Kur'ân'ın baştan sona, ayet ayet bütününe ele alındığı müstakil nazarî tefsiri bulunmamaktadır. Ancak bazı ayetlerin nazârî tefsir yöntemiyle açıklandığı eserler mevcuttur.³⁵ Muhyiddîn İbnü'l-Arabîye nispet edilen Kâşânî'nin tefsiri ve bizzat ona

³² Zürkânî, *Menâhil*, 2/7.

³³ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/252.

³⁴ Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 163.

³⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 2/36.

ait olan *Fütühât-ı Mekkiyye ve Füsûsu'l-Hikem*'de bazı ayetler bu şekilde tefsir edilmiştir.³⁶

2.3. İşârî Tefsir ve Nazarî Tefsir arasındaki Farklılıklar

İşârî tefsir ve nazarî tefsir mutasavvıflar tarafından keşfedildiği ya da geliştirildiği iddia edilse de sınırları ve yöntemleri açısından birbirinden farklı noktalarda ayrıştığını görmekteyiz.

-Nazarî tefsir yapan sûfinin zihninde ilmî öncüller bulunmaktadır. Kur'ân'a yaklaşımında zihnine yer etmiş bu ilmî öncüller etkili olmaktadır. İşârî tefsir de ise sûfi, ilmi öncülleri değil nefsin terbiyesi için tatbik ettiği rûhî ameliyye ile ayetleri tefsir etmektedir. Riyâzat ile aydınlanmış sûfi, kalbine açılan keşfler sayesinde ayetlerde kutsî işaretlere erdiği iddiasındadır. Böylece iç manaya ulaşmaktadır.³⁷

-Nazarî tefsirde sûfi verdiği bâtınî mananın en gerçek ve tek mana olduğunu kabul eder. Zâhirî manasını ve ihtimal manaları reddeder. İşârî tefsirde ise verilen mananın tek mana olduğu iddiası yoktur. Aksine ayetlerin zâhir manalarının akla ilk gelen ve tercihe şayan manalar olduğunu kabul ederler. Verilecek ihtimal manaların ayetin zâhiriyle uygunluk arz etmesi şartı söz konusudur. Naslar ancak zâhir manalara hamledilebilir. Ancak ayetlerde sûfiye açılan gizli iç manalar olduğu da kabul edilir.³⁸

- İşârî tefsirde sûfinin verdiği manayla Kur'ân'ın asıl amacı birbiriyle çatışmaz. Böyle bir durumda ancak Kur'ân'ın asıl amacı tercih edilir. Nazarî tefsirde Kur'ân'ın esas gayesi ve düşünürün verdiği mana çatışabilir. Böyle bir durumda düşünür kendi verdiği manayı ayetin manası olarak tercih eder ve kendi görüşüne uygun olacak şekilde yorumlar.³⁹

Tasavvufî tefsirlerin işârî ve nazarî tefsir şeklinde ayrımı klasik kaynaklarda yer almazken yakın dönem çalışmalarında böyle bir ayrıma gidilmiştir. Bunlardan ayrı olarak günümüzde tasavvufî tefsirler için “işârî sûfi tefsir” ve “nazarî sûfi tefsir” şeklinde kat'î bir ayrımın mümkün olamayacağı görüşü de dile getirilmektedir. Nazarî

³⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 20.

³⁷ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/261.; Geniş bilgi için bkz. Süslü, “Tasavvufî Tefsîrin İşârî ve Nazarî Şeklinde Taksimi”, 335-348.

³⁸ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/261.

³⁹ Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî”, 39.

tefsirin temsilcileri olarak addedilen sûfîlerin ayetlerin zâhirini bütünüyle görmezden geldiği söylenemediği gibi zâhir anlamın kesinlikle kabul edilmesiyle ilgili görüşleri de gayet açıktır. Dolayısıyla tasavvuf alanındaki tefsirlerin bu şekildeki taksimi realiteye aykırı bulunmaktadır.⁴⁰

İşârî tefsirin bu şekilde sınıflandırılması, Kur'ân'ın yorumlanmasında ayetlerin zâhir ve bâtınının birbirine uygun olup olmamasından kaynaklanmaktadır. Bir anlamda Kur'ân'ın bâtınî manalarına yolculuk diyebileceğimiz sûfî tefsirleri anlamak için ayetlerde bulunduğu iddia edilen bâtınî mananın geçerliliğinin ve sınırlarının dikkatle incelenmesi gerekmektedir.

3. KUR'ÂN'DA BÂTİNÎ MANALAR MESELESİ

“Bâtın” kelimesi sözlükte “gizli olan, kolay anlaşılmayan, duyu organlarıyla anlaşılmayan”⁴¹ manasındaki “b-t-n” kökünden müştaktır. Nisbet ekinin eklenmesiyle oluşan “bâtıniyye” kelimesi ise “gizli olanı ve bir şeyin iç yüzünü bilenler” anlamındadır. Bâtıniyye ifadesi terim olarak “her zâhirin bir bâtını olduğunu, her nassın bir te'vili bulunduğunu ve bunun da sadece Allah tarafından belirlenmiş ya da O'nunla ilişkisi olan masum imamlar tarafından bilinebileceğini iddia eden gruplar” için kullanılmıştır. Bu tanımda her ne kadar Şiîler özellikle belirtilmişse de İslam düşünce tarihinde bâtın manaları esas kabul eden itikadî ve siyasi gruplarla ayetleri ve hadisleri sûfî temayüllerine göre te'vil eden mutasavvıflar da bu gruba dâhil edilmektedir.⁴²

Bâtıniyye kelimesi tarihi süreçte İsmailî Şia'sının özel adı haline gelmiştir. Ancak tefsir ilmi açısından nassların zâhirini inkâra kadar varan veya zâhirin ifade ettiği hükmü âtil bırakan yoruma bâtınî mana denilmiştir. Ancak tasavvuf ehlinin verdiği bâtın manalarla Şiî fırkaların verdiği bâtın manalar birbirinden oldukça farklıdır. Sûfîler, bâtın manayı Kur'ân'la amel etmenin sonucu kalbe doğan anlamlar

⁴⁰ Süslü, “Tasavvufî Tefsîrin İşârî ve Nazarî Şeklinde Taksimi”, 340.

⁴¹ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2003 1424), “b'tn”, 1/146; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Kitabü cemhereti'l-lüga*, thk. Remzi Münir Baalbakî (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), “b'tn”, 1/360; Râgıb el-İsfahânî, “b'tn”, 51; İbn Manzûr, “b'tn”, 13/52.

⁴² Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 1992), 5/190.

olarak kabul etmektedir. Şîler ise özellikle imamet meselesi gibi itikadî birçok kabullerini bâtın mana ile Kur'ân'a söyletirme çabası içinde olmuşlardır.⁴³

Ehl-i sünnet âlimlerinin geneli Kur'ân'ın zâhirine mündemiç bâtınî mananın varlığını kabul etmektedir. Zâhirîler olarak adlandırılan ekol ise Kur'ân'ın zâhirinden başka bir manayı kabul etmeyerek bâtınî manalara karşı durmuşlardır.⁴⁴

İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) zâhirîlere yakın durduğu düşünülse de bâtınî manayı tamamen reddettiği söylenemez. İbn Teymiyye Kur'ân'da bâtın ilmini iki kısma ayırmaktadır: İlki zâhire muhalif bâtıdır ki bu batıldır ve böyle bir mana olduğunu kabul etmek zındıklık ve mühlidliktir. İkincisi ise zâhire muhalif olmayan bâtın manadır ki, zâhirde kastedilen asıl mana değilse de Kur'ân ve hadislerde ulaşılabilecek bir manadır. Bu yüzden bu şekilde mana vermeye "işârat" denilmiştir ki bunun esas mana olduğunu iddia etmek de Allah'a iftira etmektir. İbn Teymiyye, bu şekilde lafzın delaletiyle değil de bir kıyasla verilen mananın doğru olabileceği gibi batıl da olabileceğini belirtmiştir.⁴⁵

Bâtınî manaların geçerli olabilmesi için belli başlı dört şart ileri sürülmüştür:

- Bâtın mananın zâhirine aykırı olmaması
- Başka bir yerde bu mananın doğru olduğuna dair bir delil olması
- Verilen manaya başka aklî ya da şerî bir muârızın bulunmaması
- Verilen bâtın mananın geçerli tek mana olduğunun iddia edilmemesi.⁴⁶

Kaynaklarda işârî tefsir için belirtilen bu dört şartın aranması genel kabul görürken, "verilen bâtınî mananın zorlama, uzak bir te'vilin eseri olmaması"⁴⁷ şeklinde bir şart eklenmesi gerektiği tezini ileri sürenler de olmuştur. Çünkü Arap dili ve üslubundan uzak kalınarak, geçerli bir delil olmaksızın, zâhirinden bağımsız şekilde verilen bâtın mananın birtakım uzak te'villerle kabule zorlanmasının doğru

⁴³ Mehmet Zeki Süslü, *Tasavvufî Tefsîr Metodu ve Bâtınî Te'vil Geleneğiyle Mukayesesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 145.

⁴⁴ Ateş, *İşârî Tefsîr Ekolü*, 20.

⁴⁵ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-Fetâvâ* (b.y.y.: Dâru'l Vefâ, 2005), 13/126-127.

⁴⁶ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/269-270.

⁴⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 2/68.

bulunamayacağı belirtilmiştir. Bu şartlara uygunluk-aykırılık sûfî tefsirin kıymet derecesi için belirleyici olup şartları taşıyan işârî tefsir de meşruiyyet kazanmış olmaktadır.⁴⁸

Teorik olarak belirlenmiş ve benimsenmiş bu şartların işârî yorum pratiğinde bütünüyle uygulanmadığı âşikardır. Bâtın mananın zâhirden kesinlikle ayrı düşünülmemeyeceği üzerinde ısrarla durulurken zâhirden tamamen bağımsız yorumların yapıldığı inkâr edilemez. İşârî tefsirlerde önce kelimenin ya da ayetin zâhirinin verilmesi verilen bâtin mananın uzak olduğu gerçeğini değiştirmez.

3.1. İşârî Tefsir ve Bâtınî Yorum Arasındaki Farklar

Mutasavvıflarla Bâtınîler arasında bâtin manalara ulaşma noktasında usul farklılıkları bulunmaktadır. İşârî tefsire karşı yapılan ağır itham ve iftiraların önüne geçmek için bunların tespiti önemlidir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki; sûfîlerin Kur'ân ayetlerini işaretler yoluyla yorumladıkları bâtin ilmi, şeriatın zâhirini bilme ve bu bilgiyle amel etme sonucu elde edilecek özel bir ilimdir. Şeriatın belirlediği sınırlara riayet etmeyen ve bu hususta gevşeklik gösterenler Allah'ın müttakî kullarına bahşettiği bu ikrama nail olamazlar.⁴⁹ Ancak bâtinîliğin esas olduğu Şîilere göre Kur'ân'ın zâhiri Hz. Peygamber'e, bâtinî ise ehl-i beytten imamlara mucize kılınmıştır. Bâtın ilmi imamlara açılmaktadır ve sadece onlara tevdi edilmiştir.⁵⁰ Dolayısıyla sûfîlerde bâtin ilmi salih amel ve takvada üstün Allah'ın velî kulu olabilecek her mümine açılırken; bâtinîlerde bu ilim sadece seçkin ve belirgin kişilere hasredilmiştir.

Sûfîler Kur'ân ayetlerinde bâtinî manayı kabul etseler dahi zâhirini asla reddetmezler. Hatta şeriatın anlaşılabilmesi için zâhir mananın kesinlikle gerekli olduğu görüşündedirler. Onlara göre zâhire riayet etmeden işaretlerden bahseden kişi sûfî olmak bir yana şeriatten uzaklaşan bâtinîdir.⁵¹ “Şeriatsız tarikat batıldır” sözü de

⁴⁸ Dereli, “İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine”, 132-133.

⁴⁹ Süslü, *Tasavvufî Tefsîr Metodu ve Bâtınî Te'vil Gelenegiyle Mukayesesi*, 166-167.

⁵⁰ İbn Hayyûn et-Temîmî el-Mağribî Kâdî Nu'mân, *Kitâbu Esâsi't-Te'vil*, thk. Arif Tamer (Beirut: Menşûratu Dâri's-Sekâfe, 1960), 31.

⁵¹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Baħrû'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân (Kahire: Hasan Abbas Zeki, 1999), 1/36.

bu anlayışın bir yansımasıdır. Zâhiri manayı kabul etmekle kalmamışlar, bâtinî mananın kabûlü için belli şartlar getirmişleridir. Bâtînîler ise “*tefsirden maksad zâhir değil bâtındır*” anlayışıyla mesnedsiz yorumlar yapmışlar; adeta dini ifsat etmek için çabalamışlardır.⁵²

Sûfiler yaptıkları işârî yorumlarda, zâhirî mananın dışındaki yorumlara “işâret” adını verip onu “tefsir”den kesin bir şekilde ayırmak suretiyle mütevazı bir dil kullanmışlardır. Ancak zâhirî mananın dışına çıkıp bâtin manayı benimseyenler, böyle bir hassas ayırım yapmaksızın kendi yorumlarını kesin ve objektif anlamlar şeklinde vermişlerdir. Bu sebeple sûfilerin bu konudaki hassas tavırları da takdir edilmelidir.⁵³

Bâtînîlerin ayetleri yorum tarzının en çok eleştirilen yönü verilen mananın tek gerçek mana olduğu hususunun dayatılmasıdır. Sûfi yorumlarda elbette bir dayatma ya da verilen manayı gerçek mana olarak öne çıkarma söz konusu değildir. Âlimin niyeti ayetin inceliklerinin ve kalbe doğan latîf ayrıntıların verilmesi olabilir. Ancak ehl-i tasavvuf kimliği olmayanların bu yorumları ayetin gerçek tefsiri olarak algılaması da mümkündür. Zâhir manaya hiç değinmeden yapılmış sûfi yorumlar bu açıdan bâtinilikle bir tutulmuştur.

3.2. Usûle Uygun Bâtînî Mana

Sûfi tefsirlerde kelimelerin sözlük anlamlarındaki incelikler, ayetin bağlamı, başka ayetlerdeki ya da hadislerdeki işaretler dikkate alınarak ulaşılan bâtin manalara sıkça rastlanılır. Zâhir manayı destekleyen bu türlü bâtin manalar ayetlere anlam zenginliği de kazandırmıştır. “*Artık siz de bile bile O’na eş ve ortaklar koşmayın.*”⁵⁴ ayetinin sûfi öğretilerle yapılan yorumlarında bunu görmek mümkündür. Meşhur mutasavvıf Sehl b. Abdullah et-Tüsterî; “Yani Allah'a zıdlar (karşıtlar) koşmayın, zıdların en büyüğü kötülükle emreden, kendi şehvetlerini Allah'ın hidayetine tercih eden nefistir.” şeklinde tefsir etmiştir. Tüsterî ayetteki “nidd” kelimesinin karşılığını

⁵² Hamit Demir, *İşârî Tefsirlerde Tasavvufî Âdâb el-Bahru'l-Medîd Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 15-16.

⁵³ Mahmut Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 107.

⁵⁴ el-Bakara 2/22.

Arapların taptığı “putlar” olarak değil de “nefis” olarak vermiştir.⁵⁵ Elbette ayetin sadece zâhiri dikkate alındığında böyle bir manaya ulaşmak imkânsızdır. Ancak “nidd” kelimesine “Allah’a tapmaktan alıkoyan şey” manası verildiğine göre bir kulu Allah’tan uzaklaştıran her şey bu minvalde değerlendirilebilir. “Nefs-i emmâre” de arzu ve isteklerle kulun Allah’tan uzaklaşmasına sebep olduğuna göre “nidd” kelimesinin kapsamına “nefis” manası da girebilir. Kaldı ki bunun için Kur’ân’dan başka deliller de şahit gösterilebilir.⁵⁶

“Allah’ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini özellikle Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler...”⁵⁷ ayeti için Adî b. Hâtim Peygamberimiz’e Yahudi ve Hristiyanların din adamlarına tapmadığı itirazında bulundu. Bunun üzerine peygamberimiz “onların emrettiklerini helal, yasakladıklarını haram kabul etmelerinin onları ilah edinmek” manasına geleceğini söylemiştir. Nefsin isteklerine boyun eğmek de bir nevî nefse tapınmaktır. Zaten “Nefsini ilah edineni gördün mü?”⁵⁸ ayeti de böyle bir mana vermeye delil olarak gösterilebilir.⁵⁹

İşârî tefsirlerde hitabın kâfirler, müşrikler ve ehl-i kitabın olduğu ayetler sadece onlara hitap edecek şekilde yorumlanıp bırakılmamıştır. Muhakkak bu ayetlerin de mümine ve nefesine hitap edecek yönü var anlayışıyla hareket edilmiştir. Bu yüzden bu türlü ayetlerin hayvanî nefse, nefs-i emmâreye ya da arzularına, hevasına kapılmış azgın nefse işaret ettiği düşünülerek sûfiyane yorumlar yapılmıştır.

3.3. Usûle Uygun Olmayan Bâtınî Mana

Kur’ân’ın müteşabihlerinden sayılan hurûf-ı mukattaa ayetleri tüm müfessirler gibi sûfî müfessirlerin de ilgi odağı olmuştur. Sûfî müfessir Tüsterî “elif, lâm, mim” ifadesindeki “elif” harfiyle *vahdaniyet sıfatına*; “lam” harfiyle *Allah’ın lütfunu*; “mim” harfi için *Allah’ın mülküne* işaret edildiği görüşünü sunmuştur.⁶⁰ Her ne kadar

⁵⁵ Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî‘ Tüsterî, *Tefsîrû l-Kur’âni l-‘azîm*, thk. Taha Abdurraûf Sa’d, Sa’d Hasan Muhammed Ali (Mısır: Dâru’l Haram li’t-Türâs, 1425), 90.

⁵⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 22.

⁵⁷ et-Tevbe 9/31.

⁵⁸ el-Furkan 25/43.

⁵⁹ Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 22.

⁶⁰ Tüsterî, *Tefsîrû l-Kur’âni l-‘azîm*, 87; Ali Akpınar, “Kur’an’da Hece Harfleri (Hurûf-ı Mukattaa) ve Kuşeyrî’ nin Hece Harfleri Yorumu”, *Tasavvuf*, (2003), 60.

Kur'ân'ın geneline aykırı olmayacak güzel yorumlar gibi gözükse de bu manaların kabul edilebilmesi için hiçbir delil ya da işaret bulunmamaktadır. Zorlama bir yorumlama gayretiyle ortaya konan böyle bir bâtin mananın kabul edilebilirliği yoktur.

Kur'ân'ın zâhirini tümünden inkâr edenlerin dinin genel hükümlerine verdikleri bâtin manalarla ilgili aşağıdaki örnek tehlikenin boyutunu ortaya koymaktadır. Ayrıca bu konuda hassasiyet gösteren kıymetli âlimlerimizin gayretlerinin ehemmiyetini de göstermektedir:

“Emredilen namaz bu namaz değildir. Bu namaz umum içindir. Namaz, bizim sırlarımızı bilmek, oruç sırlarımızı gizlemek, hac kutsal şeyhlerimizi ziyaret etmektir. Cehennem, şeriatlere bağlanmak, onun yükleri altına girmektir. Allah'ın çıkaracağı dâbbe (hayvan), her zaman ilmini söyleyen bilgindir. Sura üfleyen İsrâfil de ilmiyle kalplere üfleyip diriltten bilgindir. Cibril faal akıldır. Bütün varlıklar ondan feyz alır. Kalem, akl-ı evveldir. İbrahim'in gördüğü yıldızlar, ay, güneş; nefis, akıl ve Vâcibü'l-vücûd'dur. Peygamberin gördüğü dört ırmak, dört unsurdur. Gökte gördüğü peygamberler yıldızlardır. Adem Ay; Yusuf, Zühre; İdris Güneştir.”⁶¹

İslam düşünce dünyasında dönüm noktalarından birine mimarlık eden ve döneminden günümüze kadar tasavvuf ve İslam felsefesi alanında birçok tartışmanın odak noktası olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, işârî tefsire de farklı bir boyut kazandırmıştır. İbnü'l-Arabî ile birlikte sûfî tefsirde vahdet-i vücûd felsefesi etkili olmuş ve nazarî te'viller ağırlık kazanmıştır. İşârî tefsirlerin bâtinîlikle mukayese edilmesi ya da bâtinî bir çaba olarak görülmesinde en etkili isim İbnü'l-Arabî'dir.⁶²

Sûfî yorumların gayesi tasavvuf yolcusuna ayetin derûnî manalarının kapısını aralamak, tefekkür ve tedebbür gayretine katkı sunmak ya da iman ve ihlası kuvvetlendirmek olabilir. Ancak ayet bağlamından koparıldığı ve zâhiri göz ardı edilerek hatta bazen büsbütün zâhir mananın devreden çıkarılarak ilahî değil de beşerî bir edebî metin muamelesiyle yapılmış bâtinî yorumlar İslam dinine faydadan çok zarar getirmektedir.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-Fetâvâ*, 13/127.

⁶² Ağbal, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de İşârî Tefsir*, 205-213.

4. ÂLİMLERİN İŞÂRÎ TEFSİRLER HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

İşârî tefsirlerin genel anlamda İslam âlimlerince kabul gördüğü söylenilebilir. Ancak işârî anlamdan ziyade bâtın anlam vermede aşırıya giden sûfîlerden dolayı bu tür tefsirlere temkinli yaklaşılmıştır. Hatta böyle bir tefsir yönteminin olamayacağı iddiasıyla tefsirden saymayıp şiddetle karşı çıkan âlimlerimiz mevcuttur.

İşârî tefsire en sert tepkiyi önemli müfessirlerimizden Vahidî (ö. 468/1076)'nin gösterdiği ve kendisinin Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *Ḥakā'iku't-tefsîr* adlı eseri için “Eğer onu Kur’ân’ın tefsirinden sayıyorsa küfre girmiştir.” eleştirisinde bulunduğu dair rivâyetler mevcuttur.⁶³ Ancak Vâhidî, ayetlerin tefsirlerinde hocası Sâlebî'nin (ö. 427/1035) işârî yorumlarına yer vermiştir. Vâhidî, sûfîlerin işârî ya da bâtın mananın kendi görüşleri olduğunu belirterek yaptıkları yorumları kabul etmiş; ancak kendi görüşlerini tefsir olarak nitelendirmelerini bâtınîlik olarak görmüştür.⁶⁴ Dolayısıyla sûfî bir âlimin ayetler üzerine gerçekleştirdiği öznel çıkarımlarını anlayışla karşılamasına rağmen; bu yorumların “tefsir” olarak nitelendirilmesine karşı çıkmıştır.

İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) sûfîlerin Kur’ân’a yaklaşımlarını güvenilir bulmamış ve bu cüretkâr tutumlarını eleştirmiştir.⁶⁵ İbnü's-Salah (ö. 643/1245),⁶⁶ Zerkeşî (ö. 794/1392)⁶⁷ ve Zehebî (1915-1977) gibi âlimler de Vâhidî'nin işârî tefsirler hakkındaki görüşlerini benimsemişlerdir. Zehebî sûfîlerin bu çabasını Karmatîler'in tahriflerine benzetmiştir.⁶⁸

İbn Teymiyye sûfî yorumları Bâtınîlerin te'villerine benzetmiştir. İbn Teymiyye işârî tefsire bütünüyle karşı çıkmamakla birlikte sûfîlerin delilde; Bâtınîlerin ise hem delil hem medlulde hata yaptıklarını belirtmiştir. Ayrıca nasslar hakkında fukâhânın kıyas dediğine sûfîlerin işâret dediğini söylemiştir.⁶⁹

⁶³Ebû Amr Takıyyüddîn İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî İbnu's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbni's-Şalâh fi't-tefsîr ve'l-hadîş ve'l-uşûl ve'l-fikh*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1976), 1/197; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebil-Fazli'd-Dımyâtî (Mısır: Dâru'l-Hadis, 2006),430.

⁶⁴Süyûtî, *el-İtkân*, 4/195; Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/426.

⁶⁵Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dâru'l Kalem, 1403), 158.

⁶⁶İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/197.

⁶⁷Zerkeşî, *el-Burhân*, 430.

⁶⁸Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/259.

⁶⁹İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-Fetâvâ*, 13/127-130.

Şâtıbî (ö. 790/1388) Kur'ân'ın zâhirine uygun olan işârî yorumları müsamaha ile kabul ederken Kur'ân'dan kopuk verilen bâtın manalara da karşı çıkmıştır.⁷⁰

Süyûtî de zâhir manaya uygun kalbe doğan bâtın manaların mümkün olabileceğini savunurken naslara, dil kurallarına ve akla aykırı manaları şiddetle reddeder. Sûfilerin yaptıkları yorumları işârî yorum olarak değil de tefsir olarak nitelediklerinde Bâtınîler'e dâhil olacaklarını belirtir. Sûfilerin işârî manalarla Kur'ân'ı tahrif etmediğine dikkat çekmiştir. Ancak tefsir ilminde oluşturdukları karışıklıktan dolayı böyle bir uygulamaya müsamaha göstermelerini de eleştirmiştir.⁷¹

Eserlerinde Kur'ân ayetlerinin işârî yorumlarına yer veren Gazzâlî, Arap dilinin inceliklerini bilmeden, ayetlerin sarih manalarına tam anlamıyla hâkim olmadan bâtın mana verilemeyeceği görüşündedir. Kur'ân tefsiri için her zaman zâhir mananın yeterli olamayacağını belirten Gazzâlî, Kur'ân'ın sarih manaya uygun derinliğinin kavranabilmesi için mükâşefe ilimlerinin gerekliliği üzerinde durmuştur.⁷²

Teftâzânî (ö. 792/1390) ise şeriâtı yok etmeye odaklanmış bâtınîlerin uğraşlarını ilhad ve küfürle özdeşleştirmiştir. Ancak sülûk erbabının kalplerine doğan gizli işaretlerle ayetleri zâhirine uygun hamletmenin kâmil iman ve irfan göstergesi olduğunu belirtmiştir.⁷³

Kur'ân ayetlerinin bâtınî manalarla tefsirine karşı çıkan Subhî es-Sâlih (1926-1986), bu nevi izahların rûhî zevklerden ve duygusal yaklaşımlardan kaynaklandığından güvenilir olmayacağı görüşündedir. Bu tür tefsirlerde gereksiz kapalı anlatımlar olduğundan yakınmıştır. Ayrıca bu tür yorumları anlamak için sadece tasavvuf bilgisinin yeterli olmayıp tasavvufî zevk hallerine de ermek gerekir. Bu durum herkes için mümkün olamayacağından bu tür tefsirlerin anlaşılabilir olmadığı üzerinde durmuştur.⁷⁴

⁷⁰ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/271-272.

⁷¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/195-198.

⁷² Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1974), 1/822-826; Uludağ, "İşârî Tefsir", 23/426.

⁷³ Sa'düddîn Mes'ûd Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idi en-Nesefiyye*, thk. Ali Kemal (Beyrut: Dâru İhyai't Tûrasi'l Arabî, 1436), 153-156.

⁷⁴ es-Sâlih el-Lübânî Subhî b. İbrâhîm, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmü li'l-Melâyin, 1977), 295.

İslam âlimlerinin zâhire uygun işârî yorumlar hakkında genel manada müsamahalı bir tavır takındıkları görülmektedir. Ancak sahihliği, yöntemi ve şartları konusunda ihtilafların olduğu bir yorum tarzının “tefsir” adıyla anılmasının tefsir ilminin sağlam temellerine zarar verebileceği endişesi söz konusudur. Tüm insanlığa seslenen Kur’ân ayetlerinin, tasavvuf gibi özel bir alanın diliyle yorumlanmasının Kur’ân’ın gerçek mesajını anlamaktan uzaklaştırma ihtimali vardır. Ayrıca Kur’ân’ın tahrif edilmesi ya da kötü niyetli kimselerin Kur’ân’ı kendi emellerine uygun yorumlamasına da kapı aralamak olarak görülmüştür.

Sûfinin kalbine ve vicdanına açıldığı iddia edilen kalbî keşifler ve vecd hallerinin ayetleri yorumlarken etkili olması, ayetler üzerinde öznel yorumların yapılmasına neden olmaktadır. Bu durumda bir ayete her bir âlime göre başkaca anlamlar verilmesi sorunu ortaya çıkmaktadır. İslam âlimleri nassların bütünüyle çelişebilecek bu türlü sübjektif yorumlara karşı dikkatli olunması gerektiği kanaatinde dirler. Bâtınî manalara teslim olmuş olan maksatlı yaklaşımları şiddetle reddederken Kur’ân’ın mana derinliği ve manevî inceliklerine erebilmek için usule uygun işârî yorumları da müstefid bulmuşlardır.

5. İŞÂRÎ TEFSİRİN GELİŞİMİ VE ÖNEMLİ İŞÂRÎ TEFSİRLER

Tasavvuf ilminin henüz sistemleşmediği ancak ilk temellerinin oluşmaya başladığı hicrî I. ve II. yüzyıllarda âbid ve zâhidler Kur’ân’ı ağır ağır okuyarak manasının derinliklerine inme gayretinde idiler. Kur’ân ayetlerini, başka ayetler, peygamberimizin sözleri ve sahabe kavillerinin ışığında zühd, takvâ, ihlâs, niyet, korku ve ümit gibi ahlâkî ve mânevî konulara ağırlık vererek açıklama yoluna girdiler. Bu bağlamda ilk dönem zâhid ve âbidlerinden olan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) etkileyici vaaz ve tefsirleriyle işârî tefsir teşekkülünün ilk temsilcisidir.⁷⁵

Şîî ve sûfî gelenekte Kur’ân’ın tefsirinde bâtinî manayı öne çıkararak işârî yorumlar yapan en önemli kişi Cafer-i Sadık (ö. 148/765)’tir. Her ne kadar kendine ait bir tefsir kitabı yoksa da daha sonraki dönemlerde yazılan Sülemî’nin, Baklî’nin ve İmamiyye’nin tefsirlerinde kendisinden nakiller yer almıştır. Tasavvufun kurucusu

⁷⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 39.

sayılan Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) ve daha sonra Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) tasavvufî yorumların hissedildiği tefsirlerle işârî tefsire katkıda bulunmuşlardır.⁷⁶

Kur’ân’ın bütününe kapsamayan ve şifâhî yolla aktarılan işârî tefsirler zamanla derlenip kaydedilmeye başlanmıştır. Muhtelif ayetlerin tefsiriyle başlayan işârî tefsir yöntemi sonsuz manalar içerdiği inancıyla tüm ayetler için uygulanmaya başlanmıştır. Tasavvufî mahiyette ilk tefsir İbn Atâ (ö. 309/922)’nin eseri olarak kayıtlara geçse de bu eser günümüze ulaşamamıştır. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin Kur’ân’ın tüm ayetlerinin değil de surelerin bir kısım ayetlerinin tefsirinin yer aldığı “*Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azim*” ile Ebû Bekir el-Vâsıtî’nin (ö. 320/932) yazdığı tasavvufî tefsir de günümüze ulaşamayan eserlerdir. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî “*Hakâ’ıku’t-tefsîr*” adlı eserinde kendinden önceki tüm bu işârî yorumları dercetmiştir.⁷⁷ Çok kapsamlı ilk işârî tefsir olma özelliğiyle öne çıkan bu eser, kendinden sonraki sufiler için ana kaynak olma özelliği de taşımaktadır.⁷⁸

Ebû İshak es-Sa’lebî’nin “*el-Keşf ve’l-Beyân an tefsiru’l-Kurân*”ı literatürde her ne kadar rivâyet tefsiri olarak yerini alsada Sülemî’den aktardığı tasavvufî yorumlar sebebiyle işârî tefsir mahiyeti de taşımaktadır.⁷⁹ “*Te’vilâtü’n-Necmiyye*” olarak da anılan Necmeddin Dâye “*Bahrü’l-Hakâik*” adlı eserinde Sâ’lebî’den nakillere yer vermiştir.⁸⁰ Abdülkerim el-Kuşeyrî ise özellikle Sülemî’nin “*Hakâ’ıku’t-tefsîr*”i olmak üzere önceki tüm işârî tefsirlerden faydalanarak düzenli ve kapsamlı bir eser olan “*Letâifu’l-İşârat*” adlı tefsirini telif etmiştir.⁸¹

Sülemî ve Kuşeyrî etkisinin hissedildiği Ruzbihân el-Baklî’ye (ö. 606/1209) ait olan “*Arâisü’l-Beyân fî Hakâiki’l-Kur’ân*”⁸²; *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adıyla İbnü’l-Arabî’ye nisbet edilen aslında Abdürrezzâk el-Kâşânî ‘ye ait olan “*Te’vilü’l-Âyât ve Te’vilât-ı Kâşâniyye*”⁸³ işârî tefsir alanında kayıtlara geçmiş özel eserlerdir.

⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 46-62.

⁷⁷ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/427.

⁷⁸ Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/284.

⁷⁹ Abdükuddus Avazbek Uulu, *es-Sa’lebî’nin el-Keşf ve’l-Beyân’ında İşârî Tefsir* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 39.

⁸⁰ Hamid Algar, “Bahrü’l-hakâik ve’l-meânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/515.

⁸¹ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/427.

⁸² Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/288.

⁸³ Süleyman Uludağ, “Kâşânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/5.

Kur’ân’daki bütün âyetleri işârî olarak tefsir etmesinden dolayı ilk tasavvufî tefsir olarak sayılan Ni‘metullah Nahcuvânî’nin (ö. 920/1514 [?]) “*el-Fevâtihu’l-İlâhiyye ve’l-ma‘rifetü’l-gaybiyye*” adlı eseri, zâhirî ve işârî metodun mezcedildiği önemli bir eserdir.⁸⁴

Osmanlılar döneminde İsmâil Hakkı Bursevî’nin yazdığı “*Rûhu’l-Beyân*” adlı eser işârî tefsirlerin en kapsamlısı ve en çok ilgi göreni olmuştur.⁸⁵ Hem zâhirî tefsirleri barındırması hem de işârî tefsire ayrıca yer vermesiyle dönemine kadar olan tüm işârî tefsirlerden farklı bir özellik taşıyan İbn Acîbe’nin “*Bahru’l-Medîd*” adlı tefsiri de bu alandaki kıymetli eserlerdendir.⁸⁶

İşârî tefsir alanında müstakil bir eseri olmayan Gazzâlî Kur’ân ayetlerinin işârî açıdan yorumlanmasının bir gereklilik olduğu düşüncesiyle hareket etmiş ve eserlerinde sûfîlerin yorumlarına yer vermiştir. Tefsir konusunda tasavvuf erbabı kadar kelamcıları ve felsefecileri de etkilemiştir. Felsefenin tesiriyle yaptığı te’villerden dolayı da aşırı bulunmuş ve ağır eleştirilere maruz kalmıştır.⁸⁷

İşârî tefsir için söz konusu edilen bâtınîlik eleştirisinin daha çok dillendirilmesine sebebiyet veren İbnü’l-Arabî’nin kendisine ait bir tefsiri olduğu konusunda sabit bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak eserlerinde Kur’ân ayetlerine yaptığı özgün tasavvufî yorumlar, işârî tefsir alanında önemli bir isim olmasını sağlamıştır.

Günümüzde İbnü’l-Arabî’ye nisbet edilen iki ciltlik tefsirin Abdurrazzak Kâşânî’ye ait olduğu bilgisi kuvvet kazanmıştır. İbnü’l-Arabî, *el-Cem‘ ve’t-tafşîl fî esrâri’l-me‘ânî ve’t-Tenzîl* adıyla Kehf sûresine kadar bir tefsirinden bahsetmiş ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. İbnü’l-Arabî’nin işârî yorumlarının zirveye çıktığı eserleri *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* ve *İşârâtü’l-Şur’ân fî ‘âlemi’l-İslâm*’dır.⁸⁸ Ayrıca

⁸⁴ Yaşar Kurt, “Ni‘metullâh b. Mahmûd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/132.

⁸⁵ Ali Namlı, “Rûhu’l-Beyân,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/212.

⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. Demir, *İşârî Tefsirlerde Tasavvufî Âdâb*, 23-25.

⁸⁷ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/427; Takyettin Karakaya, *Gazzâlî’nin İşârî Tefsir Metodu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 52-98.

⁸⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 179.

Fuṣūṣü'l-hikem, Kitâbü'l-Kurbe, İşârâtü'l-Kur'ân fi 'âlemi'l-İslâm ve Kitâbü Şerhi Hal 'i'n-na'leyn el-Maḫṣadü'l-esnâ Faşlün müfîd fi tefsîri'l-Fâtîha adlı eserlerinde de çokça işârî yorumlamalara yer verilmiştir.⁸⁹

Bazı otoriteler tarafından dirâyet tefsirinin bir kolu olarak görülen işârî tefsir, dirâyet tefsiri olarak nitelendirilen meşhur tefsirlerde de varlığını hissettirmektedir. Tasavvufî yorumların hissedildiği eserler olarak Fahreddîn Râzî'nin (ö.606/1210) *Mefâtîhu'l-ğayb*, Kurtubî'nin (ö.671/1273) *el-Câmi'li-aḫkâmi'l-Kur'ân*, Elmalılı Muhammed Hamdi'nin (1878-1942) *Hak Dini Kur'ân Dili* adlı tefsirlerini örnek verebiliriz.

Son dönem meşhur müfessirlerinden Âlûsî'nin *Rûhu'l-me'ânî* adlı tefsiri işârî yorumlarıyla dikkat çekmektedir. Hüseyin ez-Zehebî⁹⁰ (ö.1398/1978) bu esere dirâyet tefsirleri arasında yer verirken; Zürkânî⁹¹ (ö.1367/1948), Subhi Salih⁹² ve Süleyman Ateş⁹³ *Rûhu'l-me'ânî*'yi işârî tefsir olarak nitelendirmişlerdir. Elbette bir tefsirde işârî yorumlamaların yer alması o tefsiri başlı başına bir işârî tefsir yapmaz. Ancak Âlûsî, İbnu'l-Arabî'nin *el-Fütûḫâtü'l-Mekkiyye* başta olmak üzere Sülemî'nin *Ḥaḳā'ıku't-tefsîr*; Kuşeyrî'nin *Risale*; Gazzâlî'nin *İhyâ-u Ulumud-Dîn*; İmam Şa'rânî'nin *el-Yevâķît ve'l-cevâhir*; İmam Rabbânî'nin *el-Mektûbât* adlı eserleri ismiyle zikrederek, bu eserlerden istifade ettiğini belirtmiştir.⁹⁴

İşârî tefsirin mahiyeti, şartları ve problemleri hakkında genel bir değerlendirmede bulunduk. İşârî tefsir alanında yazılmış ve işârî yorum barındıran meşhur eserler hakkında kısa bilgilendirmeler yaptık. Bundan sonraki bölümde çalışmamızın temel konularından olan temsil kavramı ve Kur'ân temsillerine değineceğiz.

⁸⁹ Uludağ, "İşârî Tefsir", 23/427.

⁹⁰ Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/252.

⁹¹ Zürkânî, *Menâhil*, 2/2/8.

⁹² Subhî b. İbrâhîm, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 296.

⁹³ Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 252.

⁹⁴ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Çelik, *el-Âlûsî'nin Rûhu'l-me'ânî İsimli Eserinde İşârî Tefsir* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 28-29.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'DA TEMSİLLER

Kur'ân'da anlatımı kuvvetlendiren hitap, kase, kassa, darb-ı mesel veya hurûf-ı mukattaa gibi birçok üslûp unsuru bulunmaktadır. Kur'ân'da temsili anlatımlar da bu minvalde yer bulmuş ve verilen mesajın etkisini arttırmıştır. Bu konuyla ilgili “Emsâlu'l-Kur'ân” adı altında birçok çalışma yapıldığı gibi Kur'ân ilimlerini konu edinen eserlerde özel başlıklar altında ayrıntılı olarak izahlara yer verilmiştir. Bu çalışmada ise temsil konusunun genel hatlarıyla kavranmasına yardımcı olacak kadar bir bilgilendirme yapılmıştır.

1. TEMSİL KAVRAMI

Kaynağı beşer olan her edebî metinde olduğu gibi asıl muhatabı insan olan Kur'ân'da da muhatabının ilgisini cezbedecek söz sanatları bulunmaktadır. Her dilde bir kelimenin veya ifadenin bir aslî bir de teşbih, kinaye ve istiâre gibi ikincil bir manası bulunabilmektedir. Ele alacağımız “temsil” sanatı da bu kavramlarla ilişkilidir ve bu kavramın sınırları konusunda belâgat âlimlerince farklı yaklaşımlar olduğu gözlemlenmektedir.⁹⁵ Bu müşkilin giderilmesi adına “temsil” kelimesinin sözlük anlamıyla birlikte terim anlamının karşılığı da dikkatle incelenmelidir.

1.1. Sözlük Anlamı

Temsil kelimesi “ bir şeyi başka bir şeye benzetme “ manasına gelen “م-ث-ل” fiil kökünden müştaktır. Bu kelime “ش-ب-ه” kelimesiyle mana bakımından yakınlık göstermektedir.⁹⁶ “Misal” kelimesi gibi sıfat anlamı olan “mesel” kelimesi “ibret, alamet/işaret ve bizzat söz”⁹⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Bu kökün sülâsî mücerred

⁹⁵ İsmail Durmuş, “Temsil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/434.

⁹⁶ İbn Manzûr, “mşl”, 11/610.

⁹⁷ Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, thk. Muhammed Naîm Araksusi (Dımaşk: Müessesetü'r Risâle, 1998), “mşl”, 1056.

hali olan “me-se-le” fiili “birinin gitmesi, kaybolması”⁹⁸; “benzetmek”⁹⁹ ve “birisi gibi olmak”¹⁰⁰ anlamındadır. “مثل القتل” ifadesinde ise bu fiil , “ölü bir kimsenin uzuvlarını kesip koparmak”¹⁰¹ manasına gelmektedir.

Râgıb el-İsfahânî “m-s-l” kelimesinin kök manası olarak “dikilmek, ayağa kalkmak”¹⁰² ifadelerine yer vermiştir. İsfahânî bu manaya bağlı olarak aynı kökten olan “timsal” kelimesini “şekil verilen şey, heykel veya büst” şeklinde açıklamıştır. Fîrûzâbâdî “timsal” ve “temsîl” kelimelerinin “şekil ve suret” anlamında aynı manaya geldiğini belirtmiştir.¹⁰³

“Temsil” kelimesi tef’îl babında olup “benzetmek”,¹⁰⁴ “bir şeye sanki bakıyormuşçasına şekil vermek” ve “birinin benzerini yazıyla ya da başka bir şeyle tasvîr etmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Dolayısıyla “temsîl” kelimesine “bir şeyin bir şeye benzetilmesi” şeklinde mana verilebilir.¹⁰⁵

1.2. Terim Anlamı

Temsil kavramı, bu kavrama yakın anlamda olan “teşbih” kavramı ve hem anlam yakınlığı hem de aynı kökten müştâk olan “mesel” kavramıyla karıştırılmaktadır.¹⁰⁶ Özellikle Kur’ân ilimlerini konu alan kaynaklarda hem lügavî hem edebî anlamda “mesel” ve “temsîl” terimlerinin birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir.¹⁰⁷ Dikkatle incelendiğinde temsil, teşbih ve mesel kavramlarının birbirleriyle girift kavramlar olmasına rağmen birbirinden farklı olduğu görülmektedir.

⁹⁸ İbn Düreyd, “mşl”, 432; Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdırrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü’l-’arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Abdülkerim Al-Azbâvî (Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti Kuveyt, 1421 2000), “mşl”, 32/384.

⁹⁹ Fîrûzâbâdî, “mşl”, 1056; Zebîdî, “mşl”, 32/385.

¹⁰⁰ Zebîdî, “mşl”, 32/385.

¹⁰¹ İbn Düreyd, “mşl”, 432; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Daru’l-Fikr, 1392 1972), “mşl”, 5/296; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar (Beirut: Dâru’l İlm lil-Melâyin, 1990), “mşl”, 1816; İbn Manzûr, “mşl”, 11/610; Zebîdî, “mşl”, 32/385.

¹⁰² Râgıb el-İsfahânî, “mşl”, 462.

¹⁰³ Fîrûzâbâdî, “mşl”, 1056.

¹⁰⁴ İbn Manzûr, “mşl”, 11/610; Fîrûzâbâdî, “mşl” 1056; Zebîdî, “mşl”, 32/384.

¹⁰⁵ İbn Manzûr, “mşl”, 11/610.

¹⁰⁶ Sedat Sağdıç, “Arap Dili Ve Belâgatı Açısından Teşbih-i Temsîl İle İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsîl”, *derglabant* 6/11 (Bahar 2018), 143.

¹⁰⁷ Halil Altuntaş, “Kur’ân’da Temsîlî Anlatım”, *Diyaret Dergisi* 26/4 (06 Aralık 1990), 52.

“Mesel” kavramı için kısaca “belli bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte zamanla yaygınlaşarak halka mal olan anonim özdeyiş, atasözü”¹⁰⁸ anlamı verilmektedir. Bu manaya paralel olarak kaynaklarda Kur’ân’daki özdeyiş ya da atasözü mahiyeti kazanan ifadeler için “mesel” kavramı kullanılmaktadır. Ancak Kur’ân’daki temsil ve mesel olarak nitelendirilen tüm edebî türler “Emsâlü’l-Kur’ân” ilmi altında incelendiği görülmektedir.¹⁰⁹ Bunda her iki kelimenin aynı kökten gelmesine ek olarak iki tür arasındaki farkın net olarak ortaya konulamaması da etkili olmuştur.

Belâgat ilimleri meânî, beyân ve bedî‘ şeklinde üçe ayrılmıştır. Teşbih, mecaz ve kinaye de beyân ilminin üç ana konusunu oluşturmaktadır. Teşbihin, benzeyen (müşebbeh), benzetilen (müşebbehün bih), benzeme ciheti (ortak vasıf) ve benzetme edatı şeklinde ana unsurları vardır. “Teşbihin tarafları” (tarafeyn) denilen ve teşbihin en önemli iki unsuru benzeyen ve benzetilen her teşbihte mutlaka zikredilir. Eğer tarafeynden sadece biri yer alırsa teşbih, istiâreye dönüşür. İstiârenin esası da teşbih olmaktadır ancak lafız asıl manasından çıkarılıp, lafza başka mana hamledildiği için mecaz türlerinden biri addedilmiştir.¹¹⁰

Temsil kavramına “bir sözün özetlenmesi, söylenmek istenen mananın kısa bir şekilde ifade edilmesi ve çok sayıda durumdan alınmış her iki suretten birinin diğerine benzetilmesi” şeklinde manalar verilmektedir. Az lafızla çok mana ifade etme imkânı veren temsil, aslında bir yönüyle istiârenin bir çeşidi durumundadır. Her ikisi de bir teşbîh türüdür; fakat istiâre ve temsilde teşbîh edatı bulunmaz, üslup olarak da teşbîhden farklıdırlar. Ayrıca teşbihte tarafeyn denilen hem müşebbeh hem de müşebbeh bihin cümlede zikredilmesi zorunluymışken; istiâre ve temsilde sadece müşebbeh bih cümlede yer alır.¹¹¹

Temsilin ilk defa mecaz türü adıyla zikredildiği eser olarak Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ’nın (ö. 209/824) *Mecâzü’l-Kur’ân*’ına işaret edilmektedir. Ebû

¹⁰⁸ İsmail Durmuş, “Mesel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/243.

¹⁰⁹ Geniş bilgi için bkz. Bedreddin Çetiner, “Mesel”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 299-301.

¹¹⁰ İsmail Durmuş, “Teşbih”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/553.

¹¹¹ Sağdıç, “Teşbih-i Temsil İle İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsil”, 143.

Ubeyde “...yoksa binasını kaymak üzere olan bir uçurumun kenarına kurarak onunla birlikte cehennem ateşine yuvarlanan mı?...¹¹²” mealindeki ayette temsil mecazı olduğunu belirtmiştir. Küfür ve nifaka dayalı din ve inanç sisteminin zayıflığının bu temsil mecazıyla tehlikeye ve yıkılmaya maruz bir binaya benzetildiğini söylemiştir.¹¹³

Ebû Hilâl el-Askerî ise temsile “mümâselet” adıyla yer vermiş ve Kudâme’den alıntıyla “bir manaya kendisine ait olmayan lafızlarla işaret edilmesidir” şeklinde tanımlamıştır. Ancak verdiği örneklerin bir kısmı temsil, bir kısmı teşbih, bir kısmı istiâreyle ilgilidir.¹¹⁴ Bakillânî (ö. 403/1013) de “*İ’cazü’l-Kur’an*” adlı eserinde temsili “sözün kısaltılarak söylenmesi” manasında “mümâselet” tabiriyle ifade etmiştir.¹¹⁵

Arap dili belâgatçısı Hatîb el-Kazvînî temsil konusuna “mecaz-ı mürekkeb” başlığı altında değinmiş ve şöyle tarif etmiştir: “İki ya da daha fazla durumdan elde edilmiş iki suretten birini diğerine benzetmektir. Bu benzetmede mübalağa için müşebbeh, müşebbeh bihe eklenir; sonra hiçbir değişiklik yapmadan müşebbeh bih zikredilir.”¹¹⁶

Görüldüğü üzere belâgat ilminde temsil konusu teşbih, istiâre ve mecaz gibi edebî sanatlarla birlikte ele alınmıştır. Buna binâen temsil konusunun bu kavramlardan keskin çizgilerle ayrılmadığı hatta bazı durumlarda iç içe geçtiğini söyleyebiliriz. Yine de bu kavramlarla benzerlik ve farklılıkların neler olduğuna değinmek temsil konusunun sınırlarını belirlemede etkili olacaktır.

¹¹² Kur’ân-ı Kerîm Meâlî, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), et-Tevbe 9/109.

¹¹³ Ma‘mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’an* (Kahire: Mektebetü Hanci, ts.), 1/269; Sağdıç, “Teşbih-i Temsil İle İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsil”, 145; Durmuş, “Temsil”, 40/434.

¹¹⁴ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed Cürçânî, *Esrârü’l-belâğa*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Cidde: Daru’l-Medenî, ts.), 113; Sağdıç, “Teşbih-i Temsil İle İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsil”, 143; Durmuş, “Temsil”, 40/434.

¹¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *İ’cazü’l-Kur’an*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Daru’l-Meârif, ts.), 78; Sağdıç, “Teşbih-i Temsil İle İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsil”, 145.

¹¹⁶ Ebû’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, *el-İzâh*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 231.

2. TEMSİL VE TEŞBİH KAVRAMI

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) *Esrârü'l-belâğa* adlı eserinde temsil konusuna ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. Teşbih ile temsilin benzerliğine değinen Cürcânî; teşbihin genel, temsilin ise özel bir benzetme sanatı olduğunu ifade eder. Buna binaen her temsil teşbih olmakla birlikte her teşbih temsil değildir.¹¹⁷ Temsil, üzerine daha çok düşünme ve fikrî tahlil gerektiren zor bir teşbih türüdür.¹¹⁸

Cürcânî temsili teşbihten farklı kılan durumlardan biri olarak birden fazla cümlelerin benzetme için kullanılmasını göstermiştir. Hatta fazla cümle ya da sözle anlatımın temsili daha da güzelleştirdiğini belirtmiştir. Teşbih daha açık ve sarih ifade edildiği için fazla cümleye ihtiyaç duymaz iken temsil anlaşılacak için birden fazla cümleyle anlatılmaya ihtiyaç duymaktadır. Temsildeki soyut anlam daha fazla açıklamayı gerektirmektedir.¹¹⁹

*“Dünya hayatı gökten indirdiğimiz bir su misalidir ki, insanların ve hayvanların yediği yer bitkileri o su sayesinde gürleşip birbirine girer. Yeryüzü bu güzelliğe kavuşup süslendiğinde ve sahipleri bu güzellikleri kendi güçlerine bağladıklarında oraya, bir gece vakti yahut güpegündüz emrimiz ulaşır da onu -sanki dün de yokmuş gibi- kökünden biçilmiş hale getiririz. Düşünenler için ayetlerimizi işte böyle açıklıyoruz.”*¹²⁰ ayetinde gökten inen yağmurun ardından sararıp solan yeryüzünün hali dünya hayatına benzetilmiştir. Sıralı cümlelerle öyle güzel benzetme yapılmıştır ki cümlelerden biri çıkarılsa ya da tek tek benzetmeler yapılarak sunulsa anlatım bu kadar etkili olmazdı.¹²¹ Bu ayette aslında ilk bakışta teşbih sanatı dikkat çekmekte iken farklı cümlelerden mürekkep, zihne tesiri kuvvetli anlatımdan dolayı temsil özelliği öne çıkmaktadır.

Meşhur şiir eleştirmeni Kudâme b. Ca‘fer, temsili teşbihten farklı bir tür olarak değerlendirmiş ve lafız mana uyumunun güzel niteliklerinden kabul etmiştir. Temsil konusunu “bir manaya kendine ait olmayan lafızlarla işaret edilmesi” biçiminde

¹¹⁷ Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, 95.

¹¹⁸ Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, 139.

¹¹⁹ Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, 108.

¹²⁰ Yûnus 10/24.

¹²¹ Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, 106.

tanımlayarak bir anlamda mecazî yönüne dikkat çekmiştir. Bu başlık altında yer verdiği örnek şiirlerden de anlaşıldığına göre temsilden kastettiği sembolik anlatımlarla düşüncelerin ifade edilmesi olmalıdır. Bu manada Remmâh b. Meyyâde'den şu beyti örnek olarak vermiştir: ¹²²

الم تك في يمني يدك جعلتني فلا تجعلني بعدها في شمالكا

“Sen değil miydin beni sağ eline koyan, sakın daha sonra sol eline koyma.”

Bu şiirde sağ ve sol ele koyma ifadelerindeki literal anlamdan yola çıkarak “beni kendine yakın etmiştin, uzaklaştırma; bana değer vermiştin değersiz kılma” anlamında mecazî bir ifadeyle sembolik anlatım yapılmıştır. ¹²³ Elbette beyitte “sağ ve sol el” ile ilgili teşbih yapılmıştır; ancak anlatımın bütünü dikkate alındığında temsil özelliği taşımaktadır.

Teşbih, temsilin aksine daha teknik ve daha edebî bir sanat olarak öne çıkmaktadır. Teşbihte müşebbeh ve müşebbeh bih arasındaki benzetme yönü muhatabın zihnî gayretini gerektirir. Bu durum teşbih-î belîğde daha belirgindir ve muhatabın zihnini daha yorucu özelliktedir. “ *Geceyi (uyku için) örtü yaptık.* ” ¹²⁴ ayetinde gece ile örtü arasında doğrudan bir bağ bulunmamaktadır. Muhatabın buradaki ortak özellik ve bağlantıyı kurabilmesi için yoğun bir zihnî çaba göstermesi gerekir. Ancak o vakit kastedilen esas manaya ulaşılabilir. ¹²⁵ Temsilde ise anlatımın daha açık ve geniş olması yönüyle bu bağlantı kolayca kurulabilmektedir.

Sonuç olarak teşbih temsile göre daha estetik özellikler içerir. Çünkü temsil anlatımı her zaman daha da somutlaştırma özelliği taşırken; teşbih gerektiğinde durumu daha da soyut hale dönüştürebilmektedir. ¹²⁶ Ancak temsillerin ana gayesinin olay veya konuları muhatabın zihninde somutlaştırmak ve bununla anlatımın etkisini artırmak olduğu görülmektedir.

¹²² Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer, *Nağdü's-şi'r* (İstanbul (Kostantiniyye): Matbaatü'l-Cevâib, 1306), 58-59.

¹²³ Kudâme b. Ca'fer, *Nağdü's-şi'r*, 59; Sağdıç, “Teşbih-i Temsil İle İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsil”, 145; Durmuş, “Temsil”, 40/434.

¹²⁴ Nebe 78/10.

¹²⁵ Mehmet Murat Karakaya, “Kur'an'da Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiare, Kinâye Ve Mecaz”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019), 240.

¹²⁶ Karakaya, “Kur'an'da Edebî Sanatların Kullanımı”, 240.

3. TEMSİL VE İSTİÂRE-İ TEMSİLİYYE KAVRAMI

Temsil konusunun ilişkilendirildiği bir diğer kavram “*istiâre-i temsiliyye*”dir. Sekkâkî “*Miftâhu’l-‘ulûm*” adlı eserinde temsil konusunu ilk defa “*istiâre-i temsiliyye*” başlığı altında ele almıştır. Ondan sonra birçok belâgat âlimi eserlerinde “*istiâre-i temsiliyye*” kavramına yer vermiştir.¹²⁷

Belâgatçılar *istiâre-i temsiliyye*yi “asli mananın anlaşılmasına engel bir karînenin bulunması sebebiyle kurulan benzerlik alakasından dolayı konulduğu anlamın dışında kullanılan bir terkip” şeklinde tarif etmişlerdir.¹²⁸ Bu türe ait sözlerin kullanımı yaygınlık kazanınca deyim ve atasözüne dönüşerek artık hiç değiştirilmeden kullanılır. Belâgatçılar *istiâre-i temsiliyye* için birbirinden farklı ifadeler kullansalar da tanımda geçen “*terkip*” özelliği hususunda aynı düşünmektedirler. Terkip halinde olan *istiâre*nin bu türüne *istiâre-i temsiliyye* denildiği gibi “*temsil yoluyla istiâre*”, “*istiâre yoluyla temsil*” ya da sadece “*temsil*” gibi isimlendirmeler de yapılmıştır. Temsil terimi daha çok mütekaddimûn belâgat âlimlerince kullanılırken, *istiâre-i temsiliyye* ise modern dönem ve müteahhirûn belâgat âlimleri tarafından daha yaygın kullanılmaktadır.¹²⁹

Kur’ân’da sadece müşebbehûn bihin zikredilerek yapıldığı *istiâre-i temsiliyye* formunda geçen temsiller bulunmaktadır:

Zümer Sûresi 29. ayette Allah ile mümin arasındaki ilişkinin anlatıldığı *efendisi çok köle-efendisi tek köle* temsili; Nahl Sûresi 75. ayetinde geçen *âciz köle ve hür-güçlü insan* temsili; Ahzâb Sûresi 10. ayetindeki *yüreklerin gırtlığa gelmesiyle korku şiddetinin* temsili; Furkân Sûresi 27. ayetinde yer alan *el ısırma ile üzüntü ve pişmanlığın* temsili; Hucurât Sûresi 12. ayette yer alan *ölü eti yemekle gıybet etmenin* temsili gibi çok sayıda sembolik anlatımların yer aldığı *istiâre-i temsiliyye* örnekleri karşımıza çıkmaktadır. Bu tür Kur’an temsillerinden bir kısmının insanlar arasında yaygın biçimde kullanılması da meselleri oluşturmaktadır. Kur’ân’da azlık, küçüklük

¹²⁷ Ebû Ya‘kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987), 376.

¹²⁸ Ahmed Hâşimî, *Cevâhirü’l-belâga*, ed. Yusuf El-Sumailî (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1999), 296.

¹²⁹ Sağdıç, “Teşbih-i Temsil İle İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsil”, 147.

ve önemsizlik için “*fetîl, kıtmîr, zerre*” ifadelerinin kullanılması; yergi için de insanlar arasında “*merkep sesi*” ifadesininin kullanılması bu mesellere örnek gösterilebilir.¹³⁰

4. TEMSİL VE TEŞBİH-İ TEMSİL KAVRAMI

Temsil kelimesini incelerken karşımıza çıkan bir diğer tabir ise *teşbih-i temsildir*. Teşbih-i temsil hakiki manaya delalet noktasında bir karineye ihtiyaç duymaz. Müşebbeh, müşebbehün bih ve de teşbih edatı hepsinin birlikte zikredilmesinden dolayı istiâreyi temsiliyyeden ayrılır. Çünkü istiâreyi temsiliyyede müşebbehün bihten başka unsura yer verilmez; Dolayısıyla daha vecizdir.¹³¹ Kur’ân temsillerinin çoğu yapı itibarıyla teşbih-i temsil özelliğindedir.¹³²

Kur’ân’da çoğunlukla “meselühü,...ke-meseli” ifadeleriyle başlayan darb-ı mesellerde vech-i şebeh birçok benzerlik noktasının teşkil ettiği bir bütünü oluşturan mürekkep teşbih mahiyetinde olup temsil teşbihi formundadır. Kur’ân’da teşbih-i temsil sanatı ile iman-mümin ve ameli; küfür-kâfir ve ameli; şirk-müşrik ve ameli; nifak-münafık ve ameli; cennet ve nimetleri; cehennem ve azabıyla dünya hayatının fâniliği gibi soyut hakikatler doğadan ve çevreden alınan somut olgu ve gerçeklerle temsil edilerek canlı birer tablo halinde gözde canlanması sağlanmıştır.¹³³

Teşbih-i temsil benzetme yönünün fazlalığı ve bir terkip suretinde olması sebebiyle teşbihten farklıdır. Bu özelliği ile her bir anlatım konuyu daha da somutlaştırırken teşbih bazen durumu daha da soyut hale getirebilmektedir. Temsil formundaki teşbihler daha açık ve somuttur.

Arap dili belâgatı ve tefsir kaynaklarında aralarında benzerlik bulunan istiâre-i temsiliyye ve teşbîh-i temsil kavramlarının her ikisinin de “temsil” kavramıyla ifade edildiği görülmektedir. İstiare-i temsiliyyenin aslı teşbîh-i temsildir. Her ikisinde de terkiâtî suret bulunmaktadır. Bu iki kavram arasındaki en belirgin fark ise teşbîh-i temsil hakiki bir tür iken istiâre-i temsiliyye ise bir mecaz türüdür. Ancak her ne kadar

¹³⁰ Durmuş, “Temsil”, 40/435.

¹³¹ Hâşimî, *Cevâhirü’l-belâğa*, 296; geniş bilgi için bkz. Sağdıç, “Teşbîh-i Temsîl İle İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsîl”, 139-153.

¹³² Altuntaş, “Kur’ân’da Temsîlî Anlatım”, 62.

¹³³ Durmuş, “Temsil”, 40/435.

genel kabul gören bu görüş olsa da hem klasik hem de modern dönemde Arap dili belâgatı âlimlerinden bu yaklaşımı benimsemeyenler de vardır.¹³⁴

Şunu belirtmek gerekir ki istiâre-i temsiliyye teşbih-i temsile dayanmasına rağmen ondan daha belîğ ve daha derinlikli manaya ulaştırır. Bundan olsa gerek pek çok belâgatçı istiâre-i temsiliyyeyi istiârenin diğer çeşitlerinden de önemli görür.¹³⁵

İstiare-i temsiliyyede sadece müşebbehün bihin bulunması teşbih-i temsilden ayırt edilmesini sağlayan en önemli özelliktir. Teşbih-i temsilde ise teşbih edatı ile birlikte hem müşebbeh hem de müşebbehün bih birlikte verilmektedir. Bu yüzden teşbih-i temsil anlaşılacak için bir karineye ihtiyaç duymazken istiâre-i temsiliyye bir karineye ihtiyaç duyar ve bu karineye siyakında ulaşılabilir.

5. TEMSİLLERİN ANLATIMA TESİRİ

Temsiller soyut manalar üzerindeki perdeleri kaldırma ve muhatabın zihninde o kavramı mücessem bir hale getirme özelliği taşımaktadır. Temsillerdeki teşhis sanatıyla soyut kavramlar sûret ve şekil kazanarak avam ve havas herkes tarafından kolayca anlaşılabilir. ¹³⁶ Buna bağlı olarak kuvvet ve etki bakımından duyu organları ve gözlem yoluyla oluşan bilgilerin akıl ve düşünce yoluyla oluşan bilgilerden daha kalıcı olduğunu söyleyebiliriz.¹³⁷ Temsil aracı olarak seçilen nesne, kavram ya da bir yaşantı muhatabın tecrübe alanından seçilir ve ortak yaşantı ürünü özelliği taşır. Bu durum da temsilleri anlatımda daha güçlü kılar.¹³⁸

Temsiller manayı somutlaştıncı ve yakınlaştıncı etkisiyle birlikte muhatabın zihinsel ve duyuşsal olarak öğrenme sürecine aktif bir şekilde katılmasını da sağlar. Temsilî bir anlatımla karşılaşan kişi anlaşılması murad edilen esas manaya ulaşmak için fikren harekete geçer. Böyle bir fikrî hareket ve iştiyaktan sonra elde edilen bilginin kalıcılığı da elbette çok güçlü olur.¹³⁹

¹³⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Sağdıç, “Teşbih-i Temsil İle İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsil”, 139-153; Hâci es-Sadık, “Temsil ya da İstiare-i Temsiliyye Kavramı-Keşşâf Tefsiri Örneğinde Uygulamalı Bir Belâgat Çalışması”, çev. Sedat Sağdıç, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Bahar 2015), 236-253.

¹³⁵ es-Sadık, “Temsil ya da İstiare-i Temsiliyye Kavramı”, 240.

¹³⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/38-39; Zerkeşî, *el-Burhân*, 327.

¹³⁷ Veli Ulutürk, *Kur’ân’da Temsili Anlatım* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 15.

¹³⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 326.

¹³⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/38.

Abdülkâhir el-Cürcânî temsille anlatımı manaya bir elbise giydirmek ve ona nüfuz kazandırmak şeklinde nitelemiştir. Ona göre temsiller anlatımın değerini yükseltir, ateşini alevlendirir ve manayı daha parlak yapar. Nefisleri kendine çekmede kuvvet sağlar, kalpleri kendine davet eder. Kalbin en uzak köşelerinden o manalara bir hareket başlar. Sonunda insan tabiatını, muhabbetle o manalara boyun eğdirir. Ayrıca temsille yapılan methiyelerin daha parlak, zemmetmelerin daha yaralayıcı, özürlerin daha affettirici, vaaz ve nasihatlerin daha düşündürücü olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁰

Hâkim et-Tirmizî temsillî anlatımları “nefsin aynaları” olarak niteleyerek şöyle açıklamıştır: “Sen, nefse/akıl ve ruha örneklemeli, temsillî anlatımlar sunduğunda bu özel sunum tarzı sebebiyle, akıl onu adeta görmüş gibi olur... Bu tıpkı, bir kimsenin aynaya bakıp da, orada hem kendi çehresini görmesine, hem de arkasındaki kimseyi görmesine benzer...” Ayna nasıl ki uzaktan yakına yansıttığı görüntülerin ayrıntılarını farklı perspektiflerden verme özelliği taşıyorsa temsillî anlatımlarda ilk bakışta anlaşılacak inceliklerin insan zihninde doğmasına neden olur.¹⁴¹

İnsan gizli olanı keşfetmeye, bilinmeyenleri açığa çıkarmaya karşı merak ve ilgi duymaktadır. Kat kat perdelenmiş görüntülere ulaşırken her bir perdeyi aralayışında, kilit üstüne kilit vurulmuş hazinelerin kilitlerini tek tek açtıkça heyecan ve mutluluğu kat kat artar. Bunun gibi temsil ve teşbihlerin ardına gizlenmiş manalar da öğrenmede heyecan ve iştihayı arttırmaktadır. Bu heyecan ve iştihayın eşlik ettiği bilgi edinme ve öğrenme de o denli kalıcı olmaktadır.

Temsil kelimesi yerine kullanılan “mesel” kavramı yaygın olarak “darb-ı mesel” şeklinde ifade edilmektedir. *Darb-ı mesel* verilen misali yerli yerince kullanmak, makamına yapıştırmak ve oturtmak anlamına gelmektedir. Bunlardan başka örneği yeryüzünde yaymak şeklinde de anlam verilebilir.¹⁴² Dolayısıyla “çarpıcı örnek” manasındaki “darb-ı mesel” söyleminde bile temsillerin anlatımda etkisine veciz bir vurgulama söz konusudur.

¹⁴⁰ Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, 115-122.

¹⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî, *el-Emşâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, thk. Seyyid Cemîlî (Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, 1987), 14-15; Sadık Kılıç, “Kur'an Ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri”, *İslami İlimler Dergisi* 5 (Bahar 2010), 17.

¹⁴² Altuntaş, “Kur'an'da Temsillî Anlatım”, 53.

6. KUR'ÂN'DA TEMSİLLER

İnsanların birbiriyle günlük iletişimlerinde ve edebî söylemlerinde anlatımın tesirini kuvvetlendirmek için başvurdukları temsiller, asıl muhatabı insan olan Yüce Kitabımız Kur'ân'da da birçok hakikatin açığa kavuşturulmasına vesile olmuştur. Temsilî anlatımlar sayesinde ayetlerdeki bazı soyut kavramların insan zihninde canlanması ya da bilinen durumların şuuruna varılması sağlanmıştır. Temsillerin verilme amacına ise aşağıdaki şu ayetler ve benzeri birçok ayette dikkat çekilmiştir:

*“Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir.”*¹⁴³

*“Muhakkak ki biz bu Kur'an'da insanlara (gerçekleri anlatmak için) her türlü misali denedik. Yine de insanların çoğu inkârcılıkta direndikçe direndiler.”*¹⁴⁴

*“İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır.”*¹⁴⁵

Kur'ân'da gizli manaları açıklığa kavuşturmak için çokça başvuru yapılan temsiller bir şeyin övülmesi ve yerilmesi ya da kabulü ve reddi gibi farklı gayeler taşırlar. Kelamdaki medh, zem, delil getirme, öğüt verme, ibret alma gibi durumlarda getirilen temsiller sözün tesirini artırmaya ve güzelliğini ziyadeleştirmeye hizmet etmiştir.¹⁴⁶

Temsilî anlatım, öğretim açısından bakıldığında bilinenden, tecrübe edilenden yola çıkarak yeni bilgileri zihne yaklaştırmayı hedefler.¹⁴⁷ Kur'ân'da idrak edilmesi güç konular ve ahiret, kıyamet, cennet, cehennem gibi hayali mümkün olmayan birçok mesele temsiller yoluyla anlatılır ki insanı gerçeğe yaklaştıırabilin. Temsiller sayesinde olay ve durumları hayal edebilir ya da tarif edilen duyguyu gerçekmiş gibi hissedebilir.

Günlük konuşmalarımızda manayı hakkıyla ifade etmek için teşbih ve temsillere başvururuz. Böylelikle sözün muradı gerçekleşir ve mesajı etkinleşir.

¹⁴³ İbrâhîm 14/25.

¹⁴⁴ el-İsrâ 17/89.

¹⁴⁵ el-Ankebût 29/43.

¹⁴⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 326.

¹⁴⁷ Yusuf Batar, “Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsal'ul-Kur'an”, *İslamî İlimler Dergisi* 8/1 (Bahar 2013), 330.

Günlük dildeki bu üslup ve kullanımın Kur'ân'da da olması hitabın tesirini arttırmak ve mesajın hedef kitleye gereğince ulaşması açısından önemlidir.

Ayrıca Kur'an'da temsiller olmasaydı insanlar onun yüce beyanları ve ince manalarını hakkıyla kavrayıp anlayamazlardı. Özellikle soyut şeylerden faydalı manalar idrak edemezlerdi. Çünkü bütün hissî ve aklî suretler hakikate göre bir mesel ve bir temsildir. Zaten maneviyatın ve soyut hakikatlerin örneklerle anlatılmasında büyük hikmetler bulunduğundan olsa gerek önceki kitaplarda misaller daha da fazladır. Ancak Kur'ân duygudan çok akla hitap ettiği için gerçekliği kuvvetle ve doğrudan doğruya ifade etmiştir. Muhakemeleri daha elzem görürken duyguları da ihmal etmemiş ve Yüce Allah farklı hikmetlere binâen temeli ilim, eğitim ve hidayetle ilgili olan küçük-büyük her türlü temsilleri vermekten asla geri durmamıştır.¹⁴⁸

Kur'ân'da Yüce Allah kâfirlerin durumu hakkında da temsiller getirerek insanların küfrün ve kâfirin durumunun tüm gerçekliğini idrak etmesine katkıda bulunmuştur. Kur'an'da kâfirler; söylenen sözün manasını anlamayıp onu sırf bir çağrı ve sesleniş olarak algılayan hayvanlara,¹⁴⁹ çöllerde şaşkın şaşkın gezen hedefsiz birisine,¹⁵⁰ bataklıklarında oynaşanlara,¹⁵¹ hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının malı olmuş¹⁵² ya da dilsiz ve efendisinin üstüne yük olan bir köleye,¹⁵³ evlerin en çürüğü olan örümcek yuvasını ev edinene,¹⁵⁴ karanlık bir denizde yoğun dalgaların altında elini çıkarıp uzatsa neredeyse onu dahi göremeyecek derecede nurdan mahrum olmuş kimseye,¹⁵⁵ prangalı mahkûmlara,¹⁵⁶ gökten düşüp parçalanmış da kendisini kuşların kaptığı yahut rüzgârın uzak bir yere sürüklediği bir nesneye,¹⁵⁷ ağzına gelsin diye suya doğru iki avucunu açan ancak bir türlü suya ulaşamayan kimseye,¹⁵⁸ dünyada da

¹⁴⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, 1993), 1/240.

¹⁴⁹ el-Bakara 2/171.

¹⁵⁰ el-En'âm 6/71.

¹⁵¹ el-En'âm 6/91

¹⁵² en-Nahl 16/75

¹⁵³ en-Nahl 16/76.

¹⁵⁴ el-Ankebût 29/41.

¹⁵⁵ en-Nûr 24/40.

¹⁵⁶ Yâsîn 36/8.

¹⁵⁷ el-Hac 22/31.

¹⁵⁸ er-Ra'd 13/14.

ahirette de kör olan kimseye,¹⁵⁹ necaset içerisinde bulunan kimseye,¹⁶⁰ hayvandan da aşağı bir duruma,¹⁶¹ öğüt ve vahiyden yüz çevirdikleri için arslandan kaçan ürkmüş yaban eşeklerine,¹⁶² habis bir ağaca¹⁶³ ve çorak bir araziye¹⁶⁴ benzetilmiştir. Bunlar ve bunların benzeri ayetlerdeki sembolik anlatımlarla Yüce Allah kâfirlerin içinde buldukları vahim durumun insan zihinlerinde canlanmasını ve etkisinin kalıcı hale gelmesini sağlamıştır.

Anlatımdaki incelik ve güzelliğiyle ilgi odağı olan tüm Kur'ân temsillerinde olduğu gibi kâfirler için getirilen temsiller de geçmişten günümüze tüm tefsirlerde genişçe yer bulmuş; müfessirlerimiz de bu temsillerin edebî inceliklerine varmak gayesiyle tüm ilmî ve edebî maharetlerini sergilemişlerdir. Sembolik ve remzî anlatımların öne çıktığı işârî tefsirler ise kâfirlerle ilgili temsil içeren ayetleri kendi yöntemleriyle ele almıştır. Temsil kavramının sahip olduğu anlam genişliğini de dikkate alarak bu çalışmada Kur'ân'da yer alan kâfirlerle ilgili istiâre-i temsiliyye ve teşbîh-i temsil içeren ayetlerin işârî yorumları işlenecektir.

¹⁵⁹ el-İsrâ 17/72.

¹⁶⁰ et-Tevbe 9/28.

¹⁶¹ el-Furkan 25/44.

¹⁶² el-Müddessir 74/49-51.

¹⁶³ İbrâhîm 14/26.

¹⁶⁴ el-A'râf 7/58.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN'IN KÂFİRLERLE İLGİLİ TEMSİLLERİ HAKKINDA İŞÂRÎ YORUMLAR

Kur'ân'da birçok konuyu daha anlaşılır kılan teşbih ve temsiller küfür konusunun izahı ve kâfirlerin durumu gibi konularda da karşımıza çıkmaktadır. Bu temsiller kâfirlerin hem dünyadaki hallerinin hem de ahiretteki akıbetlerinin insan zihninde canlanmasına katkıda bulunacak şekilde kullanılmıştır. Bu bağlamda temsili anlatım küfür gibi soyut bir kavramın somut örneklerle iyi anlaşılmasını ve ondan sakınılmasını sağlamada oldukça etkili olmuştur.

Kâfir kelimesi Kur'ân'da Allah'a inanmayanlar için kullanılan genel bir ifadedir. Ayetlerin açıkça kâfirlerden bahsetmesi sûfilerin dayandıkları delil ve işaretlere göre yorumlar yapmasının önüne geçememiştir. Kâfir kelimesinin zâhir manası gayet açıkken ve ayet belirgin bir şekilde kâfirlerden bahsetmesine rağmen sûfi yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlardan kimisi zâhir manayı kuvvetlendirirken kimisi de zâhir manadan bağımsız ve ayetin bağlamından kopuktur. Kâfirlerden bahseden ayetlerin işârî yorumlarının zâhir manayla uyumunu tespit edebilmek için kâfir kavramının Arap Dilinde ve Kur'ân'da mana karşılığının doğru tespit edilmesi gerekir.

1. KURÂN'DA KÂFİR KAVRAMI

Yüce Allah Arap toplumu içerisinde seçtiği son peygamber Hz. Muhammed'e gönderdiği kitap olan Kur'an-ı Kerim'in dilini Arapça kılmıştır. Kitabın vahyedildiği peygamber Arap olduğu gibi kitabın ilk muhatap kitlesi de Arap'tır. Vahyin esas mesajının ve emirlerinin anlaşılması için nazil olduğu muhatap kitlenin kullandığı dil üzere olması gerekir. Kur'ân'da “*anlayabilesiniz diye*”¹⁶⁵ ya da “*insanlar Allah'a karşı*

¹⁶⁵ Yûsuf 12/2.

gelmekten korunsunlar diye ¹⁶⁶ ifadeleriyle aslında neden vahyin Arap diliyle geldiğine dikkat çekilmiştir. Eğer peygamber başka bir toplumdan seçilmiş olsa idi elbette vahyin dili yine o topluma göre olacaktı. İlk peygamberden son peygambere kadar hep böyle olagelmıştır.

Bütün diller, içinde bulunduğu toplumun kültür ve hayat tarzını yansıtır. Kur'ân'ın dili de nazil olduğu dönemdeki Hicaz bölgesinin yaşam tarzı, dilsel ve kültürel özelliklerinin izlerini taşır. O dönemin sosyo-kültürel şartları Kur'ân'ın anlam çerçevesinde belirleyici olmuştur. Yine o dönem konuşulan Arap dilindeki yalın ve bileşik ifadeler, bu dilin ıstılahı, üslubu, temsilleri, teşbihleri, istiâreleri, mecazî ifadeleri gibi birçok özellik Kur'ân'ın dilinde hissedilmektedir.¹⁶⁷ Bu nedenle Kur'ân'ın manasını hakkıyla kavrayabilmenin en önemli şartlarından biri de o dönem kullanılan Arap dilinin tüm özelliklerine vakıf olmaktır.

Kur'ân'da geçen kelime ve ifadeleri doğru anlamak için ilk dönem kullanımlarını iyi tespit etmek gerekir. Özellikle bazı kelimelerin veya özel ifadelerin tam karşılığına ulaşmak imanî bir meselenin çözümünde elzem bir husus olabilir. Konumuzda geçen küfür-kâfir kelimelerinin anlamının tespiti bu açıdan önem arz etmektedir. Bu nedenle küfür ve aynı kökten ismi fail olan kâfir kelimesinin vahyin geldiği zaman diliminde Mekke halkı arasındaki kullanımının tetkik edilmesi konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır.

1.1. Kâfir- Küfür Kavramı

Küfür kavramının Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki mana karşılığını bulmak için Arap şiir divanı ve sözlükleri üzerinde tetkikler yapılmıştır. Bu araştırmalar sonucunda “k-f-r” kökü ve türevlerinin kırktan fazla manayı içerdiği tespit edilmiştir.¹⁶⁸ “Küfr” kelimesinin Arap dilindeki temel anlamı “örtmek, gizlemek”tir. Buna paralel olarak eşyayı örtmesi manasında geceye; tohumu atması manasında

¹⁶⁶ ez- Zümer 39/28.

¹⁶⁷ Şahin Güven, “Kurân Dilinin Özellikleri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 9.

¹⁶⁸ İbn Manzûr, “kfr”, 5/144; Zebîdî, “kfr”, 14/50.

çiftçiye “kâfir” denilmiştir. Bu bağlamda küfre tabi olmuş “fitrî yapısını körelterek örten” kimselere de kâfir denilmiştir.¹⁶⁹

Küfür kelimesinin “kefr, küfr, kâfir” gibi türevlerine fiil ve isim olarak çok çeşitli manalar verilmektedir: Zırh, karanlık, toprak, gece, deniz, büyük nehir, vadi ve dağlar, silah kuşanan kimse ve gemilerin boyandığı siyah zift. Hurmanın henüz ortaya çıkmamış yemişini örten kapçığına, yaş üzüm salkımını örten yaprağına ve papatya benzeri çiçeği olan güzel kokulu bitkiye “kâfir” denilmesi de kelimenin kök manası “örtmek, gizlemek” ile bağlantılıdır. Yine aynı kökten müştak “mükeffer” kelimesi başkalarına iyilik yapıp kendisine nankörlük edilen kimse için; “mükeffir” kelimesi de silah kuşanan kimse için kullanılmaktadır.¹⁷⁰ İnsanların uğrak yeri olmayan uzak yerlere, özellikle Şam taraflarında ilim ve medeniyetten uzak kalması hasebiyle köylere “kefr”¹⁷¹ denilmesi de kök manasıyla ilginç bir bağ kurulmasındandır.¹⁷² Kur’ân’ın nâzil olduğu dönem ve daha öncesine ait tüm bu kullanımlar kelimenin temel anlamına ulaşma noktasında yardımcı olacaktır.

Küfür kelimesi ayrıca sözlükte “bilmemek, yadırgamak” anlamına gelen “nükr” kökünden türemiş “inkâr etmek ve nankörlük etmek” manasında kullanılmaktadır.¹⁷³ Aslında sözlüklerde “küfür” kelimesiyle somut bir örtme manası kastedilmektedir. Nankör kimse de kendisine ulaşan nimet ve iyilikleri kalbî (soyut) bir örtmeyle yok saymaktadır. Böylelikle “küfür-kâfir” kelimesinin, kök anlamından ilgisiz olmayacak şekilde somut ve soyut manalarda geniş bir anlam yelpazesi oluşturduğunu söyleyebiliriz.¹⁷⁴

Küfür kelimesi zamanla Hakk’ın gizlenmesi ve reddedilmesi anlamında imanın karşıtı olarak daha özel bir anlam kazanmıştır. Çünkü kâfir kişi Allah’ın varlığı, birliği ve onun bildirdiği tüm hakikatleri yalanlayarak bir anlamda en gerçek olanın üzerini

¹⁶⁹ Râgıb el-İsfahânî, “kfr”, 433.

¹⁷⁰ Halil b. Ahmed, “kfr”, 4/38; İbn Manzûr, “kfr”, 5/144; Fîrûzâbâdî, “kfr”, 470-471.

¹⁷¹ Halil b. Ahmed, “kfr”, 4/39; “*Köylere oturmayınız, zira köy halkı kabir ehli gibidir.*” hadisinde küfür kelimesi köy anlamında kullanılmıştır. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri (Riyad: Mektebetü’l-maarif, 1998), “İşkân”, (No.579).

¹⁷² Yunus Ekin, *Kur’ân’a Göre “Küfür” Kavramı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 73.

¹⁷³ Halil b. Ahmed, “kfr”, 4/38; Râgıb el-İsfahânî, “kfr”, 434.

¹⁷⁴ Ekin, *Kur’ân’a Göre “Küfür” Kavramı*, 26-27.

örtmektedir. Yine Kur'ân'da nankörlük eden kimse için kâfir ifadesi kullanılmıştır. Böyle bir kişi de verilen her türlü nimeti görmezden gelerek ya da yok sayarak bir anlamda nimetlerin üzerini örtmektedir. Aslında küfür kelimesi mutlak manada inkâr anlamındadır ki terim anlamı da budur.¹⁷⁵

Küfür genel manada “Allah’ı reddetmek, inkâr etmek” olarak nitelendirilse de imanın mekânı olan kalpteki inkârın derecesine göre dört şekilde karşımıza çıkmaktadır:

Küfrü'l-Cühud; kişinin kalben Allah’ı tanınmasına rağmen Allah’ı ve inanç esaslarını diliyle söylememesi, inanç esaslarını kabul etmemesi ya da reddetmesidir.

Küfrü'l-Muâne; kişinin kalben doğruluğunu bildiği hatta bazen diliyle ikrar etse de haset, gurur ya da kavmiyetçilik gibi duyguları sebebiyle inkâr etmesidir.

Küfrü'n-Nifak; kalben inkâr ettiği halde diliyle iman ettiğini söylemesidir.

Küfrü'l-İnkâr; kişinin hem kalbi hem diliyle inkâr etmesidir.¹⁷⁶

İnsanın dünyada ve ahirette mümin olarak kabul görmesi için imanın sınırları kadar zıddı olan küfrün de sınırları iyi anlaşılmalıdır. Küfrün mahiyeti ve sınırları ne kadar iyi kavranırsa iman ve mümin kişi meselesi de o kadar iyi kavranmış olacaktır.¹⁷⁷ O yüzden İslam’a göre tarifinin yer aldığı ilk ana kaynak Kur'ân'da mümin ve kâfir tanımlamaları dikkatle incelenmelidir.

1.2. Kur'ân'da Kâfir

Kur'ân'da küfür kavramı kök halinde kırk bir yerde¹⁷⁸ geçerken aynı kökten türemiş fiil, mastar ve isimler ile yaklaşık beş yüz otuz altı ayette geçmektedir.¹⁷⁹ Ayrıca bilerek inkâr etmek anlamındaki “cahd”; ortak koşmak anlamındaki “şirk”; yalancı kabul etmek anlamındaki “tekzib” kavramları da Kur'ân'da küfrü ifade için kullanılmıştır. Ayrıca haddi aşmak manasına gelen “tuğyan”; haksızlık etmek

¹⁷⁵ Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 33.

¹⁷⁶ İbn Manzûr, “kfr”, 5/144; Sinanoğlu, “Küfür”, 26/535.

¹⁷⁷ Hasan Sevim, *Kur'an'da Kâfirler İle İlgili Teşbih ve Temsiller* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 8.

¹⁷⁸ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemu'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kurân* (Kahire: Matbaatü Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364), “kfr”, 608.

¹⁷⁹ Ekin, *Kur'ân'a Göre “Küfür” Kavramı*, 28.

manasındaki “zulüm”; günah işlemek manasındaki “ism” ve belli bir sınırı aşmak, hak yoldan ayrılmak manasındaki “fisk” kelimelerinin de küfür ve inanmayanlar için kullanıldığı ayetler bulunmaktadır.¹⁸⁰ Küfür yerine kullanılan bu ifadeler bir anlamda küfrün Kur’ân’da “tüm kötülüklerin ana kaynağı” olarak görüldüğünün bir göstergesidir.¹⁸¹

Küfür kelimesinin sözlük manasına bağlı olarak Kur’ân’da Allah’a şirk koşan, Allah’ı, onun ayetlerini, peygamberlerini ve ahireti inkâr edenler hakikatin üstünü örtmelerinden dolayı kâfir olarak nitelendirilmişlerdir. Bu ifadenin kullanımı adeta imanın tek hakikat ve gerçek, küfrün ise batıl ve boş olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü örtülen, perdelenen veya görmezden gelinen bir şeyden bahsediyorsak orada var olan bir gerçeklik ve hakikat söz konusudur. Aslı ve hakikati olmayan batıl bir şeyin örtülmesi veya gizlenmesi gibi bir durum söz konusu olamaz.¹⁸²

Kur’ân’da bütün iyiliklerin kaynağı iman olarak gösterilirken kötülüklerin ana kaynağı da küfürdür. Bu yüzden kötü davranışlar sergilemek kâfirlere nispet edilmiştir. Müminin işlediği kötü davranışlar ise arızîdir ve hatasını fark edip tövbe ettiğinde de hemen etkisinden kurtulur. Kâfir kimsede kötülük, yapısının bizzat bir gereği olduğu için bu kötülük içine sinmektedir. Bu durumda pişman olma gibi bir durumu da olmadığı için tövbe gibi bir seçeneği de yoktur.¹⁸³

Kur’ân’da insanlardan bazılarının Allah’ı inkâr etmeleri,¹⁸⁴ ona oğul isnat etmeleri,¹⁸⁵ yolundan yüz çevirmeleri¹⁸⁶ ve ilahî sıfatlarında ona ortak koşmaları¹⁸⁷ sebebiyle küfre düştükleri bildirilmiştir. Ayrıca Allah’ın ayetlerini,¹⁸⁸ peygamberlerini inkâr etmeleri¹⁸⁹ ya da onlara ilahlık vasfı yakıştırmaları¹⁹⁰ sebebiyle; Hz.

¹⁸⁰ Sinanoğlu, “Küfür”, 26/534.

¹⁸¹ Şimşek, *Kur’ân’ın Ana Konuları*, 40.

¹⁸² Ekin, *Kur’ân’a Göre “Küfür” Kavramı*, 28.

¹⁸³ Sevim, *Kur’ân’da Kâfirler İle İlgili Teşbih ve Temsiller*, 9.

¹⁸⁴ En-Nisâ 4/136, 150; et-Tevbe 9/54; en-Nahl 16/106.

¹⁸⁵ El-Mâide 5/72-73; et-Tevbe 9/30.

¹⁸⁶ En-Nisâ 4/167.

¹⁸⁷ Âl-i İmrân 3/151; el-Beyyine 98/1; 6.

¹⁸⁸ el-En‘âm 6/39.

¹⁸⁹ Yûnus 10/2.

¹⁹⁰ el-Mâide, 5/17

Peygamberin tebliğ ettiği şeyleri, Kur'ân'ı,¹⁹¹ melekleri,¹⁹² ölümden sonra dirilişi¹⁹³ ve ahireti¹⁹⁴ reddetmeleri gibi kâfirlerin inanç sıkıntılarına dikkat çekilmiştir.¹⁹⁵

Yüce Allah Kur'ân'da küfür konusunda ısrarcı olup inat edenlerin amellerinin boşa çıkacağını bildirmiştir.¹⁹⁶ Ayrıca küfür üzere ölenlerin ahirette kurtuluşlarının olmayıp acıklı azaba uğrayacakları,¹⁹⁷ ebedî olarak cehennemde kalacakları ve azaplarının da katî suretle hafifletilmeyeceği¹⁹⁸ ayetlerde zikredilmiştir.

Allah'tan Hz. Peygambere ulaştığı kesin olarak bilinen vahiylerin ve bunlardan çıkarılan zarurî dinî hükümlerin inkâr edilmesi de küfür olarak nitelendirilmiştir. "Elfâz-ı küfür" olarak nitelendirilen bu tür kullanımlar Kur'ân'da "kelimetü'l-küfr" olarak ifade edilmiştir.¹⁹⁹

*"Söylemediklerine dair Allah adına yemin ediyorlar. Oysa inkârcılık içeren sözü söylemişler, Müslüman olduklarını beyan ettikten sonra inkârcılığa sapsmışlar ve başaramadıkları o işe yeltenmişlerdir. Onların öğ almaya kalkışmaları için Allah'ın ve O'nun lütfu sayesinde resulünün kendilerini zengin etmesinden başka bir sebep de yoktu! Eğer pişman olup tövbe ederlerse bu kendilerinin iyiliğine olur; yüz çevirirlerse Allah onları dünyada da ahirette de elem verici bir azaba uğratar; artık yeryüzünde onlara ne bir dost ne bir yardımcı bulunur."*²⁰⁰

Tevbe Sûresi'nde geçen ayette elfâz-ı küfür mahiyetindeki sözlerinden dolayı münafıkların Müslüman iken kâfir olduklarına dikkat çekilmiş ve bu tür davranışların kişiyi imandan uzaklaştırıp küfre götürdüğü belirtilmiştir. Tebük gazvesinden önce Müslüman olan birinin Hz. Peygambere gelen vahiylerle inanmadığına işaret eden

¹⁹¹ el-İsrâ 17/41, 46; Meryem 19/73, 77; el-Enbiyâ 21/2-3.

¹⁹² en-Nisâ 4/136.

¹⁹³ Yâsîn, 36/78-79, 81.

¹⁹⁴ Hüd 11/7.

¹⁹⁵ Sinanoğlu, "Küfür", 26/535.

¹⁹⁶ Muhammed 47/8.

¹⁹⁷ Âl-i İmrân 3/91 87.

¹⁹⁸ el-Bakara, 2/161-162.

¹⁹⁹ Ahmet Saim Kılavuz, "Elfâz-ı Küfür", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/26.

²⁰⁰ et-Tevbe 9/74.

sözleri üzerine inen bu ayet aslında vahyin doğruluğuna inanmamanın da küfür olduğunun en önemli göstergesidir.²⁰¹

Kur’ân’da “*Meryem oğlu Mesih Allah’tır*”;²⁰² “*Allah için üçüncüsüdür*”;²⁰³ “*Kızlar(melekler) Allah’ındır*”;²⁰⁴ “*Bu peygamber yalancı bir sihirbazdır*”;²⁰⁵ “*Hayat ancak bu dünya hayatıdır, ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman helâk eder*”;²⁰⁶ “*Bu çürümüş kemikleri kim diriltir?*”;²⁰⁷ “*Kıyametin kopacağını sanmıyorum*”²⁰⁸ gibi ifadelerin geçtiği ayetler elfâz-ı küfür mahiyetindeki söylemlerin kişiyi doğrudan küfre götürdüğünün açık delilleridir.²⁰⁹ Aslında bir yönüyle Allah’ın birliği, melekler, peygamberler ve ahirete imanın reddedildiği veya sorgulandığı bu tür sözler ancak kâfir kişilerden sâdır olabilecek mahiyettedir.

Terim olarak “Allah’ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O’na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğu inanma”²¹⁰ anlamına gelen “şirk” kavramı Kur’ân’da küfür konusuyla girift bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam’ın ilk döneminde nazil olan Kâfirûn Sûresi’nde “*De ki: Ey kâfirler, ben sizin taptıklarınıza tapmam.*”²¹¹ ayetiyle müşrikleri kastetmiştir. “*Ama yine de kâfir olanlar (putları) rablerine eş tutuyorlar.*”²¹² “*Müşrikler, küfürlerine bizzat kendileri tanıklık edip dururken, Allah’ın mescidlerini onarıp şenlendiremezler.*”²¹³ ayetlerinde de müşriklerin kâfir olarak nitelendirildiğini görmekteyiz.

Kehf Sûresi’nde bahsedilen iki bağ sahibi kişiden birinin kıyametin kopmasını imkânsız gören maddeperest olan diğer arkadaşına “*Yoksa sen, seni topraktan, sonra nutfeden (sperm) yaratan, daha sonra seni bir adam biçimine sokan Allah’ı inkâr mı*

²⁰¹ Kılavuz, “Elfâz-ı Küfür”, 11/26.

²⁰² el-Mâide 5/17.

²⁰³ el-Mâide 5/73.

²⁰⁴ en-Nahl 16/57.

²⁰⁵ Sâd 38/4.

²⁰⁶ el-Câsiye 45/24.

²⁰⁷ Yâsîn 36/78.

²⁰⁸ el-Kehf 18/36.

²⁰⁹ Kılavuz, “Elfâz-ı Küfür”, 11/26.

²¹⁰ Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/193.

²¹¹ el-Kâfirûn 109/1-2.

²¹² el-En‘âm 6/1.

²¹³ et-Tevbe 9/17

ediyorsun (ekeferte)? Hâlbuki O Allah benim rabbimdir ve ben rabbime hiçbir şeyi ortak koşmam.”²¹⁴ şeklinde seslenmişti. Maddeperest olan bağ sahibi Allah tarafından bütün varlığının elinden alınması sonucunda “*Keşke ben rabbime hiçbir şeyi ortak koşmamış olsaydım!*”²¹⁵ diyerek pişmanlık öncesi durumunun müşriklik olduğunu kabul etmiştir. Bu ayet şirkin aslında küfür olduğuna önemli bir örnektir.

Kur’ân’da “*Siz bana Allah’ı inkâr etmem ve hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığım şeyleri O’na ortak koşmam için çağrıda bulunuyorsunuz...*”²¹⁶ ayetinde önce küfürden sonra şirkten bahsedilerek ayrı bir ibare şeklinde atıf yapılması ikisi arasında bir nüans olduğunu göstermektedir.²¹⁷ Şirk ve küfür arasında bir anlam paralelliği söz konusu olsa da İslam âlimleri bu kavramlarının kapsamı konusunda ince tetkiklerde bulunmuştur. Ebu Hanife’ye göre küfür şirk kavramından daha kapsamlı olup her şirk küfürdür ancak her küfür şirk değildir.²¹⁸ Eşârî ise şirki Allah’ın ulûhiyyetinde ve fiillerinde ortağı olduğuna inanmak olarak tanımlarken; küfrü doğrudan Allah’ı inkâr etmek olarak nitelemiştir.²¹⁹ Mâtürîdî ise Allah’ın kendisine şirk koşulmasını haram kıldığı ayetin²²⁰ tefsirinde şirkin hem aklen hem de naslara binâen haram olduğunu belirtmiştir.²²¹ Bununla beraber küfür ve şirkin aynı manada kullanıldığını ifade eden âlimlerimiz de bulunmaktadır.²²²

Şirkte en önemli husus Allah’ın birliğinin reddedilmesidir. Ayrıca şirkte Allah’ın yüceliğini ifade eden isim ve sıfatlarının başka varlıklara pay edilmesi söz konusudur. Müşrik bir istekte bulunurken tek kudretli, her şeyin tek sahibi ve maliki olan Allah’tan değil; bir aracı ya da yardımcıya ihtiyaç duyduğunu düşündüğü, tasavvuru kendi zihninde olan başka bir varlıktan cevap bekler. Onun zihninde

²¹⁴ Kehf 18/37-38.

²¹⁵ Kehf 18/42.

²¹⁶ Mümin 40/42.

²¹⁷ Ekin, *Kur’ân’a Göre “Küfür” Kavramı*, 57.

²¹⁸ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Faṣl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl* (Mektebetü’s-Selami’l Alemiyye, ts.), 3/124.

²¹⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Maḳâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî* (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1425), 152-157.

²²⁰ “*De ki: Gelin, rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın...*”, el-En’âm 6/151.

²²¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Ḳur’ân*, thk. Ertuğrul Boyunkalın - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5/251-252.

²²² Sinanoğlu, “Şirk”, 39/196.

vahdaniyet sıfatına sahip olan Yüce Allah yoktur. Gücü ve kudreti kısıtlı, tek olma sıfatından yoksun hayalî bir Tanrı inancı vardır. Bazısı bu ilahı her ne kadar “Allah” diye ansa da bu sadece bir isimlendirmeden ibarettir. Mekke müşriklerinin Allah inancı bunun en güzel örneğidir. Allah’ın tekliğini ve yüce sıfatlarını reddetmek bir anlamda her şeyin tek maliki ve hâkimi Allah’ı inkâr etmektir. Dolayısıyla şirk de küfürdür.

2. KÂFİRLERİN HALLERİ İLE İLGİLİ TEMSİLLER VE İŞÂRÎ YORUMLARI

İnsan bazı bilgiler edinir, konular öğrenir ancak her bildiğinin ve öğrendiğinin idrakinde olmayabilir. Bu türlü bilgilerin etkili ve kalıcı öğreniminde en etkili yöntem dış dünyadan örneklemeler yapmaktır. İnsan küfrün ve şirkin kötü olduğunu öğrenir ve bilir. Ama bu kötü hasletlerin tehlike boyutunu kavramakta zorlanabilir. İşte Kur’ân’da geçen temsiller sayesinde küfür ve şirkin çirkinliğini zihnen ve kalben kavrar. Çok efendili köle ya da herhangi bir kölenin düşebileceği zor durumu tahmin edebilen insan, kâfirin Allah’ı reddetmesinin onu özgürleştirmek yerine adeta köleleştirdiğinin de bilincine varır. Yine örümcek ağının zayıflığı, köksüz bir ağacın dayanıksızlığı, kör ve sağırın çaresizliği ve ölünün tepkisizliği gibi birçok bilgiyi bizzat çevresinde tecrübe ederek öğrenir. Bu konular üzerinden verilen ve bunlara benzer Kur’ân’da geçen birçok temsil sayesinde kâfir ve müşriklerin durumunun ayetlerde murad edildiği şekilde kavranması sağlanmıştır

Sûfî tefsirin en belirgin özelliği en basit benzerlikten yola çıkarak başka yönlerden de birbirine benzeyeceği var sayılan iki şey arasında analogi yani benzeştirme yapmaktır. Sûfîler Kur’ân’daki varlık, şahıs, olaylar ve kıssalar ile tasavvufî öge ve kavramlar arasında bağ kurarak yorumlar yapmışlardır. Bununla birlikte zaten ibret ve benzetme içeren misallerdeki figür ve benzetilenleri de sûfî dilinde başka benzetme öğeleriyle açıklamışlardır.²²³ Kâfirlerle ilgili temsillerde de analogi yöntemini kullanarak sûfî öğretilere uygun yorumladıkları görülmektedir.

²²³ Nurullah Denizer, “İşârî Tefsirlerde Kıssa ve Mesel Yorumlarında İ’tibâr/Analoji Yöntemi: İsmail Hakkı Bursevî Örneği”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 95.

2.1. Kâfirlerin “Hayvanlar”a Benzetildiği Temsiller

Hayvanlar insana hizmet zincirinin bir halkasıdır. İnsan ya onun sahibidir ya da dolaylı olarak yaşam zincirinin başındaki efendisidir. Hayvanların insanın hizmetine verildiğine işaret eden ayetlerde bunun en önemli göstergesidir:

*“ Sizin için hayvanlarda da alınacak ders vardır. Size onların karınlarında oluşan nesneden içiriyoruz; onlardan sağladığınız başka birçok fayda da var, onlardan yiyecek sağlıyorsunuz. ”*²²⁴

*“Görmezler mi ki kendi kudretimizin eserlerinden olmak üzere onlar için sahip oldukları nice hayvanlar yarattık. Bunları kendilerine boyun eğdirdik ki bir kısmı binekleridir, bir kısmını da yerler. Bunlarda kendileri için içecekler ve başkaca yararlar da vardır. Hâlâ şükretmeyecekler mi? ”*²²⁵

Akıl, insanı hayvandan ayıran en önemli nimettir. İnsanın bu nimeti gereği gibi kullanamaması, akıldan yoksun olan hayvanlara benzetilmesinin bir nedenidir. İnsanın, hizmetinde olan bir varlık olan hayvana benzetilmesi insan için ağır bir hakarettir. Günümüzde insanların birbirini aşağılamak, küçük düşürmek ve incitmek maksadıyla “hayvan” ifadesini kullanması hukukî yaptırımlara kadar gitmektedir. Kur’ân’da da insanın bulunduğu konum ve değerini fark etmesini sağlamak ya da Allah’ı reddedenleri hakir göstermek için hayvanlara yer verilen teşbih ve temsiller yer almaktadır.

Kâfirlerin hayvanlara benzetildiği teşbih ve temsillerle inkârda diretmeleri, hakka karşı duyarsızlıkları ve psikolojik hallerine dikkat çekilmiştir. Bazı ayetlerde kâfirler genel olarak hayvanlara benzetilirken bazı ayetlerde özel olarak yabanî eşek, köpek ya da sürüngen gibi hayvanlara benzetilmiştir. Küfrü tercih edenlerin tutundukları köksüz inançlarının örümceğin yaptığı yuvaya benzetilmesi hayvanlar üzerinden verilen başka bir temsildir.

Tasavvufî eserlerde sembolik ve temsilî anlatıma çokça yer verilir. Bu temsillerin önemli bir kısmını da hayvan temsilleri oluşturmaktadır. Bunun en önemli

²²⁴ el-Mü’minûn 23/21.

²²⁵ Yâsîn 36/71-73.

nedeni tasavvufta nefsin çeşitli şekilde gruplandırılması ve nefsin bir yönünün hayvanî nefis olarak nitelendirilmesidir. Bu nazariyeye göre hayvanî nefis denetim altına alınmadığı takdirde kişiyi şerre götürür. Sûfler nefis denince kötü sıfat ve huyların kaynağı olan bu nefsi kastederler. Mutasavvıflar nefsi saldırgan köpek, kurnaz tilki, bazen iğrenç fare, pisboğaz domuz ya da tehlikeli yılan gibi hayvanlarla sembolize etmişlerdir.²²⁶ Bundan dolayı hayvanlar üzerinden yapılan teşbih ve temsillerin yer aldığı ayetleri de tasavvufî terimler eşliğinde kendi öğretileri doğrultusunda yorumlamışlardır. Bu yorumların kimisi ayetin gerçek manasına uygun olurken kimisinin gerçek manasından alınıp bâtinî metotla yorumlandığı görülmektedir.

2.1.1. Sözden Anlamayan Hayvan Misali

Kur'ân'da kâfirlerin durumunu izah eden özel hayvan temsilleri olduğu gibi genel manada kâfirlerin hayvanlara benzetildiği ayetler de bulunmaktadır. Rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde bu ayetler için birbirine yakın ya da birbirini destekleyen açıklamalar yapılmıştır.

*“İnkârcılara (kâfirlere) seslenenin durumu, bağırp çağırmandan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler.”*²²⁷ âyetinde kâfirlere öğüt veren kimse çobana, kâfirler ise anlamsız sesler işiten hayvanlara benzetilmiştir. Hayvanlar kendilerine bağırp çağırman çobanı anlamadığı gibi kâfirler de kendilerine Allah'ın ayetlerini okuyan peygamber veya uyarıcıları anlamazlar. Anlatılanları duyarlar ancak Kur'ân ayetleriyle amel etme istidâdı göstermezler.²²⁸

Söz konusu ayet; hemen öncesinde geçen ayete²²⁹ binâen bir şey işitmeyen ve anlamayan putlara dua eden müşriklerin, cansız varlıklara seslenen ancak kendi sesinin

²²⁶ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/527.

²²⁷ el-Bakara 2/171.

²²⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, 1422), 3/49; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-e'kâvil fî vücûhi't-te'vil*, çev. Muhammed Coşkun v.dğr., ed. Murat Sülün (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/584; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421), 2/247.

²²⁹ “Onlara ‘Allah'ın indirdiğine uyun’ denildiğinde, ‘Hayır, atalarımızdan gördüğümüze uyarız’ dediler. Ya atalarının akli bir şeye ermemiş, doğru yolu bulamamışlarsa!” el-Bakara 2/170.

yankısını duyan kimselere benzetildiği şeklinde de açıklanmıştır. Bu görüşe göre cansız varlıklara seslenen kimse onlardan karşılık bulamadığı gibi putlara yalvaran kimse de onlardan asla istifade edemez. Taberî (ö. 310/923) böyle bir izahta bir şeyden anlamayan putların hayvanlara, müşriklerin çobana benzetilmesinin mümkün olabileceğini belirtmiştir. Bununla birlikte hakikatten istifade edemeyen kâfirlerin hayvanlara, hakka davet eden kimsenin ise çobana benzetildiği tefsirin tercihe şayan olduğu konusunda ısrar etmiştir.²³⁰ Zemahşerî (ö. 538/1144) ise ayette kendisine seslenenlerin müşriklerin ataları olduğu şeklindeki açıklamalara değinmiş ancak o da aynı şekilde “kâfir-hayvan, hakka çağırان kimse-çoban” şeklindeki temsilin daha uygun olacağı görüşüne yer vermiştir.²³¹

Kâfirlerin hayvanlara benzetildiği bu ayet işârî tefsirlerde de ilgi görmüş, derin sûfî işaretler ve terimlerle izaha çalışılmıştır. Bunlardan Te'vîlâtü'n-Necmiyye'deki işârî yorumlar oldukça dikkat çekicidir. Eserde, bu ayetin ruhlar âlemindeki kâl-û belâda insanlardan alınan misak olayına işaret ettiği şeklinde açıklamada bulunulmuştur:

“O gün ruhlar ordu misali dört saf halinde huzurda toplanmıştır. İlk safta peygamberlerin; ikinci safta velilerin; üçüncü safta müminlerin ve dördüncü safta ise kâfirlerin ruhu bulunmaktaydı. Allah ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ diye nidâ buyurunca ilk safta bulunan peygamberlerin ruhları aracısız bir şekilde Allah’ın kelamını duyup cemal nurunu perdesiz müşahede ettiler. İkinci safta bulunan veliler ise Allah’ın kelamını işittiler ancak cemal nurunu peygamberlerin ruhları vasıtasıyla müşahede ettiler. O yüzden peygamberlere tabi olmak şartıyla ilham ve perde arkasından Allah ile konuşmaya hak kazandılar. Ruhlar âlemindeki üçüncü saftaki müminler ise Allah’ın nidâsını peygamberlerin ve velilerin ruh perdeleri ardından işitmişlerdir. Bundan dolayı Cebrâil (as) ve peygamberler vesilesiyle gayba inanıp ‘işittik, itaat ettik’ demişlerdir. Son saftaki kâfirler ise Allah’ın kemal nurlarından hiç nasip alamadıkları gibi onun ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ nidâsının manasını

²³⁰ Taberî, *Câmi ‘u'l-beyân*, 3/44-51.

²³¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/584.

kavrayamamışlardır. Ancak müminlerin ‘Evet, sen bizim Rabbimizsin.’ cevabını taklit ederek aynı cevabı söylemişlerdir. İşte bundan dolayı ‘*Biz atalarımızı bir inanç üzerinde bulduk ve biz onların izlerinden gitmekteyiz.*’²³² ayetinde işaret edildiği üzere dünyada da atalarımı körü körüne taklit ederler.’²³³

Yine bu eserde kâfirlerin ruhlarının bedenlerine bağlanıp nefis ve duyu organlarının kirleriyle hayvanî sıfatların karanlıklarında boğulduklarına değinilmiştir. Buna göre nefsanî arzularının peşlerine düşenlerin kalpleri paslanır, akıllarının temizliğini ve rabbanî nurlardan feyz alma özelliklerini yitirirler.²³⁴ Böylelikle ebedî olarak sağlıklı düşünme yetilerini kaybettikleri, anlayışsızlıkta hayvanlar gibi oldukları şeklindeki bu yorumla ayetin zâhiriyle bağlantı kurulmuştur.

İbn Acîbe ayetin tasavvufî yorumlarına yer verdiği bölümde ayette belirtilen “*kuru bir bağırtıdan başka şey duymayan hayvanlar*” ile hevânın hâkim olduğu gafil kalp sahibi insanların kastedildiği görüşündedir. Gaflete dalmış kimselere hatırlatma, korkutma ya da uyarma fayda vermez. Hevânın böylelerini manen kör, hakka çağırın şeylere karşı sağır ettiğini söyleyerek ayeti sûfî akımların genel anlayışına uygun şekilde yorumlamıştır.²³⁵

Bursevî, ayette işaret edilen “kâfir-hayvan; çoban-hakka çağırıcı” şeklindeki benzetmelere katıldıktan sonra işârî anlamda farklı bir izah getirmiştir. Hayvanların insanlar gibi görme, işitme, konuşma yetilerinin olmaması sebebiyle düşünemediklerini, buna bağlı olarak da hakka ulaşma gibi kabiliyetlerinin olmadığını söylemiştir. Çünkü doğruya erişmek ancak tefekkür ve istidlal ile mümkün olup bu da görme-işitme duyularının kullanılmasıyla gerçekleşebilir. Hakikati kavrama konusunda adeta sağır ve kör misali davrananların doğruyu bulamayacağını “*hissi olmayanın ilmi olmayacağı*” şeklinde veciz bir ifadeyle açıklamıştır. Yine buradan hareketle hakikate kör ve sağır olan kâfirlerin durumuyla ahir zaman insanlarını kıyas

²³² ez-Zuhuruf 43/23.

²³³ Ebü'l-Cennâb Necmüddîn-i Kübrâ - Alâüddeve-i Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye* (Lübnan: Dâr-u'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/ 246-247.

²³⁴ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 1/247.

²³⁵ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Baħrû'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd.*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân (Kahire: Hasan Abbas Zeki, 1999), 1/201.

etmiştir. Hakkı işitme ve doğruyu kabul etme özelliklerini kaybetmelerinden dolayı ahir zaman insanını da bir şeyden anlamayan hayvan mukabilinde değerlendirmiştir.²³⁶ Ayette kâfirlerin hakka karşı duyarsızlıklarından dolayı böyle bir benzetme yapılması dikkate alındığında hakka gözünü kulağını kapamış insanların da aynı kategoride değerlendirilmesi ayetin zâhir manasına aykırı gözükmemektedir.

Bursevî; “hissi olmayanın ilmi yoktur” vecizesinden hareketle bidat ehli, hevâsına kapılmış ve dünyaya meyletmiş âlimlere ittibânın yasaklandığı sonucuna varmıştır. Mal biriktirmek ve şöhret kazanmak için ilmi alet edinmiş, yollarını şaşırması bu insanların hakka ulaşmak isteyenlere mani olduğunu söylemiştir. Buna karşılık verâset yoluyla şeyhlik iddiasında olanların değil de şeriat üzere olan tarikat ehline ittibânın caiz olduğunu belirtmiştir. Ona göre böyleleri hidayet üzeredir ve onlarla hidayete erişilebilir.²³⁷ Bursevî, böylelerini hayvanî vasıflar taşıyan kâfirlerle özdeşleştirmesinden dolayı bu açıklamalara yer vermiş olmalıdır. Ancak ayetin zâhir manasından oldukça uzak bir açıklama olduğu da aşikârdır.

Görüldüğü üzere klasik tefsirlerde olduğu gibi işârî tefsirlerde de hayvanların ses ve sözlerden bir şey anlamaması durumuyla insanın kendi menfaatine olacak şeylere gözünü ve kulağını kapatması halinin benzerliği üzerinden yorumlar yapılmıştır. Ayette açık hitap kâfirlere iken işârî tefsirlerde muhatap nankör ve azgın nefis olarak görülmüştür. Bu yönüyle klasik tefsirlerden ayrılmaktadırlar. Sûfilerin bu yaklaşımlarından dolayı kâfirlere söylenmiş bu ayetlerden müminlerin kendilerince pay çıkarabileceği gibi bir düşüncenin önü açılmış olmaktadır.

2.1.2. Yeme ve İçmede Hayvan Misali

Hayvanların akıl ve idraktan yoksun davranışlarının başka bir örneğine rastladığımız “...*İnkâr edenler ise nimetlerden yararlanır, tıpkı hayvanlar gibi yiyip içerler; ebedî kalacakları yer ise cehennemdir.*”²³⁸ mealindeki ayet hakkında tefsirlerde birbirine yakın açıklamalar yapılmıştır. Ayette kâfirlerin hayvanlar gibi bilinçsizce yeme içmelerinden ve dünya nimetleriyle zevk-ü sefâ sürmelerinden

²³⁶ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Osman Bey Matbaası, 1330), 1/274-275.

²³⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/275.

²³⁸ Muhammed 47/12.

bahsedilmektedir.²³⁹ Hayvanlar yedikleri içtikleri şeylerin Allah'tan olduğuna istidlalde bulunamadığı gibi kâfirler de böyledir. Hatta hayvanlardan kimisi semizleşmesi ve kesime uygun hale gelmesi için iyi beslenir. Bir hayvan elbette böyle acı bir sona yaklaştığını bilemez. İşte bunun gibi dünya nimetlerine gark olan kâfirlerin sonları ayetin sonunda belirtildiği gibi elim bir ateş olacaktır.²⁴⁰

Kuşeyrî; hayvanların, nereden geldiğine bakmaksızın helal-haram demeden belli bir yeme vakti takip etmeden yemeleriyle kâfirlerin helallik gayesi gütmekten oburca yemelerini bir tutmuştur. Hayvanların gaflet üzere yemelerinden yola çıkarak yeme anında Rabbini unutarak yiyen kimselerin durumunun ayette temsil verildiği “hayvan gibi yeme-içme” haliyle aynı olacağını belirterek²⁴¹ işârî mahiyette yorumlamıştır. İbn Acîbe bu ayeti tasavvufî işaretlerle açıkladığı kısımda; cahil ve gafil kimselerin yeme halini hayvanların yeme içmesine benzeterek Kuşeyrî’yi destekler şekilde açıklamada bulunmuştur.²⁴²

Rûhu'l-Beyân müellifi Bursevî, ayetin tefsirinde kâfirlerin ancak karınlarını doyurmak ve şehvî arzularına ermek maksatlı gafilane tüketimlerine dikkat çekmiştir. Müminlerin ise ancak bedenini sağlıklı koruyacak ve nefisî kuvvetlerin takviyesi için yemek yediğine işaret eder. Ona göre mümin ancak Allah’a ibadet etmek ve Allah’ı bilmek için gerekli delilleri kavrayabilecek nefisî kuvvetleri canlandırmak için tüketim yapar.²⁴³

Bursevî genel manada kâfir ve müminlerin dünya nimetlerinden istifade anlayışlarına değindikten sonra sûfilerin bu yöndeki açıklamalarına yer vermiştir. Mevlâna Molla Câmi'den iktibasla “Safâ ehlinin yemeği, hevâ ehlinin mihnet ve imtihanı açlıktır. Gönül hâneni nurlandıran açlıktır, bedenini yaşatan ise yemektir. Gönül hânen nurdan mahrumsa, bedeni nasıl mâmûr edebilirsin?” sözlerine yer vermiştir. Yine tefsirinde Şeyh Sâdî'den “insanın içinin gıda, zikir ve nefes yeri

²³⁹ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 21/197.

²⁴⁰ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Lübnan: Dâru'l Fikr, 1401), 28/52.

²⁴¹ Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Le'â'ifu'l-işârât*, thk. Abüllaîf Hasen Abdurrahmân (Beyrut: Dâr-u Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 3/201.

²⁴² İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 5/361.

²⁴³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/503-504.

olduğu; sadece yemekle midelerini dolduran tenperverlerde hikmet olmayacağı” görüşünü aktarmıştır. Meşhûr mutasavvıf İbrahim Ethem’in tokluğu manevî bir afet olarak gördüğü ve nefisle mücadele etmenin ancak az yemekle mümkün olabileceğiyle ilgili açıklamalarını da bu bağlamda değerlendirmiştir. Ayrıca insanın yemek yemesiyle çiftçinin tarlasını sulamasını kıyas eden Sehl et-Tüsterî’nin görüşleriyle sûflerin yemek yeme anlayışına değinmiştir. Yapılan kıyasa göre, tarlasına çok su veren çiftçi ürününü zâyî ettiği gibi gereğinden az verenin durumu da aynıdır ve yemek yiyenin durumu da böyledir.²⁴⁴

Ayeti sûflerin yaşantılarına aksedecek şekilde açıklayan Bursevî; müridlerin açlık, susuzluk, çıplaklık gibi bedenî zorluklara tahammülde bulunup mücadeleye atmasının en önemli görevi olduğu sonucuna ulaşmıştır. Müridlerin açlıkla kendilerini terbiye etmelerini beyaz ölüm; hevâ ve heveslerine muhalif hareket etmelerini kırmızı ölüm; eziyet ve sıkıntılara katlanmayı siyah ölüm; şöhret noktasına varmamak şartıyla yamalı hırka giymeyi yeşil ölüm olarak nitelemiştir. Bursevî’ye göre çok pahalı ve yüksek kalite giyinmek de ucuz ve kaba giyinmek de şöhretin farklı yönleridir.²⁴⁵ Dolayısıyla müridin dünyevî nimetlerin ve şöhretin hepsinde kendini geride tutmasını esas yol olarak belirtmiştir. Kâfirlerin azgınlığını nefsin arzularına bilinçsizce kapılmak olarak görmüştür. Müminlerden zühdü benimsemiş olanların, kâfirlerin sahip olduğu bu hayvanî vasıflardan olabildiğince korunabilmesi için bedeninin hayvanî arzulara teslim edilmemesi gerektiği görüşünde ısrar etmiştir.

Rûhu’l-Meânî adlı tefsirinde işârî yorumlara yer veren Âlûsî; “*hayvanların yemek yemesi gibi*” ifadesinin mutlak manada olmadığını ve cahil insanların fikrî ve düşünce kabiliyetleri açısından hayvanlara benzetildiği görüşündedir. Ona göre ayette hayvanların, işlerin akıbetinin ne olacağı konusundaki bilinçsizlikleriyle cahil insanların gafleti arasında bir alaka kurulmuştur.²⁴⁶

Cahil insan dünya hayatının gayesinden gafil olduğu gibi ölümü kavramakta ve ahireti anlama noktasında da gafilidir. Kâfir ise tüm bunların yanında Allah’ı da

²⁴⁴ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 8/504.

²⁴⁵ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 8/504.

²⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 26/46.

reddetmektedir. Ancak bilinçsizce yaşamaları ve ahiret hayatını idrak edememeleri nedeniyle gafil ve cahil insanlarla ortak noktada buluşmaktadırlar. Bu yüzden kâfirlerin anlatıldığı bu temsillerde cahil ve gafil insanların da kastedildiği yönünde işârî yorumlar yapılmıştır.

2.1.3. Hayvanlardan da Aşağı Olanlar

Kâfirlerin hayvanlara benzetildiği bir diğer ayette; “*Yoksa sen, onların büyük çoğunluğunun gerçekten senin davetine kulak verdiklerini yahut doğru dürüst düşündüklerini mi sanıyorsun? Aksine onlar, başka değil, bir hayvan sürüsü gibidirler, hatta tuttukları yol bakımından daha da sapkındırlar.*”²⁴⁷ buyrulmuştur. Bu ayette belirtilen “kulak verip dinleme ve düşünebilme” vasıflarını kullanamayan kâfirlerin hayvanlara benzetilme hususu yukarıdaki ayetlerle benzerlik göstermektedir. Ancak bu ayette sadece hayvanlar ile teşbih kurmakla yetinilmemiş sapkınlıkta onlardan daha aşağı seviyede oldukları da zikredilmiştir. Bu da buradaki temsili daha dikkat çekici kılmıştır.

Malum olduğu üzere hayvanlar otlaklarını ve sulaklarını bilirler, sahiplerine boyun eğerler hatta kendilerine zarar verecek ya da fayda verecek şeyleri de ayırt edebilirler. Buradan hareketle kâfirlerin kendilerini yaratan Rablerine itaat etmemeleri, ezeli düşmanları şeytandan yüz çevirmemeleri, fayda veren sevaptan uzak durup zararı olacak azabı tercih etmeleri sebebiyle hayvanlardan daha âdi durumda oldukları söylenilebilir.²⁴⁸

Hayvanların cehalet ve sapkınlıklarının kimseye zararı dokunmazken kâfirlerin cehalet ve sapkınlığı, içinde buldukları toplumun da sapkınlaşmasına neden olur. Dolayısıyla o toplumda fitne ve fesadın yayılmasına sebebiyet vermeleri kâfirlerin ayette daha sapkın olarak ifade edilmesinin bir göstergesidir. Yine hayvanların akli melekeleri olmadığı için kemale erme sorumlulukları da yoktur. Kâfirlere gelince

²⁴⁷ el-Furkân 25/44.

²⁴⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 17/460; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/864; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/309; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 19/25.

kendilerine bahşedilen aklî melekeleri kullanamamaları sebebiyle hayvanlardan daha âdi durumdadırlar.²⁴⁹

İbn Acîbe, “*hayvanlardan daha âdi*” durumda olanları “*Onlar ne zaman seni görseler, ‘Bu mu Allah’ın resul olarak gönderdiği adam!’ diyerek mutlaka sizinle alay ederler.*”²⁵⁰ buyrulan daha önceki ayetle bağlantı kurarak yorumlamıştır. Ona göre hak yolunda önder olan kimseye itaati ve edebi ihmal eden kimsenin Allah’ın huzurundan kovulacağına işaret edilmektedir. Böyle bir kimse nefisini ilah edindiğinden dolayı hayvanlar gibi hatta hayvanlardan daha alçak durumdadır. İbn Acîbe hayvanlara benzememek için peygamber veya kâmil mürşid gibi doğru yoldaki bir aracıya uyararak nefisini Allah’a teslim etmek gerektiği tezini ileri sürmüştür.²⁵¹ Burada yol gösterici olarak peygamberlerin yanında kâmil mürşidden bahsetmesi tasavvufî liderlerle ilgili görüşlerini kuvvetlendirmek maksadıyla olsa gerektir. Peygamberlerin reddedilmesi ya da dinî önder kabul edilmemesi zaten küfürdür. Ama bir şeyhi, mürşidi rehber edinmemek kişisel tercihtir ve dinden çıkarmaz.

İbn Acîbe’nin bu görüşleri dikkate alındığı takdirde herkes kendi doğrusunu kabul etmeyen ya da reddeden kimseyi ayette işaret edildiği üzere “hayvan” kategorisine dâhil edebilir ki bunun sınırı olmayacaktır. Bu ve buna benzer yorumlar yorumcunun kendi bireysel görüşlerine Kur’ân’dan dayanak arama çabasından başka bir şey değildir.

Bursevî söz konusu ayeti Kuşeyrî’den esinlenerek²⁵² “melek-insan-hayvan” üçlemesiyle değerlendirmiştir. Ona göre Allah meleklerin fitratına aklı; hayvanların fitratına şehveti; insanların fitratına ise hem akli hem şehveti yerleştirdi. Şehveti aklının önüne geçen insanlar, akli mağlup olmuş ve hevâsına teslim vaziyette, hayvanların şehvetiyle ulaşamadığı kadar aşağı derecelere düşmüştür. Akli şehvetine galip gelenler ise itirazsız Allah’a itaat eden melekler seviyesine yükselir. Kimin de işine Allah galip gelirse “*İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara*

²⁴⁹ Nâsirüddîn Ebû Saïd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’l-te’vîl*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen el-Hallâk, Mahmûd Ahmed el-Atrâş (Beirut: Dâru’r Raşîd, 1421), 2/524.

²⁵⁰ el-Furkân 25/41.

²⁵¹ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 1999, 5/104.

²⁵² Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 2/385.

geline, halkın en hayırlısı da onlardır."²⁵³ ayetinin işaret ettiği en üstün varlık konumuna yükselir. Bu açıklamalardan sonra Bursevî, genel olarak insanların zâhirî rahatlık, miskinlik, fazla uyku gibi hayvanî hallerinden kurtulmadıkça gaflette kalacağı yorumunu yapmıştır. Bu gaflet halinden kurtulmanın ise rahatı terk etmek ve nefsin isteklerine muhaliflik bıçağını kullanmakla mümkün olacağını söylemiştir.²⁵⁴

Bursevî ayeti tefsirinde doğruyu yanlış ölçen akıl gibi büyük bir nimeti geriye itip nefsin hayvanî isteklerine teslim olmuş insanların, akli olmayan hayvanlardan daha alçak durumda olduğu fikrini öne çıkarmıştır. Konuşma dilinde ya da insan eliyle yazılmış metinlerde mümin ya da kâfir tüm insanlar için böyle bir benzetmenin yapılması gayet normal hatta ilgi çekicidir. Ancak mevzu bahis Kur'ân ayeti olunca kâfirler hakkında indiği aşikâr olan ayetlerin gafil ya da cahil olarak nitelendirilen müminleri de kapsayacak şekilde tefsir edilmesi imanın mahiyeti ve sınırı açısından tehlikeli çıkarımlara kapı aralayabilir.

Âlûsî söz konusu ayetin sûfler tarafından hayvanların Allah'ı bildiğine ve tesbih ettiğine delil gösterilmesinin ayetin zâhir manasından uzaklaşmak olduğunu dile getirmiştir. Âlûsî bu ayette geçen hayvan temsiliyle Allah'ın ayetlerinden, delillerinden ve onun inceliklerini kavramaktan uzak olma manasının kastedildiği görüşündedir. Ona göre ayette hayvanların Allah'ı bilmeleriyle ilgili bir husus yoktur; çünkü varlıkların Allah'ı bilmesi zaten fitratlarında mevcuttur. Hayvanlar hem Allah'ı bilmeye rızıklandırılmış hem de onu tesbih etmektedirler. Ancak kâfirler hem Allah'ı bilmez hem de sapkınlıkta ileri giderler. İşte bu açıdan hayvanlardan daha aşağı seviyededirler.²⁵⁵

2.1.4 Dilini Sarkıtmış Köpek

Kur'ân'da kâfirlerin genel manada hayvanlara benzetildiği ayetlerin yanında sadece bir hayvan üzerinden yapılan benzetmelerin yer aldığı ayetler olduğuna değinmiştik. *“Eğer biz isteseydik o kişiyi delillerimizle yüceltirdik. Fakat o dünyaya saplanıp kaldı, hevesinin peşine düştü. İşte böylesinin hali, kovsan da bıraksan da hep*

²⁵³ el-Beyyine 98/ 7.

²⁵⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/198.

²⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 19/25.

*dilini çıkarıp soluyan köpeğin haline benzer. Ayetlerimizi yalan sayan topluluğun durumu işte böyledir. Şimdi sen bu kıssayı anlat, umulur ki iyice düşünürler.*²⁵⁶ ayetinde kâfirlerin sadece “*soluyup duran köpeğe*” benzetildiğini görmekteyiz.

Tefsirlerde bu ayette bahsi geçen kişinin Hz. Musa döneminde yaşamış, önceleri hakka tâbi âlim bir zât iken sonradan dalâlete düşen Bel‘am b. Bâûrâ olduğu geçmektedir. Özelde böyle bir teşbih söz konusu olsa da ayette *Allah’ın ayetlerini yalanlayanların durumunun* temsili yapıldığından tüm kâfirler için bir benzetme olduğu görülmektedir. Allah’ın ayetleri kendilerine okunduğu halde ondan ibret almayan, onunla amel etmeyen, uyarıp uyarmamanın hiçbir fark yaratmadığı kâfirler; her durumda dilini sarkıtan köpeğe benzetilmiştir. Solumakta olan köpeğin üzerine gidilse de rahat bırakılsa da soluyup durması gibi kâfirler uyarsan da uyarmasan da hevâsının peşinden gitmeye devam eder.²⁵⁷ Bununla birlikte köpeğin dilini sarkıtmış vaziyette soluyup durması diğer yırtıcı hayvanlara göre daha korkak olmasından dolayı da olabilir.²⁵⁸

Fahreddîn Râzî; bu ayette, ilme vakıf olmasına rağmen sapıtmış bir kimliğe sahip olan Bel‘am’dan bahsedildiği bilgisinden kaynaklı olsa gerek; “soluyan köpek” misaliyle dünyevî kazançlara gözünü dikmiş âlimlerin kastedilmiş olabileceğini söylemiştir. Böyle bir âlim dünyaya karşı arzuları ve hırsı yüzünden ilmîni maddî kazançlar ve şan-şöhret elde etmek için kullanır. İşte bu hali, hiçbir ihtiyacı olmadığı halde sırf âdî hasletlerinden dolayı dilini sarkıtan köpeğe benzetilmiştir. Ayrıca Râzî’ye göre hiçbir uyarıyı dikkate almayan hırslı insanın durumu için de “soluyup duran köpek” temsilinin verilmesi mümkündür.²⁵⁹ Râzî’nin yaptığı bu çıkarımlar metodolojik açıdan işârî yorumları anımsatmaktadır.

Kurtubî, tefsirinde te’vil ilmine vâkıf olanlara göre bu ayetin Kur’ân ilmi verildiği halde gereğince amel etmeyen herkes için umumî anlam ifade ettiğini söyler. Böyle bir kimse zararı defetmeye güç yetiremeyecek ve kurtuluş için tevbe

²⁵⁶ el-A‘râf 7/176.

²⁵⁷ Taberî, *Câmi‘u l-beyân*, 10/588; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi l-Kur‘ân*, thk. Muhammed Rahvân Arkusûsî (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1427), 9/387; Râzî, *Mefâtîhu l-ğayb*, 15/60.

²⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi l-Kur‘ân*, 9/387.

²⁵⁹ Râzî, *Mefâtîhu l-ğayb*, 15/60.

edemeyecek derecede hevâsının ardına düşmüştür. Ona göre öyle bir kimsenin ister üzerine gidilsin ister rahat bırakılsın soluyup duran köpek misali uyarılardan etkilenmediği görülür.²⁶⁰

Kurtubî temsilde geçen köpeğin karakterinden yola çıkarak ilginç çıkarımlarda bulunmuştur. Kurtubî köpeğin kendisinden zarar görmediği kimseye saldırmak ve ondan kendisine atılan değersiz bir şey karşılığında sakinleşmek gibi bir yapısı olduğuna da değinmiştir. Dinî sorunlar karşısında rüşvet karşılığı sessiz kalan din adamlarını köpeğin bu haline benzetildiği görüşündedir. Söz konusu ayeti bir hakkı ortadan kaldırmak ya da değiştirmek karşılığında alınan rüşvetin yasaklanmasının bir delili olarak görmüştür. Bel‘am’ın içinde bulunduğu durum göz önüne alınarak bu ayet geçerli bir delili olmaksızın din adına görüş beyan eden din adamlarına itaati de reddetmektedir.²⁶¹

Ayetin din alanında bilgin olduğu iddia edilen Bel‘am hakkında olduğu görüşü öne çıkmıştır. Bundan dolayı hem rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde hem de işârî tefsirlerde ayet tefsir edilirken ilim ehlinin nefsin ve hevâsının etkisinden sakınması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Kuşeyrî bu ayeti farklı açıdan değerlendirmiş ve buna dayanarak hakikatten uzak kalmış kişilerin darlık anında da bolluk anında da can sıkıntısı çektiğini belirtmiştir. Ona göre kibirlerine kapılan bu kimseler meşakkatle karşılaşınca bir devletin zevali gibi hüsrân yaşarken nimetlere gark olunca da fazlaca şımarır. Böyle kimseler ayette belirtilen her durumda soluyup duran köpekler gibi adi ve değersizdir.²⁶² Kuşeyrî bu açıklamalarıyla genel anlamda ne istediğini bilmeyen ve her durumda nankör olan insanları kasetmiş olmalıdır.

Te‘vîlâtü’n-Necmiyye’de bu ayet işârî anlamda tefsir edilirken hevâ ve nefsin arzularına tâbi olmanın zararsız olduğunu iddia etmenin cahilce ve sapkınlığın göstergesi olduğu belirtilmiştir. Ta ki Kur‘ân’da “*Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet; nefsin isteklerine uyma,*

²⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 9/388.

²⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 9/389.

²⁶² Kuşeyrî, *Letâ‘ifü’l-işârât*, 1/269.

sonra seni Allah yolundan saptırır. Kuşkusuz, Allah yolundan sapanlara, hesap verme gününü unutmaları yüzünden çok ağır bir azap vardır."²⁶³ ayetinde Hz. Dâvûd, peygamber olmasına rağmen nefesine tâbi olmaması gerektiğiyle ilgili uyarılmıştır. Dolayısıyla Dâye, peygamberlerin dahi nefse uymak konusunda uyarılmasının nefsin isteklerinin herkes için büyük tehlike arzettiğine işaret olarak değerlendirmiştir. Buna bağlı olarak bilgin olan Bel'am'ın bu tehlikeye düştüğüne dikkat çekmiştir. Ona göre Bel'am kendisine Allah'ın ayetleri verildikten sonra onları kulak ardı ederek Allah'a karşı geldi ve ayette ifade edildiği üzere dilini sarkıtmış köpeğe benzetildi ise aslında Tevrat'tan yüz çevirip Hz. Muhammed'in peygamberliğini reddeden Yahudiler için de aynı temsil geçerlidir. Çünkü Tevrat'ta peygamberimizin vasıfları ve mucizevî Kur'ân zikri konu edinilmişken Yahudiler tüm bunları tahrif edip reddettiler. Böylesinin bu ibretlik durumu ayette; "*Şimdi sen bu kıssayı anlat, umulur ki iyice düşünürler.*"²⁶⁴ ifadesiyle insanların tefekkürüne sunulmuştur.²⁶⁵

İbn Acîbe, bu ayeti tasavvufî işaretlerle açıklarken "*Kıyamet günü insanlar içinde en şiddetli azaba uğrayacak kimse, ilmi kendisine hiç fayda vermeyen âlimdir*"²⁶⁶ hadisini aktarmıştır. Faydalı ilmin beraberinde haşyet, murakabe, Allah'ı tazim ve yüceltme duygularını barındırması; ilim sahibinin de zühd, takva, tevazu halini temin etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bazı mutasavvıfların görüşlerine yer vererek Allah'ın ilmine hakkıyla vakıf olanların hiçbir şekilde sapmayacağını; ancak nefsinin hevâlarına teslim olanların şehvetleri ardınca nefes tükettiklerini; bu yönden de köpeğe benzediklerini kaydetmiştir. Tasavvuf büyüklerinden aktarıldığına göre bu durumdaki kişiler ancak iki yolla kurtuluşa erebilirler: Birincisi verdiği ilim nimetine karşılık Allah'a çokça şükürle bağlılık; ikincisi gece gündüz Allah'a yalvararak içinde bulunduğu aldanmışlıktan kurtulmayı dilemektir.²⁶⁷

Bursevî, kâfirlerin nasihatten ya da azarlanmadan etkilenip uslanmadığını; kendi hallerine bırakıldığında ise düşünüp doğru yolu bulamadıklarını; böylece sonu

²⁶³ Sâd 36/26.

²⁶⁴ el-A'râf 7/ 176.

²⁶⁵ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 3/90.

²⁶⁶ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Kahire: Mektebet-ü İbnü Temîme, ts.), 4/110 (No: 3824).

²⁶⁷ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 2/283.

gelmez alçaklığa yuvarlandıklarını söylemektedir. Daha sonra kâfirlerin bu haliyle dünya sevgisine dalmış âlimlerin durumunu birbirine benzetmiştir. Nimetin şükürünü yerine getirmeyenlerin elinden o nimetin alınacağını söyleyerek ilmin kıymetini bilmeyen âlimlerin halini açıklamıştır. Ona göre köpekler, kendilerine verilen ikram ve horlanmayı; üstünlük, şeref ve hakareti birbirinden ayırt edemez. Köpeği koltuk üzerine ya da pis bir toprağa oturtsan da fark etmez; onun gözü bir parça yiyecekte, bir parça kırık kemik de olur. Buradan hareketle Allah, kötü kulları iyiliğin kadrini bilmemesi, nimetin hakkını vermemesi açısından köpeğe benzetmiştir. Böylelerinin lütuf ve kerem elbisesinden sıyrılıp kahır ridâsına büründüğünü söyleyerek durumlarının ne kadar alçaldığını izah etmiştir.²⁶⁸

Ayetin hem rivâyet ve divâyet tefsirlerinde hem de işârî tefsirlerde ilim ehli olup da sapıtanlar hakkında olduğu konusunda görüş birliği oluşmuştur. Klasik tefsirlerde ilim sahibi olup küfre sapanlar soluyan köpeğe benzetilirken işârî tefsirlerde ilmiyle amel etmeyen din âlimleri de bu benzetme kapsamına dâhil edilmiştir. Bu durum göz önüne alındığında bu ayetin tefsirinde işârî yorumların rivâyet ve dirâyet tefsirlerindeki açıklamaları desteklediği görülmektedir.

2.1.5. Örümceğin Zayıf Yuvası

Kur'ân'da Allah'a inanmayan ve ona ortak koşanların yanılığını izah etmek üzere verilen "örümceğin yuvası" temsilinin yer aldığı ayette "*Allah'tan başka varlıkların korumasına sığınanların durumu, örümceğin durumuna benzer: Örümcek, (ağını) kendine bir yuva edinir, ama yuvaların en çürüğü de örümceğin yuvasıdır. Keşke bilselerdi!*"²⁶⁹ buyrulmaktadır. Ayetteki temsilde benzetilenin "örümcek" ya da "örümcek ağı" olduğu konusunda yapılan değerlendirmeler sonucunda nahiv kuralları gereği benzetilenin "örümcek ağı" olduğu fikri öne çıkmıştır.²⁷⁰

Ankebût Sûresi'ndeki bu ayet putperest dinlerin anlamsızlığını; çürümüşlüğünü; onların tanrı diye bağlandıkları, sığınıp güvendikleri nesnelere yararsızlığını anlatmaktadır. Allah'ı bırakıp O'ndan başkasını ilah edinenlerin veya

²⁶⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/278.

²⁶⁹ el-Ankebût 29/41.

²⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, 16/364.

açıkça olmasa bile tutum ve davranışlarıyla bir fâniye –olağan ve saygı sınırlarının ötesine geçecek şekilde- tanrı gibi bağlanan, sadece Allah'tan bekleyebileceği yardım ve desteği ondan bekleyen insanın içine düştüğü büyük yanılığın harika bir örneklemeyle bizlere sunmaktadır.²⁷¹

Râzî ayetin tefsirine genişçe yer vermiş ve temsilde üç açıdan benzerlik kurmuştur:

- a) Bir yapının ev olabilmesi için koruyucu duvarları, gölgeleyen bir tavanı, kilitlenen kapısı ve ihtiyaç duyulan başka işlevlere sahip olması gerekir. Hiç değilse soğuktan, sıcaktan koruyacak duvarı ve çatısı olmalıdır. İşte örümceğin evi bir evde bulunması gereken hiçbir özelliğe sahip olmadığı gibi kâfirin de taptığı putlar hiçbir ilahlık vasfını taşımazlar ve itikat açısından kalbi tatmin etmezler.
- b) Bir evin en basit hali kıldan, keçeden ya da çadırdan olanlardır ki sadece güneş ışığına mani gölgelik işlevi görürler. Örümceğin evi gölgelik olamadığı gibi güneşin ışığına maruz kalır. Kulluk edilen varlığın emirlerine kulları itaat etmelidir. Bu değilse bile en basitinden kullarından emir almamalıdır. Ancak putların varlığı dahi kendilerine tapımanlara bağlıdır. Dolayısıyla örümceğin yuvasının gölgelik dahi olamayıp gölgeliğe muhtaç olduğu gibi putlar da emir vermekten aciz oldukları gibi üstüne üstlük emre tabidirler.
- c) Bir evden beklenen en az fayda bir ikamet yeri olmasıdır. Ancak örümceğin yuvası kalıcı ikamet yeri olamadığı gibi bu yuvanın varlığı yok edilme sebebi bile olabilmektedir. Çünkü bir evin köşesine yuva yapan örümcek bir müddet kendi köşesinde ikamete etse, hiçbir yere gitmese de o evin sahibi fark ettiği anda sadece yuvayı değil örümceği yok etmek isteyecektir. İşte bunun gibi ibadet eden âbidin kendi için bir fayda elde etmesi gerekir. Böyle değilse bile bu ibadetten dolayı azaba uğramaması gerekir. Kâfirler de putlara tapınmalarından dolayı ilahî azaba uğrayacaklardır.”²⁷²

²⁷¹ Hayreddin Karaman v.dğr. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 4/ 270-271.

²⁷² Râzî, *Mefâtîhu 'l-ğayb*, 25/68-69.

Ayetin devamında Yüce Allah “*keşke bilselerdi*” buyurmaktadır. Örümcek ağıyla yapılmış bir evin zayıflığı herkesin malumudur. Burada örümceğin evinin zayıflığının değil tutundukları velilerin, tapındıkları varlıkların zayıflığının, acizliğinin bilgisine sahip olmadıkları kastedilmiştir. Tüm varlıkların evlerine ev ev bakılsa en zayıfı örümceğin ki olduğu gibi; din din bakılsa en zayıf, en gevşek, en tutarsız olanı putperestliktir. İşte bu bilgiden bihaber olan kâfirler için içler acısı durumlarını “*keşke bilselerdi*” denilmiştir.²⁷³

Örümcek yuvası manevî anlamda da zayıf ve güçsüz bir yuvayı temsil etmektedir. Mutlu ailenin temelini sevgi, merhamet, şefkat, dayanışma ve yardımlaşma oluşturur. Örümcek dünyaya geldiğinde tek başınadır ve yuvası bu güzel duygulardan yoksundur. Örümcek ağ; akrabalık bağları kalmamış, karmaşık ayrıca başka canlılar için tuzak olması hasebiyle vahşi bir yuvayı sembolize etmektedir.²⁷⁴ İşte Allah kâfirlerin psikolojik ve sosyolojik durumlarını böyle bir temsille anlatarak küfür ve şirk konusunda derin tefekküre sevk etmektedir.

Sembolik anlatımın bir örneği olan “örümceğin evi” temsiline işârî tefsirlerde birbirinden farklı ince ve derin mana arayışları dikkat çekmektedir. Kuşeyrî örümceğin, evini ördükçe çıkıştan uzaklaştığını hatta kendi üzerine inşa ettiğini söylemiştir. Bunun gibi kâfirin de kendince gayretleri yine kendine zarar verir. Örümcek ağını köşelere kurduğu gibi kâfirin işi de takıyye ve gizliliklidir. Mümin sosyal ilişkilerinde gayet açıktır; ne kendini gizler ne de gizli işler çevirir. Kuşeyrî’ye göre örümceğin evinin duvarı, tavanı, temeli olmadığı gibi bir değeri de yoktur. Kâfirin de gördüğü şeyler ancak bir hayalden ibarettir; gerçekliği yoktur.²⁷⁵

Kâşânî; bu ayeti, öncesindeki ayetlerde bahsi geçen putperest kavimlerin²⁷⁶ durumuyla bağdaştırarak tefsir etmiştir. Ona göre sevgi, dünyevî sevgi ve uhrevî sevgi olarak ikiye ayrılır. Dünyevî sevginin kaynağı süflî cihetteki nefis iken; uhrevî sevginin kaynağı ulvî cihetteki ruhtur. Dolayısıyla Allah için olmayan ve Allah sevgisi

²⁷³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/166.

²⁷⁴ Mehmet Demirci, “Zağlul En-Neccar’ın “Tefsiru’l-Ayati’l-Kevniyye”’si Örneğinde Ankebut Suresi 41. Ayetin İlmî Tefsir Geleneği Bağlamında Tahlili”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2015), 143.

²⁷⁵ Kuşeyrî, *Leâ’ifi’l-işârât*, 2/458.

²⁷⁶ Bkz. el-Ankebût 29/25-41.

olmaksızın Allah dışında sevilen her şey nefsâni sevgidendir. Böyle bir sevgi çarçabuk yok olmaya müsait bir hevâ ve hevesten ibarettir. Bedensel bağ koptuğu zaman bu sevgi de tükenir. Çünkü bu sevgi bedenın ter kibinden ve mizacın dengesinden doğmuştur. Terkip dağılınca, mizaç bozulunca savrulur gider; geriye karakter ve tabiatlara göre inatlaşma ya da zıtlık kalır. Ankebût Sûresi 25. ayette geçen “*Sonra kıyamet gününde birbirinizi reddedecek, birbirinize lânetler yağdıracaksınız.*”²⁷⁷ ibaresinde kastedilen sevgi bu türdendir. İşte kâfirlerin putlara olan bu tür sevgisi zayıflık ve dayanıksızlığından dolayı “*Allah’tan başka varlıkların korumasına sığınanların durumu, örümceğin durumuna benzer*” ifadesiyle örümcek ağına benzetilmiştir.²⁷⁸

Kâşânî’ye göre uhrevî sevginin kaynağı ilahî muhabbettir. Böyle bir sevgi ancak evliya ve asfiyâ arasındadır. Çünkü onların zatlari da sıfatları da birbirine uygundur. Bu sevginin son noktaya kadar berraklaşması ve tüm örtülerden arınması için ter kibin yok olması yani bedenî ve nefsi tüm engellerden kurtulmak gerekir. Ancak bu makama erişilince sevgi asıl kaynağına yakın olur. İşte nefsi ve bedenî engellerden kurtulmuş bir sevgi kıyamet günü de yok olmaz; sevgi en berrak haliyle orada var olmaya devam eder. Ama dünyevi sevgi için böyle bir durum söz konusu değildir.²⁷⁹

Te’vilâtü’n-Necmiyye’de örümceğin, yuvası için her attığı ağ ile aslında güvenli çıkıştan kendini uzaklaştırdığı bildirilmektedir. Buna göre örümcek aslında ağlarıyla kendisine zindan yapar; elini ayağını kendisi bağlar. Yaptığı ev artık kendi hapisanesidir. Eserde bu temsilin rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde olduğu gibi Allah’tan başkasını dost edinenlerin kastedildiği belirtilmiştir. Bununla birlikte inkârcuların hevâlarına tapmasından, dünyaya yönelmeleri ve şeytana uymalarından

²⁷⁷ “İbrâhim onlara şöyle demişti: “Sizler, sırf dünya hayatında aranızdaki sevgi (ve çıkar) ilişkisini sürdürmek için Allah’ı bırakıp kendinize birtakım putlar edindiniz. Sonra kıyamet gününde birbirinizi reddedecek, birbirinize lânetler yağdıracaksınız. Varacağınız yer cehennemdir; hiçbir yardımcınız da olmayacaktır.” el-Ankebût 29/25.

²⁷⁸ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi’l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Te’vilâtü’l-Kur’an, (Tefsîr-i İbn Arabî)* (Beyrut, 1317), 3/514; Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi’l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Te’vilât-ı Kâşâniyye (Kur’an-ı Kerîm’in Öz Tefsiri)*, çev. Ali Rıza Doksanyedi - neşr. Vehbi Güloğlu (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988), 2/383.

²⁷⁹ Kâşânî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 3/514; Kâşânî, *Te’vilât-ı Kâşâniyye*, 2/383.

bahsedilmesi ise tasavvufla ilgili öğretilerin etkisindedir. Böyle kimselerin örümcek ağı misali zincirler ve bağlarla, günah ve veballerle kuşatılmış olup kurtulma durumlarının da olmadığına değinilmiştir.²⁸⁰

İbn Acîbe kendinden önceki tefsirler ışığında ayeti tefsir ettikten sonra sûfi işaretlerle ayetin anlamını farklı bir boyuta taşımıştır. Ölümlü şeylere tutunan insanın en zayıf şeye dayandığını söylemiştir. Varlıkların bir maddi yönü olduğu gibi bir de mana yönü olduğunu iddia eden İbn Acîbe; Allah tarafından maddi şeylere kuvvet ve zayıflık, izzet ve zillet, fakirlik ve zenginlik gibi vasıfların aynı anda konulduğu görüşündedir. Buna dayanarak varlıkların mana yönü itibariyle zayıf anında kuvvetli, zillet halinde izzetli, fakir iken de zengin olduğunu söylemiştir. İşte Allah varlıklardan bu özellik nedeniyle bazen en zayıf şeyle kuvvetli şeyi savar; en zelil şeyle en izzetli şeye yardım eder.²⁸¹

İbn Acîbe kaynağının *el-Lübâb*²⁸² adlı bir eser olduğunu söylediği bir rivâyete göre Ankebût Sûresi 41. ayeti indirince örümcek, Allah'a "Ya Rabbi, beni zayıf yarattın ve güçsüz tanıttın, diyerek halini arz etti. Allah ona 'Bizim bu sözümüzden dolayı mahzun olsun, bizim için kalbi mahzun olanları severiz. Biz hicret sırasında senin o zayıf ağın sayesinde Kureyş'in ileri gelenlerini mağaradan uzaklaştırdık ve Hz. Muhammed'i (s.a.s.) başka korunak ve dayanağa muhtaç etmedik.' diye vahyetti. Bunun üzerine örümcek: Ya Rabbi, benim zillet halimde izzetimi, güçsüz halimde kuvvetimi yaratman benim için yeterlidir." dedi.²⁸³ İbn Acîbe bu rivâyete yer vererek bir anlamda, temsilde esas benzetilenin örümceğin kendisinin olmadığına dikkat çekmeye çalışmıştır.

Bursevî, söz konusu temsilde halin hale benzetildiği görüşündedir. Allah'a şirk koşma haliyle örümceğin yuvasının durumu arasında alaka kurulmuştur. Bursevî ve Âlûsî'ye göre kim Allah'tan başkasına güvenir, dayanırsa ameli boşa gider ve sonu helak olur ki bunun sebebi nefesine dayanmasındandır. Allah'tan başkasını yardımcı ve

²⁸⁰ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 4/400.

²⁸¹ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 4/300.

²⁸² İbn Acîbe'nin zikrettiği *Lübâb* adlı eserin kime ait olduğu tesbit edilememiştir.(bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 4/300.)

²⁸³ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 4/300.

dayanak edinen kimse Allah'ın ismet yolunu kendisinden kaldırmış; nefsinin gücü ve kuvvetine yönelmiş olur.²⁸⁴

Bursevî; bu ayette Allah'a dayanıp güvenen müminlerin halinin, her türlü kötülük ve zarardan koruyacak şekilde kendisine kerpiç ve taştan ev yapan kimsenin durumuna benzetildiğini belirtmiştir. “*Hevâdan vazgeç, pek değersizdir/Hevâ tuzağının ipi, örümcek evinin teline benzer.*” manasında beyte yer veren Bursevî, nefsin hevâ ve heveslerinin, değersizlik ve zayıflık açısından örümcek ağına benzetildiğini söylemiştir.²⁸⁵

Konunun başında belirttiğimiz gibi ayette konu edilen husus, örümceğin evinin diğer evler karşısındaki zayıflığıyla İslam karşısında putlara tapınma sapkınlığının kıyaslanmasıdır. İşârî tefsirlerde de bu görüş öne çıkmakla birlikte zayıf ve korumasız evin nefis ve arzuları olduğu şeklindeki sûfî söylemlerin bu temsilde de etkili olduğu gözlemlenmektedir.

Allah'ı inkâr ve şirkin hiçbir temeli dayanağı yoktur. İnsana dünyada saadet ve huzur vermez. İnsanın manevî ihtiyaçlarını gidermez, kendini güvende hissetmesini sağlamaz. Huzursuz ve güvensiz bir insanın manevî ve psikolojik açıdan çöküntü yaşaması kaçınılmazdır. Örümceğin yuvası da korunaklığı olmaması ve en hafifinden bir dış etkene karşı dayanıklılığı olmaması açısından şirk ve küfre benzetilmiş olmalıdır.

Ayrıca ev ve yuvaların bir özelliği de sahibi için bir mahrem alan oluşturmasıdır. Her canlı kendi gücüne ve fitratına göre gözlerin göremeyeceği, başta kendisine zarar verebilecekler olmak üzere diğer canlıların erişmesine mani bir yapı edinir. Örümceğin bu evi ne mahremiyet alanı oluşturur ne de kendisini tehlikelerden korur. Elbette örümceğin yuvasının anlaşılmamış farklı nitelikleri vardır. Ancak dışardan bakıldığında sadece oyalanıp durduğu ve yemek için sinek, böcek vs. canlıların yakalanıp kaldığı bir düzenek gibi görülmektedir. Şirk ve küfürde ısrarcı kâfirlerin tutundukları inançlar, onların dilinde bir dindir ancak ne dünyada ne de

²⁸⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/470; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 20/162.

²⁸⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/471.

ahirette onlara fayda sağlamaz. İçi boş ve uydurdukları safsatalarla yaşarlar dahası başkalarını da bu uyduruk dinlerinin ağına düşürürler.

2.1.6. Aslandan Kaçan Yaban Eşekleri

Kâfirlerin haktan yüz çevirmeleri Kur'ân'da farklı hayvan temsilleriyle anlatılmıştır. Böylece kâfirlerin içler acısı halleri bu temsillerle daha belirginleşmiştir. “*Böyle iken onlara ne oluyor ki âdeta aslandan ürküp kaçan yaban eşekleri gibi öğütten yüz çevirip kaçıyorlar!*”²⁸⁶ ayetinde kâfirlerle yaban eşekleri arasında benzerlik kurulmuştur. Elbette tüm temsil ve teşbihlerde olduğu gibi burada da kâfirlerde bulunan özelliklerle yaban eşekleri arasında ilginç bir bağlantı kurularak alçaklıkları, çirkinlikleri ve hüsrancıları vurgulanmıştır. Cuma Sûresi'nde geçen “*...koca koca kitaplar taşıyan merkebin durumuna benzer*”²⁸⁷ ifadesinde olduğu gibi bir küçük düşürme ve yergi söz konusudur.

Ayette geçen “müstenfirah” ifadesi tefsirlerde korkutulmuş ve ürkütülmüş yabanî eşekler olarak açıklanmıştır. Aynı kökten gelen “nâfirah” ifadesi “ürküp kaçan” manasında olmasına rağmen onun yerine “müstenfirah” şeklindeki daha belîğ kullanım ayetin manasına derinlik kazandırmıştır. “Müstenfirah” ifadesinde şiddetle ürkmek ve bu ürkmeye diğerlerinin de ürkmesine sebep olma manası vardır. Adeta birbirlerine bu konuda tavsiyede bulunma ve bu konuda bir anlaşmaya varma anlamındadır.²⁸⁸ Kâfirlerin Kur'ân'dan yüz çevirmeleri konusunda işbirliği yaptıklarına dikkat çeken şu ayetler bu temsilin inceliklerine işaret etmektedir:

*“İnkârcılar dediler ki: “Bu Kur'an'a kulak vermeyin, okunurken gürültü çıkarın, belki bastırırsınız.”*²⁸⁹

*“Onlar hem insanları ondan (Kur'ân'dan veya peygamberden) uzak tutmaya çalışırlar hem de kendileri ondan uzak dururlar. Oysa onlar farkında olmadan ancak kendilerini mahvederler.”*²⁹⁰

²⁸⁶ el-Müddessir 74/49-51.

²⁸⁷ Cum'a 62/5.

²⁸⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u't-tefsir*, nşr. Yüsrâ es-Seyyid Muhammed - Sâlih Ahmed eş-Şâmî (b.y.y. Dâr-u İbni'l-Cevziyye, 1427), 3/223.

²⁸⁹ Fussilet 41/26.

²⁹⁰ el-En'âm 6/26.

Ayette geçen “kasverah” ifadesi genelde aslan olarak kabul görse de avcılar grubu, insan fisıldeşmaları ve seslenme olarak da açıklanmıştır. İkrime’den rivâyetle gece karanlığı manası da verilmiştir.²⁹¹

Bahsi geçen temsilde kâfirlerin Kur’ân ayetlerinden ve emirlerinden yüz çevirip uzaklaşmalarıyla yabanî eşeklerin güçlü ve çevik aslandan kaçışları arasında benzerlik kurulmuştur. Etkin bir güç karşısında çaresizce kaçışın resmedildiği bu temsil, kâfirlerin Kur’ân’da vaat edilen akıbetlerinden kurtuluşunun mümkün olmayacağını da bir kanıttır.

Yaban eşeklerinin aslandan kaçışları çaresiz bir kaçış olsa da bir tehlikeden kurtulma çabası olduğundan kendi menfaatlerinedir. Ancak öğütten kaçanlar bir kurtuluştan ve bir kurtarıcıdan kaçmaktadır. Ancak bu kaçış onları büsbütün helakin kucağına atmaktadır.²⁹² Dolayısıyla bu kaçışları onları helakin kucağına düşürmekten başka bir şeye yaramamıştır.

Kâfirlerin yaban eşekleri gibi haktan kaçışlarının asıl nedeni ahirete inanmamalarıdır. Ahirete iman hayatı bütünüyle sorumluluk bilinciyle geçirmeyi gerekli kılar ancak kâfirler sorgu sual endişesi taşımadan nefislerinin arzusu gereğince hayat sürmek isterler. İşte bu temsille onların İslam’ı ve emirlerini reddetmelerinin temelinde bu sorumsuzluk psikolojisine işaret vardır.²⁹³

İşârî tefsirlerde “aslandan kaçan yaban eşekleri” temsiliyle kendi hayırları için öğüt verenlerden kaçan cahil insanların kastedildiği görüşü öne çıkmıştır. Bununla beraber Kuşeyrî ve Bursevî gibi tasavvufi yorumlarıyla dikkat çeken bazı müfessirlerimiz bu temsili, sûfi işaretlere hiç yer vermeksizin rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde olduğu gibi kâfirlerin Kur’ân’dan ve emirlerinden yüz çevirmeleri şeklinde tefsir etmişlerdir.²⁹⁴

İbn Acîbe, kâfirlerin yaban eşekleriyle özdeşleştirildiği temsili klasik tefsirlere yakın anlamda tefsir etmiştir. Ancak tasavvufi işaretler ışığında yaptığı açıklamalarda

²⁹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/1037; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 30/212; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 21/400.

²⁹² Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 8/171.

²⁹³ Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu*, 5/501.

²⁹⁴ Kuşeyrî, *Letâ’ifu’l-işârât*, 3/367; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 10/241.

cahil ve ahmak insanların âlim ve arif insanların öğüdünden yüz çevirmelerini, aslandan kaçan yaban eşeklerine benzetmiştir.²⁹⁵ İnsanlar kendi faydalarına olan nasihatlere karşı ahmakça tavır takınıp inatla zararına olacak tercihlerde bulunabilmektedir. Her durumda insanın kendi menfaatine olacak şeyleri fark etmesi mümkün olmadığı gibi bunu hatırlatan uyarıcıları reddettiği zamanlar da olmaktadır. Bu uyarıcılar bazen âlim ve arif insanlar olabileceği gibi kendisinin iyiliğini düşünen yakınları ve sevenleri olabilir. İşte bu böyle bir karşı duruşu anlatması açısından İbn Acîbe'nin yaptığı bu yorum anlatıma katılan bir zenginlik ve hayatın içerisinde verilen bir örnekleme olarak nitelendirilebilir. Ancak ayetin bağlamı dikkate alındığında bu temsilde kâfirlerden bahsedildiği gayet açıktır.

Dâye ayetin tefsirinde cahillik yönüyle benzetme yapılan yaban eşeklerinin hızla kaçıp uzaklaşmasının cahillerin tabiatları gereği sorumluluktan kaçmalarına işaret ettiğini belirtmiştir. Buna bağlı olarak cehaleti kuvvetli olanların ilmî açıdan kuvvetli olanlardan uzaklaşmasının da o derece kuvvetli olacağını belirtmiştir.²⁹⁶

Kâşânî, “aslandan kaçan yaban eşekleri” temsilini açıklarken daha öncesinde geçen “*Artık şefaathâşilerin şefaati onlara fayda vermez.*”²⁹⁷ mealindeki ayetten itibaren ele almıştır. Ona göre peygamberlerden veya meleklerden gelebilecek şefaati hak etmek için bazı özelliklere sahip olmak gerekir. Şefaati ilahî nurun yansıtılması ve feyzin bahşedilmesi olarak anlatan Kâşânî, şefaati hak edecek mahallin yani şefaathâş edilecek insanın bu ikramları kabul edecek şekilde saf ve berrak maneviyata sahip olması gerektiğini ileri sürmüştür. İşte yaban eşeklerinin aslandan ürküp kaçması gibi ilimden ve verilen öğütten yüz çevirenlerin bu şefaate layık olamayacaklarına işaret etmiştir.²⁹⁸

Âlûsî ayette açıkça “yaban eşekleri” ifadesi geçmemesine rağmen “müstenfirah” ifadesine Cum‘a Sûresi’nde geçen “kitap yüklü eşekler” ifadesinde olduğu üzere kâfirlerin akıllarının kıtlığı ve aptallıkları nedeniyle yabanî eşekler

²⁹⁵ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî (Lübnan: Dâr-u Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 8/184.

²⁹⁶ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 6/242.

²⁹⁷ el-Müddessir 74/48.

²⁹⁸ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/446; Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, 3/222.

anlamının verildiğini belirtmiştir.²⁹⁹ Bu durum konuları ve ilmî seviyeleri ne derecede olursa olsun kişilerin hakikate karşı duruşları veya hakkı dinlemekten rahatsız olup yüz çevirmeleri halinin böyle bir temsille anlatıldığını göstermektedir.

Kâfirlerin Allah'tan ve onun ayetlerinden kaçışlarının yabanî eşekler temsiliyle anlatıldığı ayet, işârî tefsirlerde ele alınırken genelde ayetin zâhirî manasına bağlı kalınmıştır. Ayetin sûfî temayüllerle ele alınışında klasik tefsirlerde yapılan açıklamalardan çok uzaklaşmadığını görmekteyiz. Cahil, ilimden ve öğütten yüz çeviren insanlar da bu temsil kapsamında değerlendirilmiştir. Bazı işârî tefsirlerde bu ayetin tefsirinde sûfî yorumlara hiç yer verilmemiş ve zâhir manaya bağlı kalarak klasik tefsirlerdeki açıklamalar aktarılmıştır.

2.1.7. Yüzüstü Sürünenler

Kör ve sağır kimselerin gören ve duyan kimseyle, ölülerin dirilerle kıyas edilerek zıt durumlar üzerinden verilen kâfir-mümin temsillerinin bir benzerini yerde sürünenler ile dosdoğru yürüyenlerin durumunun karşılaştırıldığı ayette görmekteyiz.

*“Şimdi (düşünün, önünü görmeden), yüzüstü sürünen mi hedefe erişir, yoksa doğru yolda düzgün yürüyen mi?”*³⁰⁰ ayetinde müfessirlerimizin çoğunluğuna göre kâfir ve müminler arasında bir temsille kıyas yapılmıştır. Ancak ayette kâfir ve müminlerin bu dünyadaki hallerinin mi yoksa ahiretteki durumlarının mı tasvir edildiği noktasında ihtilaf edilmiştir.

Ayette yüzüstü sürünenlerle kâfirler; doğru yolda düzgün yürüyenlerle müminler kastedilmiştir. İbn Abbas'a göre bu temsil dünya hayatıyla ilgilidir. Buna göre düz olmayıp engebeli, tümsekli ve çukurlu bir arazide yürüyen kimse oldukça zorlanır. Dahası sık sık tökezler ve yüzüstü kapaklanıp düşme ihtimali yüksektir.³⁰¹ İşte küfür üzere olan insanın takip ettiği inanç yolu da böyle karışık ve tutarsızdır. Varılacak yere böyle bir bozuk yolla varmak nasıl imkânsız ise bozuk bir inançla hakikate ermek de imkânsızdır.

²⁹⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 29/134.

³⁰⁰ el-Mülk 67/22.

³⁰¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/840; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30/73.

Doğru yolda düzgün yürüyenler hidayet üzere olan müminlerdir. Düzgün bir yolda insan takılmadan dimdik ayakta gider ve dosdoğru yolun götürdüğü yere varır. Müminlerin inanç yolu dosdoğru ve düzgündür.³⁰² Bu yüzden takılmaz, düşmez ve varılacak hedefe kolayca ulaşır. Bu yol hakikat yolu olduğu için hedef konusunda güvencedir.

Katâde kâfirlerin bu dünyada isyankârlık üzere gitmeleri sebebiyle ahirette yüzüstü haşr edilecekleri görüşündedir. Müminlerin ise ahirette düzgün yolda yalpalamadan ve dimdik huzura varacaklarını söylemiştir.³⁰³

Söz konusu ayette, kör olması sebebiyle eğri yollara sapıp doğru yolu bulamayan ve tökezleyip düşen kimsenin halinin tasvir edildiği görüşü de vardır.³⁰⁴ Kâfirlerin kör olarak tasvir edildiği ayetlerde bu dünyada hakikati fark etmemelerinden dolayı bu şekilde bir benzetme yapıldığına yeri geldiğinde değinilecektir.

İşârî yorumlarıyla öne çıkan Necmeddin Dâye ayette yüzüstü sürünenler ile hayvanlar üzerinden bir misal verildiği görüşündedir. Ona göre dalalet ve cehalet üzere olanlar sürünen hayvanlara benzetilmiştir. İlim, irfan ve iman üzere olan insan sırat-ı müstakim üzere düzgünce ilerler.³⁰⁵ Dolayısıyla müminler dosdoğru yolda dimdik yürüyenler gibi istedikleri hedeflerine kolayca ulaşırlar.

Son dönem müfessirlerimizden Mevdûdî söz konusu ayetin tefsirinde Dâye'nin bu görüşlerini destekler mahiyette açıklamalarda bulunmuştur. Mevdûdî de yüzüstü sürünenlerle hayvanların kastedildiği görüşündedir. Ayetin devamında gelen "*De ki: "Sizi yaratan, size iştirme duygusu, gözler ve kalpler veren O'dur. Ne az şükrediyorsunuz!"*"³⁰⁶ mealindeki ayetle birlikte değerlendirerek tefsir etmiştir. Ona göre dosdoğru yolda düzgünce gitme kabiliyetinde olan insan temsiliyle aslında insanın Allah'ın kendisine verdiği akıl yeteneğiyle hayvanlardan üstün olduğu

³⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/840; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/73.

³⁰³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 21/129.

³⁰⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/840; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/73; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 21/129.

³⁰⁵ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 6/190.

³⁰⁶ el-Mülk 67/23.

vurgulanmıştır.³⁰⁷ Bilindiği üzere hayvanlardan kimisi dört ayaklı kimisi iki ayaklı ama hep yüzüstüdür. Bir de sürüngenler vardır ki onlar büsbütün yüzüstü haldedirler. İnsanın özünde ise görme, duyma yetileriyle birlikte akıl yeteneğini kullanarak dosdoğru yol üzere gitme becerisi vardır. Eğer bu becerisini kullanamıyor ve sapkınlığa düşüyorsa hakikati kavrama yetisinden muaf hayvanlardan bir farkı kalmaz

Kâşânî, yüzüstü sürünenlerden kastın “süflî cihetlere yönelmek, hissî lezzetleri sevmek ve tabîî şeyleri sevmek suretiyle baş aşağı yürüyen kimse” olduğu görüşündedir. Böyle bir kimsenin hedefe ulaşması mümkün değilken, tevhit yolunda istikamet üzere dimdik yürüyenler ise hedeflerine kolayca ulaşırlar.³⁰⁸

Kâşânî'nin görüşlerine yer veren Bursevî; gözü perdelenmiş, dünyaya meyletmiş, hak yoldan yüz çeviren cahil ve gaflet karanlığında kalmış kimselerin doğal olarak yüzüstü yere kapanacağını söylemiştir. Dosdoğru yolda düzgün yürüyenleri ise “dünyadan yüz çevirip Allah'a yönelen ve hak yolu basiretle gören ârif kimseler, hem zâhir manada hem bâtın manada eğrilik barındırmayan tevhid yolunda dosdoğru yürür” şeklinde tefsir etmiştir.³⁰⁹

Mevlânâ Mesnevî'sinde yüzüstü sürünmeyi cehalet ve zanna teslim olmaya bağlamıştır: “*Zandan kurtulunca bilgisi ortaya çıkar ve tek kanatlı kuş iki kanatlı kuş olur. / Ondan sonra “ yere kapanarak, sakatça değil, doğru yolda düzgünce yürür. ”*³¹⁰ Dolayısıyla doğru yolda doğruca gitmek için o yolun bilgisine vâkıf olmalı ki yolda şaşır kalmamalı ve delaletle düşmemelidir. Bu da ancak Yüce kitabımız Kur'ân'ı anlamak ve Hz. Peygamber'e tâbî olmakla mümkündür.

Bursevî ve Kâşânî'nin yaptığı açıklamaların, daha öncesinde verdiğimiz rivâyet ve dirâyet tefsiri özelliği taşıyan eserlerdeki tefsirlere çok yakın olduğu görülmektedir. Kâfirlerin küfürde ısrarlarının esas nedeninin dünyaya düşkünlükleri ve ahireti inkâr olduğu düşünüldüğünde yapılan yorumların önceki tefsirlerle örtüştüğü görülmektedir.

³⁰⁷ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 6/425.

³⁰⁸ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/396; Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, 3/196.

³⁰⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/94.

³¹⁰ Celâleddîn-i Rûmî Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Derya Örs (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 3/123.

Ayet hakkında yapılan tefsirler içerisinde sūfî temayüllerin en fazla hissedildiği açıklamaları İbn Acîbe'nin tefsirinde görmekteyiz. İbn Acîbe bir kâmil şeyhi ve ârif bir rehberi olmayan kimsenin kulluk yolunda düşe kalka gideceği görüşündedir. Ancak bu yolda gitmeye mahir bir kâmil mürşidin elinden tutarak ve onun talimatlarına uyarak yol alan kimselerin hedeflerine kolayca erişeceğini söylemiştir.³¹¹ Buna göre İbn Acîbe, ayette geçen yüzüstü sürünenleri bir mürşide tâbî olmayanlar; dimdik ayakta dosdoğru yolda gidenleri ise kâmil mürşide bağlı seyr-ü sülûk eden kimseler olarak açıklamıştır.

Ayette geçen “yüzüstü sürünenler” ifadesine tefsirlerde birbiriyle bağlantılı manalar verildiği görülmektedir. Bu ifadenin bir deyim olduğu kabul edildiğinde M. Esed'in tefsir ettiği gibi “sadece ayaklarının ucunu görebilen ve yolun kendisini götürdüğü geri kalan kısmından bihaber olan kimse” olarak anlaşılması mümkündür. Esed bu manaya bağlı olarak gündelik dünyevî kaygılara takılıp kalmış ve bundan gayrı hiçbir şeyi umursamaz kimselerin rûhî duyarsızlığından dolayı “yüzüstü giden sürünenlere” benzetildiği görüşündedir.³¹²

Ayette geçen temsille ilgili şimdiye kadar verdiğimiz açıklamaların bütünü dikkate alındığında varılan ortak kanı, dünyaya düşkünlükleri nedeniyle ahirete iman konusunda karanlıkta kalanların manevî anlamda dünyada yaşantılarının da kolay olmayacağıdır. Yollarının engebeli olmasından maksat; inanç konusunda yaşadıkları kafa karışıklığı, ruhî ve psikolojik bunalımları ve düştükleri yanlış yolun kalplerinde yarattığı kaygılardır. Yüzüstü sürünmeleri ise hem bedbahtlıklarına hem de inatları sebebiyle hakikate karşı körlüklerine işaret olsa gerektir.

2.2. Çok Efendili Köle

Arapça'da erkek köle için yaygın olarak abd, gulâm, rakabe, memlûk kelimeleri; kadın köle için cariyeye, vasîfe, memlûke gibi kelimeler kullanılmaktadır. Çok eski zamanlardan beri toplumlarda önemli yere sahip köle insanların var olduğu bilinmektedir. Köleler; geneli savaş esirleri olmak üzere komşu kabile ve kavimlerden

³¹¹ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 2010, 8/101.

³¹² Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meal ve Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2000), 949.

kaçırılan insanlar, babası ya da yakınları tarafından satılan çocuklar, ödeyemediği borcu veya işlediği suça karşılık köle statüsüne düşen insanlardan oluşmuştur. İslam dinine göre namaz, oruç gibi malî olmayan şahsî vasıftaki dinî mükellefiyetler açısından hür insanla aynı durumda iken; hukukî, sosyal ve iktisadî yönlerden hür insanla farklı duruma düşmektedir. En önemlisi hukukî işlerde “mal” olarak kabul edilirler. Hür insanlardan farklı olarak edâ ehliyetinden tamamen, vücûb ehliyeti açısından kısmen mahrumdurlar. Klasik İslam hukuku kaynaklarında “velâyet, şehâdet ve kazâdan hükmen (hukuken) âciz ve mülkiyet hakkından mahrum olan kimse” olarak tarifinin yapılması kölelikte aslında bir ehliyet arızası durumu olduğunu göstermektedir.³¹³

Hız. Peygamberin yaşadığı dönemde Arap toplumu soy-sop ve nesebi çok önemser; izzet ve şerefe büyük önem verirdi. İzzet ve şerefin en mühim dayanağı güç ve kuvvet sahibi olmaktı. Kişilerin toplumdaki etkinliği kabilesinin etki ve nüfuzuna göre idi. Bundan dolayı Arap toplumunun en üst tabakasını kavmi, kabilesi kuvvetli ve kalabalık; servet ve variyeti fazla olan asil kimseler oluşturuyordu. En alt tabaka ise tüm bunlardan mahrum olduğu gibi özgürlüğünden yoksun köle ve cariyelerden müteşekkildi.³¹⁴ Köleliğin hür bir birey için ne kadar aşağılayıcı vasıfları barındırdığı dikkate alınırsa Kur’ân’da kâfirler için köle temsillerinin neden verildiğinin anlaşılması güç değildir. Oldukça hakir görülen bir insan grubu üzerinden verilen misaller, kendini toplumun en gözdesi zanneden müşrik veya kâfir kişilerin içine düştükleri acı durumun anlaşılmasında etkili olsa gerektir.

Yüce Allah kendisine inanmayan veya kendisine ortak koşanların durumunu tasvir etmek için Kur’ân’da farklı ayetlerde kölelik üzerinden misaller vermiştir.³¹⁵ Nahl Sûresi’nde “Allah size, hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının mülkü konumundaki köle ile katımızdan kendisini güzel bir şekilde rızıklandırdığımız ve bundan gizli-açık başkalarını da yararlandıran kişiyi örnek veriyor: Bunlar hiç eşit olur mu? Hamd Allah’a mahsustur ama onların çoğu bilmezler.”³¹⁶ mealindeki ayette

³¹³ Mehmet Âkif Aydın, “Köle”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/237-238.

³¹⁴ Harun Öğmü, *Cahiliye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 333.

³¹⁵ ez-Zümer 39/29; en-Nahl, 16/75,76; Yûsuf 12/39; Muhammed 47/11.

³¹⁶ en-Nahl 16/ 75.

köle ve hür insan üzerinden bir benzetme yapılmıştır. Ayette bahsi geçen köle ile kâfirin mi yoksa putların mı kastedildiği konusunda müfessirler arasında ihtilaf gözükmemektedir. Köleden kasıt “putlar” olarak düşünüldüğünde, istediği tasarrufta bulunma yetkisi yek elinde tutan Allah ile hür insanın durumu arasında bir alaka kurulmuş olmaktadır. Ancak köleden kasıt kâfirler olarak düşünüldüğünde, ayette zikri geçen hür insanla sadece Allah’a inanan ve dünyevî hiçbir varlığın önünde baş eğmeyen müminler kastedilmiş olmaktadır.³¹⁷

Sa‘lebî ayette geçen “*başkasının mülkü konumundaki köle*” ibaresiyle kendisine Allah tarafından rızık olarak verilen malı, iyilik ve Allah’a itaat için sarf edemeyen kâfirin kastedildiği görüşündedir. Diğer köleyi ise Allah’a itaat eden ve malını Allah için gizli-açık harcayan mümin olarak tefsir etmiştir.³¹⁸

Kâfir-köle temsillerinden en dikkat çekici olanı ise “*Allah şöyle bir örnek veriyor: Bir adam var ki onun birbiriyle ihtilaflı birçok ortak efendisi bulunmaktadır; bir adam da var ki bir tek kişiye bağlıdır. Şimdi bu iki adamın durumları eşit olabilir mi? Bütün övgüler Allah’a mahsustur; fakat çoğu bunu anlamamaktadır.*”³¹⁹ mealindeki ayette geçen “çok efendili köle” temsilidir. Ayette “tek efendili köle” ile “çok efendili köle” arasında kıyas yapılarak müşrik-mümin arasındaki farklılığın derecesi ortaya konulmuştur.

Bahsi geçen Zümer Sûresi’nin 29. ayeti için müfessirlerimiz birbirini destekleyici açıklamalar yapmışlardır. Ayette birbiriyle geçinemeyen efendiler ve o efendilerin emirler yağdırdığı ortak köle ile müşriklerin durumu birbirine benzetilmiştir. Anlaşmazlık içinde olan bu efendiler verdikleri birbirinden farklı emirlerle o ortak köleyi ne yapacağını, kimi dinleyeceğini bilemeyen şaşkına çevirirler. Tek bir efendiye tabi olan ve emirleri sadece o efendisinden alan köle ise gereğini yapar, herhangi bir kafa karışıklığı, duygu bulanıklığı yaşamaz. İşte sadece Allah’ı ilah edinenlerin durumu da bu örnekle tasvir edilmiştir.³²⁰

³¹⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 20/89.

³¹⁸ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ebu Muhammed b. Aşûr (Beyrut: Dâr-u İhyâ-i’t-Turâsi’l-Arabî, 1422), 6/32.

³¹⁹ ez-Zümer 39/29.

³²⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 20/196; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 12/126; Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/932.

Sûfi geleneğin etkisinde olan tefsirlerden bazısında; “*tek efendili köle*” ile sadece Allah’a ittiba etmiş, onun sıfatlarını ondan başkasına layık görmeyen, dünyevî gailelerden uzakta olan, hatta ahiret menfaatlerini (cennet vs. gibi) dahi reddeden mümin kimsenin kastedildiği belirtilmiştir. “*Birbiriyle ihtilaf eden efendiler*” olarak tercüme edilen ifade için ise çocuk ve aile gibi dünya meşgalelerinin ya da çelişik düşüncelerin cebzettiği insan şeklinde açıklama yapmışlardır.³²¹ Bu durumdaki insan, özellikle ibadet hayatı olmak üzere tüm hayatının kalitesi düşeceğinden kimi dinleyeceğini şaşırılmış köle ile özdeşleştirilmiştir.

Yine nefsin birbiriyle çekişip duran tüm arzularına teslim olmuş kimseyle “çok efendili köle” arasında benzerlik kurulduğunu söyleyen müfessirlerimiz olmuştur. Onlara göre bu durumdaki kişi değişiklikler, çelişkiler barındıran çokluğa teslim olmuştur. Kalbi çeşitli ve birbirine zıt arzularla kaplanmış. “Tek efendili köle” ise muvahhiden misaldir. Zihni derli toplu; kalbi uysal; hayatı ve hali daha dingindir. Rabbiyle ilişkisinde ise duygu ve düşünceleri birbiriyle uyumludur.³²²

İbn Acîbe ise bu ayeti kalbe hâkim olan sevgi üzerinden açıklamıştır. “Çok efendili köle-tek efendili köle” temsilini, sevgisinde ve hedefinde birçok ortağı barındıran kalple sadece Allah’a tahsis edilmiş kalbin bir olmadığını belirterek tefsir etmiştir. Ortaklı kalbin hedef ve düşünceleri birbirinden farklı olup onun nurları, meşguliyet ve alakaları bakımından parçalanmıştır. Sadece Allah’a tahsis edilmiş kalpteki sevgi tek odak noktadadır. Kalbin meşguliyet ve ilgisi de azaldıkça nurları ve sırları artar.³²³

Fiilinde ve amelinde tek otorite olarak Yüce Allah’ı tanımayanlar bocalayıp dururlar ve arada kalırlar. Yaşadıkları gelgitler nedeniyle yaşamlarında ve inançlarında dengeyi tutturamadıkları için bir düzensizliğe doğru akıp giderler ve mutlu da olamazlar. Kalbinde Allah’ın sevgisinden başka sevgilere geniş yer ayıranlar da aynı durumda olacaktır. Elbette küfrün pençesine kapılmış bir kâfirle nefsin arzularına

³²¹ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 3/119; Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 5/212; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 8/103; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 23/263.

³²² Kâşânî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 4/69; Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi’l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Te’vilât-ı Kâşâniyye (Kur’an-ı Kerîm’in Öz Tefsiri)*, çev. Ali Rıza Doksanyedi, neşr. Vehbi Güloğlu (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988), 3/42.

³²³ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 1999, 5/76.

meyletmış bir mümin aynı kategoride değerlendirilemez. Ancak verilen temsil sûflerle kalbinin derinliklerinde verdiği nefis mücadelesi sonucunda heves ve arzularına teslim olanların psikolojik durumunu izah etmesi açısından değerlendirilmiştir.

2.3. Gökten Düşen Çaresiz Kişi

Kâfirlerin hem dünyadaki hem de ahiretteki hallerinin somut durumlar ile daha anlaşılır hale gelmesi için verilen temsillerden birisi de Hac Sûresi'nde geçmektedir. Ayette, “*Bunları, Allah'ın birliğine -şirke sapmadan- iman etmiş (hanîf) olarak yapın. Allah'a ortak koşan kişi, gökten düşüp parçalanan ve kuşların kapıştığı yahut rüzgârın ücra bir yere sürüklediği nesnelere farksızdır.*”³²⁴ buyrulmuştur. Bu ayette Allah'a hakkıyla iman etmiş ve şirke bulaşmamış kimse için “hanîf” ifadesi kullanılmıştır. Şirke bulaşmış kâfirlerin içler acısı hali ise art arda gelen birkaç temsille anlatılmaktadır.

Kur'ân'da “hanîf” kelimesi türevleriyle birlikte on iki yerde geçmektedir. Bunlardan dokuzunda şirkten farklılığı ifade etmek ve onun karşıtı olarak kullanılmıştır.³²⁵ Sekiz yerde ise Hz. İbrahim'in imanı için zikredilirken; bu sekiz yerin beşinde millet; birinde ise Hz. İbrahim'in kendini “hanîf” olarak nitelenmesi şeklinde geçer.³²⁶ Öte yandan İslam ile eş anlamlı olarak zikredilen ayet de vardır.³²⁷ Genel manada Kur'ân'da hanîflik; “Hz. İbrahim'in dinine bağlı, putlara tapmayan, Yahudi ve Hıristiyan olmayan, bir tek ilahın varlığına inanan ve O'na kulluk eden bir cemaat” manasında geçmektedir.³²⁸

Zemahşerî Hac Sûresi 31. ayette geçen “hanîf” kelimesini “doğru sözlü olmak, yalandan uzak durmak” şeklinde anlamıştır. Buradan hareketle ayette yalan ve şirkin çirkinliğinden bahsedildiğini, şirkin de yalanın bir şubesi olduğunu söylemiştir. Onun ifadesine göre bu ayette aslında şöyle denilmektedir: “Yalanın başı olan putlara tapmaktan kaçının, yalan sözün her türlüşünden kaçının. Yalan olan hiçbir şeye,

³²⁴ el-Hac 22/31.

³²⁵ el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; el-En'âm 6/79, 161; Yûnus 10/105; en-Nahl 16/120, 123; el-Hac 22/31.

³²⁶ el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; en-Nisâ 4/125; el-En'âm 6/79, 161; en-Nahl 16/120, 123

³²⁷ Âl-i İmrân 3/67.

³²⁸ Bkz. Şaban Kuzgun, “Hanîf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/35.

çirkinliği ve pespayeliği devamlı olması sebebiyle asla yaklaşmayın. İşte bundan dolayı da çirkinliğin, iğrençliğin en pespaye hali putlara tapmaktan kaçının.”³²⁹

Ayette sıralı cümleler halinde gelen teşbihin çeşidi hakkında farklı görüşler ortaya konulmuştur. “Mürekkebe teşbih” ya da “müfarrak teşbih” olması durumuna göre ayetteki temsilin neyi, nasıl anlattığı konusunda farklı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Mürekkebe teşbih olarak kabul edildiğinde ayetin açıklaması “Kim şirk koşarsa ötesi olmayan bir helakle kendini helak etmiş olur. Müşrikin bu hali gökten düşen ve kuşların kapıştığı, kuşların kursaklarında parça parça dağılıp yok olup giden yahut şiddetli kasırganın savurduğu ve uzak, ıssız bir yere atılan kimsenin durumuna benzetilmiş olmaktadır.”³³⁰

Ayette geçen temsil müfarrak teşbih olarak kabul edildiğinde ise; iman, yüceliği bakımından semaya benzetilmiş olmaktadır. İmanı terk eden ve Allah’a şirk koşan müşrik kimse gökten düşene; onun düşüncelerini dağıtan hevâ ve hevesleri düşen parçalarını kapışan kuşlara; sapıklık vadisinde onu uzaklara atan şeytan ise önüne kattığı şeyleri itlâf eden, uçurumlara savuran rüzgâra benzetilmiştir.³³¹ Bu açıklamalar, manası ve gayesi düşünüldüğünde işârî yorumlara benzemektedir.

Bazı müfessirlerimiz buradaki temsille müşrikin ahiretteki halinin tasvir edildiği görüşündedir. Burada ahiret günü kâfir ya da müşrikleri çepeçevre kuşatan azabın ve düşecekleri derin hüsrânın anlatıldığını söylemişlerdir. Yani kâfirler kıyamet gününde nefesine yarar sağlayamama ve zararları def edememe haliyle gökten düşen kimseye benzetilmiştir.³³²

Tefsirinde işârî yorumlara da yer vermesiyle dikkat çeken Sa‘lebi; meânî ehline göre bu ayette verilen temsille ahirette kendisine fayda veren şeylere sahip olamayan, zarar veren şeylerden korunamayan müşrikin düşkün halinin anlatıldığını söyler.

³²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/538.

³³⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/538.

³³¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/540.

³³² Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Mektebü'l İslamî, 1403), 5/429; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 14/387.

Kâfirlerin ahirette silinip giden ve kendisine fayda vermeyen amellerinin temsili de olabileceği görüşüne yer vermiştir.³³³

Dâye ve Kâşânî, ayette geçen “gökten düşmek” ifadesini “kalp semasından düşmek” olarak açıklamışlardır. “Kuşların kapışması” ile şeytan ve hevânın insanı ele geçirip aşağıların aşağısına(esfeli safilin) atmasına işaret edildiğini belirtmişlerdir. “Rüzgârın savurması” ifadesine kahr ve alçaklık rüzgârı manası verirken, “uzak yer” ifadesini Allah’tan uzaklaşmak ve helâk ile mahvolmak şeklinde izah etmişlerdir.³³⁴

Bursevî, ayetteki temsili iman burcundan küfür çukuruna düşen kimsenin nefsinin hevâsının onu perişan edeceği; şeytanın vesvese rüzgârının kâfiri dalâlet vadisine düşürüp yok edeceği şeklinde açıklamıştır. Müşriklerin akıbeti helâktir; kurtuluş imanda olduğu gibi helâk da şirktedir, demiştir.³³⁵ Bursevî’nin bu açıklamaları çok belirgin bir işaret olmadıkça zâhir manaya sadık kaldığını göstermesi açısından önemlidir.

İbn Acîbe, bahsi geçen ayeti önceki müfessirler gibi tefsir ettikten sonra tasavvufî işaretlerle yorumlarken Allah’ın bu ayette nimetlerine şükür için iki şeye dikkat çektiğini söylemiştir: İlki iç dünyamızın mâsivaya meyil şirkinden temizlenmesi, diğeri de dilin yalanlardan uzak tutulmasıdır. Yalan iddiadan kasıt ise hak ederek elde etmediği halde Allah dostlarının mertebesine talip olmak ya da o mertebede olduğunu iddia etmektir. Ona göre kul ne zaman ki batıl düşünce ve inançlardan vazgeçip tevhide yönelirse, Allah’a şükürünü yerine getirdiğinde Allah onu seçer ve sırat-ı müstakime iletir. Kim de başka sevgileri Allah’ın sevgisinin önüne geçirir ve Allah’a şirk koşarsa Allah’a yakın olma ve hakikate erme derecesinden hızla uzaklaşır; nefsânî haz ve şehvetlerin kuşları tarafından kapılır ve hevâ rüzgârı onu Hak’tan uzak yerlere fırlatır atar.³³⁶

Âlûsî tefsirinde bahsettiğimiz ayetle ilgili ilginç çıkarımlarda bulunmuştur. O, imanı yüksek gök; şirki ise gökten aşağı düşmek olarak nitelemiştir. Böylece müşrik

³³³ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa‘lebî, *el-Keşf ve l-beyân ‘an tefsîri l-Kur‘ân*, thk. Ebu Muhammed b. Aşûr (Beyrut: Dâr-u İhyâ-i t-Turâsi l-Arabî, 1422), 7/21.

³³⁴ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te‘vilâtü’n-Necmiyye*, 4/266; Kâşânî, *Te‘vilâtü l-Kur‘ân*, 3/303; *Te‘vilât-ı Kâşâniyye*, 2/306.

³³⁵ Bursevî, *Rûhu l-beyân*, 6/31.

³³⁶ İbn Acîbe, *el-Bahrü l-medîd*, 1999, 3/532.

iman zirvesinden küfür çukuruna düşmüş olmaktadır. Yine bu ayetteki yüksekten düşen kimseden kastın mürted kimse olmasının da ayetin zâhirine uygun olduğu görüşündedir. Ancak müşrik ve mürted dışındakiler için “gök”, insanın asıl fitratı olan Allah inancıdır. Kapan kuşların ise insanın salim düşünme kabiliyetini ele geçiren hevâsı olduğu görüşündedir.³³⁷

Mevdûdî'nin eseri Tefhimü'l-Kur'ân'da Âlûsî'nin ayet hakkında yaptığı yorumların etkisi açıkça görülmektedir. Mevdûdî ayetteki misalde geçen “gök” ifadesini insanın aslî fitratı, doğal yörüngesi olarak açıklamıştır. Ona göre insan başka bir varlığın değil ancak Allah'ın kuludur ve yaratılıştan tevhid ilkesini kabule hazırdır. Bu yüzden peygamberlerin davetine icabet edenler fitratları üzere yükselirler. Bunun aksine Allah'ı inkâr eden veya ona ortak koşan kimseler ise bu aslî fitrat göğünden düşer. O zaman ya misaldeki kuşların kaptığı adam gibi yanlış yoldaki lider veya şeytanların kurbanı olur; ya da misaldeki rüzgâra benzeyen arzu, istekler veya nefsin kölesi olur. Bu savruluşla onu alçaltırlar ve sonunda sapıklığın en derin çukuruna bırakırlar.³³⁸ Mevdûdî'nin bu temsil için yaptığı açıklamaların işârî tefsirlerle paralellik göstermesi aslında Kur'ân temsillerinin anlaşılması için sembolik anlatım metodunun kaçınılmaz olduğunun bir göstergesidir.

2.4. Boyunlarına Halkalar Geçirilenler

Kâfirlerin halinin temsil ile anlatıldığı ayetlerden birisi de Yâsin Sûresi'nde geçmektedir:

*“Biz onların boyunlarına çenelerine kadar dayanan halkalar geçirdik, bu yüzden kafaları yukarı kalkık durmaktadır. Kendilerini uyarırsan da uyarırsan da onlar için birdir, asla iman etmezler.”*³³⁹

Bu ayetlerde kâfirlerin ahiretteki hallerinin tasvirinin yapıldığıyla ilgili görüşler bulunsa da ayetler bütüncül bir yaklaşımla ele alındığında bu çıkarım zayıf kalmaktadır. Ayetlerin devamında gelen *“böylece gözlerini perdeledik; onlar artık*

³³⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 17/149.

³³⁸ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 3/330.

³³⁹ Yâsîn 35/ 8-10.

göremezler” ibaresinin kâfirlerin ahiretteki halleri için kullanılması söz konusu olamaz. Çünkü kâfirler ahirette durumlarını net bir şekilde görecekle ve kavrayacaktır.³⁴⁰

Bazı müfessirlerimiz ise “*Biz onların boyunlarına çenelerine kadar dayanan halkalar geçirdik, bu yüzden kafaları yukarı kalkık durmaktadır*” ayetindeki temsilde hayır işlerde bulunmayan ve cimrilik eden insanların konu edinildiğini söylemişlerdir.³⁴¹ Ancak Zemahşerî bu görüşün nahiv kuralları gereği mümkün olmayacağını belirtmiştir.³⁴²

Ayetlerde verilen temsillerle kâfirlerin açık deliller verilmesine rağmen inkârlarındaki ısrarları ve bu ısrarları sonucu saplanıp kaldıkları küfür bataklığının tasvir edildiği görüşü ön plana çıkmıştır. Kâfirler; kibirlerinden dolayı hakka boyun eğmemeleri ve hakka hiçbir şekilde yönelmemeleri bakımından çenelerinden boyunlarına kadar halkalar geçirilmiş; kafaları yukarı kalkık, gözleri aşağıya kaymış insanlara benzetilmiştir. İki set arasında kalmaları ise gereğince düşünmemeleri ve Allah’ın ayetleri karşısında kör gibi olmalarından temsildir.³⁴³

Râzî, kâfirlerin inanmalarına mani olan, bizzat kişinin içinde ve dışında iki engelden bahsetmiştir. Nefislerindeki bukağıdan yani içlerindeki (enfüsî) engelden bahseder ki; bu boyunlarına halka geçirilmiş kimselerin kendini ve hemen yakınıni görememesi ile resmedilmiştir. Yine dış dünyayı (âfâkı) görememeleri de açık ayetleri görmekten mahrum olmalarıdır. Bu da önlerindeki ve arkalarındaki iki set olarak anlatılmıştır. Dolayısıyla kâfirler hem kendileri hem de dış dünyadaki delilleri kavramaktan, anlamaktan aciz kimselerdir.³⁴⁴

İnsan için iki hidayet olduğundan bahseden Râzî, fitrî hidayet ile yaratılıştaki var olan doğru yolu bulma kabiliyetini; nazarî hidayet ile de insanın kendi gayretiyle elde

³⁴⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdірrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muhârrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Rahhâletü’l Fârûk v.dğr. (Beyrut: Dâru’l Hayr, 1428), 7/235.

³⁴¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/403; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Fethu’l-kâdir el-câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’d-dirâye min ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyrah (b.y.y. Dâru’l Vefâ, 1415), 4/350.

³⁴² Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/610.

³⁴³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/610.

³⁴⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 26/45.

ettiği hidayeti kastetmiştir. İşte kâfirin önündeki set ile nazarî hidayetten mahrum kalması; ardındaki setten ise fitrî hidayetten mahrum kalmasının kastedildiğini söyleyerek dikkat çekici bir açıklamaya yer vermiştir.³⁴⁵

Ele aldığımız ayetleri sûfî işaretlerle açıklayan Kâşânî, ayette geçen “boyunlarında halkalar” ifadesini “bedenin tabî ihtiyaçlarının ve süflî cisimlere duyulan sevgilerin insanı Allah’a itaate boyun eğmesine engel olması” olarak açıklamıştır. Boyundaki halkanın hareket kabiliyetine mani olması gibi bu engeller de insanın rükû ve secde gibi Allah’a itaatin en önemli göstergelerine dahi izin vermezler.³⁴⁶

Kâşânî; ayetlerde geçen “önlerindeki set”ten maksadın Allah’ın cemal nurlarını görmeye ve Hakka ittibaya mani olan, nefsi ve kalbi istila etmiş sıfatlar olduğunu söylemiştir. “Arkalarındaki set” ifadesini ise bedenden kaynaklı cismanî tabiat ve lezzetlerden oluşan, Allah’ın emir ve yasaklarına uymaktan alıkoyan perdeler olarak açıklamıştır. Bu durumdaki kişilerin ilim ve salih amel işleme yolları kapanır ve beden putlarına tapınma durumu ortaya çıkar. Ona göre böyleleri ne ileri gidebilmekte ne de geriye dönebilmektedirler. Heyûlânî kalın örtülerle kapandıkları için hakkı göremez ve etkilenmezler.³⁴⁷

İbn Acîbe, bahsi geçen ayetleri tefsir ederken Allah tarafından doğru yoldan ve ona uyanlardan uzak kalması kesinleşmiş kişilere, kendi dönemlerindeki velilere boyun eğmeye mani halkalar geçirildiğine dikkat çekmiştir. Onların önlerinde Allah’a yönelmeye mani engeller olduğu gibi arkalarında da ilahî huzura mani başka alakalar konulmuştur. Böylece onlar hakka karşı perdelenmiş, basiretleri kapanmıştır. O yüzden Allah’a delil olacak seçilmiş velileri ve davetçileri göremezler. Böylelerini uyarı da uyarımasın da birdir.³⁴⁸ İbn Acîbe bu yorumları ile ayetin açık manasından uzaklaşmış ve sûfîlerin teorilerine delil yapmıştır.

Bursevî, “boyunlarındaki halkalar” ile boş kuruntu ve emellerin kastedildiği bilgisine yer vermiştir. Bu halkalardan maksat alçak dünyanın ışıltısına hırs ve tamah

³⁴⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/45.

³⁴⁶ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/3-4; Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, 3/11.

³⁴⁷ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/4; Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, 3/11.

³⁴⁸ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 5/60.

zincirleri; bunlara duyulan vehmî lezzet ve hayvanî şehvetlerdir. “Önlerindeki ve arkalarındaki setler” ile verilen temsilin önceki ayette geçen temsilin tamamlayıcısı olduğunu belirten Bursevî, önlerindeki setten kastın tûl-i emel ve ebediyet duygusu olduğuna işaret etmiştir. Arkalarındaki setten mana ise; geçmiş kusurlardan gafil olmak, onlara az pişmanlık duymak, az istiğfar etmektir. Bu setlerle kuşatılan kimse kudret delillerini fark edemez; felâh ve hidayet yolunu göremez.³⁴⁹

Rivâyet ve dirâyet tefsir kaynaklarında bahsi geçen temsillerin küfürde ısrar ve inançsızlıkta inat edenlerin durumuna³⁵⁰ işaret ettiği üzerinde durulmuştur. İşârî yorumlara yer veren tefsir kaynaklarında ise insanın hakkı görmesine ve boyun eğmesine mani olacak tüm nefsî ve dünyevî zaafların temsiline yapıldığına işaret edilmiştir. İncelediğimiz bütün tefsirlerde Allah’a itaatin ve doğru yolun görülmesine mani olacak her türlü engelin temsiline yapıldığı görüşü öne çıkmıştır. Görüldüğü üzere özellikle dirâyet metoduyla yazılmış tefsirlerde de bu gibi temsiller açıklanırken ayetin manasının derinliğine ulaşmak maksadıyla bir şekilde işârî yorumlara meyledilmiştir.

2.5. Suyu Ulaşamayanlar

İnsanoğlunun özünde kendinden yüce ve güçlü bir varlığa sığınma, tapınma ve yalvarma ihtiyacı vardır. Hak dine tabi olmuş insanlar Allah’a sığınmış, tapınmış ve yalvarmıştır. Hak’tan yüz çeviren kâfirler ise yanlış ve gerçekliği olmayan inançların peşine düşmüş, batıla sığınmış ve yalvarmıştır. Kâfirlerin bu durumlarına Kur’ân’da ilginç bir temsille dikkat çekilmiştir:

*“Dua edilmeye lâyık olan O’dur. O’nun dışında el açıp dua ettikleri şeyler, onların hiçbir isteğini karşılayamazlar. Onlar ancak, ağzına gelsin diye iki avucunu suya doğru açıp yalvaran kimse gibidir. Hâlbuki bu yoldan su asla onun ağzına gelecek değildir. Kâfirlerin duası hep boşa gider.”*³⁵¹

Ayette geçen “da‘vetü’l-hakk” ifadesi için çeşitli izahlar yapılmıştır. Bu ifadeye “hakka davet-çağrı” manası verildiğinde Allah’ın yoluna davet etmenin tek

³⁴⁹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 7/371.

³⁵⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 22/216.

³⁵¹ er-Ra‘d 13/14.

hakikat olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü hak dine yapılan çağrının bir gerçekliği vardır. Allah'tan başkası adına yapılan davetler ve propagandalar ise batıldır, sonuçsuzdur.³⁵² Yine “hakka davet” manasına dayanarak “Hakk’a davet etmek ancak Allah’a mahsustur. Ondan gayrısı ancak batıla, yalana davet eder.” şeklinde de tefsir edilmiştir.³⁵³

“Da‘vetü’l-hakk” ifadesine “hak dua, hak yalvarış” manası verildiğinde “kabul görecek olan ve gerçek merciine yöneltilen dua ancak Allah’a yapılan duadır” şeklinde tefsir edilmiştir. Yüce Allah yapılan duaya kesinlikle icabet eder. Kulun yaptığı dua gerçek ve layık makama ulaşmıştır. Dolayısıyla bu duaya başkası değil ancak Allah karşılık verir.³⁵⁴ Ayrıca “hak dua”, ihlasla yapılan duadır. Kişi korku halinde yaptığı duada sadece Allah’a güvenir ve tüm samimiyetiyle sadece O’ndan yardım ister. O yüzden korku halinde ihlasla dua edilir.³⁵⁵ Ayetin devamında kâfirlerin duasının temsiline yer verilmesinden dolayı bu şekilde yapılan tefsirler genel kabul görmüştür.

Ayette Allah’tan başkasına yalvaran ve sığınan kimseler, uzakta bulunan suya doğru ellerini açarak susuzluğunu gidermeye çalışan kimseye benzetilmiştir. Çünkü su cansızdır ve kişinin susuzluğundan bihaber olduğu gibi onun susuzluğunu gidermek için herhangi bir girişimi de olamaz. Ne çağrıya cevap verebilir ne de ağzına varıp da susuzluğuna çare olabilir. İşte müşriklerin tapındıkları putlar da cansızdır ve kendilerinden istekte bulunanlara karşılık vermekten acizdirler. Bu yüzden putlara dua eden insanlar büyük bir yanılğı ve sapıklık içerisindedir.³⁵⁶

Söz konusu ayette “avcunu suya uzatmış ancak parmaklarını açtığı için suyu avucunda tutamamış” kimsenin kastedildiğini söyleyenler de olmuştur.³⁵⁷ Bu durumda suyun parmakların arasından akıp gittiği gibi yapılan dua ve salih ameller kula faydası dokunmaksızın bir hiç olup giderler. Yaptıkları dua sebebiyle ellerine hiçbir şey geçmez. Zaten ayetin devamında kâfirlerin ibadet ve dualarının bir karşılığı olmadığı ve tüm gayretlerinin boşa çıktığı bildirilmiştir.

³⁵² Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4/552.

³⁵³ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 13/485.

³⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 19/30; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/738; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4/553.

³⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/42.

³⁵⁶ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 13/485; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/738; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 19/30.

³⁵⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/738; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 19/30.

Ayette akıllı varlıklar için kullanılan “vellezîne” edatı cansız varlık olan putlar için kullanılmıştır. Bursevî’ye göre müşrikler, putları akıllı varlık yerine koymalarından dolayı böyle bir kullanıma yer verilmiştir.³⁵⁸ Buna ilaveten Elmalılı putlar ya da cansız varlıklara yer veren yorumları yetersiz bulmuştur. Ona göre sadece putlar değil Allah’ın dışında mâbud kabul edilen ve yalvarılan akıl sahibi insanlar da kendilerine tapınanların dualarına icabet edemezler.³⁵⁹ Yüce Allah dışında sığınılan, yardım istenilen canlı-cansız hiçbir varlığın insanların duasına cevap veremeyeceği şeklinde yapılan tefsir tüm açıklamaları kapsamı açısından tercihe şayandır.

Kâfirlerin duasının mahiyetinin ilginç bir temsille anlatıldığı Râ’d Sûresi 14. ayet, genel manada duanın nasıl olması gerektiğinin işaretlerini barındırmaktadır. Ayetin şimdiye kadar verdiğimiz tefsirlerinde ortak görüş, yapılan duanın sadece Allah’a has kılınması olmuştur. Bu da ancak ibadet ve duada ihlas ve samimiyetle mümkün olabilir. Bilindiği üzere tasavvufun amaçlarından biri de mümine ibadet ve dualarında ihlas ve samimiyeti sağlamanın yollarını göstermektir. Tasavvuftaki bu çabanın bir sonucu olarak sûfî temelli tefsirlerde ayet hakkında müminin icabeti hak eden duasının özellikleri üzerinde durulmuştur.

Kuşeyrî insanın kalbinde bulunan hakkın davetçileri ve şeytanın yoluna çağırın nefsin davetçilerinden bahsetmiştir. Ona göre hak davetçilerine kulak verenlere ilim yolu açılırken nefsin çağrılarını dinleyip arzularının peşinden gidenler sapıklığa düşerler. Kuşeyrî nefsin aslında kibir, kendini beğenme, haktan uzak kalma gibi sâiklerle şirke davet ettiğine değinmiştir.³⁶⁰ Bu açıklamalarla *ağzına gelsin diye iki avucunu suya doğru açıp yalvaran kimseyi* nefsin arzularına tâbi olan insan olarak anlamıştır.

Kâşânî, Râ’d Sûresi 14. ayeti için yaptığı işârî yorumlarda klasik tefsirlerden farklı olarak sadece kâfirlerin değil Allah’a gereğince dua edemeyen müminlerin duasının da kabul olunmayacağını söylemiştir. Ona göre icabeti hak eden gerçek dua nefsinde fani olup Rabbiyle bekâ bulan muvahhidin duasıdır. “*Bilinmeli ki halis*

³⁵⁸ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 4/354.

³⁵⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4/553.

³⁶⁰ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 2/103.

din(darlık) yalnız Allah için olanıdır."³⁶¹ ayetiyle sabit olduğu üzere halis dine tabi olan da işte bu kimsedir.

Kâşânî'ye göre nefsi ile kaim olanlar zihinlerinde var olan ilah tasavvuruna veya hayallerinde biçimlendirdikleri ilahî sıfatlara göre dua ederler. Böyle bir duaya da Allah cansız varlıkların duası gibi karşılık verir. Kâşânî sadece muvahhidin duasının kabul olduğunu savunmaktadır. Muvahhidten başkaları ise varlığı ve kudreti bulunmayan, yapılan dualara da icabet edemeyen bir mevhumaya dua ederler.³⁶²

Kâşânî muvahhidler dışındaki kulların, Allah'ın kudretinin büyüklüğünü bilemedikleri için O'nun kudretine yaraşır bir şekilde dua etmediklerine işaret etmektedir. O yüzden nefsi tahayyüllerle sınırlandırılmış duaların kabul olunmayacağını söylemiştir. Çünkü nefis neyi hak ettiğini ve kendisine neyin hayırlı olacağını bilemez. Ayrıca Kâşânî, bu ayetin şu şekilde de tefsir edilmesinin mümkün olabileceğine değinmiştir: "Hak'tan ibaret dua, sadece O'nun zatına edilen duadır. Dolayısıyla Allah'ın zatı dışında isimlerine ve sıfatlarına yapılan dualara, susuz kimseye sadece suyun gösterilmesi gibi karşılık verilir."³⁶³

Kâşânî'nin yaptığı işârî yorumda sadece sûfi temayüllerin değil kelâmî meselelerin de etkisi olduğu görülmektedir. Klasik tefsirlerde yer alan açıklamaları destekleyici olduğu kadar ayetin tefsirine de zenginlik katmıştır. İcabeti hak eden duanın inceliklerine değinerek ayette yer alan temsilin ne kadar derin manalar içerdiğini ibretle ortaya koymuştur.

Yakın dönem müfessirlerinden Âlûsî; mevzu edilen ayeti işâretlerle yorumladığı bölümde Kâşânî'nin görüşlerine paralel açıklamalarda bulunmuştur. O da kudreti azledilmiş, hayallerdeki tevehhümden ibaret olan ilaha yapılan duanın icabet gerektiren hak dua olamayacağına değinmiştir.³⁶⁴

İbn Acîbe Allah indinde kabul görecektir duanın; sıkıntısını sadece ve sadece Allah'a arz eden, O'ndan başkasına güvenip dayanmayan kimsenin duası olduğunu

³⁶¹ ez-Zümer 39/3.

³⁶² Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/63; Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, 2/161.

³⁶³ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/63; Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, 2/161.

³⁶⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 22/123.

söylemiştir. Bu konudaki temsilde olduğu gibi Allah'tan başkasından yardım beklemek uzaktaki suya elini uzatıp da ağzına beklemek gibi boşunadır. Kulun üzerine düşen ihtiyacını sadece Allah'a arz etmek, sevinç ve sıkıntılı anlarında her daim O'na boyun eğmektir.³⁶⁵ İbn Acîbe'nin "suya ulaşamayanlar" temsili hakkında tasavvufî işaretlerle yaptığı tefsirde klasik tefsirlerden çok da bağımsız açıklamalarda bulunmadığı görülmektedir.

Bursevî ayeti işârî anlamda tefsir ederken çoğunlukla yaptığı gibi Te'vîlâtün-Necmiyye'den³⁶⁶ alıntılar yapmıştır. Bu doğrultuda yaptığı işârî tefsirde "da'vetü'l-hakk" ifadesini "hakka davet-çağrı" olarak anlamlandırmıştır. Buna dayanarak Allah'ın davetçileri olduğunu ve onların Hakk'a hak ile davette bulduklarını söylemiştir. Gafil bir kalple Hakk'a çağrı yapanların nasihatlerinin halkı etkileyemeyeceğini söylemiştir. Bursevî ayetteki suya ulaşamayanları bu davetçiler olarak açıklamıştır. Bu temsilden hareketle davette buldukları insanların bu davetçileri o sudan içiyor zannettiklerini belirtmiştir.³⁶⁷ Buna göre gafil davetçilerin vaaz ve nasihatlerinin kendi özlerinde tesir ve faydasının olmadığına işaret etmiştir. Ancak onları dinleyenler, bu davetçileri kendi vaaz ve nasihatlerinde olduğu gibi hakikat üzere zannederler.

Bu ayetin hevâ ve bidat ehli olup din adına davet yapan insanlar hakkında indiğini söyleyen Bursevî; yapılan bu davetin zâhiren gerçekleşmiş olsa da hakikatinin olmadığını iddia etmiştir. Zaten böylelerinin davetine icabet edenler de onlarla birlikte sapıtmışlardır. Ona göre bu türlü davetçiler Allah adına başka gayeleri için davette bulunup insanları şaşırtırlar. Hatta bununla ilgili Te'vîlâtün-Necmiyye'den iktibasla sapırtıcı davetçilere uyanlar hakkındaki şu beyti paylaşması da oldukça manidardır: "*Ey bedevî, korkarım Kâbe'ye ulaşamazsın /Zira gittiğin bu yol Türkistan'a çıkar.*"³⁶⁸

Bursevî ve görüşlerini aktardığı Necmeddîn Dâye'nin sûfî âlimler olduğunu göz önünde bulundurursak bidat ehli davetçiler hakkında ortaya koydukları açıklamalarla özellikle tasavvufî grupların önderleri hakkında uyarılar yaptıklarını

³⁶⁵ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 3/15.

³⁶⁶ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 3/391.

³⁶⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/354.

³⁶⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/356.

söyleyebiliriz. Böyle bir yorum bize “*Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında çok çirkin bir davranıştır.*”³⁶⁹ mealindeki ayeti anımsatmaktadır. Bu ayette sözü ve ameli arasında tutarsızlık olan müminler uyarılmıştır. Özellikle hak dinin temsilcileri, tebliğcileri veya önderi mahiyetindeki kimselerin söz ve eylemlerinde tutarlılık olmalı ki bu durum onları örnek alan Müslümanlara da yansıyabilsin. Onların ilminden ve örnekliliğinden istifade etmek isteyenler, bu kimselerin yanlış örnekliliği sebebiyle yoldan çıkmamış olsunlar. Aksi bir durumda hem kendileri hem de onlara uyanlar yoldan sapmış olurlar ve bu da her iki tarafın amellerinin boşa çıkmasına sebep olur.

2.6. Köksüz Ağaç

Kur’ân’da küfrü kerih göstermek ve sakındırmak maksadıyla birçok teşbih ve temsil bulunmaktadır. Bu temsil ve teşbihlerin çoğu insanın hemen çevresinde gözlemleyebildiği olaylar veya durumlarla ilgilidir. İbrâhîm Sûresi 26. ayette “habîs” olarak nitelendirilen küfür ve şirk sözü kökü olmayan bir ağaca benzetilmiştir:

*“Kötü sözün misali de kökü yerden sökülmüş, ayakta duramayan kötü bir ağaçtır.”*³⁷⁰

Küfür ve şirkle ilgili “ağaç” temsilinin iyi anlaşılması için hemen önceki ayetlerde yer alan “tevhid”in temsiline bakmak gerekir. Ayette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

*“Allah’ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti. O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir.”*³⁷¹

Verdiğimiz ayetlerde aslında “güzel söz” ve “kötü söz” arasında bir benzetme üzerinden kıyas yapılmaktadır. Güzel söz kökü ve gövdesi sağlam, gösterişli bir ağaca benzetilirken; kötü söz kökü olmayan ve gövdesi yıkılmış bir ağaca benzetilmiştir. Ancak ayetlerde açık bir şekilde “tevhid” ve “küfür” ibareleri geçmemektedir.

³⁶⁹ es-Saf 61/2-3.

³⁷⁰ İbrâhîm 14/26.

³⁷¹ İbrâhîm 14/24-25.

Müfessirler arasında ayette geçen “güzel söz”den kastın “kelime-i tevhid” olduğu hususunda görüş birliği vardır.³⁷² Kökü sağlam, dalları gösterişli ve meyvelerini vermiş bir ağacı insanlar ideal ve güzel bir ağaç olarak nitelendirirler. İşte müminin kalbine sağlam bir şekilde yerleşmiş ve ideal insan modelini tezahür ettiren kelime-i tevhid böyle bir ağaç gibidir.

Güzel ağacın bir özelliği *rabbinin izniyle her zaman meyvesini vermesidir*. Bu özelliğinden dolayı bu ağacın hurma ağacı, Hindistan cevizi ağacı olduğu söylenmiştir. Bununla birlikte bu ağacın cennette bir ağaç olabileceği görüşü de vardır. Bu ağacın her mevsim meyve vermesi müminin her mevsim her ay her saat güzel ameller işlemesine işaret etmektedir.³⁷³ Mümin imanının gereği ibadetlerini hiç aksatmaz. Sevinçte, üzüntüde ya da öfke gibi her halde mümine yakışır güzel ahlakını her zaman üzerinde taşır. Bu haliyle diğer insanlardan ayrılır ve bu mutedil duruşuyla görenleri hayran bırakır.

Müfessirlerimiz İbrâhîm Sûresi 26. ayette geçen “kötü söz” ile kastın tevhidin zıttı “şirk sözü” ya da “küfür” olduğunu belirtmişlerdir.³⁷⁴ Kötü söz ise kökü olmayan ve gövdesi üzere duramayan bir ağaca benzetilmiştir. Allah’ı inkâr etmenin de herhangi bir delili, dayanağı yoktur. İnsanın kalbine kök salıp tatmin edemediği gibi fitratına da aykırıdır.

Ayette “habişe” ifadesiyle kötü sözün benzetildiği kötü ağacın zararlı olduğuna işaret edilmektedir. “Kökü yerden sökülmiş, ayakta duramayan” ibaresiyle de bu ağacın faydadan uzak olduğuna dikkat çekilmiştir.³⁷⁵ Şirk ve küfrün sağlam bir dayanağı olmadığından köksüzdür. Ayrıca insana fayda vermediği gibi hem dünya hem de ahiret saadetini tehlikeye atması sebebiyle zararlıdır. Kötü ağaç kötü olduğu kadar çevresine de zarar verir. İşte küfür ve şirk, sahibine ve onunla ilişkisi olan tüm insanlara zarar verir.

³⁷² Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 13/635; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/828; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/132; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 19/122.

³⁷³ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 13/651.

³⁷⁴ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 13/652; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/828.

³⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 19/124.

Kötü sözün benzetildiği kötü ağacın “Ebû Cehil karpuzu, sarımsak, yer elması, yosun”³⁷⁶ gibi bitkiler olduğu söylene de verilen temsilin anlam genişliği düşünüldüğünde böyle bir kısıtlama da gereksizdir.

Genel manada mahiyet itibariyle doğru ve ahlakî olarak iyi olan her şey “güzel söz” olarak nitelendirilebilir. İlahî mesajın nihai amacı doğru ve iyinin tespit edilmesi ve insanlığı buna davet etmektir. Dolayısıyla “Allah’ın mesajları” bütünüyle güzel sözdür. Güzel sözün zıddı olarak “kötü söz” ise ilahî mesajın gösterdiği yönün tersini göstermektedir. Mahiyet itibariyle yanlış, ahlakî olarak kötü olan her şeyi kapsar. Dolayısıyla manevî anlamda her türlü yıkıma neden olan her türlü düşünce, inanç ve öğretiler kötü söz kapsamındadır.³⁷⁷

“Güzel ağaç” ve “kötü ağaç” sembolleri üzerinden küfür ve tevhidin işlendiği ayetler edebî inceliği kadar mana derinliğiyle dikkat çekmektedir. Ayette iman ile ağaç arasındaki benzerlik üç noktada gerçekleşmektedir. Ağacın sağlam kök, ayakta sapaşık duran gövde ve göklere uzanan dalları olmak üzere üç önemli vasfı vardır. İmanda kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve salih amellerle tam olarak teşekkül eder.³⁷⁸ Nasıl ki ağacın üç vasfından biri zarar görürse ya da olmazsa ağaç olma özelliğini yitirir, iman da üç vasfından birini yitirirse zarar görür. İmanın aslını oluşturan bu unsurlar ne kadar sağlam ve kalıcı olursa sahibinin iman derecesi o kadar yüksek olur. Kökü derin ve sağlam olan ağacın gövdesi ve dalları o kadar gösterişli olur. Onun bu heybetli hali görenleri kendine hayran bırakır. İşte marifetullah ile kalbe kökleşmiş iman ağacının dalları ihlas üzere yapılmış salih amellerle gösterişli hale gelir. Böyle bir mümin diğer müminleri kendine imrendirir; sarsılmaz imanı, İslam’da sebatı ve vakarlı duruşuyla kâfirlerin kalbine korku salar.

Kur’ân’da bu temsilin verilmesinin bir nedeni imanın güçlü arzularla temenni edilmesini sağlamaktır. Akl-ı selim kimseler, imandan gafil olmaması ve iman konusunda gevşeklik göstermemesi gerektiğinin bilincine varır.³⁷⁹ Bu temsil sayesinde

³⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/137; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/826.

³⁷⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 417.

³⁷⁸ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 5/315.

³⁷⁹ Mehmet Yolcu, “Kur’ân-ı Kerîm’in ‘Kelime-i Tayyibe’ Ve ‘Kelime-i Habîse’ Temsilinin Çözümlemesi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2012), 74.

imanın insana ne derece değer kattığını bilir. Küfrün de insanı değersiz kıldığı gibi nasıl zelil duruma düşürdüğünü bu temsille kavrar.

Ayetlerde küfür ve tevhid ibarelerinin açıkça geçmemesi, işârî tefsirlerde bu sembollerin farklı manalar üzerinden yorumlanmasını daha esnek kılmıştır. Bu durum temsiller hakkında yapılan işârî yorumlar arasında çeşitliliğe neden olmuştur.

Tüsterî, “güzel ağaç” ile hurma ağacının kastedildiğini belirterek klasik tefsirler paralelinde yorumlar yapmıştır. Kelime-i tevhidin ağacın kökü; salih amellerin ise göğe uzanan dalları olduğunu söylemiştir. Şiddetli rüzgâr karşısında bu ağacın dalları savrulsa da kökü sapasağlamdır. Müminin amelleri yanlış ya da eksik olsa da kalbindeki iman sarsılmaz. Küfrün benzetildiği “kötü ağacın” ise acı kavun olduğunu söyleyen Tüsterî, onun da güzel ağacın aksine köksüz ve dayanıksız olmasına değinmiştir.³⁸⁰

Kuşeyrî ise temsildeki güzel ağacın kökünün marifetullah ve delillerle sağlamlaştırılmış iman olduğunu söylemiştir. O da Tüsterî gibi ağacın dallarını salih ameller ve günahlardan sakınmak olarak tanımlamıştır. Ağacın zarar görmemesi için kabuğunun soyulmaması, dallarının kırılmaması ve kökünün oynatılmaması gerekmektedir. Bunun gibi imanın korunması için de marifet ve amellerin korunması gerektiğine dikkat çekmiştir. Kelime-i tevhidin samimi bir kalpten gelmesiyle ağacın verimli bir toprakta yetişmesini bir tutmuştur. Ağacın bitmek bilmeyen meyveleri de Allah dostlarının rıza, tevekkül, teslimiyet, güzel ahlak gibi hasletlerdir.³⁸¹

Kuşeyrî münafiğin ve kâfirin kalbini bitkiler için verimsiz olan tuzlu toprağa benzetmiştir. Ona göre kötü söz küfür ve şirkir ve kötü ağaç da yerin üzerinde tutunamayacak ve hemen kopacak olan şirki ve küfrü simgeler. Küfür zayıf ve temelsiz şüphelerden, vesvese, bâtil ve sapkınlıklardan ibaret olduğu için temelsizdir.³⁸²

Bazı işârî tefsirlerde ayette geçen ağaç ile nefis sembolize edilerek açıklamalar yapılmıştır. Bunlardan Kâşânî, burhan ve itmi'nân ile sebat bulmuş bir imana sahip nefsi “güzel ağaç” olarak nitelendirmiştir. Bu ağacın marifet, hikmet ve hakikat

³⁸⁰ Tüsterî, *Tefsîrü'l-~~Kur~~'âni'l- 'azîm*, 176.

³⁸¹ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 2/122.

³⁸² Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 2/122.

yemişleriyle dolu dallarının ruh semasında olduğunu söylemiştir. “Kötü ağacın” ise sabit bir kökü olmadan, toprağın üzerine yayılmış karmaşık dallara sahip olan hanzala ağacı olduğunu belirtmiştir. Bu ağacın, bozuk itikadından dolayı ızdırıp duyan ve karmakarışık duygular içinde kıvranan “habîs nefis”ten temsil olduğuna işaret etmiştir.³⁸³

Necmeddin Dâye’de ağacı nefis olarak açıklamıştır. Kötü ağacın kötülüğü emreden nefis-i emmâreden temsil olduğunu söylemiştir. Ayette geçen “kötü söz”ü Allah’ın zât ve sıfatlarına fâsid iman ve ma’siyet ya da başkalarının malına ve namusuna zarar vermek gibi nefis-i emmâreye doğan zalimane hisler olarak açıklamıştır. Ona göre kötü ağaçla ilgili “köksüz ve ayakta duramayan ağaç” ifadelerinde de işaret edildiği gibi bu kötülükler dünya üzerinde köksüzdür; iyi ameller kalıcı iken kötülükler fânidir.³⁸⁴

İbn Acîbe güzel ağacı iman ağacı olarak açıklamıştır. Ona göre bu ağacın kökü kalpteki tevhid; gövdesi farzlar ve vacipler; dalları sünnetler; yaprakları ise müstehab ve mendûblardır. Ağacın çiçekleri manevî haller ve makamlar iken amellerin kalpte bıraktığı etki ise bu ağacın tadıdır. Ağacın meyvesi ise ilimler ve zatî sıfatların keşfedildiği ihsan makamıdır ki bu müşahede ve marifetle elde edilebilir. İhsan makamına erişemeyen kimsenin bu meyveden yiyemeyeceğini de ayrıca belirtmiştir. Temsildeki ağacın tüm unsurlarına tek tek manalar yükleyen İbn Acîbe müminin sayılan şeylerden eksiklik yapmasının iman ağacının unsurlarında da eksikliği anlamına geldiğini belirtmiştir.³⁸⁵

Ayetlerin işârî yorumunda tarîkat ehli olmanın gerekliliği hususunu dile getiren İbn Acîbe ele aldığımız bu temsilleri de bu yönde yorumlamıştır. Bakımsız ve kendi halinde bir ağacın gövdesi ve dalları büyümemesinden yola çıkarak bir şeyhin terbiyesinden geçmeyen müminlerin iman ağaçlarının güzel meyvesi yani yakînî imanı ve müşahedesini olmayacağını iddia etmiştir.³⁸⁶

³⁸³ Kâşânî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 3/83; Kâşânî, *Te’vilât-ı Kâşâniyye*, 2/173.

³⁸⁴ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 4/426.

³⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 1999, 3/59.

³⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 1999, 3/59.

Güzel ağacı tüm özellikleriyle ayrıntılı şekilde ele alan İbn Acîbe kötü ağacın diğer tefsirlerde olduğu gibi küfür ve şirk olduğuna değinmiştir. Bu durum İbn Acîbe'nin ayetleri yorumlarken makbul rivâyet ve dirâyet tefsirlerinin çizgisine sadık kalma gayretini göstermektedir. Bununla birlikte şeyh-mürîd ilişkisiyle ayetleri ele alması müminleri bir mürşide tabi olmaya ikna etme çabası olarak değerlendirilebilir.

Bursevî klasik tefsirlerde olduğu gibi güzel ağacı kalpteki iman ve marifet; kötü ağacı da küfür olarak açıklamıştır. Bununla birlikte kendinden önceki işârî tefsirlerdeki nefsin ağaca benzetilmesi şeklindeki yorumlara yer vermiştir.³⁸⁷

Âlûsî bu ayetin işârî manasını verirken güzel ağacın ruhlar âleminde kulların kalbine ekilen kelime-i tevhid olduğunu söylemiştir.. Ona göre Yüce Allah bu tevhid ağacının köklerini tevfiği ile insanların kalbine sabitlemiş, inayeti ile sulamış, marifeti ile beslemiştir. Dalları kendisine yakın semadadır. Her nefsin ubûdiyyet incelikleri ve rubûbiyyet nurları bilgisine göre bu ağacın meyveleri olur.³⁸⁸ Âlûsî'nin güzel ağaç hakkındaki bu işârî yorumlarının aslında klasik tefsirlerde yer alan güzel ağaç-iman benzetmesinin daha edebî tarzda ifade edilmesinden başka şey olmadığı görülmektedir. Kâlû belâ gününe atıfla bu imanın köklerinin aslında ruhlar âleminde atıldığını ancak nefislerin ibadet ve marifetle bu iman ağacını kuvvetlendirdiğine işaret etmiştir.

Âlûsî, kötü ağacı kendinden önceki tefsirlerde olduğu gibi küfür ve nefis-i emmâre olarak tarif etmiştir. Ayrıca Cafer-i Sâdık'tan iktibasla kötü ağacın şehvet; şehvet ağacının yerinin nefis; bu ağacın suyunun emel; ağacın yapraklarının tembellik; meyvesinin mâsiyet; onun sonunun ise cehennem olduğu yorumlarına yer vermiştir.³⁸⁹

Söz konusu ayetlerin işârî tefsirlerde yer alan yorumlarının klasik dirâyet tefsirlerindeki yorumlardan çok uzak olmadığı dikkat çekmektedir. Verdiğimiz temsillerin iman-küfür ile ilgili olması hasebiyle işaretlerle açıklanmasında bu çerçeveye sadık kalınmıştır. Hatta güzel ağaç misaliyle birlikte iman konusunda daha derinlemesine tetkikler yapıldığını görmekteyiz. Kalpte imanın marifet ile kök

³⁸⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/415.

³⁸⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 13/232.

³⁸⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 13/232.

salması, salih ameller ile dallanıp budaklanarak gösterişli hale gelmesi güzel ağacın vasıflarıyla özdeşleştirilmiştir. İman ağacında meydana gelecek az bir çürüklük ise o ağacın kötü ağaç olma yoluna girmesi şeklinde anlaşılmıştır. Bundan dolayı kötü ağaç ibaresi klasik tefsirlerde “küfür” kelimesinin karşılığı görülürken, işârî tefsirlerde ise halis imandan uzaklaşmak, nefsin arzularına teslim olmak anlamında kullanılmıştır.

2.7. Çorak Toprak

Hayatın içinde hep var olan olay, durumlar veya varlıklar üzerinden verilen misaller kelamın maksadını açığa çıkarmaktadır. Bu yüzden Kur’ân’da ağaç, dağ, toprak, yağmur, hayvanlar vs. üzerinden temsillerin verilmesi bilgi seviyesi birbirinden farklı tüm insanların ibret alması açısından önemlidir. İnsanların hayat kaynağı toprak ve onda yapılan tarım üzerinden verilen şu temsil dikkat çekicidir:

“Güzel memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız üründen başka bir şey çıkmaz. İşte biz şükreden bir kavim için ayetleri böyle açıklıyoruz.”³⁹⁰

İbn Abbas, Mücâhid, Katâde ve Süddî bu ayetin mümin ve kâfirden bir temsil olduğu görüşündedir.³⁹¹ Mümin, maddi ve manevî anlamda temiz ve güzel olması haliyle “beldetü’-t-tayyib” ifadesinin karşılığı olan güzel ve verimli toprağa benzetilmiştir. Güzel ve verimli topraktan faydalı ve güzel ürünler yetişmesi gibi müminden de ancak faydalı ve güzel ameller sadır olur. Kâfir ise verimsiz çorak toprağa benzetilmiştir. Böyle bir toprağın ürünü insanlık için faydasız olduğu gibi kâfirin amelleri de kendisine fayda vermez ve yaptıkları boşa gitmiştir.

Zemahşerî ayette öğüt ve uyarılardan etkilenen mükellefler ile bunların hiç etkisinin olmadığı kimselerin temsilinin yapıldığını söylemiştir. Bu açıdan birbirlerinden ayrışmalarını dikkate alarak aslında mümin ve kâfirlerden bahsedildiğine değinmiştir. Mücâhid b. Cebr’den aktardığı “Mümin Allah’ın kitabını işitir, onu aklen iyice beller ve ondan faydalanır; tıpkı iyi yağmur alıp ürün veren

³⁹⁰ el-A‘râf 7/58.

³⁹¹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 10/258-259.

verimli toprak gibi. Kâfir ise bunun tam aksidir.” şeklindeki rivâyetle de bu görüşünü desteklemiştir.³⁹²

Mevzû ettiğimiz ayette geçen temsilin işaret ettiği manayı tespit etmek için bir önceki ayete bakmak faydalı olacaktır. Ayette “*Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O’dur. Nihayet o rüzgârlar ağır bir bulut yüklenince onu ölü bir memlekete sevk ederiz. Orada suyu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Herhalde bundan ibret alırsınız.*”³⁹³ buyrulmaktadır. Bu ayette tabiî olayların seyrine dikkat çekilmekle birlikte ayrıca bir temsil bulunmaktadır. Peygamberler ilahî müjdeciler ve yayıcılar olarak rüzgârlara; taşıdıkları sorumluluklar ve şeriatları yağmur yüklü bulutlara; kalplerin hayat suyu Kur’ân ise yağmura benzetilmiştir.³⁹⁴ İşte bu yağmurun indiği topraklar da ilahî vahye muhatap olan insandır. Buna benzer bir benzetmeyi şu hadiste de görmekteyiz:

“*Allah’ın benimle göndermiş olduğu hidayet ve ilim, yeryüzüne yağan bol yağmura benzer. Yağmurun yağdığı yerin bir bölümü verimli bir topraktır. Yağmur suyunu emer, bol çayır ve ot bitirir. Bir kısmı da suyu emmeyip üstünde tutan çorak bir yerdir. Allah burada biriken sudan insanları faydalandırır. Hem kendileri içer, hem de hayvanlarını sular ve ziraatlarını o su sayesinde yaparlar. Yağmurun yağdığı bir yer daha vardır ki, düz ve hiçbir bitki bitmeyen kaygan arazidir. Ne su tutar, ne de ot bitirir. İşte bu, Allah’ın dininde anlayışlı olan ve Allah’ın benimle gönderdiği hidayet ve ilim kendisine fayda veren, onu hem öğrenen hem öğreten kimse ile bunu duyduğu zaman kibrinden başını bile kaldırmayan ve Allah’ın benimle gönderdiği hidayeti kabul etmeyen kimsenin benzeridir.*”³⁹⁵

Hadiste yapılan benzetmelerde insanların ilim ve ilahî uyarıları dikkate alma açısından gruplandırıldığını görmekteyiz. Aklını kullanabilme yeteneği, kalbî veya ruhî eğilimleri sebebiyle yapılan uyarı ve öğütler insanlarda farklı derecelerde etki gösterebilmektedir. Ayette geçen güzel toprak ve çorak toprak temsilleri de bir

³⁹² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/864.

³⁹³ el-A‘râf 7/ 57.

³⁹⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/561.

³⁹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî el-Buhârî, *el-Câmi ‘u ‘ş-şahîh*, nşr. Muhibbu’d-din el-Hatib (Kahire: Mektebetü’s Selefîyye, 1400), “İlim”, 20 (No.89).

yönüyle buna işaret etmektedir. Bu yüzden bazı müfessirlerimiz bu temsilleri bu yönde tefsir etmiş ve burada kalp veya ruhun temsilinin yapıldığına işaret etmişlerdir.

Kurtubî, ayetteki temsilin kalplerle ilgili olduğu görüşündedir. Buna göre bazı insanların kalbi verilen öğüt ve nasihatlerden etkilenir ve bu insanlar kendilerine çeki düzen verirler. Bazı fâsık kalpler ise uyarı ve ihtarlardan etkilenmez.³⁹⁶ Dolayısıyla iyilik ve güzelliklerin neşet ettiği kalpler verimli güzel toprak gibi iken; çorak toprağın verimsiz olması gibi fâsık kalplerden de hayırlı ve güzel şeyler sâdır olmaz.

Ayetin öncelikle mümin ve kâfir için yapılmış bir misal olduğunu kabul eden Râzî ise buradaki temsilin ruhlarla da ilgili olabileceğini belirtmiştir. Ona göre cehalet ve kötü huylardan uzak ruhlar Kur'ân nuruyla birleştiğinde itaat, bilgi ve güzel huylar açısından zirvede olan bir insan profili ortaya çıkar. Cahil ve adî ruhlar ise Kur'ân nuruyla karşılaşınca onunla aydınlanmaz ve kendilerini düzeltmezler.³⁹⁷ Görüldüğü üzere bu açıklamalar insanların karakter ve kabiliyetleri göz önüne alınarak yapılmıştır.

Râzî, aynı ayeti kalamî bir mesele olan saîd (iyi) ve şâkînin (kötü) durumuna delil göstermiştir. Buna göre güzel topraktan temsil saîd kimse; çorak topraktan temsil ise şâkî kimse olmaktadır. Râzî, bu toprak cinslerinin özelliğinin değişmemesi gibi Allah tarafından sâkî veya şâkî olarak takdir edilen kimselerin kişisel özelliklerini Dolayısıyla kaderlerini değiştiremeyeceğini iddia etmiştir. Tabiatı gereği iyi olan ruhlara ilahî nurların tesiri mümkün iken günah işlemeye meyyal ruhların ilahî nurlarla aydınlanamayacağını belirtmiştir.³⁹⁸ Buradan hareketle insanın hidayete ermesinde veya hidayetten uzaklaşmasında kendi tercihinin etkili olmadığı gibi tartışmalı bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu durum yapılan benzetmede benzetilen ve benzetme yönünün tespitinin doğru yapılması ve murad edilen manaya ulaşılması hususunda zâhir manadan uzaklaşılmasının önemini de göstermektedir.

Rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde ele aldığımız temsiller açıklanırken öncelikli mana olarak güzel toprak ile mümin kul, çorak toprak ile kâfir kimse kastedilmiştir.

³⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/256.

³⁹⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/150.

³⁹⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/150-151.

Bununla birlikte kalp, ruh ve insanların karakter yapıları üzerinden yapılan açıklamalarla bu temsiller hakkında işârî tefsirlerde yapılan yorumlar benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla Kurtubî ve Râzî'nin ayet hakkında bu yönde yaptıkları açıklamalar işârî yorum özelliği taşımaktadır.

İşârî tefsirlerde ayette geçen topraktan temsilin kalp olduğu görüşü öne çıkmıştır. İbn Acîbe “güzel toprak” ile Allah’ın evi olarak nitelendirilen temiz kalbin kastedildiğini söylemiştir. Ona göre rahmet rüzgârlarıyla içine ilahî nefhalar taşınan kalpten ilim ve marifet hâsıl olur. Habîs yani günahların kirlettiği kalpten ise nasihatler fayda vermediği için cılız ve faydasız sonuçlar ortaya çıkar.³⁹⁹ Bu ayette İbn Acîbe’nin işârî yorumuyla Kurtubî’nin toprağı kalp olarak tefsir etmesinin benzerlik göstermesi, işârî yorumların bütünüyle reddedilemeyeceğinin bir göstergesi olması açısından önemli bir örnektir.

Necmeddin Dâye ve onun görüşlerine tefsirinde sık sık yer veren Bursevî, ilahî nurların tesirinde kalple birlikte nefsin de etkili olduğuna değinmiştir. Buna göre Allah’ın nuruyla diri olan bir kalbin nuru nefse yansır ve nefsin kötü hasletlerini giderir. Böylelikle kalbin zulmeti kaybolur ve böyle bir kalp ancak Allah’ı zikir ve taât ile huzur bulur. Kalbin ölü ve nefsin diri olduğu durumlarda ise nefsin kötü vasıflarıyla kalp karanlığa gömülür. Böyle bir kalp ise ancak dünyalık işlerle tatmin olur.⁴⁰⁰

Dâye ve Bursevî’nin işârî yorumlarıyla şu ayetin uyumu dikkat çekicidir: *“Bunlar, iman edenler ve Allah’ı zikrederek gönülleri huzura kavuşanlardır. Bilesiniz ki gönüller ancak Allah’ı zikrederek huzura kavuşur.”*⁴⁰¹ Ayetin işaret ettiği gibi Kur’ân’ın huzur verdiği kalp ancak müminin kalbidir. Kur’ân’da huzur bulan kalpte de ancak Kur’ân’ın istediği duygular ve düşünceler gelişir, yetişir.

Dâye ve Bursevî’nin ayetteki temsil hakkında kalp ve nefis üzerinden yaptıkları açıklamalar, önceki tefsirlerdeki kalp ve ruh ile yapılan yorumları mezcetmesi açısından kıymetlidir. Bu yorumlara göre kastedilen mana, Râzî’nin

³⁹⁹ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 2/227.

⁴⁰⁰ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 3/37-38; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/182.

⁴⁰¹ er-Ra'd 13/28.

dediği gibi insanların ezelden saîd ve şâkî olarak takdir edilmesi değildir. Çünkü nefsin karanlığından kurtulma gayretinde olan kalpler ilahî nurlardan etkilenmeye hazırdır. İnsana yüklenen en önemli görev de ömrü boyunca nefsin kötü hasletlerinden kurtulma ve erdemli insan olma yolunda gayret etmektir. Bunu başaran insan hangi dinde ya da yaratılıştta olursa olsun ilahî nurlarla aydınlanıp hidayete erme ikramına nail olacaktır.

Âlûsî'ye göre güzel toprak ile iyilik ve güzelliğe istidâdı olan kimse; kötü toprak ile kötülüğe istidâdı olan kimse kastedilmiştir. Güznel toprak ifadesini işaret etmesi açısından *“Kullarımın hepsi hanîf olarak yaratıldılar. Ancak onlar şeytanın ardından gittiler ve dinden uzaklaştılar”* hadisine yer vermiştir. Yine *“Her doğan fitrat üzere doğar. Anne babası onları Yahûdî ve Hristiyan yapar”*⁴⁰² hadisinin de bu manayı desteklediğini belirtmiştir.⁴⁰³ Dolayısıyla bu hadisler kişinin iyi veya kötü olmasında şeytan ve kişinin çevresi gibi dış etkenlere dikkat çekmektedir. Ezelde saîd ve şâkî olanların takdir edildiği görüşü ve buna bağlı olarak beşerî gayretlerin hiçe sayılması insanın bu dünyadaki imtihanını ve ahiret ikramını anlamsızlaştırmaktadır.

2.8. Kör ve Sağır Kimseler

Kur'ân'da kâfirlerin hakikate karşı tutumları çeşitli misallerle anlatılırken kör ve sağır olan insanlara benzetildiği ayetler bulunmaktadır. Aslında bu benzetmelerde ayetlerin zâhir anlamı gayet açıktır. Ancak bu ayetlerin işârî tefsirlerde ele alınış şeklinin zâhir manaya uygunluğunu görmek maksadıyla bu temsillerin yapıldığı bazı ayetlere yer vereceğiz.

*“Bu iki grubun durumu, kör ve sağır olan kimse ile gören ve işiten kimsenin durumuna benzer. Bunlar eşit olur mu? Hâlâ ibret almıyor musunuz?”*⁴⁰⁴

Ayette kâfir için kör ve sağır insan benzetmesi yapılırken müminler ise görme ve duyma yetilerini kaybetmemiş sağlıklı insanlara benzetilmektedir. Ayrıca dikkat çeken bir diğer husus, kâfir için kör ve sağır olma gibi iki engellilik halinin aynı anda

⁴⁰² Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 30 (No.4775).

⁴⁰³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 8/148.

⁴⁰⁴ Hûd 11/24.

bir kişide bulunması üzerinden benzetme yapılmasıdır. Mümin için ise görme ve duyma yetilerinin her ikisi sağlıklı olan kişi üzerinden temsil verilmiştir.⁴⁰⁵

Sadece sağır olan kimse gören gözüyle bu eksikliğini kapatmaya çalışır ve hayatî zorlukları kendi gayretiyle aşabilir. Sadece kör olan kimse ise bu eksikliğini kulak ve diğer azalarının yardımıyla gidermeye çalışır. Elbette her iki insan için her hâlükârda hayatını idâme ettirmek zordur ancak her iki azanın yokluğu kişiyi büsbütün çaresiz ve şaşkınlık içinde bırakır. Hatta başka insanların yardımı olmaksızın yaşaması zordur. Ayrıca ayette önce körün sonra sağırın zikredilmesi kör kimsenin durumunun sağır kimseden daha zor olduğunun bir işareti olabilir.

Tabi bununla birlikte özellikle körlük olmak üzere duyu organı eksikliğinin tek olarak zikredildiği ayetler de vardır:

*“Görenle görmeyen bir olmaz, iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan ile kötülük yapan da bir değildir. Ne kadar kıt düşünüyorsunuz.”*⁴⁰⁶

*“Sana rabbinden indirilenin hak olduğunu görüp bilen kimse görmeyen gibi olur mu? Bunu ancak akıl sahipleri anlar.”*⁴⁰⁷

Verdiğimiz bu ayetlerde kör ve gören kimse karşılaştırması yapılmış; kör kâfire, gören mümine benzetilmiştir. Bu misallerin arkasından gelen ifadelere baktığımızda akıl edebilme ve düşünebilme yeteneğinin vurgulandığını görmekteyiz. Bu durum verilen misallerin iyi kavranması durumunda bu arazlardan kurtulup hakikate ermenin mümkün olduğuna işaret etmektedir.

Fahreddîn Râzî, bedenın gözü ve kulağı olduğu gibi ruh cevherinin de gözü ve kulağı olduğu fikrini ileri sürmüştür. Ona göre nasıl ki kör ve sağır kimse fizik dünyayı algılayamaz ve kendi karanlığında şaşırıp kalır. İşte ruh cevheri kör ve sağır olan cehalete teslim olmuş kimseler de dalaletin içinde şaşırıp kalır. Râzî *“Hâlâ ibret almıyor musunuz?”* gibi ifadeleri ise bu manevî körlük ve sağırlığın tedavisinin mümkün olduğuna işaret olarak tanımlamıştır.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/384.

⁴⁰⁶ el-Mü'min 40/58.

⁴⁰⁷ er-Ra'd 13/19.

⁴⁰⁸ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 17/218.

Hak dinle karşılaşıp ona uymayan kimsenin kör olarak tanımlandığı Râd Sûresi 19. ayetin devamında gelen “*Bunu ancak akıl sahipleri anlar*” ifadesi, bir anlamda akli melekelerini tam anlamıyla kullanan kişinin gören kimseyle özdeşleştirilen mümin kimse olduğu vurgulanmaktadır.

İbn Acîbe’ye göre gören kimse kalbi Allah’tan gayrı her şeyden arınmış, peygamberlere melekût âlemden verilen sırlara ve ilim yağmurlarına vâkıf olmuş kimselerdir. Kalbi, fikri ve dili bu ilim ve sırlarla donatılan kimsenin bu ilimlerden uzak olan, kalbi ve basireti kapalı kimseler gibi olamayacağına değinmiştir. Ayrıca İbn Acîbe’ye göre ancak kâmil şeyhlerden terbiye almış kimselerin kalbi ve basireti açık olabilir.⁴⁰⁹ Dolayısıyla müminlerden tarikat ehli olmayanların manevî sırlara ve kalbî keşiflere erme konusunda mahrum olmalarını körlük ve sağırlık olarak vasıflandırmıştır.

Necmeddîn Dâye körlüğü ve sağırlığı büsbütün körlük ve sağırlık olmaktan ziyade gördüklerini ve duyduklarını doğru algılayamamak olarak nitelemiştir. Ona göre kör kimse hakkı batıl olarak gören kimse; sağır da hak sözü batıl olarak duyan kimsedir. Dolayısıyla gören ve duyan kimse ile hakkı hak olarak batılı da batıl olarak algılayan kimse kastedilmiştir. Dâye’ye göre gören kimse Allah ile gördüğü için Allah’tan başkasını görmez; duyan kimse de Allah ile duyduğu için ne işitirse Allah’tan işitir.⁴¹⁰ Dâye’nin bu ayetle ilgili söyledikleri şu hadise işaret etmektedir: “*...Kulum bana o kadar yaklaşır ki onun gören gözü ben olurum benimle görür, işiten kulağı ben olurum benimle işitir, tutan eli ben olurum benimle tutar, yürüyen ayağı ben olurum benimle yürür.*”⁴¹¹

Bursevî gören ve duyan mümini kendinden önceki müfessirler paralelinde değerlendirmiştir. Ayrıca müminin duyu organlarının haramlara karşı sınırları olduğuna değinmiştir. Mümin kimse harama bakmaz ve haram olan emirlere de kulak vermez. Buna göre Hakka ittibâ eden ehl-i tarîk kimse şehvetinin ve nefsinin esiri olmamak için bu sınırları korumalıdır. İşte Bursevî buradan hareketle bunun ancak bir

⁴⁰⁹ İbn Acîbe, el-Bahrü’l-medîd, 1999, 3/22.

⁴¹⁰ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye*, 3/267.

⁴¹¹ Buhârî, “Rikâk”, 38 (No.6501).

mürşide bağlanma ve bu yolda gayret etmeyle mümkün olabileceği fikrine ulaşmıştır.⁴¹²

Görüldüğü üzere Dâye ve Bursevî hak ehli olmayan kimselerin manevî anlamda kör ve sağır olmalarının yanında müminlerin batıl şeylere ve harama karşı kör ve sağır olması durumundan bahsetmiştir. Verilen hadiste de geçtiği üzere aslında Hak Teâlâ'yı kendine ilah edinenlerin ondan gayri hiçbir şeyi önemseyemeyeceği vurgulanmıştır. Müminin kör olması Allah'ın nurunun gözünü alması ve batılı göremeyecek kadar nurun parıltısına dalması şeklinde açıklanabilir. Yine sağır olmasını sadece hakkı dinlemeyi gaye edinmesi batılı kulak ardı edip batıl sözlerin kalbinin derinliklerine sızmasına fırsat vermemesi olarak açıklayabiliriz. Ancak bu ayette bildirilen kâfirlerin kör ve sağır olmasıyla bir değildir. Çünkü kâfirin kör ve sağırlığı küfre sımsıkı sarılması sebebiyle inadı ve cehaletinin aklını kör, kalbini sağır bırakması olarak anlaşılır. Çünkü kâfir hakka karşı inadına bir duruş sergilerken, müminin hak ile yoğrulan duygu ve düşüncelerinin batılı bilinçli reddedişi söz konusudur.

Âlûsî kâfirlerin kör ve sağır oldukları ile ilgili benzetmenin yer aldığı Hûd sûresi 24. ayetin işârî yorumunda daha önceki sûfî yorumları bir araya getirmiştir. Öncelikle müminlerin kastedildiği gören ve duyan kimseyle ilgili yorumlara yer vermiştir:

“-Bir görüşe göre ‘gören’ kimse murad edilen her şeyi ve kendisinin lehine ve aleyhine olabilecek şeyleri her zaman fark edebilir. ‘Duyan’ kimse ise uyarı, te’dîb veya korkutma gibi her şeyi dinler ve bu konuda yapması gerekenleri asla ihmal etmez.

-Başka bir görüşte ‘gören’ her şeyi hak gözüyle görebilen ve hakkı hiçbir zaman inkâr etmeyen kimsedir. Duyan kimse ise sadece hakkı işiten ve ilham ile vesveseyi birbirinden ayırt edebilen kimsedir.

-Diğer bir görüşe göre ayette geçen ‘el-Basîr’ ifadesi; yaptıklarını ilme’l-yekîn, sıfatlarını ayne’l-yekîn, zâtını hakka’l-yekîn ile müşahede eden

⁴¹² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/115.

anlamındadır. Böyle bir kimse gaybın bilgisine ulaşabilir, gizleri keşfedebilir. ‘es-Sem‘i’ ifadesi şeriatın bilimsel sebeplerini kabul eden, ulvî düşünceleri anlayan, Hak’tan gelen gizli hitabın sırrına erişebilen kimseler için kullanılmıştır.

- Gören ve duyan kimseyle ilgili ‘sadece sevgilinin kelamını dinleyen ve gördüğünü ancak onun nuruyla gören kimsedir’ görüşünü kabul edenler de mevcuttur.”⁴¹³

Ayette verilen gören ve duyan kimseyi kendine kadar olan tüm işârî yorumlar ışığında açıklayan Âlûsî, belirttiği özellikleri taşımayan kimselerin ise ayette belirtilen kör ve sağır kimseler kapsamına gireceği görüşündedir.⁴¹⁴

Ayetlerde kâfirlerin Allah’ın varlığı ve birliği konusundaki gerçekliği fark edemeyecek kadar şaşkınlığı ile kör ve sağır insanların dış dünyayı algılayamadıkları için yaşadıkları şaşkınlık halinin birbirine benzetildiğini görmekteyiz. Kâfirler hakikati gözleriyle müşahede etmelerine rağmen gönüllerinin küfürle kararmasından dolayı gördüklerinin gerçekliğini kavramaktan acizdirler. Ayette buyrulduğu üzere “...*Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir.*”⁴¹⁵

Kur’ân’da körlük için kullanılan “a‘mâ” kelimesiyle hakikate karşı idrakin kapalı olması manasına gelen basiretsizlik kastedilmiştir.⁴¹⁶ A‘mâ kelimesi görme duyusunu kaybedenler için değil, hakikati ve doğruyu göremeyenler için kullanılmıştır. Aslında bu manevî körlüğün gerçek manadaki körlükten daha vahim olduğuna dikkat çekmek için de olabilir. Çünkü körlük bireyin kendi tercihine bağlı olmayan bireysel bir hastalıktır ve bu kusur ayıplanmaz, kınanmaz. Ancak ayetlerde zikredilen manevi körlük, bireyin kendi iradesiyle tercih ettiği bir özürülük halidir. Bu manevî hastalık sadece bireyin kendisiyle de sınırlı olmayıp itikadî ve sosyal alanı da etkileyebilecek türdendir. Batıla kanıp hakikate kör kimseler doğru ve gerçek olanı

⁴¹³ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 12/34-35.

⁴¹⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 12/34-35.

⁴¹⁵ Hâc 22/46.

⁴¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, "a‘mâ", 348; İbn Manzûr, "a‘mâ", 15/96.

zaten göremediği gibi başkalarını da doğru ve gerçek olana değil batıla yönlendirecek, kendi karanlıklarına çekeceklerdir.⁴¹⁷

Önyargıları ve kendi doğrularına şartlanmış insanların başkalarının görüşlerini dinlemeye bile tahammülü yoktur. Kendi kabul ettikleri doğruların en gerçek ve tek gerçek olmasından o kadar eminlerdir ki başka görüşler, fikirler büsbütün yanlıştır. “*Bir şeyi sevmen kör ve sağır eder*”⁴¹⁸ hadisinde de işaret edildiği üzere fikirlerini ve kalplerini doldurdıkları sevgiler ve ilgiler onları kör ve sağır etmiştir. “*Bil ki sen ölümlere işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da çağırını duyuramazsın. Sen körleri yanlış yoldan doğruya yönlendiremezsin. Sen (çağırını) ancak ayetlerimize inanıp teslim olanlara duyurabilirsin.*”⁴¹⁹ mealindeki ayette bildirildiği üzere böylelerini hakka çağırarak da yanlış yolda olduklarını bildirmek de imkânsızdır.

Kör ve sağır temsilinin yer aldığı ayetlerin kâfirler hakkında olduğu konusunda sûfî müfessirlerin de hemfikir olduğu açıkça görülmektedir. İşârî tefsirlerde tasavvufî anlamda yapılan yorumlar ayetin asıl vermek istediği mesajdan uzak olmayıp mananın zenginleşmesine katkıda bulunmaktadır. Dirâyet tefsir niteliği taşıyan tefsirlerde de aynı çizgide açıklamaların yapılması bu hususu desteklemektedir.

2.9. Yaşayan Ölüler

Yukarda kâfirlerin insanın fizik dünyayı algılamak için en gerekli iki organı olan göz ve kulağın işlevsizliği durumundaki kör ve sağır kimselere benzetildiği ayetleri ele aldık. Bunlardan başka bazı ayetlerde kâfirlerin hali insanın tüm azalarının işlevsiz hale geldiği ölüm haline benzetilmiştir.

“*Bil ki sen ölümlere işittiremezsin; dönüp giderlerken sağırlara da çağırını duyuramazsın. Sen körleri yanlış gittikleri yoldan çevirip doğru yola sokamazsın. Sen (çağırını) ancak ayetlerimize inanıp teslim olanlara duyurabilirsin.*”⁴²⁰ ayetinde ve

⁴¹⁷ Lokman Bedir, “Kur’ân’da Yer Alan ‘A’ma’ Kelimesi Çerçevesinde Manevî Körlük”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Dergisi* 10/20 (2017), 198.

⁴¹⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beirut: Dâr-u İbn Hazm, 1997), “Edeb”, 125 (No. 5130).

⁴¹⁹ en-Neml 27/80-81.

⁴²⁰ er-Rûm 30/52-53.

aynı anlamdaki Neml Sûresi 80 ve 81. ayetlerinde kâfirlerin ölümlere, körlere ve sağırlara yapılan benzetmelerin bir arada zikredildiğini görmekteyiz. Bu ayetlerin devamında sadece müminlerin hakikati dinleme eğiliminde oldukları vurgulanmıştır. Kâfirlerin kör ve sağırlar gibi olmalarının yanında ayrıca ölümlere benzetilmesiyle hidayete ermelerinin imkânsızlığına dikkat çekme vardır. Ayette ölünün tekrar dirilemeyeceğinden yola çıkarak küfürle damgalanmış kâfirlerin imanla manevî dirilişlerinin mümkün olamayacağına işaret edilmiştir.

Ayetlerde, seslenildiği sırada sağırların arkalarının dönük olmasından bahsedilmiştir. Aslında burada kâfirlerin durumunun vehameti için bir pekiştirme söz konusudur. Bilindiği üzere sağır insanlar her ne kadar sesleri duymasalar da kişilerin yüz ifadesi veya dudaklarından ne dediğini az da olsa anlayabilir ya da hissedebilirler. Ancak arkaları dönük iken seslenen kimseyi duymadıkları gibi o sestende sesin anlamından da bihaberdirlere.⁴²¹ İşte kâfirler hakka sırtını tamamen dönmüş olmaları açısından bu sağır insanlara benzemektedir.

Ayette verilen temsillerin sıralamasında ilginç bir tertip söz konusudur. Malumumuzdur ki ölen kimseyi uyarmak ve irşat etmek imkânsızdır. Yine uyarmak ve irşat etmek en iyi sözle anlatmak olduğundan sağırlarla iletişim çok zordur. Arkası dönük olan sağırın durumu ise sesi duyma açısından ölüden farksızdır. Sağırlara nispetle sözlü anlatımın ve irşadın mümkün olduğu körlere irtibat biraz daha kolaydır.⁴²² Sırasıyla ölü, sağır ve körlere şeklinde bir tertip ile verilmesi bu temsillerin mana derinliğini daha da arttırmaktadır.

Ayrıca “Görmeyenle gören, karanlıklarla aydınlık, gölge ile sıcak bir olmaz. Dirilerle ölümler de bir değildir. Allah dilediğine elbette işittirir; ama sen kabirlerdekilere de işittirecek değilsin.”⁴²³ mealindeki ayetlerde kör, sağır ve ölü üzerinden verilen temsillere ek olarak kâfirlerin durumu; aydınlık ve karanlık, serinlik ve sıcaklık gibi zıt durumlarla da izah edilmiştir. Tüm bunlar mümin ve kâfirin arasındaki keskin hatları vurgulamak içindir.

⁴²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 24/216.

⁴²² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 24/216.

⁴²³ Fâtır 35/22.

Aslında verdiğimiz ayetlerde kâfirler duyuları sağlam, sağlıklı olmalarına rağmen ölümlere benzetilmiştir. Kâfirler ilahî ayetler okunduğunda içinde herhangi bir şey buldurmeyen bir kap gibi hayırlı söz barındırmayan kulaklara sahiptirler. O yüzden işitme duyusunu temelli kaybetmiş ölü konumundadırlar. Bu nedenle çağrılara cevap vermeyen sağırlara benzetilmişlerdir.⁴²⁴ Yine gözlerini kullanamayan ölümler gibi hakikate kördürler ve doğru yolu göremeyip yoldan çıkmışlardır. Ayetlerde işaret edildiği üzere bu kâfirlerin Allah'ın izni inayeti olmaksızın beşerî gayretlerle doğru yola ermesi mümkün değildir.

Birçok temsil ve teşbihte olduğu üzere kâfirlerin ölümler olarak nitelendirildiği bu ayetler de sûflerinin kendi anlayışlarına göre çıkarımlar yapmaları için oldukça cazip olmuştur.

İbn Acîbe ayetteki temsili, sûfi işaretlerle yorumlarken ölümlerin cahiller ve gafiller; dirilerin ise zikir ehli *ârif-i billah* zâtlar olarak tanımlamıştır. “Ârif-i billah” ifadesini din âlimleri dışında Allah'ı yakinen tanıyan velî kullar olarak açıklamıştır. Ona göre şeriât din âlimleriyle ayakta dururken tarikat ve hakikat bu velî kullarla ayakta durur. Peygamberî metotla manevî terbiye veren, tarikat ilminin ıstılah ve ilmine vakıf, güzel ahlak ve yüksek himmet sahibi olan bu kimseler ayette diriler olarak tanımlanan gruptur.⁴²⁵

Dâye, Fâtır Sûresi'nde geçen ayetleri nefsin tezkiyesinden önce kalbin tüm dünyevi gayelerden ve kötü duygulardan arındırılmasına (tahliye) işaret ettiğini söylemiştir. Nefsin tahliyesiyle kör kimse görür olur, ölü diri olur. Ayette ölü olarak nitelendirilenleri Allah'ın sıfatlarının nuruyla dirilemeyen ölü nefisler olarak açıklamıştır.⁴²⁶ Dâye'ye göre bu kimseler dünya sevgisiyle kalplerini öldürmüşlerdir.⁴²⁷

Dâye ve onun görüşlerine itibar eden Bursevî “*sen ölümlere işittiremezsin*” ifadesini tefsir ederken şu açıklamalara yer vermiştir: “İsyân kalbin hastalığı, isyanın daha ilerisi inkâr ise kalbin ölümüdür. İnkârla kalbi ölen kimsenin kulağı sağır olur ve

⁴²⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/1140.

⁴²⁵ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 4/534.

⁴²⁶ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 5/126.

⁴²⁷ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 4/346.

bu aşamadan sonra hiçbir nasihat bu kimseye faydalı olamaz. Ancak isyan aşamasında olan bir kalp hastadır ve işitmesi de zayıftır. Ancak böyle bir kalp tedaviyle eski sağlıklı haline döndürülebilir.”⁴²⁸ Bu görüşe göre Allah tarafından küfürle mühürlenmemiş ancak isyanla hastalanmış bir kalbin manevî tedavilerle iyileşme şansı vardır. Ancak inkârla öldürülmüş bir kalbin ölünün tekrar dirilememesi gibi artık hak yola erişmesi de mümkün değildir.

Bursevî, Fâtır Sûresi’nde geçen “*Dirilerle ölüler de bir değildir.*” ifadesinde kastın zâhiri zikir, bâtını fikir olan mümin ve zâhiri âtıl, bâtını bâtil olan kâfir olduğunu ifade etmiştir. Tasavvufî anlamda ayeti ele alırken diriler ile âlimleri, ölüler ile cahilleri kastetmiştir. Ona göre hakiki dirilik, kalp ve ruh ile olandır ki bu da ancak hikmet ve marifetle olur. Bu kimseleri, nefis tezkiyesi ve muhasebesiyle ölmeden önce ölüp bâkî hayatı kazananlar olarak açıklamıştır. Böyle olmayanları ruhsuz ceset olarak görmüş ve aslında diri olmadıklarını söylemiştir.⁴²⁹

Âlûsî de ölümler ve dirilerle yapılan benzetmede esas mananın kâfir ve mümin olduğu görüşüne katılmış ancak o da Bursevî gibi bu temsilde işaret edilenlerin âlimler ve cahiller olabileceğini belirtmiştir.⁴³⁰

Kur’ân’da mecâzî anlamda ölümlerden bahseden ayetlerin kâfirler olduğu noktasında görüş birliği hâkimdir. Kâfirler kalplerini imana kapatmaları sebebiyle aslı fitratlarını kendi zanlarıyla boğmuşlardır. Küfrün zifiri karanlığında kaybolan fitratın bir nur süzmesiyle diriltilmesine fırsat vermemişlerdir. Kendilerini hakikat karşısında tamamen duyarsızlaştırarak hissiyatsız ölümlere dönüştürmüşlerdir.

İşârî tefsirlerde sadece kâfirlerin değil; kalpleri gafletle kaplanmış, dünya sevgisiyle dolup taşmış, ilim ve hikmetten uzak olan müminlerin de ölü gibi oldukları belirtilmiştir. Manevî hissiyatı azalmış, kulluğun inceliklerine ermekten aciz kalmış ve ilâhî ikramlardan mahrum olan insanları ölü olarak nitelemişlerdir. Kâfirlerin İslam dinin hakikatlerini reddetmeleriyle müminlerin ilim ve irfanda zayıf kalmaları elbette onları kâfirlerle aynı seviyeye düşürmez. Ancak sûfiler; ilmî inceliklerle birlikte

⁴²⁸ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 4/22; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 7/55.

⁴²⁹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 7/339.

⁴³⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 22/187.

marifetullaha erişmiş takva ehli müminleri, ilahî ihtarları hakkıyla anlayabilme ve hikmetlerini kavrayabilme noktasındaki yüksek mertebelerinden dolayı “diri” olarak görmüşlerdir. Aynı şekilde dinî hassasiyetleri azalmış ve ilahî emirleri yerine getirme hususunda gevşeklik gösteren müminleri ilahî ihtarları gereği gibi dikkate almadıkları için “ölü” olarak kabul etmişlerdir. Bu durum müminin ilim ve marifetteki seviyesine göre kalplerinin manevî canlılık seviyesinin değişkenlik gösterdiği gibi bir sonuca götürmektedir.

2.10. Necis Kimseler

Kur’ân’da Allah’a şirk koşmanın da küfür olarak değerlendirildiğine daha önce değinmiştik. Müşriklerin “neces” olarak ifade edilerek tiksiniilen ve sakınılan pis maddelere benzetildiği şu ayet kâfirlerin de necis olduğuna işaret etmektedir:

*“Ey iman edenler! Müşrikler yalnızca bir pislikten ibarettir, artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm’a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan endişe ederseniz, unutmayınız ki Allah size -dilerse- kendi lutfuyla bolluk verir. Allah bilmekte, hikmetle yönetmektedir.”*⁴³¹

“Necese” fiili “bir şeyi pis yapmak” demektir. Necaset “pislik” manasındadır ve iki çeşittir. Birincisi duyu organlarıyla algılanabilen maddi pisliklerdir. Diğer ise ancak basiretle anlaşılabilen olandır ki Kur’ân’da kâfirler için kullanılan “neces” ifadesi bu türdendir.⁴³²

Ayette kâfirlerin necaset olarak değerlendirilmesiyle ilgili müfessirler arasında iki görüş öne çıkmıştır. Birincisi; müşriklerin bizzat kendilerinin maddi pislik olarak nitelendirilmesidir. Bu görüşü desteklemek amacıyla İbn Abbas’ın müşrikleri domuzlar ve köpekler gibi maddeten pis saydığıyla ilgili rivâyetine ve yine Hasan-ı Basrî’nin “Kim bir müşrikle el sıkışırsa abdest alsın.” şeklindeki görüşüne yer verirler.⁴³³ Bu görüşe göre kâfirler maddi pisliklerini gidermedikleri ve büsbütün varlıkları necaset olduğu için ayette belirtildiği üzere Mescid-i Haram’a yaklaşamazlar.⁴³⁴

⁴³¹ et-Tevbe 9/28.

⁴³² Râgıb el-İsfahânî, " kfr", 433.

⁴³³ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 11/397; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/54.

⁴³⁴ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 11/397.

Müfessirler arasında genel kabul gören ikinci görüş ise kâfirlerin fiziksel necisliğinden ziyade küfür ve şirkten kaynaklanan manevî pislik olmalarıdır. Zâtları sebebiyle değil kendi kesb ve gayretleri sonucu müşrik ya da kâfir olma sıfatları nedeniyle ârizî bir pislik olma özelliği taşırlar. İtikadî ve amelî anlamda bir pislige batmışlardır ve bu yüzden bir pislik gibi iğrençliğe sahiptirler.⁴³⁵

Kâfirlerin küfürleri kalbe bulaşmış necaset gibidir ve aslında bedenden ziyade kalplerinin pislği söz konusudur. Bu yüzden Kur'an'da kâfirler hakkında sadece bahsettiğimiz ayette geçen bu ifade maddî pislikten başka inanç ve düşünce açısından necisliği de kapsar.⁴³⁶

Ayette açıkça müşrik ve kâfirlerin necaset oldukları ifade edilmiş olsa da ârizî ve kalpte olan manevî necaseti kapsayacak şekilde yapılan yorumlar, bir anlamda ayet hakkında işârî yorumların önünü açmıştır. Özellikle kalpteki kirlerin arındırılması hususu tasavvuf ehlinin ilgi duyduğu esas konulardandır. İşârî yorumlara önem veren müfessirlerimiz ayet hakkında şirkin ve küfrün necisliği şeklindeki açıklamaların paralelinde görüşler beyan etmiştir. Bununla birlikte sûfiler için önem arz eden kalbin manevî kirlere temizlenmesi şeklindeki açıklamalara geniş yer verilmiştir.

Kuşeyrî, iç âlemin temizliğinin tevhid suyuyla mümkün olacağını ancak müşriklerin bunda muvaffak olamayacağını söylemiştir. Çünkü onlar sû-i zan ve vehimleri sebebiyle pislik içine batmışlardır ve bu sebeple Allah'a yakınlık mescidinden uzak tutulmuşlardır. Kuşeyrî'ye göre müminler kalplerinde Allah'tan gayri tüm varlıkların gayesini yok sayarlar. Kalplerinde sadece Allah'a şehadet hüküm sürer, işlerinde ve hükümlerinde sadece Allah'ın rızasını gaye edinirler.⁴³⁷ Bu görüşe göre şirkle ek olarak Allah'ın rızasını geride bırakan tüm durumlar kalbin pislmesine sebeptir. Bunların hepsi necistir ve imanın mekânı olan kalpten uzak tutulması gerekir.

İbn Acîbe kalbi manevî ve kutsal ev olarak nitelendirmiştir. Dolayısıyla kalbe şirk ve şirke götürecek hiçbir şey girmemelidir. Bu kalp sadece Allah'a bağlı olmalı; dost, arkadaş ya da maddî hiçbir gayeyi kendine güven kaynağı edinmemelidir. İbn

⁴³⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/206.

⁴³⁶ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 4/54.

⁴³⁷ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/416.

Acîbe'ye göre Allah'a imanla dirilmiş bir kalp dünyevî sevgi ve kederler sebebiyle ölür.⁴³⁸ Kâfirlerin ölümlere benzemesi de bu açıdan değerlendirilebilir.

İbn Acîbe kalplerin manevi anlamda kirlenmesiyle alakalı Hz. İsa ve havarileri arasında geçen bir diyaloga yer vermiştir. Bu rivâyete göre Hz. İsa, “Ölümlerle oturmayın, yoksa sizin de kalpleriniz ölür.” deyince havarileri ölümlerin kim olduğunu sormuştur. Hz. İsa dünyayı seven ve ona rağbet edenleri ölümler olarak tanımlamıştır.⁴³⁹ Bu haber bize Allah'ın sevgisi dışında kalbe hâkim olan ne varsa kalbi kirlettiğine işaret etmektedir. Manevî anlamda kirlenmiş bir kalp ise fitratına uygun işlemediği ve görevini yerine getirmediği için bir anlamda ölü olarak kabul edilmektedir.

İbn Acîbe kalbi manevî kirlenden ve dünya sevgisinden arındırmanın maddî kayıplar verdirdiği durumlarda asla bunlardan dolayı korkulmaması gerektiğini söylemiştir.⁴⁴⁰ İbn Acîbe bu görüşüyle ayetin devamında geçen şu kısma işaret etmiştir: “Eğer yoksulluktan endişe ederseniz, unutmayınız ki Allah size -dilerse- kendi lütfuyla bolluk verir. Allah bilmekte, hikmetle yönetmektedir.”⁴⁴¹ Dolayısıyla Allah için yapılan her türlü fedakârlığa yine Allah'ın lütfu keremiyle karşılık verilecektir. Mümin ne türlü kayıp yaşarsa yaşasın asla küfre ya da Allah'tan gayrı geçici hiç bir menfaate meyletmemelidir.

Necmeddin Dâye bahsi geçen ayetin müminlerin ruhlarını müşrik nefsin necasetinden haberdar eden bir sesleniş olduğunu söylemiştir. Müşrik nefsin necîs olması dünyaya, şeytana ve Allah'tan gayrı bir şeye boyun eğmesi sebebiyledir. Dâye'ye göre ayette geçen “*Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar*” ifadesindeki mescit ile kalp; “*bu yıldan sonra*” ifadesiyle buluğdan sonrası kastedilmiştir.⁴⁴²

Dâye'ye göre söz konusu ayet bedeninin kemâle ermesi demek olan bülüğ çağına kadar Allah'ın insandan mükellefiyeti kaldırdığına işaret etmektedir. Bu zamana kadar nefis ve sıfatları *kalp Kâbesinin* etrafında aklî ve ruhânî kuvvetlerden güç alarak döner durur. Böylelikle nefis dünya ve nimetlerinden istediği lezzetleri alır. İnsan bülüğa

⁴³⁸ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 2/372.

⁴³⁹ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 2/372.

⁴⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 2/372.

⁴⁴¹ et-Tevbe 9/28.

⁴⁴² Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 3/154.

erince Allah teklif kalemini çalıştırır. Bu dönemde kalbin nefis ve onun arzularından uzak tutulup onunla savaşmayı emretmiştir. Ona göre Allah ayette ifade edildiği üzere *kalp Kâbesinin pislennemesi için şirk ve şirk özelliği taşıyan tüm vasıfların kalpten uzak tutulmasını istemiştir.*⁴⁴³

Dâye ayette geçen “*Eğer yoksulluktan endişe ederseniz, unutmayınız ki Allah size -dilerse- kendi lutfuyla bolluk verir*” ifadesine dayanarak kalbe nüfuz etmekten men edilen nefsin şehvî arzuları kaybetmekten korktuğuna işaret ettiğini belirtmiştir. Ancak Allah bunun yerine Rahmânî fazıl, şâhidât, vâridât ve kalbî keşiflerle onu bu türlü nefsî arzulardan uzak tutar. Allah “*dilerse*” ifadesiyle bu ikramları ancak kendi istemesine bağlı kılmıştır.⁴⁴⁴

Bursevî bu ayeti tefsirinde kâfirin necis olma nedeni olarak kalplerindeki şirk ve inkârı görmüş ve manevî pisliliğin kastedildiği görüşlere katılmıştır. Ayeti tasavvufî anlamda yorumlarken genelde görüşlerine yer verdiği Dâye’nin ayet hakkındaki tefsirine yer vermiştir. Dolayısıyla o da Mescid-i Haram ile kalbe; necaset ile şirk ve tüm nefsânî arzulara işaret edildiği görüşündedir.⁴⁴⁵

Mevlânâ, Mesnevî’inde müşriklerin şirk ve küfrün ortasında doğmalarından dolayı doğuştan necis olduklarına değinmiştir. Burnun kötü kokuya alışıp misk kokusunu alamaması ile kalbi şirk ve küfrün necisliğine dalmış insanların öğütten etkilenmemesini birbirine benzetmiştir: “*Kime öğüt miski yarar sağlamazsa, o mutlaka kötü kokuya alışmış demektir. / Allah müşriklere ilk başta pislik içinde doğdukları için necis demiştir. / Pislilikte doğan kurt kesinlikle tabiatını değiştirip ambere yönelmez.*”⁴⁴⁶

Âlûsî’ye göre ayette müşrik ifadesiyle dünyaya meylederek kirlenen ve hevasına boyun eğerek şirke giren kimselere işaret edilmiştir. Ayrıca zâhiren ameli güzel olan ancak riya, fahr ve süm’a gibi kötü duyguların karışmasıyla amellerini kirleten, bâtinî kötü işler yapan kimselerdir. Böyleleri “*...deve iğne deliğinden*

⁴⁴³ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye*, 3/155.

⁴⁴⁴ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye*, 3/155.

⁴⁴⁵ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/410-412.

⁴⁴⁶ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Derya Örs (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 4/36.

*geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir...*⁴⁴⁷ ayetinde işaret edildiği üzere amellerinin karşılığını alamayacaklardır.⁴⁴⁸

Âlûsî bahsi geçen ayetin ayrıca müşriklerle bir arada bulunmamaya işaret ettiğini söylemiştir. Sûfilerin ise buradan hareketle ehli dünya ile bir arada bulunmaktan men ettiği bilgisine yer vermiştir. Onlara göre sûfi gayb ehlidir ve kalbi Allah'tan başkasına yönelmiş insanlardan uzak kalmalıdır. Çünkü böyle kimseler Allah dostlarının bulunduğu meclislerde, orada bulunanların aklını karıştırır; nefesiyle o meclisin havasını kirletir ve ancak orada bulunanlara şer konusunda yoldaşlık yapabilir.⁴⁴⁹

Rivâyet ve dirâyet tefsirleriyle işârî yorumlar karşılaştırıldığında ayette “necis” olarak nitelendirilen şeyin şirk ve küfürle kaplanmış kalp olduğu konusunda ittifak olduğunu söyleyebiliriz. İşârî tefsirlerde tüm temsillerde olduğu gibi ayet ayrıca mümine hitap edecek şekilde yorumlanmış ve Müslümanın kalbinde yer almaması gereken tüm kötü duygular necis olarak nitelendirilmiştir.

2.11. Yerin ve Göğün Ağlamadığı Kimseler

Yüce Kur'ân'da Allah'ın kâfirlerin ölümüne de dirilişine de kıymet vermediğine delalet eden ayetler bulunmaktadır. Dünyanın tüm nimetlerinin sonsuza kadar kendilerine sunulduğunu düşünen ve hakikat sahibi ancak kendileriymiş gibi yaşayan kâfirler, ölümle karşılaştıklarında o zamana kadar kulaklarını tıkadıkları en acı hakikati tadarlar. Allah'a karşı kibirlenmeleri ve inkârları kendilerini gereksiz güven sahibi kılmıştır. Ölüm ve ahiret gününde karşılaşacakları elim hakikatler, onların basit ve zelil hallerini yüzlerine vuracaktır.

Kur'ân'da bir kâfirin en azgın ve inatçı halinin en önemli sembolü firavundur. Firavun ve avânesinin denizde boğularak helak olmaları vahim ve ibretlik bir sondur. Zalim bir kral ve tebaasının topluca yok oluşlarının dünya için hiçbir noksanlık hissi oluşturmayacağına mecâzî bir dille anlatıldığı şu ayeti tüm kâfirler için değerlendirmek mümkündür:

⁴⁴⁷ el-A'râf 7/40.

⁴⁴⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 10/76.

⁴⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 10/76-77.

*“Onlar için ne gök ağladı ne de yer. Kendilerine aman da verilmedi.”*⁴⁵⁰

Ayette kâfirin acı sonu edebî bir söylemle değersizleştirilerek bu durumun aklen kavranmasından ziyade duygusal anlamda kalplere dokunma söz konusudur. Dünyanın en kötü, en yalnız insanı dahi varlığının çevresinde bir tesiri olmasa bile yokluğuyla arkasından ağlayacak, üzülecek, hiç olmadı yokluğunu hissedecek birilerinin olduğunu düşünür. Bu ayette bahsedilen insanların ölümüne hiç kimse üzülmeceği gibi adeta yer ve gök âleminin bu ölümden dolayı bir rahatlama yaşayacağı hissi verilmiştir. Kâfirler hak ettikleri azabın yanında bir de tamamen gözden çıkarılmış ve hayatları gibi ölümleri de değersizleştirilmiştir.

Arap şiirinde ayette geçen ifadelerle benzer şekilde önemli kişilerin ölümleri üzerine örnekler görmek mümkündür.⁴⁵¹

“Güneş (puslu puslu) ağlıyor senin için/ gece yıldız ve ayın ağladığı gibi”.

Şu dizeler ölüm yasına eşlik etmesi için doğayı çağırmaktadır:

“Ey Habur ormanı! Neyin var senin, yapraklanmışsın!/ Tutmuyor gibisin sanki, İbn Tarîf’in yasını!..”

Bu şiirlerde gerçek manada doğanın bir yasa tepki vermesi ya da katılması söz konusu değildir. Buradaki mana ölüm acısını yakından hisseden kişinin yaşadığı duygusal çöküntü nedeniyle tabiatın da yaşadığı acıya eşlik ettiğini düşünmesidir. Ya da ikinci şiirde olduğu gibi kendi hayatında yaşadığı elim hadisenin aksine tabiatın normal seyrinde gidişine şaşırmasıdır. Ayette kullanılan ifadelerin buna benzer edebî bir kullanım olduğu görüşleri yanında bazı hadislerde geçtiği üzere doğanın tutulan yasa bir şekilde eşlik ettiği görüşü de bulunmaktadır. Taberî, ikinci görüşü destekler mahiyette Said b. Cübeyr’den gelen şu rivâyete yer vermiştir.⁴⁵²

“Bir adam Abdullah b. Abbas’a geldi ve ‘Ey İbn Abbas Yüce Allah’ın ‘Onlar için yer ve gök ağlamadı’ ifadesi için ne dersin. Gökler ve yer bir kimse için ağlar mı?’ dedi. İbn Abbas: ‘Evet bir kimse yoktur ki gökte onun için bir kapısı bulunmasın.’

⁴⁵⁰ ed-Duhân 44/29.

⁴⁵¹ Zemaşşerî, *Keşşâf*, 6/102.

⁴⁵² Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 21/42.

Kişinin rızkı o kapıdan girer ve o kapıdan amelleri yükselir. Mümin kul ölünce de gökteki o kapı kapanır ve Bundan dolayı gök onun için ağlar. Yeryüzünde namaz kıldığı ve Allah'ı zikrettiği yer onu kaybettiği için ağlar. Firavun ve askerlerinin ne yeryüzü için faydalı eseri vardı ne de göğe yükselecek eseri. Bu yüzden ne yer ne gök onun için ağlamadı."⁴⁵³

Hadiste müminin ölümüne âlemin yas tutmasına rağmen azılı kâfir firavun ve askerlerin ölümünde böyle bir şeyin olmadığı anlatılmaktadır. Hadisin bütünü dikkate alındığında aynı akıbetin tüm kâfirler için de mümkün olduğu sonucunun çıkarılması uzak değildir.

Tefsirlerde yer ve göğün ağlaması meselesi üç görüş üzerinde yoğunlaşmaktadır. Birinci görüşe göre yer ve gök gerçekten ağlamaktadır.⁴⁵⁴ Bununla ilgili öne çıkarılan konu mümin öldüğünde yer ve göğün ağlayacağı meselesidir ki yukarıda Taberî'de geçen rivâyet buna örnek verilebilir. Ayrıca önemli kişilerin ölümünün ardından şafağın kızarmasının ya da yer ve gökte üzüntüye delalet eden başka hadiselerin yaşanmasının o kişinin ölümüne bağlanması bu minvalde değerlendirilebilir. Tefsirlerde Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra günlerce gökyüzünün kızarması ve Peygamberimiz vefat ettiğinde göğün kararmasıyla ilgili rivâyetler bu görüşü desteklemektedir.⁴⁵⁵ Bu görüşe göre müminlerin ölümüne tabiat bir şekilde tepki vermektedir. Azılı kâfirlerin ölümünde de ölüm gibi bir mühim olay gerçekleşmemiş gibi doğal seyrine devam eder.

İkinci görüşe göre yerin ağlaması müminlerin ağlaması; göğün ağlaması ise meleklerin ağlamasıdır.⁴⁵⁶ Başka ayetlerde geçen "şehre sor"⁴⁵⁷, "savaş ağır yüklerini indirsin"⁴⁵⁸ ifadelerinde bu türlü kullanım söz konusudur.⁴⁵⁹ Bu durumda bir müminin ölümü melekleri ve müminleri ağlatırken kâfirler için melekler de müminler de üzülmecektir.

⁴⁵³ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi 'u 'ş-şahîh*, thk. İbrâhîm Aţvah Avaż, 1395, "Tefsîru'l-Kur'ân", 46 (No.3254).

⁴⁵⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 27/247.

⁴⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/121.

⁴⁵⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 27/247.

⁴⁵⁷ Yûsuf 12/82.

⁴⁵⁸ Muhammed 47/4.

⁴⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 7/345.

Kur'ân'da meleklerin müminler için istiğfar ettikleri ayrıca müminlerin yakınları için de hayır duada bulduklarına dair ayetler bulunmaktadır.⁴⁶⁰ Bütün bunlar göz önüne alındığı takdirde müminlerin ölümü üzerine meleklerin ağlaması ya da üzülmesi bittabi mümkündür. Müminlerin ölümüyle yas tutan meleklerin Allah'ı inkâr eden dahası müminlere dünyada zulmeden kâfirlerin ölümüne de tepkisiz kalmaları düşünülemez.

Üçüncü görüşe göre ise ayette yer ve gök için hakikî manada ağlama ya da üzülmeye kastedilmemiştir. Önemli kimselerin ölümünün derin etki yarattığına dair mecazî bir anlatım söz konusudur. Yukarıda Arap şiirinden verdiğimiz örneklerde de olduğu gibi ölümlerin derin iz bıraktığının temsil ve tahyil yoluyla mübalağalı anlatımıdır.⁴⁶¹ Diğer yandan “yer ve gök ağlamadı” ifadesi yaşanan musibetin büyüklüğüne dikkat çekmek için de olabilir.⁴⁶²

Rivâyetlerde Peygamberimiz, oğlu İbrahim öldüğü zaman yaşanan güneş tutulmasını İbrahim'in ölümüne bağlanmasına karşı çıkmıştı. Güneş ve ayın kimsenin ölümüyle tutulmayacağını söylemişti.⁴⁶³ Son dönem müfessirlerimiz bu rivâyetlere dayanarak yer ve göğün ağlaması ya da üzülmesi gibi bir durumun olamayacağı ve ayette kastedilenin mecaz olduğu görüşündedir.⁴⁶⁴

Müfessirlerimiz ayeti tefsir ederken rivâyet edilen hadislerden ya da Arap şiiri örneklerinden yola çıkarak açıklamalarda bulunmuşlardır. Yer ve göğün ağlaması gibi bir hakikate şahit olmak mümkün değildir. Bu yüzden ayete verilen manada, müfessirin delillerden yola çıkarak yaptığı bir tercihin etkisi rol oynamaktadır. Bu durum ayet hakkında işârî yorumların önünü açmıştır ve bu açıklamaların bazısı klasik tefsirlerle benzerlik gösterirken bazısı da gerçek manayı çok geride bırakarak tamamen mecaz anlama kapı aralamıştır.

Kuşeyrî; kâfirin ölümü nedeniyle ne hareketli bir varlık durur ne de duran bir varlık hareket eder, demiştir. Doğanın yeşillenmesi ya da kurumması gibi hiç tepki

⁴⁶⁰ el-Mü'min 40/ 7-10.

⁴⁶¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/102.

⁴⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27/247.

⁴⁶³ Buhârî, “Küsûf”, 1 (No.1040,1041,1043).

⁴⁶⁴ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 8/309.

vermeyeceğini söyleyerek aslında yeryüzü âleminin kâfirin ölümünü umursamadığını belirtmiştir. Yine kâfirin yaşadığı dönemde hiç sevinmeyen gök âleminin öldüğünde de tepki vermemesini doğal karşılamıştır. Ona göre müminler amelleriyle gök âlemini sevindirdiği gibi yokluğu da elbette üzecektir.⁴⁶⁵

İbnü'l-Arabî yer ve göğün azaba uğrayanlar için ağlamamasından yola çıkarak ehlullah için ağladığını belirtmiştir. Ona göre her varlık canlıdır. İnsanın müşahede edemeyeceği gizlilikte ve gerçek manada ağladığı ya da tesbih ettiği⁴⁶⁶ görüşündedir.⁴⁶⁷

İbn Acîbe; bir âlim ölünce karada, denizde ve havada bulunan tüm canlıların ağladığını, kâfirlerin dünyadan ayrılmasına ise üzölmek yerine sevindiğine yer vermiştir. Ayrıca salih müminlerin ölümüne yer, gök ve arasındakilerin ağlamasına karşın yedi kat gök ötesinde yer alan ruhlar âleminde ise böyle salih bir kulla kavuşma sevinci yaşandığını iddia etmiştir.⁴⁶⁸

Ayet hakkında yapılan işârî tefsirler içerisinde en dikkat çekici açıklamaları Necmeddîn Dâye'de görmekteyiz. Firavun ve askerlerinin denizde boğulmalarına yer ve göğün ağlamadığının anlatıldığı bu ayette her bir ifadeyi tasavvufî bir terime işaret edecek şekilde açıklamıştır. Dâye; firavunu nefse, firavunun askerlerini ise nefsin sıfatlarına remz olarak yorumlamıştır. Gökten rumuz ervâh-ı âlem (ruhlar); yerden rumuz âlem-i eşbâh (bedenler) olarak görmüştür. Buna göre eğer nefisteki kötü hasletler giderilip ahlâkî değişim sağlanmazsa âlem-i ervâhın ve âlem-i eşbâhın ağlayacağı şeklinde açıklamıştır. Ayetin devamında “*kendilerine aman verilmedi*” buyurulmaktadır. Dâye buradan hareketle ahlâkî eğitim almayan nefsin “saadet-i uzma”da yani ahirette kaybedeceği görüşündedir.⁴⁶⁹

Dâye'nin yorumlarının gerçek manadan oldukça uzak olduğu aşikârdır. Tefsir ilminin esaslarıyla çelişen bu açıklamaları bâtinî bir yorum olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır. Kur'ân'da açıkça belirtilen zalim firavun kişisini başka manalara

⁴⁶⁵ Kuşeyrî, *Leâ' ifü'l-işârât*, 3/186-187.

⁴⁶⁶ İsra 17/44.

⁴⁶⁷ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Literal Yayıncılık, 2012), 2/257.

⁴⁶⁸ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 5/290.

⁴⁶⁹ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 5/316.

işaret olarak değerlendirmek, Kur'ân'da sembolik anlatımın öne çıktığı temsillerin yorumlanmasında çok daha uzaklara savrulmanın önünü açacaktır. Kur'ân tefsir ya da te'vilini gerçek manadan bu kadar uzaklaştırmak ilahî mesajın gayesinden de o derece uzaklaşmaktır.

Bursevî bu ayeti daha önce yer verdiğimiz görüşler paralelinde değerlendirmiştir. O da insanların bildiği şekilde olmasa da yer ve göğün kendilerine has bir biçimde müminin ölümüne ağladığı görüşüne katılmıştır.⁴⁷⁰ Dolayısıyla ayetteki ibareyle yer ve göğün kâfirler için aynı tepkiyi vermediği anlaşılır.

Müteahhir müfessirlerimizden Âlûsî ayette yer ve göğün insan gibi ağlamasıyla istiâre-i temsiliyye sanatının yer aldığını söylemiştir. Kendilerinin saygı ve hürmeti hak ettiğini düşünen kâfirlerin arkasından hiçbir üzüleninin, ağlayanının olmayacağını bu anlatımla vurgulandığı görüşündedir. Mecazen yer ve göğün ağlamaması zikredilerek kendince saygınlık bekleyen kâfir, hor ve hakir düşürülmüş olmaktadır.⁴⁷¹

3. YAHUDİLERLE İLGİLİ TEMSİLLER

Küfür kelimesinin Allah'ın bizzat varlığını inkâr etmek anlamında olduğu gibi onun sıfatlarını inkâr etmek ya da ona ortak koşmak manasına geldiğini belirtmiştik. Buna bağlı olarak peygamberleri Allah'a ortak koşmaları, Allah'ın yüce sıfatlarını kabul etmemeleri ve son peygamber Hz. Muhammed'i reddetmeleri sebebiyle Kur'ân ehl-i kitabı da inkârcılar olarak değerlendirmiştir.

*“Ehl-i kitap'tan ve müşriklerden hakkı inkâr edenler, kendilerine açık kanıt ve Allah tarafından gönderilen, tertemiz sayfaları okuyan bir elçi gelinceye kadar (hakkı inkârcılıktan) ayrılacak değillerdir.”*⁴⁷² ayetinde hem müşrikler hem de ehl-i kitap için küfür ifadesi kullanılmıştır. Bu ve buna benzer başka kullanımlar sebebiyle kâfirlerle ilgili temsilleri ele aldığımız bu çalışmada küfür kelimesinin inkâr etmek manasını göz önünde bulundurarak ehl-i kitapla ilgili temsillere yer vereceğiz.

⁴⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/413.

⁴⁷¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 25/124.

⁴⁷² el-Beyyine 98/1-2.

Kur'ân'da ehl-i kitaptan Hristiyanlar için olmasa da Yahudilerin hallerinin misalle anlatıldığı ayetler bulunmaktadır. Yahudilerin kitap yüklü eşekler ve kalplerinin taş gibi kaskatı olmasıyla ilgili temsillerin yer aldığı iki ayeti ele alarak işârî yorumlarına değineceğiz.

3.1. Kitap Yüklü Merkepler

Yüce Allah Yahudilere Tevrat'ı vermiş, soylarından birçok peygamberler göndermiş ve başkaca ilahî ikramlarda bulunmuştur. Ancak bu lütufların değerini gereğince kavramamış olmaları ki şu ayetteki müthiş temsille bu durumlarının tasviri yapılmıştır:

*“Tevrat’la yükümlü tutulup da onun hakkını vermeyenlerin durumu, koca koca kitaplar taşıyan merkebin durumuna benzer. Allah’ın ayetlerini yalan sayan kavmin misali ne kötü! Allah zalimler topluluğunu doğru yola çıkarmaz.”*⁴⁷³

Ayette Allah’ın ayetlerini yalanlayan kavim olarak nitelendirilen Yahudiler merkeplere benzetilmiştir. Bu merkepler içindeki bilgilerden bihaber oldukları kitapları yüklenmiştir ve sadece hamallık yapmaktadırlar. Bu manzara üzerinden bir temsil verilmiştir.

Râzî, ayette geçen “حملوا” kelimesinin sırtta yük yüklenmesi manasındaki “haml” kökünden değil “üstlenmek, sorumluluk almak” manasındaki “hamâle” mastarından türediği görüşündedir. Buna göre ayette kitap yüklenmiş merkeplerle “Tevrat’ın hükümlerini önce üstlenip sonra ayetlerin gereğini yerine getirmeyen ve Tevrat’la amel etmeyen kimseler” kastedilmiştir.⁴⁷⁴

“Koca koca kitaplar” manası verilen “esfâr” kelimesi “sifr”in çoğuludur ve gerçekleri ortaya çıkarıp aydınlatan kitap anlamındadır. Bununla birlikte böyle bir kitap okunduğunda hükümleri herkesçe bilinebilmesine rağmen cahil kimseler tam olarak idrak edemezler.⁴⁷⁵ O yüzden bir bilgiye sahip olmuş ancak bu bilginin inceliklerine vakıf olamayan cahil insanlar kitap yüklü merkepler gibidirler.

⁴⁷³ el-Cuma 62/5.

⁴⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/5.

⁴⁷⁵ Râgıb el-İsfahânî, "sfr", 233-234.

Tevrat'ı okuyup ezberlemeleri ve onunla amel etmeleri konusunda sorumluluk yüklenen Yahudiler özellikle son peygamberin gelişiyle müjdelenmelerine ve onun vasıflarını bilmelerine rağmen inanmamışlardır. Tevrat'a inanmadıkları ve ilminden uzak kaldıkları için koca koca kitapların bilgisinden istifade edemeyen fakat sadece onları taşıma zahmeti ve yorgunluğuna maruz kalan merkeplere benzetilmiştir.⁴⁷⁶ Ayetin devamı dikkate alındığında aslında Allah'ın ayetleri kendisine ulaşmış ve ondan yüz çevirmiş olan herkes bu durumdadır.

Yahudi inancında her Yahudi, Allah ile özellikle Hz. Musa olmak üzere tüm peygamberler arasında yapılan ilahi ahde bağlı olarak dünyaya gelmektedir. Bu inanca göre bir Yahudiye iman esaslarının bildirilmesine ve onun da bunu ikrar etmesine gerek yoktur. Doğan her Yahudi söz konusu ahde göre Allah'ın peygamberlere gönderdiklerine sahip çıkmak, onları gizlememek ve gereğini yerine getirmekle yükümlüdür.⁴⁷⁷ Ayette geçen temsille bu sorumluluğu almış ancak yerine getirememiş tüm Yahudiler kastedilmiştir.

İnsanın bir dini kabul etmesi; inanç esasları, ibadetleri ve yaşam biçimine varıncaya kadar o dine ait her şeyi kabul etmesi demektir. Bir Hristiyan, bir Yahudi ya da bir Müslüman kabul edip tâbi olduğu dinin gereklerini yerine getirmeyi ahdetmiş demektir. Böyle bir sorumluluğa girmiş ancak bu yükümlülüğün gereklerinden yüz çevirmiş kimse fikren değil sadece cismen o dindedir. Bu kimselerin misali, bir hayvanın kendine zahmet ve sıkıntı veren ağırlıkta kitaplar taşımasına rağmen kitapların içindeki bilgileri kavrayıp uygulayacak bir melekesinin olmaması gibidir. Böyle kimseler verdikleri sözü ve aldıkları sorumluluğu yerine getirememenin ezilmişliğiyle zelil olurlar.

Kur'ân'da kâfirlerin hayvanlara, soluyan köpeğe ve yabanî eşeklere benzetildiği temsiller bulunmaktadır. Lokman (a.s.) oğluna nasihatlerinin yer aldığı *“Yürüyüşünde ölçülü ol, sesini yükseltme; çünkü seslerin en çirkini eşeğin anırmasıdır.”*⁴⁷⁸ ayetinde de eşek üzerinden bir benzetme yapılmıştır. Konumuz olan

⁴⁷⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/714.

⁴⁷⁷ Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 5/345.

⁴⁷⁸ Lokmân 31/19.

ayette ise Yahudilerin kitap yüklü eşeklere benzetilmesi söz konusudur. Benzetmelerde benzeyen ve benzetilen arasında az da olsa bir benzerlik yönünün olması gerekir. Bu durum göz önüne alındığında söz konusu temsillerin eşekler üzerinden yapılmasının bu hayvana ait bazı özellikler sebebiyle olduğu muhakkaktır. Yüce Allah at, katır gibi başka binit ve yük taşıyacak hayvanlar yaratmasına rağmen eşekler yük taşımaya en elverişli olanlarıdır. Diğer binit hayvanlarına göre daha boyun eğicidirler ki bir çocuğun yönlendirmesiyle dahi yük taşıyabilirler. Bu acizlikleri sebebiyle cahil ve ahmak insanlar için benzetme unsuru olmuştur. Ayrıca insanlar eşeklere değersizlik ve hakirlik hissiyle bakarlardı. İşte bu ve buna benzer nedenlerden dolayı Yahudiler için “kitap yüklü merkepler” benzetmesi ayıplama ve hakaret etme unsuru olmuştur.⁴⁷⁹

Günlük konuşmalarda da merkepler üzerinden yapılan benzetmelerde hakir görme ve aşağılama söz konusudur. Akıl ve yetki sahibi insanın kimi zaman sorgusuz boyun eğmesinden veya sınırsız itaatinden dolayı hakaret manasında eşeklere benzetildiği olmaktadır.

Ele aldığımız ayetteki temsil, müfessirlerin ittifakıyla Yahudilerle ilgilidir. Ancak bu durum ayet hakkında işârî yorumlar yapılmasının önüne geçememiştir. Sûfî geleneğin etkisinde yazılmış tefsirlerde seyr-i sülûk eyleyen insanlar için işaretler üzerinden yorumlar yapılmıştır.

Kuşeyrî ayette geçen “lem yeħmilûhâ” ifadesini kitapla amel etmeyenler olarak açıklamıştır. Ayeti işârî anlamda yorumlarken temsilde aklî, naklî veya tarikat gibi bütün ilimlerde taklitçilik yapanların kastedildiği görüşündedir.⁴⁸⁰ Dolayısıyla menfi gayelerle ilim edinmiş, sadece ilmî birikim edinmek isteyen ve aldığı ilmi içselleştirmemiş tüm ilim adamlarını aynı kategoride değerlendirmiştir.

İbn Acîbe ve Dâye “kitap yüklü merkepler” temsilini tasavvufî anlamda yorumlarken tüm Müslümanları kapsayacak şekilde bir açıklama yapmıştır. Bu temsille Kur’ân’ı güzel bir tilavetle okuyan ancak onunla amel etmeyen kimselerin

⁴⁷⁹ Râzî, *Mefâtiħu’l-ğayb*, 30/5-6.

⁴⁸⁰ Kuşeyrî, *Leṭâ’ifü’l-işârât*, 3/319.

kastedildiği görüşündedirler. Yine ilim öğrenmiş ancak onunla amel etmeyen kimselerin durumunu da bu şekilde değerlendirmişlerdir.⁴⁸¹

Bursevî ayetin tefsirinde ilmiyle âmil olmayan âlimlerin harama meyledebileceğini ve günah işleyebileceğini söylemiştir. Ona göre din ve dinin emirleri böyle kimselerin sadece dilindedir ve yaşantılarında yer almaz.⁴⁸²

Daha önce aynı ayette geçen “*Allah’ın âyetlerini yalan sayan kavmin misali ne kötü!*” ibaresiyle tüm ilahi kitapları yalanlayanların aynı benzetme kapsamında değerlendirilebileceğine değinmiştik. Dolayısıyla İbn Acîbe, Dâye ve Bursevî’nin işârî olarak yaptıkları bu tefsirin ayetin gerçek manasından uzak olduğu söylenilemez.

Dâye bu ayet hakkında sûfi öğretilere göre açıklamalar da bulunmuştur. Buna göre ayette geçen temsil her ne kadar Yahudiler için olsa da ayette kastedilen ifadelerin her biri bir sembol olarak ele alınmıştır. Yahudi ile nefis; peygamber ile kalp; Tevrat ile ilim ve marifet; merkep ile beden remz olunmuştur. Nefis Yahudisi; kalp peygamberini tasdik eder, ilim ve marifet Tevrat’ını bilir. Ancak bunların gereklerini ve hükümlerini yerine getirmemesi durumunda değerli eşyalar ve kıymetli elbiselerle donatılmış ancak bunun değerini bilmeyen beden merkebine benzetilmiştir. Beden merkebi üzerinde taşıdığı kıyafetlerin ve eşyaların kıymetinden bihaber olduğu gibi nefis Yahudisi de kalp elçisinin yüksek makamı ve şerefinden bihaberdur.⁴⁸³ Ayeti gerçek manasından uzaklaştırarak yapılan bu açıklamalar, tasavvufun esas gayelerinden olan nefisle mücadeleyi anlatmaktadır. Ancak bu açıklamalar çok zorlama çıkarımlardır.

Âlûsî’ye göre Yahudilere Tevrat aracılığıyla son gelecek peygamberin özellikleri bildirilmiştir. Son peygamberin sıfatlarını bilmelerine ve ona dair ilme vakıf olmalarına rağmen Hz. Muhammed’in peygamberliğini inkâr ederek yük yüklenmiş merkeplere benzemektedirler. Bununla beraber Âlûsî, “kitap yüklü merkepler”

⁴⁸¹ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 6/145; İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 2010, 8/43.

⁴⁸² Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 9/516.

⁴⁸³ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 6/145.

temsiline ilim sahibi insanların kötü davranışları ve halleriyle adeta ilimlerini inkâr etmelerine işaret ettiğini söylemiştir.⁴⁸⁴

İlim sahibi olmak için ilim tâlibi olmak gerekir. İlim yolculuğuna çıkan talebe hayatının ilk dönemlerinden itibaren çeşitli zorluklara ve maddi manevî nice sıkıntılara maruz kalır. İlim derdi olmayan insanlar bu sıkıntılardan uzak yaşarken, ilim insanı dünyevî birçok lezzetten uzak kalır. Vaktini eğlenceyle geçirmek varken ilim yolunda türlü meşakatlere göğüs gerer. Bunca zahmet ve gayretle elde ettiği ilim, nefsindeki kötü hasletleri değiştirmeye yetmiyor ve bulunduğu toplumu aydınlatmaya yaramıyorsa bütün çabaları boşa gider. Ömrünü sadece sıkıntılarla geçirmiş gibi olur ki bu yönüyle hiçbir kazancı, karşılığı olmadan yük taşıyan hayvanlara benzemektedir. Böyle bir yükten kurtulmak ya da bu yüklerin ağırlığını hissetmemek ise hem kendine hem de içinde yaşadığı topluma sunacağı katkılarla mümkündür.

Görüldüğü üzere ayette geçen “kitap yüklü merkepler” ifadesi genel olarak ilmiyle âmil olmayan âlimler olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla söz konusu temsiline ilahî ya da dünyevî bir bilgiyi yüklenen ve bu bilginin sorumluluğundan uzak duran herkesi kapsayacak şekilde açıklanması ayetin gerçek manasına uzak değildir. Bu minvalde yapılmış işârî yorumlar da ayetin zâhir manasına aykırı değildir. Hatta ayetin daha açık ve anlaşılır olmasına katkı sağlamıştır.

3.2.Kalpleri Taş Gibi Olanlar

Yahudilerin Allah’ın ayetlerine ve lütuflarına karşı hissiyatsızlıklarının vurgulandığı şu ayet onların inanç konusundaki inat ve ısrarlarının da bir tasviridir:

*“Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır. Taşın öylesi var ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de var ki çatlayıp bağrından su fişkirir; bazı taşlar da var ki Allah korkusuyla yuvarlanıp düşer. Allah, yapmakta olduklarınızdan habersiz değildir.”*⁴⁸⁵

Söz konusu ayet, Bakara Sûresi’nde İsrailoğullarına bir inek kesmelerinin emredilmesi ve o dönem katledilen bir kimsenin cesedine kesilen ineğin etinden

⁴⁸⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 28/95.

⁴⁸⁵ el-Bakara 2/74.

vurulması hadisesinin anlatıldığı bir dizi ayetin ardından gelmiştir.⁴⁸⁶ Bu sebeple ayetin Yahudiler hakkında olduğu konusunda müfessirlerimizin geneli hemfikirdir. Ancak bahsedilen Yahudilerin Hz. Musa dönemindeki Yahudiler mi yoksa peygamberimiz dönemindeki Yahudiler mi olduğu hususu tartışmalıdır. Genel olarak Tevrat'ın hükümlerini idrak edemeyen ve uygulamayan Yahudilerin kastedilmesi daha mümkün gözükmektedir. Bununla birlikte ayet, kâfirlerin inkârda diretmeleri ve kalplerinin iman konusunda katılığı şeklinde de anlaşılmıştır.⁴⁸⁷

Mevzû ettiğimiz ayetin “sonra katılaştı” ifadesiyle başlaması daha önceden kalplerin yumuşaması için bazı sebeplerin hâsıl olduğunun işaretidir. Beklenen yumuşama ya da hassasiyetin oluşmaması üzerine kullanılan bu ifadeye ek olarak “daha da katı” anlamında “eşeddü kasveh” ibaresi gelmiştir. Bu ifade hakkında ayet inen İsrailoğulları ve kâfirlerin kalplerinin taşlardan daha katı ve sert olduğuna delalet etmektedir. Kalplerin katılık ile nitelendirilmesi ibret alınmadığı ve öğütlerin kalbe tesir etmediğine işaret eden bir temsildir.⁴⁸⁸

Yüce Allah iman konusunda katılıkları ve aşırı sert tavırları nedeniyle İsrailoğullarını taş temsiliyle anlatmıştır. Hatta iman ve hakikatlere karşı duruşlarındaki vehameti vurgulamak için taştan daha katı olduklarını bildirmiştir. Ayette akletme yeteneğinden yoksun olmaları ve ilâhi emre muhatap olmamalarına rağmen taşlardan su ya da nehirler çıkması ve yükseklerden yuvarlanıp düşmesini Allah korkusuyla bağdaştırarak Yahudilerin bu taşlardan daha âdi olduğuna dikkat çekilmiştir.⁴⁸⁹ Taşların veya cansız varlıkların katılığına rağmen Allah korkusundan dolayı parçalanmalarının zikredildiği şu ayetler de bunu destekler mahiyettedir:

*“Şayet biz bu Kur'an'ı bir dağın üzerine indirmiş olsaydık, onu Allah korkusundan titremiş ve paramparça olmuş görürdün. İşte bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz.”*⁴⁹⁰

⁴⁸⁶ el- Bakara 2/67-73.

⁴⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/160; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3/137; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/204-205.

⁴⁸⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/420-421.

⁴⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/160.

⁴⁹⁰ el-Haşr 59/21.

“...*Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti...*”⁴⁹¹

Ayetlerde kaskatı dağların ve taşların dahi haşyetullah nedeniyle titrediği ya da paramparça olacağına değinilmiştir. Bunun gibi Bakara Sûresi 74. ayette de “...*Taşın öylesi var ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de var ki çatlayıp bağrından su fişkirir; bazı taşlar da var ki Allah korkusuyla yuvarlanıp düşer...*” denilerek taşların Yahudilerin ve kâfirlerin kalplerinden daha faydalı ve yumuşak olduğu bildirilmiştir.⁴⁹² Taşlar Allah korkusu nedeniyle Allah’ın kendilerinden murat ettiği emirlere boyun eğip istifade edilmek için kolaylıklar sağlarken Yahudiler ve kâfirler emre itaat etmez ve boyun eğmezler.⁴⁹³

Doğada kimi taş ve dağların içinden nehirlerin aktığı, kiminin içinden suların sızdığı gözlemlenir. Taşlar ve dağlar onca katılığına, heybetine rağmen insanların yaşam kaynağı suyun sızmasına karşı koymadıkları gibi bu suların ana kaynağı dahi olabilmektedir. Hatta yıkılmaz, parçalanmaz gibi görünen ağır taş kütleleri yerinden kopar, yuvarlanır, parçalanır. Hatta taşlardan kopan küçük parçalar zamanla kuma dönüşür. Günümüzde aşılmaz, geçilmez gibi görünen nice dağlar kazılan tüneller ya da yollar vesilesiyle insanlara hizmet eder.

Kaskatı dağlar ve taşlar bile bir şekilde aşılar, geçilir olmasına rağmen Yahudiler ve kâfirler hidayet nurunun ince ince su gibi sızmasına izin vermeyecek şekilde kalplerine kilit vurmuşlar ya da hakikati hiçbir şekilde idrak edemeyecek kadar şuurlarına duvar örmüşlerdir. Taşlar yerinden kopup yuvarlanır, parçalanır olmasına rağmen Yahudiler veya kâfirler kibirlerinden dolayı küfürde inat ederler. İşte bu sebeple onların kalbinin katılığının şiddeti taşlardan daha fazladır.

Ayette kalp üzerinden bir temsilin bulunması, kalbî hasletlerin eğitiminin hedeflendiği tasavvuf alanı için yorumlanmaya müsait mühim işaretler barındırmaktadır. Sûfî müfessir Kâşânî; bedenî lezzetler ve nefsanî isteklerin teslim aldığı, ilmin tesir etmediği kalplerin taş gibi katı olduğuna değinmiştir. Ayetteki taş temsiline her bir ibaresinin dört farklı özellikte kalbe işaret ettiği görüşündedir.

⁴⁹¹ el-A‘râf 7/143.

⁴⁹² Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 3/136.

⁴⁹³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/420.

İçinden ırmaklar akan taş; ilahi nurla aydınlanmış, o nur ve ilim denizinde gark olmuş, başkalarının da o nur ve ilimle ebedî hayatını aydınlatan Allah dostlarının kalbidir. İkincisi; taşlardan *çatlayıp bağrından su fışkıranlar* olarak ifade edilen ilminden insanlar istifade ettiği ulema-i râsihündür. Üçüncüsü *Allah korkusundan* dolayı teslim olmuş âbid ve zâhid Müslümanların kalbidir ki korkudan dolayı boyun eğmeleri onların seviyesini ednâ kılmıştır. Ayetin başında hiçbir şekilde eğilmeyen bükülmeyen taşlardan kastedilen ise azgın, mütekebbir, ilmin tesir edemediği ve korkunun yumuşatamadığı kalplerdir.⁴⁹⁴

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ayette belirtilen “haşyetullah” ibaresini “havf ve recâ” olarak açıklamış ve bu ibareyi taşlardan nehir fışkırması, su sızması ya da parçalanması durumlarının hepsine atfetmiştir. Ona göre taşların su akıtmasından kast gözyaşı dökmektir. Suların bazıları tuzlu, kükürtlü ve sıcak iken; bazıları tatlı ve serindir. İşte bunun gibi gözyaşı da kimi zaman sevinç kimi zaman hüzünden olur. Mümin Allah'ı tesbih yükümlülüğünü yerine getirmediğinde üzülür ve ağlar; bunun misali sıcak, kükürtlü-tuzlu su gibidir. Mümin Allah'ı zikrederken duygulanır ve sevinç gözyaşı döker, bu da tatlı ve serin su gibidir. Taşların düşüp parçalanmalarını ise müminin Allah'ın emirlerine karşı büyüklenmeyi terk edip alçalması, boyun eğmesi olarak açıklamıştır.⁴⁹⁵

İbnü'l-Arabî, Fütûhât'ında ayetin anlamını daha da derinleştirmiştir. Ona göre *nehirlerin fışkırması* kalpten sâdır olan engin bilgilerdir. *Parçalanıp su çıkan kalpler* manevî hallerin baskın olduğu kalplerdir. *Taşlardan suyun akması* bilginlerin dillerinden dökülen bilgilerdir ve insanların bu bilgilerden istifade etmesidir. *Taşların yuvarlanıp düşmesi* ise insanın izzetinden kulluğa düşmesi, sahip olduğu acizlik ve eksikliğin farkına varmasıdır. İbnü'l-Arabî kasvet ve kalp katılığını temizlenilmesi gereken kir olarak görmüştür. Bu kirden temizleyecek olan şeyde ayette zikredildiği üzere korkudur.⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/98-99; Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, 1/42.

⁴⁹⁵ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *Acâibu'l-irfân fî icâzi'l-beyân fî't-tercemeti ani'l-Kur'an li-Muhyiddîn İbni'l-Arabî*, thk. Muhammed İbrâhim Muhammed Sâlim, 1419, 83.

⁴⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 3/212-213.

Dâye'ye göre ayet riyâzat yoluna girmiş, ruhânî bazı inceliklere ulaşmış ve birtakım olağanüstülükleri müşahede etmiş ancak deliline ermemiş sûfilere bahsetmektedir. Ayetin ucb, fahr, süm'a ile kalplerinin katılaştığı ve hakikate ulaşmada şaşırıp kalmış sûfilere işaret ettiğine değinmiştir.⁴⁹⁷ Böylelerinin kalbi ancak ayette işaret edildiği üzere Allah'ı zikretmekle yumuşar.⁴⁹⁸

Dâye ayetteki taşlara benzetilen kalpleri beş mertebede değerlendirmiştir: Birincisi *içinden ırmaklar akan taş* olarak vafedilen, ruh nurlarının galebesiyle eşyayı ve ondaki harikalıkları sezebilme kabiliyeti olan ruhbân sınıfının ve kâhinlerin kalpleridir. İkinci mertebede ise *çatlayıp bağrından su fişkırarak* olarak tavsif edilen ruhun aydınlanması ve beşerî örtülerin kalktığı zamanlarda özel mana ve makul delillerin kalplerine doğduğu filozof ve şairlerin kalbidir. Üçüncüsü ise *Allah korkusuyla yuvarlanıp düşen taş* misaliyle kastedilen; manevî bir perde arkasından sızan ruhî nurların yansımalarının aydınlattığı ve ancak korkunun boyun eğdirdiği kimselerdir. Aslında bu vasıflardaki insanlar, Müslim ve gayri Müslimlerde; her din ve mezhepte vardır. Ehl-i imanı onlardan ayıran husus onun kalbine Allah'ın nurunun sirayet etmesi ve bu nurla keramet ve ferasetinin artmasıdır. Dördüncüsü Kur'ân'ın, ihtarın, vaaz ve nasihatın tesir etmediği ve ilahi nurdan nasibini almamış *taş kalpli* insanlardır. Beşincisi de *taşlardan daha katı* olan kâfir ve münafıkların kalbidir. Onların kalbi şehvet ve dünya sevgisi tarafından teslim alınmış; fitratını kaybetmiş ve dalaletle mühürlenmiştir.⁴⁹⁹

İbn Acîbe Allah için gözyaşı dökmek, tûl-i emel, kaçırdığı taate ve yaptığı kötülüğe üzülmemek, iyiliklerine sevinmemek gibi durumların kalp katılığına sebep olduğunu söylemiştir. Kalbin katılığının dermanını ise zikir ehliyle sohbet, bir kâmil mürşidin nazarına dâhil olmak, orucu sık tutmak, gece ibadeti ve niyazı olarak görmüştür. Ayrıca mürşidine karşı saygısızlık eder ya da başkasının terbiyesine girerse kalbinin taşlaşacağını söylemiştir. Bu kimse mürşidine yeniden tâbi olmasıyla

⁴⁹⁷ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 1/177.

⁴⁹⁸ "Rablerinden korkanların onun etkisiyle tüyleri ürperir, sonra yine Allah'ı anmaya yönelerek bedenleri ve kalpleri huzura kavuşur." ez-Zümer 39/23.

⁴⁹⁹ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 1/178.

kaybettiklerini kazanır, kalbi yumuşar. Eğer yanlışında direnirse Allah yolundan sapar.⁵⁰⁰

Bursevî, Dâye'nin ayet hakkındaki görüşlerini bütünüyle aktardıktan sonra “sonra kalpleriniz yine katılaştı” ibaresinin bazı âlimlerce “kalpleri kurudu” şeklinde izah edildiğine dikkat çekmiştir. Kalplerde manen iki su kanalının bulunduğu değinmiştir. İlki haşyetullah; diğeri de yaratılanlara duyulan şefkat ve merhamet duygusudur. Allah korkusu ve şefkati olmayan her kalbin taş gibi hatta taştan da katı olacağı görüşündedir.⁵⁰¹

Kalbin taş gibi olması öğüt ve nasihatlerin tesir etmemesidir. Bunun sebeplerinden birisi kişinin kendinden fazlasıyla emin olup benlik sevdasına düşmesindedir. Mevlânâ bunu şu şekilde ifade etmiştir:

“Nefesleri taşlara etki eden peygamberlerden daha iyi öğüt veren, daha güzel dilli kim vardır?”

Dağlara taşlara bile işleyen –o öğütlerden-, bedbahtın bağı çözülmedi gitti.

Bizliğe, benliğe yakalanan böyle gönüller, -o öğütlere karşı- “taştan da katı” diye nitelendiler.”⁵⁰²

Görüldüğü üzere işârî tefsirlerde ayette geçen taş temsilinden ilmin ve imanın tesir etmediği tüm kalplerin kastedildiği hususunda görüş birliği oluşmuştur. Rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde olduğu gibi işârî tefsirlerde de taşların olanca sertliğine rağmen ilahî emir söz konusu olunca boyun eğdiğinden yola çıkarak, taş ve taştan daha katı kalplerin kâfirler ya da münafıklara ait olduğu görüşü kabul görmüştür. İçinden nehirler akan ya da hiç olmadı su sızıntılarına izin veren taşlardan temsiline ise ilim ve marifet derecesine göre müminlerin kalpleri olduğu görüşü öne çıkmıştır. Allah korkusuyla yerinden kopup parçalanan taşların ise müminlerin en alt tabakasını oluşturan havf ve haşyetullah sâikiyle iman edenlerden temsil olduğu kanaati öne çıkmıştır.

⁵⁰⁰ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 1/121.

⁵⁰¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/165.

⁵⁰² Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/125.

Şunu belirtmek gerekir ki Kur'ân'a göre müminin Allah'tan korkması onun için olumlu bir duygudur ve her müminde olmalıdır. Allah korkusu dışında hissedilen korkular insanı kaçmaya sevk ederken Allah korkusu insanı Allah'a yaklaştırır. Mümindeki Allah korkusuyla onun Allah'a yakınlığı doğru orantılıdır. Bu korku mümini ruhen motive eder. Buna bağlı olarak endişe, kaygı ve korkunun yanında ümitvar da olabilmektedir. Bu korku onu tedbirli ve dikkatli davranmaya sevkeder. Yaşamlarını bu korku ve takvaya göre düzenleyenler başka hiçbir korkuya yenik düşmezler. Allah korkusu mümin için özgüven kaynağı, Allah'a iman konusunda temel dayanaktır. Allah korkusu mümin için bir meziyet olup başka korkuları geride bırakması açısından bir fazilettir.⁵⁰³ Ayette de işaret edildiği gibi bu korku sayesinde kaskatı taşlar çatlar, su sızdırır ya da bir nehir akıtır. Taş gibi kalpler bu korku sayesinde yumuşar ve ilahî nurların kalbin derinliklerine sızmasına müsaade eder. İlmin irfanın tesir edemediği bazı kalpler bu korku sayesinde imana kapı aralar.

Mehmet Akif'in şu dizeleri Allah korkusunun insana kattığı fazilet ve değeri anlatması açısından değerlidir:

“Ne irfandır veren ahlaka yükseklik ne vicdandır,

Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.

Yüreklerden çekilmiş farz edilsin havf-ı Yezdân'ın

Ne irfanın kalır tesiri katiyen ne vicdanın.”⁵⁰⁴

4. KÂFİRLERİN AMELLERİYLE İLGİLİ TEMSİLLER

Kur'ân'da kâfirlerin psikolojik hallerinin, inançlarının, küfürde ısrar ve inatlarının misallerle anlatıldığı ayetlerin yanında kâfirlerin amellerinin temsillerle tasvir edildiği ayetler de bulunmaktadır. Sapkın ve yanlış inançlarına rağmen kâfirler de iyi ve güzel davranışlarda bulunurlar. Kimisi geçici dünya menfaatleri ya da insanlar arasında saygınlık, itibar kazanmak gibi niyetlerle iyilik yaparlar. Kimisi de

⁵⁰³ Nurdoğan Türk, “Kur'ân Işığında Korku ve Etkileri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 147-148.

⁵⁰⁴ Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, nşr. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: M.Fatih, 2007), 284.

görünürde iyilik yaparak aslında kötü emellerine ulaşmak isterler. Kâfirlerden kimisi de maddi manevî bir karşılık beklemezsiniz ulvî duygu ve düşünceler eşliğinde iyi ve güzel ameller işlerler. Ancak Kur'ân'da ne niyetle olursa olsun onların yaptıkları bu amellerin kendilerine hiçbir fayda sağlamayacağı rakîk temsillerle anlatılmıştır.

İnsan için gaip olan kıyamet ve ahiret tecrübe edilmesi mümkün olmayan hadiselerdir. Bu durumda bu dünyadan verilecek misaller bu anların anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Küfür üzere ya da Allah'ın rızası olmadan işlenmiş amellerin ahiret gününde geçersiz sayılacağına bilinmesi bu kaybın dehşetini anlamaya yetmeyebilir. Ancak bu amellerin fırtına da savrulan kül gibi savrulup gideceği ya da soğuğun vurduğu ekin gibi olacağına bildirilmesi bu amellerin değersizliğini vurgulanması açısından önemlidir. Yine çölde serap gören susuz kimsenin yaşayacağı duygusal yıkım üzerinden kâfirin ahirette yaşayacağı hayal kırıklığının anlatılması o duyguların daha o anlar yaşanmadan hissedilmesini sağlamaktadır. Bu ve buna benzer temsiller sayesinde insanlar bu duruma düşmekten korkar ve sakınır.

4.1. Uçuşan Toz Zerrecikleri

Yapılan iyilikleri değerli kılan şey imandır. Allah'ın rızası gözetilerek işlenen amellerin karşılığı müminleri ahirette mutlu edecek şekilde olacaktır. Allah'ı inkâr edenlerin amelleri ne yazık ki hiç yokmuş gibi olacak ve onlar için fayda sağlamayacaktır. *“Onların yaptığı her işi ele almış ve onu savrulup giden toz toprak haline getirmiş olacağız.”*⁵⁰⁵ ayetinde kâfirlerin amellerinin kıymeti olmayacağına işaret edilmiştir.

Kâfir de olsa her insan bir şekilde iyi ve güzel davranışlarda bulunabilir. Fakat yapılan amellerin Allah katında değerli olması ve ahirette kurtuluşa vesile olabilmesi için Allah'ın rızası gözetilerek yapılmış olması gerekir. Bu da öncelikle Allah'a iman etmekle mümkündür. Kâfirler ve müşriklerin yaptıkları iyiliklerin temelinde ise benlik iddiaları, gurur tatmini, başkalarının saygısını ve takdirini kazanma, insanları minnet altına sokma, iyilikleriyle övülme gibi egoist duygular ve beklentiler bulunmaktadır.⁵⁰⁶ Bu dünyada iyiliklerinin karşılığı olarak elde edecekleri bu süflî gayeler olacaktır. Bu

⁵⁰⁵ el-Furkân 25/23.

⁵⁰⁶ Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 4/118.

duygularla yapılmış iyilikler, ahirette bir karşılık göremeyeceği gibi rüzgârın savurduğu toz toprak gibi boşa gidecektir.

Ayette kâfirlerin amellerini tasvir için kullanılan “*hebâen mensûrâ*” ifadesine yaygın olarak “etrafa saçılmış toz zerrecikleri” şeklinde mana verilmiştir. Bununla birlikte “atın toynaklarından çıkan toz” ve “pencereden sızan güneş ışığında fark edilebilen toza benzer zerrecikler” şeklinde açıklamalar da mevcuttur.⁵⁰⁷ Görüldüğü üzere bu mana arayışlarında “uçuşan toz zerrecikleri” ifadesi ortak buluşma noktası olmuştur.

Zemahşerî’ye göre kâfirlerin amelleri toz tanelerine benzetilerek onların amellerinin değersiz olduğuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca bu toz ranelerinin savrulup gittiğinden bahsedilerek kâfirlerin amellerinin kat kat değersizliğine hatta yokmuş gibi olacağına vurgu yapılmıştır.⁵⁰⁸

Râzi’ye göre “savrulan toz zerrecikleri” ifadesi kâfirlerin amellerinin geçersizliğine işaret etmektedir. Ona göre nasıl ki toz zerreciklerini elde tutmak mümkün değilse kâfirlerin de amellerinden faydalanması mümkün olmayacaktır.⁵⁰⁹

Elmalılı; ayeti tefsir ederken mücrimlerin amelleri ve hallerini, isyan çıkarmış ve hükûmetleri tarafından evrakları ve tutanakları darmadağın edilerek yok edilmiş bir topluluğa benzetmiştir. Ona göre yapılan ameller istenilen amaçla yapılmadığı ve bir hedefe göre yan yana sıralanamadığı için savrulmuş toz zerrecikleri olarak tasvir edilmiştir. Kâfirlerin misafir ağırlamak, akrabayı gözetmek, ihtiyaçlılara yardım etmek ya da insanlık adına iyi işler yapmak gibi güzel işleri olsa da küfür ve tuğyanları sebebiyle hiçbir hayrını göremeyeceklerdir.⁵¹⁰

Rivâyet ve dirâyet tefsirlerine bakıldığında sözü edilen ayetteki temsil hakkında Allah’a iman olmadan yapılan iyiliklerin Allah katında bir değerinin olmadığı şeklindeki açıklamalar öne çıkmıştır. İşârî tefsirlerde ise bu temsille ihlas ve samimiyete dayanmayan tüm amellerin kastedildiği düşüncesi hâkimdir.

⁵⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 15/396.

⁵⁰⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/840.

⁵⁰⁹ Râzi, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 24/97.

⁵¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/426.

Kuşeyrî ayetin öncelikle kâfirlerin musibetine işaret ettiğini belirtmiştir Ancak aynı ayetin başka bir yönüyle hakikat ve tevhit ehli kimseler için bir lütuftan bahsettiği görüşündedir. Çünkü ona göre hakikat erleri kendilerini mahcup edecek, makamlarına hanel getirecek amellerle Allah'ın huzuruna çıkmak istemezler. Amellerinin toz zerrecikleri gibi dağılıp gitmesiyle derin bir huzur ve rahatlığa ererler. İşte Kuşeyrî bu durumu onlar için en büyük lütuftan ve iyilik olarak açıklamıştır.⁵¹¹

Kuşeyrî, ayetin bir muhatabının da müminler olduğu kanısına varmış ve bu yönüyle diğer tüm tefsirlerden ayrılmıştır. Ancak ayetin bağlamı ve anlam bütünlüğü dikkate alındığında bu çıkarımı temelsiz kalmaktadır. Kuşeyrî'nin müminlerin amelinin yok olmasını istemeleri şeklindeki görüşü, Allah'ın rahmetini kazanmanın amellerin karşılığıyla muamele görmekten daha kıymetli olduğunu bildiren şu hadise bir telmihte bulunmak olsa gerektir: “...Ebû Hureyre şöyle demiştir: Rasûlullah; ‘sizden hiçbirinizi asla kendi ameli kurtaramaz’ buyurdu. Sahâbîler; Yâ Rasûlallah! ‘Seni de mi amelin kurtaramaz?’ diye sordular. Rasûlullah; ‘Evet, beni de kendi amelim kurtaramaz. Ancak Allah beni rahmetiyle bürüyüp korur.’...buyurdular.”⁵¹² Her ne kadar bu hadisin sahihliği söz konusu olsa da Kuşeyrî'nin bu açıklamalara bu ayetin tefsirinde yer vermesi ayetin gerçek manasından oldukça uzak kalmaktadır.

Kâşânî amellerin zerrecikleri gibi havaya saçılmasının sebebi olarak bu amellerin sahih olmayan bir akideye bağlı olarak yapılmasını göstermiştir. Ona göre sahih amel sağlam bir fitrata dayanan imanla mümkündür. İman olmadan yapılan iyilik, iyilik değil kötülüktür. Çünkü Allah'ın rızası gözetilmeksizin başka fasid niyetlerle yapılmıştır.⁵¹³ Dolayısıyla Kâşânî iman olmadan yapılan iyi işlerin kötülük olduğunu söyleyerek kâfirin iyi kötü tüm davranışlarının ahirette faydadan ziyade zarar getirdiğine işaret etmiştir.

Bu benzetmeden yola çıkarak iman ve ihlasla yapılmayan amellerin akıbetinin ancak yok olmak olacağını belirten İbn Acîbe, ayette amellerin kabulü için ihlasın

⁵¹¹ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 2/381.

⁵¹² Buhârî, “Rikâk”, 18 (No.6463).

⁵¹³ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/410; Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, 2/331.

teşvik edildiği görüşündedir. Ona göre ayette, gösteriş ve kendini beğenme gibi saiklerle yapılan amellerin de Allah katında değer görmeyeceğine dair işaret söz vardır.⁵¹⁴

Kâşânî ve İbn Acîbe ancak ihlasla yapılan amellerin kabul edileceğinden yola çıkarak müminlerden ameline başka niyetleri ortak edenlerin ahirette bir karşılık göremeyeceğini dile getirmişlerdir. Mevzû ettiğimiz ayetle bağlantılı olarak bu müminlerin amellerinin ahirette toz zerrecikleri gibi dağılıp gideceğini ve bir değer atfedilemeyecek hale geleceğini belirtmişlerdir. Kâfirlerin amellerinde imansızlığa ek olarak nefsi gayeler ve dünyevî kazançlar olduğunu düşündüğümüzde Allah'ın rızası gözetilmeksizin yapılan amelleri de bu şekilde düşünebiliriz. Nefsi duyguları tatmin etmek ve dünyevî menfaatler için yapılan amellerin karşılığı ancak arzulanan hedefe ulaşmak olabilir. Bu dünyada karşılığı alınmış, rızadan yoksun bu türlü amellerin ahirette karşılığının olmayacağı şu hadislerde bildirilmiştir:

*“Ameller niyetlere göredir. Herkes sadece niyetinin karşılığını alır. Kim Allah ve Rasûlü için hicret ederse, hicreti Allah ve Rasûlü’nedir. Kim de erişeceği bir dünyalık veya evleneceği bir kadından dolayı hicret ederse hicreti, hicretine sebep olan şeydir.”*⁵¹⁵

*“Allah sadece samimi bir şekilde ve kendi rızası gözetilerek yapılan amelleri kabul eder.”*⁵¹⁶

Âlûsî ayetin kâfirlerin amellerinin ahiretteki halinin bir tasviri olduğu konusunda önceki müfessirlerimizle hemfikirdir. Bununla birlikte o da müminlerden kimisinin ahirette kâfirler gibi amellerinin boşa çıkacağını belirtmiştir.⁵¹⁷ Buna delil olarak da şu hadisi göstermiştir.⁵¹⁸

“Ümmetinden bir kısım insanları bilirim ki, Kıyamet günü Tihâme dağları gibi bembeyaz (tertemiz) hayırlarla gelirler. Aziz ve celil olan Allah Teâlâ Hazretleri o

⁵¹⁴ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 4/90.

⁵¹⁵ Buhârî, “Bed‘u'l-vahy”, 1 (No.1).

⁵¹⁶ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen-i İbn-i Mâce*, şrh. Celâleddîn es-Süyûtî (Beyrut, Lübnan: Dâr-u'l Ma'rife, ts.), "Cihad", 25 (No.24).

⁵¹⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 19/8.

⁵¹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 19/55.

*sevapları saçılmış toz haline getirir (değersiz kılar, kabul etmez). "Ey Allah'ın Resülü! Onları bize açıkla da bilmeyerek bizde onlardan olmayalım! Onlar sizin din kardeşlerinizdir. Sizin cinsinizden insanlardır. Sizin aldığınız gibi onlar da gece (ibadetin)den nasiplerini alırlar. Ancak onlar, Allah'ın yasaklarıyla tenhada baş başa kalmıca, o yasakları ihlâl ederler."*⁵¹⁹

Savrulan toz tanelerine benzetilen ameller hususunda rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde yapılan açıklamalarla işâri yorumlar birbiriyle uyum arz etmektedir. Salih amel ya da sahih amel noktasında tüm müfessirler aynı görüştedir. Allah'a imanın esas olduğu sahih amellerin içerisine Allah'ın rızasından gayrı ne niyet karışırsa, o amelin geçerliliğinin yitirilmesine sebep olmaktadır. Bu durumda kâfirin amelinin bir hiç olduğu aşikârdır. Bununla birlikte Allah'a iman eden kimsenin de amelinde ihlası ve Allah'ın rızasını gözetmesi şarttır. Kendini beğendirme, takdir alma ya da dünyevî menfaatleri celbetme duygusunun karıştığı amellerde Allah'ın rızası devre dışı kalmaktadır. Bu türlü iyi işler her ne kadar dünyada iyilik gibi algılansa da Allah katında yok hükmündedir. Kişinin, Allah'ın iyi saydığı bu amelleri işleyerek alçak emellerinin peşinden gitmesi kendisi için ancak kötülüktür. En önemlisi bu iyilikleri yapmak için çaba ve gayret sarfedecek ancak karşılığında sevap kazanmak yerine yok sayılacaktır. Bir de bu amellerinin kazanç olduğu güvencesiyle iyi bir akıbet beklerken bütün umutları boşa çıkararak elim bir son yaşayacaktır.

Ele aldığımız ayetin hemen ardından gelen "*O gün cennetliklere kalınacak yerlerin en iyisi, dinlenme yerlerinin en güzeli bahşedilmiş olacaktır.*"⁵²⁰ ayetiyle kâfirlerin aksine iman edenlerin, ebedî hayatta bitmez tükenmez ve sonu olmayacak olan en güzel hediyesinin cennet olacağı belirtilmiştir. Kâfirlerin yaptığı iyilikler, onların akıbetinin cehennem olmasını değiştirmeyecektir. İnsanın amellerine değer kazandıracak olan tek şey Allah'a imandır. Yüce Allah bir önceki ayetle kâfirlerin içler acısı durumunu tasvir ederken bu ayetle cenneti vadederek kendi yolunda olmaya ve kalmaya teşvik etmektedir.

⁵¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l Cîl, 1418) "Züh'd", 29 (No.4245).

⁵²⁰ el-Furkân 25/24.

4.2. Fırtınada Savrulan Kül

Yüce Kur’ân’da; “*Rablerini inkâr edenlerin yapıp ettikleri, fırtınalı bir günde rüzgârın savurduğu kül gibidir. Kazandıklarından hiçbir fayda göremezler. İşte bu, derin bir sapkınlıktır.*”⁵²¹ buyrulmaktadır. Kâfirlerin amellerinin etrafa saçılmış ele avuca gelmeyen toz taneleri olarak tasvir edilmesine benzer bir şekilde fırtınalı havada uçuşan küllere benzetildiğini görmekteyiz.

Bu ayetin hemen öncesindeki ayetlerde kâfirlerin ahiretteki durumlarından bahsedilmiştir: “*Ardından da cehennem gelecek, orada (inatçı zorbaya) yanan gövdelerden sızan su içirilecektir. Onu yutmaya çalışacak, fakat boğazından geçiremeyecektir, ona her taraftan ölüm gelecek, ama ölmeyecektir; ardından da oldukça ağır bir azap vardır.*”⁵²² Ayette göreceklere işaret edilen azaplarla birlikte dünyada yaptıkları iyiliklerin kendilerini azaptan kurtarmaya yetmeyeceği bildirilmiştir. Üstelik bu iyiliklerin boşa gittiğini görmeleri onların hüsrânını arttıracaktır.⁵²³ Bu ayetlerde kâfirlerin çekecekleri azaplar ve amellerinin ellerinden kayıp gidişi art arda zikredilerek ahirette hiçbir nasiplerinin olamayacağı vurgulanmıştır.

Kâfirlerin dünyada yaptıkları iyi amellerinin ahirette onlara fayda verip vermeyeceği ya da Allah’a inanmayan ancak kendisinden herhangi bir kötülük sâdır olmamış kimsenin durumunun ne olacağı sorulabilir. İşte bu temsille zaten bir değeri olmayan kâfirlerin amelleri küllere benzetilmiş; fırtınada uçuşup gitmesiyle ayrıca değersizliği vurgulanmış ve böylece bütün amellerinin zâyi oluşu resmedilmiştir.⁵²⁴ Kâfirin yaptığı iyilik dünyada en kıymetli cinsten olsa bile ahirette kül kadar değersizdir. Dahası küllerin fırtınada savrulması gibi amellerinin bir toz bulutu gibi kaybolup gittiğini görecektir. Bu da azabının acısına acı katacaktır.

Ayette geçen “yanık sonucu oluşan kül” ifadesiyle kâfirin işlediği ameller kastedilmiştir. Kurtubî’ye göre ayette bahsedilen fırtına kâfirlerin Allah’a ortak

⁵²¹ İbrâhîm 14/18.

⁵²² İbrâhîm 14/16-17.

⁵²³ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 19/106.

⁵²⁴ Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu*, 3/310.

koşmasıdır.⁵²⁵ İmansız olmalarının yanında bir de Allah'a şirk koşulması zaten yanık kül gibi değersiz olan amelleri hızla savurup atacaktır. Bu da temsilde amellerinin kat kat değersizliğinin vurgulandığı özel bir ifadedir.

Ayetin devamında “*İşte bu, derin bir sapkınlıktır.*” ifadesi geçmektedir. Bu ifade hak yoldan ne kadar uzak oldukları ya da sevap almayı hak etmedikleri anlamına gelmektedir.⁵²⁶ Ayrıca kâfirler uğruna ömür tükettikleri amellerinin ellerinden kayıp gidişini görünce hatta işledikleri ameller neticesinde azabın şiddetleneceğini anlayınca hüsrancı ve nedametleri artacaktır. İçinde buldukları bu sapkın ve ıstıraplı hali anlatmak için bu ifadeler kullanılmış olabilir.⁵²⁷ Aslında kâfirler, dünyada doğru yolda olduklarını zannederek ve tek kurtuluşun kendi inançları olduğunu düşünerek derin bir sapıklık ve aldanmışlık içerisindedirler.

Hâkim Tirmizî Emsâlü'l-Kur'ân'ında ayette geçen kâfir kelimesiyle Allah'tan başka nefsin hevâsını ilah edinenlere ve hevâsına göre amel işleyenlere; fırtına ile nefsin hevâsına işaret edildiği görüşündedir. Ona göre hevâ rüzgârı esince kişiyi cehennem çukuruna gönderir.⁵²⁸ Dolayısıyla kişi kendi fırtınasının sebebidir. Amellerinin savrulup uçuşan toz haline gelmesi kendi yapıp etmelerinin sonucudur.

İbn Acîbe kâfirlerin sadaka vermek, akrabayla ilgilenmek, muhtaçları gözetmek, köle azat etmek gibi iyi işlerinin kabul görmemesini; bu işleri gerçekleştirirken Allah'a imanlarının olmamasına ve onun rızasını gözetmemelerine bağlamıştır. Bununla birlikte müminlerin amellerinin sahih olmasında da ihlasın en önemli şart olduğunu belirtmiştir. İhlasla işlenmeye niyet edilen bir amel diğer insanlardan gizli tutulmalıdır. Ayrıca mümin amelini kendi güç ve kudretiyle yaptığı düşüncesinden tamamen sıyrılmış olmalı ve sadece Allah'ın rahmetiyle gerçekleştirdiğine inanmalıdır. Dolayısıyla İbn Acîbe içerisine hiçbir menfaat ya da nefsi duygu ve düşüncenin eşlik etmediği, sadece ve sadece Allah'ın rızası gözetilerek yapılmış iyiliklerin karşılık bulacağı görüşündedir.⁵²⁹ Kâfir Allah'a inanmadığı için

⁵²⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 12/124.

⁵²⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/810.

⁵²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19/107.

⁵²⁸ Tirmizî, *el-Emsâl*, 32.

⁵²⁹ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 3/53.

işlerinde de onun rızasını gözetmesi beklenemez. Mümin olanların gösteriş yapmak ya da başka niyetlerle yaptığı amellerde Allah'ın rızası yoktur. İşlenen ameldeki başka niyet ve duygular amelin değerinin belirlenmesinde etkili olacaktır.

İbn Acîbe müminlerin amellerinin kâfirlerin amelleri gibi savrulan kül misali yok olup gideceğine şu hadisi delil göstermiştir:

“Ameli korumak yapmaktan daha zordur. Bir adam iyi bir iş yapar, kendisine salih bir amel sevabı yazılır. Bu amel gizli olarak yapılıncaya, onun sevabı yetmiş derece artırılır. Fakat şeytan adama gelip devamlı ona yaptığı güzel işi açıklaması için vesvese verir; nihayet adam gizlice yaptığı amelini insanlara anlatır ve ilan eder. O zaman amelin açıktan yapıldığında verilen sevabı yazılır. Gizli yapıldığında katlanarak verilen bütün sevaplar silinir. Şeytan adama 'yaptığını anlat!' diye vesvese vermeye devam eder. Adam amelini insanlara açıklar ve bundan dolayı övülmesinden hoşlanır. Bunun üzerine amele açıktan yapıldığında verilen sevap da silinir, onun yerine ameliyle gösteriş yaptığı yazılır. Dinini korumak isteyen kimse, Allah'tan korksun. Şüphesiz riya (insanlar görsün ve övsün diye amel etmek) bir çeşit şirktir.”⁵³⁰

Tefekkür etmek, ibret almak, müşahede, basiretle bakma, güzel niyet, zühd, vera', sabır, şükür, hilm gibi güzel hislerin kalbin amelleri olduğunu söyleyen İbn Acîbe, en geçerli amelin de kalbin ameli olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre kalp ameli öyle gizlidir ki melek bilmez ve yazamaz; şeytan bilmez ve bozamaz. Sadece Allah bilir ve onun da değerini verecek olan cömert olan Allah'tır. Kalple yapılan az bir amelin sevabının bedenle yapılan çok amelden kıymetli olduğu görüşündedir.⁵³¹

Bursevî kâfirlerin amellerinin savrulan kül gibi olmasının sebebinin inkâr, kibir ve riya olduğu görüşündedir. Bir de kendilerini iyi yolda zannederek kopkoyu cehalet ve dermansız hastalık içinde kalmalarının ayette derin sapkınlık olarak nitelendirildiğini belirtmiştir. Çünkü kendilerinin doğru yolda olduklarından o kadar eminler ki müminler gibi tövbe edip bağışlanma şansları da bulunmamaktadır.⁵³²

⁵³⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Câmi 'u'l-muşanneffî beyâni şü'abi'l-îmân*, neşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut, Lübnan: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1421), 5/329 (No.6813).

⁵³¹ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 3/53.

⁵³² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/408.

Bursevî'ye göre sahih amel için iman, iman için ise ihlas esastır. Buna dayanarak bozuk itikat sahibi ehl-i bidat ve hevaya dayanan mezhep mensuplarının amelleri de kâfirlerin amelleri gibi hiç yokmuş gibi olacaktır.⁵³³ Bidat ehlinin riyâ ve hevâlarına uyararak yaptıkları amellerin hiçbir izinin olmayacağı gibi hiçbir haber ya da bilgi değeri olmayacağını söylemiştir.⁵³⁴ Bursevî böylelikle sapkın dinî mezheplere tâbi olanların amelleriyle kâfirlerin amellerini bir tutmuştur.

Âlûsî de iman ve marifet esasına dayanmayan amellerin rüzgârda uçuşan zerrelere gibi yok olacağı görüşüne katılmıştır. Yine bu temsilde, ahiret gününde putlar için yapılan amellerin bir karşılığı olacağı gibi bozuk itikadın ve putların kendilerine şefaath edeceği gibi boş zannın peşine düşenlerin yaşayacağı derin hüsrânın anlatıldığını belirtmiştir. Ona göre bu dünyada vehimlerin ve fasit itikadın tâbisi olanların yaşayacağı derin hayal kırıklığının bir benzetmesi yapılmıştır. Kendi hayal dünyalarında kurdukları inanç ve düşüncelerin peşinden gidenler tüm bu hayallerinin ahiret günü bir toz bulutu misali dağılıp gitmesine şahit olacaklardır.⁵³⁵

Kâfirin işlediği ameller iyi ya da kötü olsun adeta kül gibi değersizdir. Küfürle beraber türevleri olan şirk ve inkâr da bu amelleri bir fırtına gibi savurmaktadır. Ele avuca geçemeyen hatta görülme imkânı bile kalmayan bu amellerin değersizliği etkili bir temsille izah edilmiştir. İşârî tefsirlerde ise iman ve ihlas olmadan işlenmiş müminlerin amellerinin de aynı âkıbete uğrama tehlikesinden bahsedilmiştir.

4.3. Fırtınada Kavrulan Ekin

Kur'ân'da kâfirlerin amellerinin bir değerinin olmadığı ve yok sayıldığı birbirinin benzeri temsillerle anlatılmıştır. Ancak bu konuda verilen her bir temsil bu hüsrânın vehametini vurgulayan farklı incelikler barındırmaktadır.

*“Onların bu dünya hayatında harcadıklarının misali, kendilerine zulmeden halkın ekinine isabet edip onu helâk eden kavurucu bir rüzgârdır. Allah onlara zulmetmedi, fakat onlar kendilerine zulmediyorlar.”*⁵³⁶

⁵³³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/408.

⁵³⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/201.

⁵³⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 19/204.

⁵³⁶ Âl-i İmrân 3/ 117.

Ayette kâfirlerin infakı ile ilgili olan benzetmede benzetilenin kavurucu soğuk rüzgâr mı yoksa helâk olan ekin mi olduğu hususunda bir karışıklık olduğu hissi uyanmaktadır. Ancak kâfirlerin küfrünü soğuk rüzgâr; yaptıkları infakı helak olan ekin olarak ele almak anlam bütünlüğünü sağlamak açısından daha uygun görünmektedir.⁵³⁷

Ayetin bağlamında Yahudilerden bahsedilmektedir.⁵³⁸ Daha sonraki ayette mal ve evlatlarının çokluğuyla övünen kâfirler zikredilmiştir.⁵³⁹ Bu ayet dizelerinden sonra gelen ele aldığımız ayette ise zulmedenlerin amellerinin akıbetinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla geçersiz sayılacak olan amellerin Yahudilere mi kâfirlere mi yoksa en büyük zulmü icra eden müşriklere mi ait olduğu hususunda ihtilaf var gözükmemektedir. Ancak her üç grubun ortak noktasının Allah'ı ve sıfatlarını inkâr olduğu düşünüldüğünde kâfirler olarak izah edilmesi anlam bütünlüğü açısından daha uygundur. Daha önce uçuşan toz zerrecikleri ve fırtınada savrulan kül gibi olan amellerin kâfirlere ait olduğu düşünüldüğünde fırtınanın kavurduğu ekin gibi yok olan amellerin de kâfirlere ait olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Ayette bahsedilen infakla genel manada kâfirlerin işlemiş olduğu tüm ameller kastedilmiş olabilir. Bununla birlikte kelimenin gerçek manasına bağlı olarak mal infakından bahsedilmiş olması da mümkündür.⁵⁴⁰ Kâfirlerin infak ya da iyilik tarzı tüm amelleri -başka ayetlerde de bildirildiği üzere- zaten kabul görmeyeceğinden her iki mana da bu temsil için geçerli olabilir.

Kâfirlerin cömert görünmek için yaptığı infaklar ya da gösteriş yapmak ve bu şekilde nam salmak için işledikleri amellerde Allah'ın rızası yoktur. Kâfirlerden kimisi inkârlarına rağmen kendilerince Allah'a yaklaşmak ya da kendi uydurdukları ilahlara yaklaşmak gibi gayelerle infakta bulunabilirler. Hatta kimisi sırf Hz. Peygamber veya bütünüyle İslam dini aleyhine harcamalar yaparlar. İşte tüm bu harcamalar ve amelleri fırtınanın kavurduğu ekin gibi bir hiç olacaktır.⁵⁴¹

⁵³⁷ Râzî, *Mefâtihu 'l-ğayb*, 8/12.

⁵³⁸ Âl-i İmrân 3/ 113-115.

⁵³⁹ Âl-i İmrân 3/116.

⁵⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu 'l-ğayb*, 8/213.

⁵⁴¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/1042.

Ayette “Allah onlara zulmetmedi, fakat onlar kendilerine zulmediyorlar.” buyrulmaktadır. Kâfirlerin isyanları ve inkârları nedeniyle amellerinin yok olup gittiğine işaret edilmektedir. Amellerin ekine benzetilmesinden yola çıkarsak, kâfirlerin ekini dünyada da ahirette de menfaat elde edilemeyen ve yok olmaya mahkûm bir ekindir. Ancak müminler ekinlerinden dünyada faydalanamasa bile ahirette kesinlikle karşılığını alacaklardır. Dahası bu dünyada ekme gayretlerinin netice vermemesi veya ekinlerinden kayıplar yaşamaları nedeniyle duydukları ıstırabın karşılığı olarak onlara bolca sevap verilecektir.⁵⁴²

“Zulüm” kelimesinin “bir şeyi uygun yere koymamak”⁵⁴³ şeklindeki manası dikkate alındığı takdirde ele aldığımız ayete “ekinlerini uygun zamanda uygun yere ekmeyerek kendilerine zulmettiler” manası verilebilir. Bu durumda ayetteki temsilden Allah’ın bir şeyi olması gereken yere koymamalarından dolayı kâfirlerin amellerini ya da infaklarını geçersiz saydığı anlaşılır.⁵⁴⁴ Bilindiği üzere uygunsuz zamanda ekilmiş ekin beklenen verimi veremez. Böyle ekilmiş bir ekin zamansız çıkacağı için soğuk ya da rüzgâr gibi olumsuz hava koşullarının zarar verme olasılığı yüksektir. İşte kâfirler de amellerini rıza-i ilahîye uygun olmayan, bozuk niyetlerle yapmaları sebebiyle kaybedeceklerdir. Küfürleri ise bu amellerin üzerinden soğuk rüzgâr gibi esecek ve amellerini telef edecektir. Tüm bu durumlar ise onları fazlasıyla üzecektir. Cehennem azabını tatmadan önce bu kayıp azabını tadacaklardır.

Kâfirlerin yaptıkları iyi işlerde Allah rızası dışında tüm süflî gayeler mevcuttur. Gösteriş, itibar kazanma, birilerine yaranma ya da İslam aleyhine çalışma gibi niyetlerle yapılan iyiliklerin sonu kısırır. Mümin için de aynı şekilde niyet amelin geçerliliğini belirleyen en önemli şarttır. Müminlerden kimisi Allah’ın rızasını gözetmeden ve başka gayelerle iyiliklerde bulunabilirler. Menfî gayeler ve dünyevî kazançlar sebebiyle işlenen amellerin karşılığı arzu edildiği gibi bu dünyada alınmış olabilir. Başka tanrılar için yapılmış iyiliklerin karşılığını ise verecek kimse yoktur. Dolayısıyla ameli değerli kılan en önemli husus Allah için işlenmesidir.

⁵⁴² Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 8/214.

⁵⁴³ İbn Fâris, “zlm” 3/468; Râgıb el-İsfahânî, “zlm”, 315.

⁵⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/272.

Sûfiler için ibadetlerde niyet kadar niyette ihlas da o derece önemlidir. Bu yönde nefsi eğitmek ve niyeti Allah’a hasretmek gayesiyle sûfinin eğitilmesi büyük önem arz etmektedir. Mevzû ettiğimiz bu ayet işârî tefsirlerde sûfinin bu yöndeki eğitimine katkıda bulunacak şekilde yorumlanmıştır.

Kâşânî; ele aldığımız ayetin tefsirinde insanların fani dünya hayatı, çarçabuk geçen lezzetler ya da şehvî arzuların tatmini için işledikleri ameller ve riya, gösteriş, övünme için yaptıkları harcamalarla Allah’ın rızasını kazanamayacaklarını belirtmiştir. Ona göre bu tür harcamalar kavurucu rüzgârın mahvettiği ekinin durumuna benzer. Bu rüzgârdan kasıt ise içinde ifsat edici niyetleri ve riya gibi batıl amaçları barındıran nefsin hevâsıdır.⁵⁴⁵

Dâye ayette kastedilen infakın bu dünya için yapılan işler olduğunu söylemiştir. Nefsânî lezzetleri tatmak, insandaki hayvanî-şehvî duyguları tatmin etmek ya da dünyevî hazzardan faydalanmak gibi nefsin isteklerine teslim olmanın ruhanî güzellikleri ve manevî hasletleri yok edeceğini belirtmiştir. Buna göre temsildeki kavurucu rüzgâr nefsin isteklerine teslim olmak; telef olan ekin ise insanın özünde bulunan güzel hasletler olmaktadır.⁵⁴⁶

Dâye, ayetin devamında gelen “*Allah onlara zulmetmedi*” ifadesinin insanların fitratında olan güzel duygu ve hasletlere; “*fakat onlar kendilerine zulmediyorlar*” ifadesinin ise insanın verilen bu güzel fitratı kendi tercihleriyle bozmasına işaret ettiği görüşündedir. İşte bu kötü tercihlerle bu ruhânî makam ve güzelliklerin kaybolması rüzgârın kavurduğu ekin misali gibidir.⁵⁴⁷

Kâşânî ve Dâye’nin ayet hakkında nefis ekseninde yaptıkları yorumun birbirine yakın olduğunu görmekteyiz. Önceki müfessirlerin amelde esas olanın halis niyet olduğu fikri göz önünde bulundurulduğunda bu açıklamalar gerçek manadan uzak değildir.

İbn Acîbe bir mürşidin eğitimine girmeyen kimselerin manevî arızalardan kurtulamayacağı ve manevî halinde karışıklık olacağı iddiasındadır. Ona göre böyle

⁵⁴⁵ Kâşânî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1/280; Kâşânî, *Te’vilât-ı Kâşâniyye*, 1/130.

⁵⁴⁶ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 2/66.

⁵⁴⁷ Necmüddîn-i Kübrâ - Simnânî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 2/66.

kimselerin amellerinin içi boş ve hafif olacağından rüzgârın hafif şeyleri savurduğu gibi çeşitli sıkıntılarda onun amellerinin değerini yok eder.⁵⁴⁸ Sûfî saiklerle yapılmış bu yorumların ayetin bağlamından çok uzak olduğu aşikârdır. “Bir kâmil mürşide bağlanma” teorisine bağlı kalma düşüncesinin etkisiyle ihlas makamına ermek ve bir velî kulun sohbet makamına girmek bir tutulmuştur.

Bursevî ayeti işaretlerle yorumlarken Müslümanın amelinde niyetini Allah’a has kılması gerektiği üzerinde durmuştur. Bir önceki ayette geçen “*İnkâr edenlerin malları da çocukları da Allah’a karşı kendilerine hiçbir fayda sağlamayacaktır.*” ifadesine dayanarak akıllı müminlerin niyetleri halis olmadıktan sonra amellerinin, malının ve evlatlarının çokluğuna güvenmemesi gerektiğini tavsiye etmiştir. Ahiretini kurtarmak için Allah dışındaki tüm şeylerden yüz çevirerek zenginliğe fakirliği; izzeti zillete tercih eden ve bu uğurda malını, canını ortaya koyan ihlaslı müminlerin ise oldukça nadir kimseler olduğuna dikkat çekmiştir.⁵⁴⁹

Bursevî’nin bu ayet hakkındaki en ilginç çıkarımı ise Allah yolunda olan salih kimseleri yurtlarından çıkarmak, öldürmek ya da eziyet etmek maksadıyla yapılan harcamaları da kavurucu rüzgârın telef ettiği ekine benzetmesidir.⁵⁵⁰ Böyle bir çıkarıma; kendinden önceki müfessirlerin Allah’ın peygamberlerinin önüne geçmek için yaptıkları harcamaları kâfirlerin infâk çeşitlerinden biri olarak görmesinden dolayı ulaşılmış olmalıdır. Yoksa ayetin metninde buna işaret eden özel bir ibare ya da kelime bulunmamaktadır.

Görüldüğü üzere rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde “fırtınanın kavurduğu ekin” temsili izah edilirken kâfirlerin amelleri esas alınarak amellerdeki niyetler üzerinde durulmuştur. İşârî tefsirlerde aynı temsil genel olarak müminler için değerlendirilmiş ve müminin amelinde niyetini ihlas ve samimiyet üzere inşa etmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu yönde yapılmış sûfî yorumlar klasik anlamda yapılmış tefsirleri daha açıklayıcı kılarken verilen temsilin anlam derinliğini ve inceliğini de aşikâr kılmaktadır.

⁵⁴⁸ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 1999, 1/398.

⁵⁴⁹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/84.

⁵⁵⁰ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/84.

4.4. Çöldeki Serap

İlginç ve dikkat çekici önemli doğa olayları üzerinden verilen temsiller ilmî seviyesi birbirinden farklı tüm insanların konuyu anlamasını sağlar. Kur'ân'da da rastladığımız bu anlatım yönteminin bir örneği çölde serap görülmesi hadisesidir.

“İnkâr edenlerin yapıp ettikleri, susamış kimsenin geniş düzlüklerde görüp su zannettiği serap gibidir; sonunda gelip ona ulaştınca orada bir şey bulamaz, ama Allah'ı yanında bulur, O da eksiksiz olarak hesabını görüverir. Allah'ın hesabı pek çabuktur.”⁵⁵¹

Ebu Sehl'e göre ayet ehli kitap hakkında inmiştir. Dahhâk'a göre bu ayet kâfirlerin hayırlı amellerinin misalini anlatmaktadır.⁵⁵² Ancak tefsirlerin genelinde ayetin kâfirler üzerinden değerlendirildiğini görmekteyiz.

Ayetin bağlamında müminin dünyada bir nur içinde olduğundan, iyi ameller işlediğinden ve bunun neticesinde ahirette büyük mükâfatlar elde edeceğinden bahsedilmektedir.⁵⁵³ Devamında gelen konumuz olan bu ayette de kâfirlerin ahirette yaşayacakları hayal kırıklığı hissi çölde serap görme misaliyle anlatılmıştır.

Serap gün ortasında çölde görülen güneş ışığı yansımalarıdır ve uzaktan bakıldığında akan suya benzer. Bu temsille kâfirlerin dünyada hayır için yaptıkları iyiliklerin ahirette kendilerine fayda edeceğini ve Allah'ın gazabından kurtaracağını zannetmeleri; ancak umduklarından mahrum kalmaları anlatılmıştır.⁵⁵⁴ Kâfirler yaptıkları iyiliklerin kendilerine mükâfat değil de azap olarak geri döndüğünü görünce derin üzüntü, gam ve keder içinde kalacaklardır. Kâfir bu haliyle çölde susuz kalmış ve aşırı susuzluktan dolayı serabı su sanarak umuda kapılan kimse gibidir. Kurtulacağı ümidiyle seraba büyük bir arzuyla varınca umduğunu bulamaz ve derin hüsrân yaşar.

⁵⁵¹ en-Nûr 24/39.

⁵⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, 15/297.

⁵⁵³ “Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciyi andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.” (en-Nûr 24/35)

⁵⁵⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/764.

Mücahit'ten rivâyetle “serap kâfirin dünyadaki ameli, onun seraba gelmesi ise ölümü”dür sözü bu temsilin özüdür.⁵⁵⁵

Kâfir ahiretin hak, azabın çetin olduğunu görünce dünyadaki amellerine serap misali umut bağlar. Seraba koşunca yanıldığını anlar dahası cehennem zebanileri tarafından cehenneme atılır. Cehennemde kaynar su ve irin içilir.⁵⁵⁶ Yiyecekleri de beslemeyen ve açlığı gidermeyen dikendir.⁵⁵⁷ Bütün bu yiyecek ve içecekler dünyadaki faydasız bilgiler ve Allah'ın rızası olmayan amelleridir. Cehennemde tattıkları bu yiyecek ve içecekler dünyadaki faydasız bilgi ve sonuçsuz davranışları gibi amaca hâsıl olmaz, doyurmaz, susuzluğu gidermez.⁵⁵⁸

Temsilde anlatılan kâfirlerin durumu aslında şu ayetlerde bildirildiği üzeredir:

*“İzleyenler şöyle derler: ‘Ne olurdu, bize ikinci bir fırsat verilseydi de, şimdi onlar bizden uzaklaştıkları gibi biz de onlardan uzaklaşsaydık!’ Böylece Allah onlara yapıp ettiklerini kendileri için pişmanlık sebepleri olarak gösterir. Onlar artık ateşten çıkacak değillerdir.”*⁵⁵⁹

*“De ki: ‘Size, iş ve davranışları bakımından en çok ziyana uğrayanları bildirelim mi? Onlar, iyi yaptıklarını sandıkları halde, dünya hayatında çabaları boşa giden kimselerdir.’ İşte onlar, rablerinin ayetlerini ve O’na kavuşmayı inkâr eden, bu yüzden amelleri boşa gitmiş olanlardır. Bu sebeple biz kıyamet gününde onların (dünyadaki) amellerine değer vermeyiz. Inkâr etmeleri, ayetlerimi ve resullerimi alaya almaları sebebiyle işte onların cezası cehennemdir.”*⁵⁶⁰

Allah'a ve ahiret gününe inanmayanlar ölüm ve ölümden sonraki dirilişi gördüklerinde derin bir hezimet yaşayacaktır. Ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla yine de dünyada işledikleri amellere umutla sarılacaklar. Kaybetme duygusuyla ümitsizlik çukurunda iken bu amellerle kazanma duygusu onların kurtulma ümidini zirveye çıkaracaktır. Beklentilerinin zirvesinde iken Allah'ın rızası gaye edinilmediği için

⁵⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 24/7.

⁵⁵⁶ el-Gâşiye 88/5.

⁵⁵⁷ el-Gâşiye 88/6-7.

⁵⁵⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u't-tefsir*, 2/244-245.

⁵⁵⁹ el-Bakara 2/167.

⁵⁶⁰ el-Kehf 18/103-106.

amellerinin kabul edilmemesi onların yaşadıkları hezimet ve hüsrânı kat kat arttıracaktır. Aslında bu durum onlar için ayrıca bir azaptır. Susuzluktan ciğerleri yanmış kimsenin serabı görmesiyle susuzluk hissiyatı daha da kabarır. Bu yüzden serabı fark ettiğinde adeta en yüksekten düşercesine derin hayal kırıklığı yaşar. Kâfirin ahirette kalacağı durum ve psikolojik hal de böyle olsa gerektir.

Kâfirin amellerinin serap misaliyle anlatılması oldukça etkileyici bir film sahnesini canlandırmaktadır. Bu temsil ahirette kâfirlerin halinin zihnen kavranmasına yardımcı olduğu gibi o gün yaşayacakları duygusal çöküntünün kalben hissedilmesine katkıda bulunmaktadır.

Kâfirlerin amellerinin kabul görmemesinin esas nedeni Allah'a iman etmemeleridir. Allah'a imanı olmayanın amelleri elbette Allah'ın rızasını kazanmak için olmayacaktır. Kısacası iman varsa amel vardır; iman yoksa iyilik adına ne yapıldıysa yok hükmündedir. O yüzden işârî tefsirlerde sadece kâfirler için değil müminler için de Allah'ın rızası gaye edinilmeden yapılan amellerin serap temsiliyle anlatıldığını görmekteyiz.

Kâşânî; hayvanî özellikler taşıyan nefse sahip kimselerin içi boş gayelerle işledikleri iyiliklerin serap gibi olacağını söylemiştir. Ona göre böyle kimseler yaptıkları bu iyiliklerle bir lezzet alır ve bu lezzetin hep kalıcı olacağı hissine kapılır. Karşılığında da sevap bekler. Ölümle bu düşüncelerin boş bir hayalden ibaret olduğunu anlar.⁵⁶¹ Kâşânî'nin bu görüşleri az da olsa nefsî arzuların karıştığı amellerin yok sayılacağı düşüncesini öne çıkarmaktadır.

İbn Acîbe'nin müminin ihlas makamına ermeden işlediği amellerinin seraba benzediği şeklindeki yorumu önceki işârî tefsirlerle uygunluk göstermektedir. Bununla birlikte has tevhit ehlinin gözünde Allah'tan gayrı her şeyin serap misali olduğunu söyleyerek farklı bir yorum daha getirmiştir. Ona göre gafil halde dünyaya bakan kimse çölde serap gibi onda bir şey olduğunu zanneder. Ancak akıl ile yaklaşınca işin aslını akıbetini iyice kavrar ve dünyanın değersiz olduğunu anlar. Tüm bunları düşününce yanında olanın sadece Allah olduğu fikrine ulaşır.⁵⁶²

⁵⁶¹ Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/396; Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, 2/324.

⁵⁶² İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 4/48.

İbn Acîbe ayeti kâfirler açısından değerlendirdiği gibi müminler açısından da değerlendirmiş ve mümin için de serap gibi aldatıcı durumlar olabileceğine değinmiştir. Bu yorumun ayetin asıl mesajı ve anlamından uzak olduğu çok belirgindir. Elbette Allah'tan gayrı her şeyin, serap misali geçici ve aldatıcı olması gibi bir benzetme yapılması mümkündür. Ancak bu ayete dayanarak böyle bir çıkarıma ulaşmak ayetin hakiki manasından uzaklaşmaktır.

Bursevî “kâfir” kelimesinin Allah'ın verdiği nimetlere karşılık nankörlük etmek manasından yola çıkarak Allah'ın emirlerine muhalefet ve isyanla bu nimetleri harcayan nankör insanların, adet ve şekle takılarak atalarından gördüğü üzere ameller işlediğine dikkat çekmiştir. Bilinçsizlikleri nedeniyle gösteriş için işledikleri bu amellerini şeytan onlara süslü gösterir. Serap misali bu amellerin kendilerine fayda vereceği zannına kapılırlar ancak Allah'ın gazabıyla karşılaşır.⁵⁶³ Bursevî bu temsile dayanarak niyetlerinde gafil kimselerin göstermelik amellerinin ahirette bir karşılığının olamayacağını dile getirmiştir.

Ele aldığımız bu ayetin hemen sonrasında kâfirlerin amelleri derin ve koyu karanlıklara benzetilmiştir. Her iki temsilin bu şekilde arka arkaya gelmesi kâfirlerin ahirette hiçbir nasibinin olmayacağı, kendilerinin bir aldatmaca içinde oldukları ve hakikati göremeyecek kadar karanlıkta kaldıkları gibi manaları pekiştirmektedir.

4.5. Kat Kat Karanlıklar

Nûr Sûresi'nde kâfirlerin dünyada iken işledikleri amellerin ahiret gününde çöldeki serap misali kaybolup gittiği anlatıldıktan hemen sonra yine kâfirler hakkında birbirinin üstünü örten, derin ve katmanlı karanlıklar üzerinden etkili bir temsil sunulmuştur:

*“Yahut dalga, üstünde yine dalga, onun üstünde de bulutla (kara bulut gibi bir dalga ile) kaplı büyük bir denizdeki karanlıklar gibidir; birbiri üzerinde karanlıklar! Neredeyse elini çıkarsa onu göremeyecek. Allah bir kimseye ışık vermezse onun aydınlıktan asla nasibi yoktur.”*⁵⁶⁴

⁵⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/162.

⁵⁶⁴ en-Nûr 24/40.

Siyah ile beyazın birbiri yanında anlam kazanması gibi her şey zıddıyla fark edilir. Bu ayetin öncesinde Allah'a iman eden, kulluk şuuru edinmiş, hiçbir güzellik veya menfaatin ibadetlerini yapmaktan alıkoyamadığı müminler ve onları bekleyen sevaplar “nur temsili” ile bir tablo misali harika bir üslupla anlatılmıştır. İman etmeyen insanların da dünyada hem kendileri hem başkaları için faydalı, hayırlı işleri, hizmetleri, eserleri vardır. Ancak bunların faydası sadece dünyada mümkündür. Allah'ı ve ahireti inkâr eden kimse öldüğünde dünyadaki kazancı ve eserlerini orada kaldığını ve kıyamet gününde elinin boş kaldığını görür. Durumu çölde susuz kalmış kimsenin seraptan medet uman bir yolcu gibi; ya da denizin diplerinde üst üste binen karanlıklar içinde kalan kurtulma umudu kalmayan kimse gibidir.⁵⁶⁵

Ayette geçen “zulümât” ifadesi her türlü aklî, zihnî, maddî, manevî karanlığı ve ışığın kaybolması anlamındaki “zulmet” kelimesinin çoğuludur.⁵⁶⁶ Kur'ân'da tekil haliyle geçmemektedir ancak çoğul haliyle yirmi üç yerde geçmektedir. Bunların on altısı kara, deniz ve gecenin karanlıkları şeklinde maddî karanlığı ifade için; yedi yerde de mecâzî anlamda itikadî, amel ve ahlakî boyutta cehalet, fîsk, şîrk ve küfür karanlığını ifade etmek içindir.⁵⁶⁷ Ele aldığımız ayette de mecâzî anlamda küfrün karanlığına işaret edilmektedir.

Tefsir külliyatına bakıldığında kâfirlerin amelleriyle ilgili temsillerin yer aldığı Nûr Sûresi 39. ve 40. ayetlerde geçen “serap” ve “karanlıklar” ifadeleri hakkında birbiriyle bağlantılı ve ince nüanslara ışık tutan açıklamalara yer verilmiştir. Serap temsiline hemen ardı sıra yine kâfirlerin durumunun koyu karanlıklara benzetildiği temsilin gelmesi dikkat çekicidir. Karanlıklardan bahseden ayetin başındaki “ev” bağlacı bu ayetin serap temsiline atfedilmiş olacağı fikrini öne çıkarmaktadır. Bu durumda iki ayet arasında anlam ilişkisi olduğu izlenimi oluşmaktadır. Bu durumda her biri birbirine zenginlik katan şu manaların verilmesi mümkündür:

-Kâfirin iyilik üzere işlediği ameller seraba; kötü amelleri karanlıklara benzetilmiştir.

⁵⁶⁵ Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 4/84-86.

⁵⁶⁶ İbn Fâris, “zlm”, 3/468; Râgıb el-İsfahânî, “zlm”, 315; İbn Manzûr, “zlm” 12/373.

⁵⁶⁷ Abdülbâkî, “zlm”, 434.

-Kâfirin amellerinin ahiretteki durumu serap temsiliyle dünyadaki durumu denizdeki karanlıklar temsiliyle anlatılmıştır.

-Serap temsili kâfirlerin amellerinin sonuçsuzluğunu tasvir için; denizdeki karanlıklar ise onları inançlarının karanlığını anlatmak için verilmiştir.⁵⁶⁸

Şunu da belirtmek gerekir ki hemen hemen tüm tefsirlerde söz konusu ayet öncelikle “serap temsili” ayetine atfedilerek kâfirlerin amellerinden bahsettiği şekilde yorumlanmıştır. Ancak müfessirlerimiz “nur temsili” ile “zulümât temsili” ayetini birbiriyle alakalı bulmuşlar ve ayetleri tefsir ederken bu ilişkiyi de dikkate almışlardır.

Kur’ân’da nur ile iman; karanlık ile küfür özdeşleştirilmiştir. Allah’ın seçip gönderdiği peygamberler ve ilahî kitaplar, insanı küfür ve küfrün kaynağı cehaletten çıkarıp imanın nuruyla aydınlatmak içindir. Birçok ayette buna işaret edilmiştir:

*“Allah iman edenlerin velîsidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin velileri ise sahte tanrılardır; onları aydınlıktan çıkarıp karanlıklara sokarlar. İşte bunlar ateşliklerdir, bunlar orada devamlı kalıcıdırlar.”*⁵⁶⁹

*“Elif-lâm-râ. Bu, rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, güçlü ve övgüye lâyık olan Allah’ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz kitaptır.”*⁵⁷⁰

Ele aldığımız Nûr Sûresi 40. ayet küfrün kat kat karanlığını tasvir etmektedir. Allah’ı inkârda inat edenlerin Allah’ın hidayet nurunu fark edemeyecek kadar küfrün karanlıklarında boğulacakları edebî bir temsille anlatılmıştır. Gözleri aydınlığa kör, zihinleri hakka kapalı olanların cehalet çukurunda debelenmeleri kaçınılmazdır. Kâfirlerin kalpleri hakikate çağrı yapanlara karşı hissiyatsız, taş gibi kaskatıdır. Küfrün yalan ve yanlış olduğunu savunan iman yolunun yolcularına karşı buğz ve öfke duyarlar. Bu manevî karanlıkta nuru görmek ve ona ulaşmak ise ancak Allah izin verirse mümkündür.

Derinliği fazla ve su miktarı yoğun bir denizin dibi elbette karanlık olur. Deniz üstünde dalgalar üst üste bindikçe ve büyüdüğü karanlığın şiddeti artar. Dahası

⁵⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 24/8.

⁵⁶⁹ el-Bakara 2/257.

⁵⁷⁰ İbrâhîm 14/1.

gökyüzündeki kara kara bulutlar denizin dibine ulaşma ihtimali olabilecek bir ışık süzmesine dahi izin vermez. Karanlık öyle hal alır ki kişi en yakınına göremediği gibi kendi elini, ayağını, azalarını göremez.⁵⁷¹ Daha önce değindiğimiz bazı ayetlerde kâfirler kör olarak nitelendirilmişti. Bu temsillerle bizzat kendilerinden dolayı hakikati görememelerine işaret edilmiştir. Ele aldığımız ayette ise küfrün karanlığının kâfirleri çepeçevre kuşatmasından bahsedilmektedir. Böyle bir durumda gözleri gören kimsenin istese de gözünün önünü göremeyeceği vurgulanmıştır. Ancak tüm bu temsiller bir arada değerlendirildiğinde kâfirlerin körlüğüne bir de çevrelerinin koyu karanlığı eklendiği görülmektedir. Bu durum küfrün bataklığına saplanıp kalanların vehametini ve elim hallerini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Ayette siyah renk ve karanlıklar ifadesiyle çok katmanlı bir anlam dünyasına dikkat çekilmektedir. İnkârcıların duygu ve düşünceleri siyahın müphemliğine, yok ediciliğine ve nesneyi görünmez kılma özelliğine benzetilmiştir. Buna bağlı olarak kötülük kavramı da karanlıkla sembolleştirilmiştir. Bir önceki ayette yer alan serap temsiline ek olarak bu temsil kâfirlerin umutsuz ve çaresiz hallerine vurgu yapmaktadır.⁵⁷²

Karanlıklar üzerinden yapılan temsildeki ifadeler için farklı yorumlar yapılmıştır. Bu durum müfessirlerin farklı delil ve işaretleri dikkate alarak benzetme ilişkisi kurmasından kaynaklanmaktadır.

Râzî tefsirinde işârî yorum olabilecek şu görüşlere yer vermiştir:

“Ayette denizin karanlığı, dalgaların karanlığı ve bulutların karanlığı olmak üzere üç karanlıktan bahsedilmektedir. Kâfirde de itikat karanlığı, söz karanlığı ve amel karanlığı olmak üzere üç karanlık bulunmaktadır. Yine bu üç karanlığın kâfirin kalbi, gözü ve kulağının hakka karşı kapalı olması şeklinde de açıklamalar vardır. Başka bir görüşe göre kâfir bilmez, bilmediğini de bilmez. Ancak bildiğini zanneder. Karanlıklardan kastedilen mana bu da olabilir.”⁵⁷³

⁵⁷¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/8.

⁵⁷² Arslan Karaoğlan, “Nûr Sûresi 39-40. Ayetleri Bağlamında İnkârcı Tutum ve Davranışların Allah Katındaki Değeri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 23.

⁵⁷³ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/8.

Kurtubî şu açıklamalara yer vermiştir:

“Karanlıklarla kâfirin amelleri; derin dalgalı denizle kâfirin kalbi; üst üste dalgalarla onun kalbini kaplayan cehalet, şüphe ve şaşkınlık; bulutlarla kâfirin kalbinin kabuk bağlaması yani imana karşı mühürlenmesi kastedilmektedir. Deniz altında karanlıklar içinde kalmış kimsenin elini görememesi gibi kâfir kalbiyle Allah’ın nurunu göremez.”⁵⁷⁴

Kurtubî ayrıca ayette geçen karanlıklar için bu dünyada yaşanan sıkıntı ve zorluklar manasına yer vermiştir.⁵⁷⁵ Bu mana ve yukarıda aktardığımız karanlıklar üzerinden yapılan yorumlar, müfessirlerin kâfirlerin psikolojik ve inkâr durumlarından yola çıkarak yaptıkları kişisel çıkarımlardır. İşârî yorumlar genel manada âlimin bazı işaretlerden ve kalbine doğan manevî düşüncelerden yola çıkarak yaptığı açıklamalar olarak kabul edildiğine göre ayette geçen “karanlıklar” için klasik tefsirlerde yapılan izahları da böyle kabul etmek mümkündür.

“Karanlıklar” ifadesine sûfî eğilimde olan bazı âlimlerimizin dirâyet metoduyla telif edilmiş tefsirdekilere benzer açıklamalar yaptığı görülmektedir. Nitekim Hâkim Tirmizî; denizin karanlığı ile kâfirin kalbini, dalgaların karanlığı ile şirkini, bulutların karanlığı ile kötü amellerini kastetmiştir. Ona göre kâfirin karanlık sadrının altındaki kalbi, bedeni ve gözü karanlıktır, bu durumda istese de iman nurunu göremez.⁵⁷⁶

Meşhûr mutasavvıf İbnü’l-Arabî ayette geçen karanlıkları bilgisizlik olarak nitelemiştir. Kat kat karanlık ifadesini ise bilgisizliğini bilmeme olarak açıklamıştır. Hatta bilgisizliğin cehennem karanlığından daha elim olduğuna değinmiştir. Ona göre gecenin karanlığıyla doğanın karanlığı; denizin karanlığıyla bilgisizlik; dalganın karanlığıyla fikrin karanlığı; üst üste karanlıkla fikirlerin kuşkuyla iç içe geçip kaplanması kastedilmiştir. Bulutların karanlığı ise inançsızlıktır. Bu karanlıklar içinde kalan kimse apaçık hüsrandır.⁵⁷⁷

⁵⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 15/302-303.

⁵⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 15/303.

⁵⁷⁶ Tirmizî, *el-Emsâl*, 38.

⁵⁷⁷ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 10/246-247.

Nur ayetinden sonra gelen ve nur temsilinin zıttı sembolleri barındıran “kat kat karanlık” temsili tasavvuf erbabı tarafından nefsin kötü arzularından, hevâdan ve dünyadan uzak durma prensiplerini destekleyecek şekilde yorumlanmıştır. Bunlardan Kâşânî bu ayeti tefsir ederken beden ile örtülü cahil nefsi ve nefsânî kuvvetleri yutan, yoğun ve karanlık bir heyula denizinden bahsetmiştir. “Dalga üstüne dalga” ifadesinde insanın cismanî, tabî yapısını birinci dalga karanlığı; üstüne binmiş dalgayı insanın nefsi; bulut karanlığını ise hayvânî isteklerin hâkim olduğu nefis olarak tarif etmiştir. Ona göre ayette, göz önünde görülemeyen el sembolüyle nefsânî kuvvetlerin en derinleri tarafından ele geçirilmiş bir kimsenin aklının fikretme yeteneğini kullanamaması kastedilmiştir. Akli karanlıklara bulanmış kimse aklını kullanmak istese de artık hakikati bulamaz.⁵⁷⁸ Görüldüğü üzere Kâşânî ayetteki kat kat karanlıkları nefsin karanlık katmanları olarak açıklamış ve bunca karanlığın altında aklın nurunun işlevini kaybettiğine değinmiştir.

İbn Acîbe dünyaya meyiletmiş ve hevâsına teslim olmuş kimselerle dalgalı ve karanlık denizler altında kalan kimselerin durumunu özdeşleştirmiştir: “Hevâ denizi altında kalan kimseyi cehalet ve inkâr dalgaları; bu dalgaların üstünü de nefsânî haz ve şehvet dalgaları sarar. Dahası gaflet, kötü alışkanlıklar ve dalgaları kaplar da kaplar. Onun üzerine bulut gibi dünyanın etki ve tesirleri de çökünce büsbütün karanlık olur. Dünya sevgisi, makam sevgisi ve itibar sevgisiyle karanlıklara batmış kimsenin akıllıca düşünme yetisi artık devreye girmez olur.”⁵⁷⁹

İbn Acîbe tasavvufi işaretlere göre yorumladığı bazı ayetleri arif bir kimseyi mürşit edinmenin gerekliliğine delil göstermektedir. Nitekim sembolik anlatımın çokça hissedildiği Nur Sûresi 40. ayetin tefsirinde de aynı usulü görmek mümkündür. Ona göre dünya; içine insanların dalıp gittiği, sahili de ölüm olan dalgalı bir denizdir ve sadece Allah’ın korudukları boğulmaktan kurtulabilirler. Hevâ ve nefsin arzu dalgalarıyla kuşatılan kimselerin, bu denizin tehlikelerini çok iyi bilen kaptanın dümeninde olduğu zühd ve vera’ gemisine binerek kurtulacağı görüşünü dile

⁵⁷⁸ Kâşânî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 3/397; Kâşânî, *Te’vilât-ı Kâşâniyye*, 2/325.

⁵⁷⁹ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 1999, 4/48.

getirmiştir. Böyle bir kaptana yani bir mürşide tabi olmayan kimselerin nefsânî arzu ve şehvet dalgaları arasında boğulup gideceği görüşündedir.⁵⁸⁰

“Karanlıklar” ifadesini öncelikle kâfirlerin amelleri olarak niteleyen Bursevî, işârî anlamda yorumlarken kalp huzuru ve halis niyetle yapılmayan tüm ameller olarak açıklamıştır. Dünya sevgisini engin deniz; riya, makam sevgisi ve başa geçme gibi süflî gayretleri üst üste gelen dalgalar olarak açıklaması kendinden önceki işârî tefsirlerle benzerlik göstermektedir. Ancak bütün bu karanlıklar üzerine çöken bulutları gizli şirk olarak ifade etmesiyle öncekilerden ayrılmaktadır.⁵⁸¹

Âlûsî’ye göre ayette geçen karanlıklar kâfirlerin fâsid amellerine ve bâtil inançlarına işaret etmektedir. Deniz hevâyâ; boğucu derinlik ise hevânın tehlikeli boyutuna işaretler. Dalgalar kalbi kaplayan cehalet ve gaflet; ikinci dalga ise insanı etkisi altına alan zan ve şüphelerdir. Bulut ise şirk ve karışık fikirlerdir ki hidayet nurunun önünü kapatır.⁵⁸²

Nûr temsilini anlatmak için müstakil bir eser kaleme alan İmam Gazzâlî hak yoldan ayrılan herkesin karanlıklar içinde olduğuna değinmiştir. Normalde karanlıkta insanlar yakınına görebilecekken ayette elini dahi göremeyecek kadar koyu karanlıktan bahsedilmektedir. Gazzâlî, bu koyu küfür karanlığına rağmen birbirini sapıtmak ve küfürde inat için kâfirlerin birbirine yol gösterebilmesini, küfür karanlığının diğer karanlıklardan farklı olduğuna delil göstermiştir.⁵⁸³ Çünkü kâfirlerin birbirini küfür karanlığına çekmesi, çağırmasına bu karanlık engel olamamaktadır.

Gazzâlî’ye göre karanlık deniz manevî tehlikeler ve kötü hadiselerle dünyadır. Birinci karanlık dalga, hayvanî sıfatlar ve hissî lezzetlerle tatmin edilmeye teşvik eden şehvettir ki ona teslim olanlar hayvanlar gibi yer içer ve yaşarlar. Şehvetleri sebebiyle de kör ve sağırdırlar. İkinci dalga ise yedi fena sıfat olan gazap, düşmanlık, buğz, kin, haset, övünme ve tekâsürü (çoklukla övünme) barındıran karanlık dalgadır. Hatta gazap, şehveti ve tüm nefsî lezzetleri geri bırakacak kadar güçlü ve karanlık bir

⁵⁸⁰ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1999, 4/48.

⁵⁸¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/163.

⁵⁸² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 18/185.

⁵⁸³ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Feneri)*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994), 60.

dalgadır. Bulut ise Hakk'ı bilme, Kur'ân ve aklın nurunu örten, küfürle bu nurun arasına perde olan bir başka karanlıktır.⁵⁸⁴

Gazzâlî daha önceki tefsirlerden farklı olarak karanlıkta elin dahi görülememesini kâfirlerin ilahî nurun kaynağı olan ve birlikte yaşadıkları peygamberlerden istifade edememesi şeklinde açıklamıştır.⁵⁸⁵

Allah'ü Teâlâ İslam yolunu nur, küfür yolunu karanlık olarak nitelemiştir. Hatta öyle ki nur kelimesi tekil kullanılarak adeta hak yolun tek olduğuna vurgu yapılmıştır. Karanlıklar anlamındaki “zulümât” kelimesinin çoğul kullanılması küfrün çeşitliliğine, girdabına ve koyuluğuna dikkat çekmek için olsa gerektir. Küfrün karanlığına dalanların bu karanlığı dahi fark edemeyecek durumda olması içler acısıdır. Ancak tüm karanlıklardan, zulümlerden yüz çevirip yönünü Allah'a dönenlerin ise kurtulacağı Kur'ân'da birçok yerde bildirilmiştir. Allah'ı dost edinenlerin küfrün karanlık girdabından çıkarılacağını ve iman nuruyla donatılacağını şu ayet kesinleştirmiştir: *“Allah iman edenlerin velîsidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin velileri ise sahte tanrılardır; onları aydınlıktan çıkarıp karanlıklara sokarlar. İşte bunlar ateşliklerdir, bunlar orada devamlı kalıcıdırlar.”*⁵⁸⁶ Başka tanrı edinenler ise dünyada psikolojik anlamda karanlık ve kasvet içerisinde olacaklar, ahirette de ancak ateşin aydınlığında kavrulacaklardır.

⁵⁸⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 60-61.

⁵⁸⁵ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 61.

⁵⁸⁶ el-Bakara 2/257.

SONUÇ

Mûciz bir kelim olmasý sebebiyle Yüce Kur'ân'da Arap dili ve belâgatının tüm üslup ve sanatları en mükemmel haliyle yer almıştır. Anlatımı kuvvetlendirmek ve kelamın maksadını açığa kavuşturmak için başvurulan söz sanatlarından biri de temsilî anlatımdır. İki benzer şey arasında bağ kurarak icra edilen temsiller günlük konuşmalardan bilimsel açıklamalara, edebî anlatımlardan dinî metinlere varıncaya kadar insanın kullandığı tüm sözlü ve yazılı anlatımlarda yaygın olarak kullanılır. Kur'ân temsilleri ise hem anlatım hem de sanatsal açıdan üstün özellikler taşıdığı gibi ilahî kelamın îcâzını yansıtan önemli bir edebî unsurdur.

Kur'ân'ın muhatabı âlim ya da avam olmaksızın tüm insanlardır. Bu yüzden Kur'ân temsilleri dış dünyada herkesin tecrübe edebileceği ve görebileceği varlık ve olaylardan örnekler içermektedir. Temsiller sayesinde soyut durum ve olayların tahayyül edilmesi sağlanır. Kelimeler ve cümlelerle derin edebî tasvirler yapılarak adeta insanın zihninde resimler çizilir. Böylelikle zihinde müşahhas ve mücessem hale gelen durum ve olaylar kolay ve etkiliyeci şekilde kavranır.

Kur'ân'da ilahî, insanî ve uhrevî hakikatleri içeren birçok ayetin temsiller ile anlatıldığını görmekteyiz. Daha birçok konuda olduğu gibi kâfirlerin durumu, psikolojisi, inançlarının çarpıklığı, amellerinin geçersizliği ve akıbetleri çarpıcı temsillerle birlikte verilmiştir. Bu ayetler ile ilgili açıklamalar rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde geniş yer bulduğu gibi işârî tefsirlerde de sûfî öğretilerin devreye girmesiyle daha da zenginleşmiştir. “*Kur'ân'ın Kâfirlerle İlgili Temsilleri Hakkında İşârî Yorumlar*” başlığı altında ele aldığımız çalışma ile bir yandan temsilî anlatımın kâfirler hakkındaki örnekleri sayesinde Kur'ân'ın eşsiz anlatım ve üslubunu görme imkânımız olmuştur. Diğer yandan temsil ayetlerinin işârî tefsirlerde yorumlanma şekli ve yöntemi müşahede edilmiştir.

İşârî tefsirin geçerliliği ve tefsir ilmine uygunluğu geleneksel tefsir anlayışındaki ilim çevrelerinde ihtilafa neden olmuştur. İşârî tefsirin zâhir manayı yok saymadığı, bir işaret ve delile dayandığını düşünenlere göre bu tefsir türü geçerlidir ve

İslam'ın hakikatlerine aykırı değildir. Ancak işârî tefsir yönteminde zâhir mananın dikkate alınmadığı gibi aksine zâhir manadan bağımsız bir bâtın mana arayışından ibaret olduğunu iddia edenlere göre bu tefsir yöntemi geçersizdir, gereksizdir. Bu düşüncede olanlar işârî tefsir ekolünü Bâtınîlik gibi sapkın ekol ve akımlar ile aynı kategoride değerlendirmişlerdir.

İşârî tefsiri, tefsir ilminin sahîh türleri arasında saymak ve Bâtınîliğin gölgesinden kurtarmak için konunun mütehasısı âlimlerimiz tarafından bazı şartlar belirlenmiştir. İşârî tefsirin geçerliliği hakkında teorik olarak belirlenmiş bu şartlara pratikte çok da uyulmadığı şeklinde itirazlar yapılmıştır. İşte bu itirazları ve gerekçelerini yerinde incelemek adına bu tezimizde kâfir temsillerinin yer aldığı ayetler üzerinde çalışılmıştır.

Kâfir temsilleri ile ilgili ayetlerin nefis, hevâ, ihlas, ihsan, marifet, ilim, takva, gaflet, cehalet, haşyetullah gibi kavramlar eşliğinde açıklanması ve hitabın kâfilere değil de nefsin arzularına yenik düşmüş, cahil ve gafil müminlere yöneltmesi işârî tefsirin en belirgin özelliğini yansıtmaya açısından önemlidir. Bu yorumlardan bazısı ayetin zâhir manasında müphem kalan kısımları açması açısından kıymetlidir. Ancak sûfî öğretilere temel olması gayesiyle yapılan bazı işârî yorumların zâhir manadan oldukça uzak, ayetteki temsilin muradından da bağımsız olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu şekilde yapılan yorumlarda bâtın mananın temel mana kabul edilmediği tezi ileri sürülse de çıkarılan manaların bazısının zâhir mana ile alakasının kurulamadığı görülmektedir.

Sûfî temayülü belirgin bazı müfessirlerimizin ehl-i tasavvuftaki “*bir kâmil mürşide varmazsan olmaz*” şeklindeki hâkim kanaati vurgulamak için ayetler üzerinde zorlama te’vil ve yorumlara meylettikleri görülmektedir. Bu durum işârî tefsir hakkındaki olumsuz tenkitlere haklılık payı kazandırmaktadır. Elbette bu açıdan işârî tefsirlerin tamamını aynı kefeye koymak doğru olmayacaktır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki sûfî temayüldeki bir müfessirin, Kur’ân’ın tamamının tefsirinde işârî tefsirin geçerliliği için aranan şartların hepsine sadık kaldığı söylenemez. Bazı ayetlerin bâtınında ulaştığı manalar zâhir mana ya da Kur’ân’ın bütünü ile

çelişmemektedir. Ancak bazı durumlarda zâhir mana devre dışı bırakıldığı gibi verilen mana Kur'ân'ın genel kaidelerine aykırı olabilmektedir.

İşârî tefsirin sûfilere has bir dil ile yapılmış, hususî ve mahrem bir tefsir olduğu ileri sürülse de bunun genel kabul görmesi olanaksızdır. Çünkü Allah'ın kitabının belli bir kesime hususî dille hitap ettiğini söylemek ilahî mesajın gayesine gölge düşürür. Dahası Kur'ân'ın muhatabının tüm insanlar olduğunun belirtildiği ayetlere de aykırıdır. Tüm Müslümanlar Kur'ân'ı gereği gibi anlama gayretindedir ve bunun için Kur'ân için yapılan tüm tefsir ve yorumlardan istifade etmek en doğal haklarıdır. Zaten Kur'ân tefsiri çalışmalarının gayesi Kur'ân'ı tüm zamanlarda, tüm dillerde ve tüm insan gruplarında anlaşılır kılmak değil midir? Öyleyse hususî bir kesime hitap eden Kur'an tefsiri veya te'vili olduğunu var saymak tefsir ilminin gayesine de uygun değildir.

Tefsir ilmi, belli kaideleri ve şartları olan özel bir ilim dalıdır. Kur'ân ilmi ile donanmış İslam âlimlerinin titizlikle ulaştığı bu kaide ve şartların korunması için yüzyıllardır çaba sarf edilmektedir. Tüm bunlardan bağımsız olarak ilim, irfan ve takvada üstün şahsiyetlerin ilahî ikramlarla vahyi kendilerine gelen özel bilgiler vesilesiyle açıkladıklarını söylemek tefsir ilminin genel geçer kaidelerini zorlamaktadır. Her ne kadar sadece ilmî seviyesi yüksek, nefsinin ve kalbini tüm kötü hasletlerden temizlemiş, manevî makam ve mertebesi yüksek zatların işârî tefsir yapabileceği belirtilse de bu durum art niyetli kimselerin ya da cahil insanların Kur'ân ayetlerini kendilerine göre yorumlamasının önüne geçemeyecektir. Bu yüzden işârî tefsire temkinli yaklaşan âlimlerimizin endişesini de yadsımamak gerekir.

İçinde bulunduğumuz çağın yenilikleri ile birlikte gelen sorun ve problemlerin çözümü için Kur'ân'ın hakkıyla anlatılması ve anlaşılması elzemdir. Madde âleminin içinde mana arayan insanın, içinde bulunduğu zamanın getirdiği ruhî karışıklıktan kurtulması ancak Kur'ân nuruyla mümkündür. Zamanın problemlerinin çözümünü Kur'ân'da arayan ve zamanın manevî hastalıklarını Kur'ân'la tedavi etmeye çalışan müminler için Kur'ân ilimleri üzerinde yapılacak tüm çaba ve çalışmalar kıymetlidir. İşârî tefsir ve yorumların incelenmesi, bu alandaki incelik ve güzelliklerin paylaşılması, içindeki pürüzlerin belirlenip giderilmesi Kur'ân adına bir hizmettir. Bu

alanda yapılacak başka çalışmalar vesilesiyle gerekli şartları taşıyan işârî yorumların araştırılması ve sunulması; derin mana ve hikmet arayışında olan müminlerin Kur'ân üzerinde tezekkür, tefekkür ve tedebbür etmesine olanak sağlayacaktır.

Biz konumuz çerçevesinde günümüze kadar telif edilmiş bazı işârî tefsirleri inceleyerek ele aldığımız ayetler çerçevesinde işârî yorumların sınırlarını görme imkânı sunduk. Tefsir ilminin genel kâide ve kurallarını temel alarak bu yorumların uygunluğu konusunu değerlendirmeye çalıştık. Bu çalışmanın işârî tefsir alanındaki bazı soru ve sorunların aydınlatılmasına katkıda bulunmasını umuyoruz.

Kur'ân ve tefsiri üzerinde derinlikli araştırmaların yoğunlaştığı günümüzde işârî yorumların ele alındığı birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan kimisi işârî tefsir yöntemini sakıncalı bulmuş ve tamamen reddetmeyi amaç edinmiştir. Kimisi de bunların tam aksine işârî tefsirin eleştirilen ve eksik bulunan yönlerini çeşitli izahlarla kapatmaya çalışmış ve savunmaya geçmiştir. İşârî tefsirin tasavvuf temelli olması, tasavvufun da İslam dini ile özdeşleşmiş olması sebebiyle işârî tefsir konusunda fazlasıyla hassasiyet gösterilmesi gerekmektedir. Bu yüzden özellikle hem tasavvuf hem de tefsir ilmine hâkim kimselerin bu alanda yapacağı objektif, tarafsız çalışmalar bu alandaki sorunların giderilmesine ve inceliklerinin keşfedilmesine katkı sağlayacaktır. Bu alanda araştırma yapacak olanlar için Kur'ân'dan belirlenmiş özel kavramlar, kevnî ayetler ve tekrarlanan ayetler hakkındaki işârî yorumların incelenmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî**, Muhammed Fuâd (1882-1968).. *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-‘Kur’âni’l-Kerîm*. Kahire: Matbaatü Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1364.
- Ağbal**, Davut. *Muhyiddin İbnü’l-Ârabî’de İşârî Tefsir*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Akpınar**, Ali. “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’ nin Besmele Tefsiri”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 53-92.
- Akpınar**, Ali. “Kur’an’da Hece Harfleri (Hurûf-ı Mukattaa) ve Kuşeyrî’ nin Hece Harfleri Yorumu”. *Tasavvuf*, 55-73.
- Algar**, Hamid. “Bahrü’l-hakâik ve’l-meânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Altuntaş**, Halil. “Kur’ân’da Temsîlî Anlatım”. *Diyanet Dergisi* 26/4 (06 Aralık 1990), 51-67.
- Âlûsî**, Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî (ö.1270/1854). *Rûhu’l-me‘ânî fî tefsiri’l-‘Kur’âni’l-‘azîm ve’s-seb‘i’l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: İhyai’t Tûrasi’l Arabî, ts.
- Ateş**, Süleyman. *İşârî Tefsir Ekolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Ateş**, Süleyman. *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*. Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Avazbek Uulu**, Abdokuddus. *es-Sa’lebî’nin el-Keşf ve’l-Beyân’ında İşârî Tefsir*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Ay**, Mahmut. “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 103-148.
- Aydın**, Mehmet Âkif. “Köle”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/237-246. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bâkılânî**, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (ö. 403/1013). *İ‘câzü’l-‘Kur’ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Daru’l-Meârif, ts.
- Batar**, Yusuf. “Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsal’ul-Kur’an”. *İslamî İlimler Dergisi* 8/1 (Bahar 2013), 323-346.
- Bedir**, Lokman. “Kur’ân’da Yer Alan ‘A’ma’ Kelimesi Çerçevesinde Manevî Körlük”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Dergisi* 10/20 (2017).
- Beyhakî**, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 458/1066). *el-Câmi‘u’l-muşannef fî beyâni şu‘abi’l-îmân*. neşr. Muhammed Ali Beydûn. 9 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dârü’l Kütübi’l İlmiyye, 1421.

- Beyzâvî**, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286). *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhî b. Hasen el-Hallâk, Mahmûd Ahmed el-Atrâş. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r Raşîd, 1421.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî (ö. 256/870). *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhibbu'd-din el-Hatib. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's Selefiyye, 1400.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî (ö. 256/870). *el-Edebü'l-müfred*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri. Riyad: Mektebetü'l-maarif, 1998.
- Bursevî**, İsmâîl Hakkı (ö. 1137/1725). *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Şur'ân*. 10 Cilt. İstanbul: Osman Bey Matbaası, 1330.
- Cerrahoğlu**, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Cevherî**, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd ö. 400/1009). *eş-Şihâh*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attar. Beyrut: Dâru'l İlm lil-Melâyin, 4. Basım, 1990.
- Cürcânî**, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed (ö. 471/1078-79). *Esrârü'l-belâğa*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Cidde: Daru'l-Medenî, ts.
- Çelik**, Ahmet. *el-Âlûsî'nin Rûhu'l-me'ânî İsimli Eserinde İşârî Tefsir*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Çetiner**, Bedreddin. "Mesel". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/299-301. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Demir**, Hamit. *İşârî Tefsirlerde Tasavvufî Âdâb el-Bahru'l-Medîd Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Demirci**, Mehmet. "Zağlul En-Neccar'ın "Tefsiru'l-Ayati'l-Kevniyye"si Örneğinde Ankebut Suresi 41. Ayetin İlmî Tefsir Geleneği Bağlamında Tahlili". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2015), 123-146.
- Denizer**, Nurullah. "İşârî Tefsirlerde Kıssa ve Mesel Yorumlarında İ'tibâr/Analoji Yöntemi: İsmail Hakkı Bursevî Örneği". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 92-114.
- Dereli**, Muhammed Vehbi. "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2011), 129-147.
- Durmuş**, İsmail. "Mesel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/293-297. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Durmuş**, İsmail. "Temsil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/434-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Durmuş**, İsmail. "Teşbih". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/553-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ebû Dâvûd**, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1997.

- Ebû Ubeyde**, Ma‘mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (ö. 209/824 [?]). *Mecâzü'l-Kur‘ân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancı, ts.
- Ekin**, Yunus. *Kur‘ân’a Göre “Küfür” Kavramı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Elmalılı**, Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942). *Hak Dini Kur‘ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, 1993.
- Ersoy**, Mehmet Âkif. *Safahat*. nşr. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: M.Fatih, 2007.
- Esed**, Muhammed (1900-1992). *Kur‘ân Mesajı Meal ve Tefsir*. çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 3. Basım, 2000.
- Fîrûzâbâdî**, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb b. Muhammed (ö.817/1415). *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. thk. Muhammed Naîm Araksusi. Dımaşk: Müessesetü'r Risâle, 6. Basım, 1998.
- Gazzâlî**, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 505/1111). *İḥyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.
- Gazzâlî**, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 505/1111). *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Feneri)*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994.
- Gördük**, Yunus Emre. “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtınî Yorumdan Farkı”. *Marife yaz* (2011), 9-47.
- Güven**, Şahin. “Kurân Dilinin Özellikleri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012).
- Hakîm et-Tirmizî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen (ö. 320/932). *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*. thk. Seyyid Cemîlî. Beyrut: Dâr İbn Zeydün, 2. Basım, 1987.
- Halil b. Ahmed**, Ebû Abdurrahman (ö. 175/791). *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2003 1424.
- Hâşimî**, Ahmed (1878-1943). *Cevâhirü'l-belâga*. ed. Yusuf El-Sumailî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- İbn Acîbe**, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî (ö.1224/1809). *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur‘âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân. Kahire: Hasan Abbas Zeki, 1999.
- İbn Acîbe**, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî (ö.1224/1809). *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur‘âni'l-mecîd*. thk. Ömer Ahmed er-Râvî. Lübnan: Dâr-u Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Acîbe**, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî (ö.1224/1809). *Tefsîru'l-Fâtihatü'l-Kebîr*. thk. Bessâm Mahmut Bârud. Ebû Dabi: el-Mücemmeu's-Sekâfî, 1999.

- İbn Âşûr**, Muhammed Tâhir (ö. 1284/1868). *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atıyye**, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî (ö. 541/1147). *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Rahhâletü'l Fârûk v.dğr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l Hayr, 2. Basım, 1428.
- İbn Düreyd**, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen (ö. 321/933). *Kitabü cemhereti'l-lüga*. thk. Remzi Münir Baalbakî. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.
- İbn Fâris**, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (ö. 395/1004). *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Kahire: Daru'l-Fıkr, 1392 1972.
- İbn Fûrek**, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen (ö. 406/1015). *Maḳâlâti's-Şeyḫ Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. Basım, 1425.
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1064). *el-Faṣl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. 1-5 Cilt. Mektebetü's-Selami'l Alemiyye, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350). *Bedâi'u't-tefsir*. nşr. Yüsrâ es-Seyyid Muhammed - Sâlih Ahmed eş-Şâmî. 3 Cilt. b.y.y.: Dâr-u İbni'l-Cevziyye, 1427.
- İbn Kesîr**, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer (ö. 774/1373). *Tefsîrü'l-Ḳur'ânî'l-azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr.. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1. Basım, 1421.
- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887). *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l Cîl, 1418.
- İbn Manzûr**, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn (ö. 711/1311). *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- İbn Teymiyye**, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328). *Mecmû'atü'l-Fetâvâ*. 37 Cilt. b.y.y.: Dâru'l Vefâ, 3. Basım, 2005.
- İbnü'l-Arabî**, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî (ö.638/1240). *Acâibu'l-irfân fî icâzi'l-beyân fî't-tercemeti ani'l-Kur'ân li-Muhyiddîn İbni'l-Arabî*. ed. Muhammed İbrâhim Muhammed Sâlim, 1419.
- İbnü'l-Arabî**, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî (ö.638/1240). *Fütûhât-ı Mekkiye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Literal Yayıncılık, 2012.
- İbnü'l-Cevzî**, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201). *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dâru'l Kalem, 1403.
- İbnü'l-Cevzî**, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201). *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Mektebü'l İslamî, 3. Basım, 1403.

- İbnü's-Salâh**, Ebû Amr Takıyyüddîn İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö.643/1245). *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-uşûl ve'l-fikh*. thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1976.
- İlhan, Avni**. "Bâtınıyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 1992.
- Kâdî Nu'mân**, İbn Hayyûn et-Temîmî el-Mağribî (ö. 363/974). *Kitâbu Esâsi't-Te'vîl*. thk. Arif Tamer. Beyrut: Menşûratu Dâri's-Sekâfe, 1960.
- Karakaya**, Mehmet Murat. "Kur'ân-ı Kerim'de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiâre, Kinâye Ve Mecaz". *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019), 229-257.
- Karakaya**, Takyettin. *Gazzâlî'nin İşârî Tefsir Metodu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Karaman v.dğr.**, Hayreddin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Karaoğlan**, Arslan. "Nûr Sûresi 39-40. Ayetleri Bağlamında İnkarcı Tutum ve Davranışların Allah Katındaki Değeri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 7-37.
- Karapınar**, Fikret. "İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı". *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 9/97-120. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Karapınar**, Fikret. "Rivayetlerde İşârî Yorum". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 89-104.
- Kâşânî**, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed (ö. 736/1335). *Te'vîlâtü'l-Kur'an, (Tefsîr-i İbn Arabî)*. 2 Cilt. Beyrut, 1317.
- Kâşânî**, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed (ö. 736/1335). *Te'vîlât-ı Kâşâniyye (Kur'an-ı Kerîm'in Öz Tefsiri)*. çev. Ali Rıza Doksanyedi - neşr. Vehbi Güloğlu. 1-3 Cilt. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988.
- Kaya**, Mehmet. *Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsiri Te'vîlâtü'l-Kur'an'ın Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kazvîni**, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed (ö. 739/1338). *el-İzâh*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kelâbâzî**, Muhammed b. İbrâhîm (ö. 380/990). *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf*. Kahire: Mektebetü Hancı, 2. Basım, 1994.
- Kılavuz**, Ahmet Saim. "Elfâz-ı Küfür". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kılıç**, Sadık. "Kur'an Ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri". *İslami İlimler Dergisi* 5 (Bahar 2010), 11-40.

- Kudâme b. Ca'fer**, Ebü'l-Ferec (ö. 337/948 [?]). *Nakdü's-şi'r*. İstanbul (Kostantiniyye): Matbaatü'l-Cevâib, 1306.
- Kurt**, Yaşar. "Ni'metullâh b. Mahmûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kurtubî**, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (ö. 671/1273). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Rahvân Arkusûsî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1427.
- Kuşeyrî**, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik (ö.465/1072). *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Halil El-Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- Kuşeyrî**, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik (ö.465/1072). *Leâ'ifu'l-işârât*. thk. Abüllaîf Hasen Abdurrahmân. Beyrut: Dâr-u Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2007.
- Kuzgun**, Şaban. "Hanîf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/33-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Lory**, Pierre. *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*. çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Mâtürîdî**, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944). *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Ertuğrul Boynukalın - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mevdûdî**, Ebü'l-A'lâ (1903-1979). *Tefhîmü'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Mevlânâ**, Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) . *Mesnevî*. çev. Derya Örs. 6 Cilt. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Necmüddîn-i Kübrâ**, Ebü'l-Cennâb (ö. 618/1221) - **Simnânî**, Alâüddevle-i (ö.736/1336). *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*. 6 Cilt. Lübnan: Dâr-u'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Nesâî**, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî (ö. 303/915) . *Sünen-i İbn-i Mâce*. şrh. Celâleddîn es-Süyûtî. Beyrut, Lübnan: Dâr-u'l Ma'rife, ts.
- Öğmüş**, Harun. *Cahiliye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Öngören**, Reşat. "Tasavvuf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/119-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Râgıb el-İsfahânî**, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği). *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî**, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö.606/1210). *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Lübnan: Dâru'l Fikr, 1401.

- Sadık**, Hâcî. “Temsil ya da İstiâre-i Temsiliyye Kavramı-Keşşâf Tefsiri Örneğinde Uygulamalı Bir Belâgat Çalışması”. çev. Sedat Sağdıç. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Bahar 2015), 236-253.
- Sağdıç**, Sedat. “Arap Dili Ve Belâgatı Açısından Teşbîh-i Temsîl İle İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsîl”. *dergİabant* 6/11 (Bahar 2018), 139-153.
- Sa‘lebî**, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm (ö. 427/1035). *el-Keşf ve ‘l-beyân ‘an tefsîri ‘l-Kur‘ân*. thk. Ebu Muhammed b. Aşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâ-i ‘t-Turâsi‘l-Arabî, 1422.
- Sekkâkî**, Ebû Ya‘kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî (ö. 626/1229). *Miftâhu ‘l-‘ulûm*. Beyrut: Daru‘l-Kütübî‘l-İlmiyye, 1987.
- Sevim**, Hasan. *Kur‘an‘da Kafirler İle İlgili Teşbih ve Temsiller*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Seyyid Şerif Cürcânî**, Ebü‘l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî (ö. 816/1413). *et-Ta‘rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru‘l-Fazilet, ts.
- Sinanoğlu**, Mustafa. “Küfür”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26/533. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sinanoğlu**, Mustafa. “Şirk”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/193-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Subhî b. İbrâhîm** es-Sâlih el-Lübnânî. *Mebâhiş fi ‘ulûmi ‘l-Kur‘ân*. Beyrut: Dâru‘l-İlmü li‘l-Melâyin, 1977.
- Süslü**, Mehmet Zeki. *Tasavvufî Tefsîr Metodu ve Bâtınî Te‘vîl Geleneğiyle Mukayesesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Süslü**, Mehmet Zeki. “Tasavvufî Tefsîrin İşârî ve Nazarî Şeklinde Taksimi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (2017), 335-348.
- Süyûtî**, Ebü‘l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî (ö. 911/1505). *el-İtkân fi ‘ulûmi ‘l-Kur‘ân*. thk. Muhammed Ebu‘l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Vizâretü‘s-Suûdî‘l-İslamiyye ve‘l-Evkâf, ts.
- Şevkânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed (ö. 1250/1834). *Fethu ‘l-kadîr el-câmi‘ beyne fenneyi‘r-rivâye ve‘d-dirâye min ‘ilmi‘t-tefsîr*. thk. Abdurrahman Umeyrah. b.y.y.: Dâru‘l Vefâ, 1415.
- Şimşek**, Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.
- Şimşek**, Sait. *Kur‘ân‘ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Taberânî**, Ebü‘l-Kâsım Müsnidü‘d-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö.360/971). *el-Mu‘cemü‘l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebet-ü İbnü Temîme, ts.
- Taberî**, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî (ö. 310/923). *Câmi‘u‘l-beyân fi tefsîri ‘l-Kur‘ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 1. Basım, 1422.

- Teftâzânî**, Sa'düddîn Mes'ûd (ö. 792/1390). *Şerhu'l- 'Aķā'idtefi en-Nesefiyye*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhyai't Tûrasi'l Arabî, 1436.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) (ö. 279/892). *el-Câmi 'u's-şahîh*. thk. İbrâhîm Aţvah Avaż. 5 Cilt, 1395.
- Türk**, Nurdoğan. "Kur'an Işığında Korku ve Etkileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 140-157.
- Tüsterî**, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' (ö.283/896). *Tefsîrü'l-Ķur'âni'l- 'azîm*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasan Muhammed Ali. Mısır: Dâru'l Haram li't-Türâs, 1425.
- Uludağ**, Süleyman. "İşârî Tefsir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ**, Süleyman. "Kâşânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ**, Süleyman. "Nefis". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ulutürk**, Veli. *Kur'an'da Temsîli Anlatım*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Yolcu**, Mehmet. "Kur'an-ı Kerîm'in 'Kelime-i Tayyibe' Ve 'Kelime-i Habîse' Temsilinin Çözümlemesi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2012), 49-85.
- Zebîdî**, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî (ö. 1205/1791). *Tâcü'l- 'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*. thk. Abdülkerim Al-Azbâvî. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti Kuveyt, 1421 2000.
- Zehebî**, Muhammed Hüseyin (1915-1977). *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî**, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö.538/1144). *el-Keşşâf 'an haķā'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun v.dğr. 6 Cilt. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2016.
- Zerkeşî**, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî (ö. 794/1392). *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Ebil-Fazli'd-Dimyâtî. Mısır: Daru'l-Hadis, 2006.
- Zürkânî**, Muhammed Abdülazîm (ö. 1367/1948). *Menâhilü'l- 'irfân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Fevâz Ahmet Zemarlı. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitâbül-Arabî, 1995.