

Beyzâvî Tefsîrinde İşârî Yorumlar ve Muhtemel Kaynakları

Celil Kiraz
Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi
cekiraz@hotmail.com

Özet

Beyzâvî, tefsirinde ayetleri zâhiren açıkladıktan sonra çok az da olsa işârî yorumlara yer vermektedir. Müfessirimiz, bu yorumları yaparken bazı tasavvufî istilahlar da kullanmaktadır. Ayrıca, sûfîlerin sıkça kullandığı, fakat genel olarak hadisçilerin sahih görmediği "Nefsini bilen Rabbini de bilir", "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" gibi bazı hadislerle de yer vermektedir. Onun zikrettiği işârî yorumlar, yaptığımız karşılaştırmalar sonucu anlaşıldığı üzere, genel olarak işârî tefsir geleneğinde kendine yer bulmuş yorumlardır. Müfessirimiz, bu yorumların çok az bir kısmını Zemahşerî'den, bir-iki tanesini Isfehânî'den, bunlardan biraz daha fazlasını Râzî'den, diğerlerini de kendinden önce yaşamış olan Sülemî, Kuşeyrî ve Baklî gibi sûfî müfessirler tarafından yazılmış işârî tefsirlerden veya başka tasavvufî kaynaklardan ve şeyhinin sohbetlerinden istifade ederek eserinde zikretmiş gibi görünmektedir.

Abstract

Some Sufi Interpretations of the Qur'an in the Baidhawi's Tafseer Book and the Probable Sources of These Interpretations

Baidhawi has included some sufi interpretations of the Qur'anic verses in his tafseer book after he explained these verses

literally. Our interpreter has use many sufi terms while he makes these interpretations. He has also included some words of the Prophet Muhammad which are not accepted by the hadith researchers as correct (saheeh) like "The person who knows himself, knows his God." and "We returned from the minor war to the major war." These interpretations of him about the Qur'anic verses have taken place in the tradition of the Qur'anic sufi interpretation. He seems to take these interpretations generally from Razi, Isfahani, and Zamakhshari and from some sufi interpreters of the Qur'an like Sulemi, Kusheyri and Bakli and from his sheikh.

Anahtar Kelimeler: Beyzâvî, İşârî Tefsîr, Tasavvuf.

Key Words: Baidhawi, Sufi Interpretation of the Qur'an, Tasawwuf.

Giriş

Beyzâvî (v. 685/1286)'nin tefsiri, bilindiği gibi büyük oranda Zemahşerî (v. 538/1143)'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirine dayanmaktadır. Ayrıca onun, Râzî (v. 606/1209)'nin ve Râğîb el-Isfehânî (v. 502/1108)'nin tefsirle ilgili eserlerinden yararlandığı da bilinmektedir. Fakat bu kaynaklardan en önde geleni olan *el-Keşşâf*'ın müellifi Zemahşerî, tefsirinde zühd ve takvâ anlayışına büyük önem vermekle birlikte, döneminin cerbezeli ve gösterişçi mutasavvıflarına sert eleştiriler yöneltmekte¹; sonraki dönemlerde teşekkül eden tasavvufî anlayış çerçevesinde yapılan işârî yorumlara da sadece bir-iki yerde değinmektedir. Sûfilerden yaptığı bir nakilde Zemahşerî, bu görüşün sûfilerin bidatlerinden biri olduğunu söylemekte ve dolayısıyla bu yorumla ilgili olumsuz bir yaklaşımda bulunmaktadır.²

Beyzâvî'nin tefsirinde ise genel olarak Zemahşerî'nin tefsiri esas alınmasına rağmen bazı işârî yorumlar bulunmaktadır. Müfessirimizin bu yorumlara yer vermesinin bazı sâikleri olsa gerektir. Bilindiği gibi Beyzâvî, hayatının son dönemlerinde kadılığı bırakıp tasavvufa meyletmiş, şeyhi Muhammed b. Muhammed el-Kethânî'nin

¹ Örnek olarak bkz: Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*, I, 347-348, 634, Beyrut, 1416/1995.

Öbür taraftan Zemahşerî, sahip olduğu zühd ve takvâ anlayışı doğrultusunda *el-Makâmât* adlı bir eser de yazmıştır: Zemahşerî, *Makâmâtü'z-Zemahşerî*, Beyrut, 1407/1987.

² Bkz: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 499.

Zemahşerî'nin, gök gürültüsünün Allah'ı tesbih ettiğini ifade eden Ra'd 13/13 ayetinin tefsirinde zikrettiği ve sûfilerin bid'atlarından biri olarak nitelendirdiği bu yorum şu şekildedir: "Gök gürültüsü, meleklerin çığlıkları; şimşek, onların kalplerinden çıkan sıcak iniltiler; yağmur da onların ağlamalarıdır."

sohbetlerine devam etmiş ve hatta tefsirini de onun işaretiyle yazmaya başladığı rivayet edilmiştir.³ Böyle olunca, onun tefsirinde bulunan işâri yorumların sebebi ve kaynağı kısmen açığa çıkmaktadır. Ayrıca Beyzâvî'nin ikinci dereceden kaynağı olan Râzî (v. 606/1209)'nin de tefsirinde işâri yorumlara yer verdiğini⁴ dikkate alırsak, Beyzâvî tefsirindeki işâri yorumların kaynağı büyük oranda anlaşılmaktadır. Öyleyse Beyzâvî, kısmen şeyhinin sohbetlerinden, kısmen de Râzî'nin tefsirinden ve başkalarının eserlerinden istifade ederek, kendi tercihi olarak eserinde işâri yorumlara yer vermiş olsa gerektir.

Bu çalışmada, öncelikle Beyzâvî'nin tefsirinde yer alan işâri yorumlar ortaya konulmaya çalışılacaktır. İkinci olarak da bu yorumların kaynakları tespit edilmeye gayret edilecektir. Bunu yapabilmek için, Beyzâvî'nin tefsirindeki işâri yorumların, onun bu konuda yararlanmış olabileceği, kendisinden önce yaşamış olan ve ona kaynaklık etmiş olan Zemahşerî ve Râzî'nin tefsirleriyle, Isfehânî'nin *el-Müfredât*'ıyla, ayrıca Sülemî (v. 412/1021), Kuşeyrî (v. 465/1072) ve Rûzbihân el-Baklî (v. 606/1209) tarafından yazılmış işâri tefsirlerle mukayesesi yapmak bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun, şeyhinin sohbetlerinden istifade ederek eserine aldığı işâri yorumları tespit etmemiz ise mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla çalışmamızın temel kaynakları, Beyzâvî tefsirinin yanı sıra ona kaynaklık eden Zemahşerî, Râzî ve Isfehânî'nin eserleri yanı sıra, ondan önce yaşamış üç sûfi müfessirin tefsirleridir. Kısaca bu makalede, mezkûr eserlerden hareketle Beyzâvî'nin işâri yorumlarının kaynakları belirlenmeye çalışılacaktır.

A. Beyzâvî'nin Nefis Tezkiyesiyle İlgili Yorumları

1. İsrailoğulları'na Yöneltilen “Nefislerinizi öldürün!” Emrinin Nefis Tezkiyesi Doğultusunda Yorumlanması

Nefsi tezkiye etme, yani insanın kendini günahlardan koruması ve hayırlı amellere devam etmek suretiyle nefsinin temizlemeye çalışması, aslında Kur'ân'ın en çok üzerinde durduğu konulardan biridir. Kur'ân'ın temel kavramlarından biri olan *takvâ* kavramı da bununla irtibatlıdır; zira bilindiği gibi *takvâ* kavramı, Allah'ın cezasından O'na itaate sığınmak ve iyi işleri yapıp kötülükleri terk etmek suretiyle nefsi, cezayı gerektirecek şeylerden korumak

³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I, 187, Beyrut, trs.; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtu'l-Müfessirin)*, II, 528, İstanbul, 1973.

⁴ Bu konuda bir çalışma da yapılmıştır: Yüce, Abdulhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir, 1996.

anlamına gelmektedir.⁵ Bundan dolayı İslâm âlimleri, özellikle de sûfiler bu konu üzerinde çokça durmuşlardır. Zira tasavvufî terbiyenin temelini *nefis tezkiyesi ve terbiyesi* oluşturmaktadır. Tasavvufî bir eğilime sahip olan Beyzâvî de yer yer bu konu üzerinde durmaktadır. Şimdi, Beyzâvî'nin bu konuyla irtibatlı olarak eserinde yer verdiği görüşleri incelememiz gerekmektedir.

Kur'an'da ifade edildiğine göre İsrailoğulları, Hz. Musa'nın Sînâ Dağı'na çıkmasından sonra, onun geriye dönüşünün gecikmesinden dolayı kendileri için bir ilah arayışı içerisine girmişler ve bir buzağı heykeli yapıp ona tapmaya başlamışlardı. Bu putperestliğin cezası olarak da Allah onlara -lâfzî olarak tercüme edecek olursak- "Yaratana tevbe edin ve nefislerinizi öldürün! (فتوبوا الي بارئكم فاقتلوا) (أنفسكم)" (Bakara 2/54) emrini vermiştir. Müfessirimiz Beyzâvî bu ibareyle ilgili olarak dört farklı yorum aktarmaktadır:

1. Tevbenizin tam/mükemmel olması için kendinizi öldürün (intihar edin)!
2. Nefsin şehvî arzularına mâni olarak onu öldürün! Zira denilmiştir ki: Nefsine azap etmeyen onu nimetlendirmiş olmaz; onu öldürmeyen de onu diriltmiş olmaz.
3. Burada İsrailoğulları, birbirlerini öldürmekle emrolunmuşlardır.
4. Onlardan buzağıya tapmayanlar, buzağıya tapanları öldürmekle emrolunmuşlardır.⁶

Görüldüğü gibi bu yorumlardan ikincisi işârî bir yorumdur. Beyzâvî'nin ana kaynağı olan Zemahşerî, tasavvufî içerikli olan bu ikinci yorumun dışındakilere yer vermektedir.⁷ Beyzâvî'nin muhtemel kaynaklarından biri olan Râzî de aynı şekilde üç görüşü zikretmekte, fakat işârî yorumuna değinmemektedir.⁸

Bu aşamada, mezkûr ayetle ilgili olarak Beyzâvî'den önce yaşamış olan sûfî müfessirlerden Sülemî, Kuşeyrî ve Baklî'nin tefsirlerine bir göz atmamız gerekmektedir. Beyzâvî'nin bu yorumunu, ondan önce yaşamış olan sûfî müfessirlerde aynen bulmaktayız. Meselâ Sülemî (v. 412/1021), bu ayetin tefsirinde öncelikle şu görüşü nakletmektedir:

"Ubûdiyyet yolunun ilk adımı, şehvî arzuları terk ederek ve nefse istediklerini vermeyerek onu öldürmek ve yok etmek

⁵ Bkz: Zemahşerî, age, I, 45; Râzî, *Mefâthu'l-Ğayb*, II, 22-24, Beyrut, 1401/1981.

⁶ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, I, 62, İstanbul, trs.

⁷ Zemahşerî, age, I, 143.

⁸ Râzî, age, III, 86-87.

anlamına gelen *tevbe* ise, sâdıkların makamlarından birine ulaşmak nasıl mümkün olabilir?!⁹

Sonra da Sülemî, ayetteki *tevbenin*, insanın kalbi ve sırrıyla Allah'a dönmesi anlamına geldiğini; insanın nefsinden yüz çevirerek onu öldürmesi gerektiğini; zira nefsin, Allah ile ünsiyet ve yakınlık mertebesine uygun bir varlık olmadığını belirtmektedir.¹⁰ Devamında da Vâsıtî (v. 320/932)'den şöyle bir nakilde bulunmaktadır:

“İsrailoğulları'nın tevbesi, kendilerini öldürmekle gerçekleşiyordu. Ümmet-i Muhammed'e ise bundan daha zoru getirildi. O da, zâhirî bedenlerinin sağ bırakılmasına rağmen, nefislerinin (mânevî anlamda) öldürülmesidir.”¹¹

Ayrıca Sülemî, Fâris adlı bir sūfiden de şöyle bir görüş nakletmektedir:

“Tevbe, insanın beşerî yönünün ortadan kaldırılıp, geriye ilâhî yönünün bırakılmasıdır. Nitekim Yüce Allah 'Yaratana'nıza tevbe edin ve nefislerinizi öldürün' buyurmuştur.”¹²

Kuşeyrî (v. 465/1072) de benzer bir şekilde, İsrailoğulları'nın tevbesi ile bu ümmetin tevbesi arasında bir karşılaştırma yapmakta; insanların genel olarak İsrailoğulları'nın bedeni ölümü de kapsayan tevbesini daha zor bulduklarını; halbuki bedenen sağ kaldığı halde her an nefsini öldürmek zorunda olan bu ümmetin tevbesinin daha zor olduğunu ifade etmektedir.¹³ Devamında da Kuşeyrî, nefsi *hakikî* anlamda öldürmenin, ancak ve ancak onun güç ve kuvvetinden yüz çevirmek, nefisle ilgili hiçbir şeyi görmemek, onun davetlerini reddetmek, hilelerine karşı durmak, kişinin her türlü işini Yüce Allah'a teslim etmesi, nefsin tercihlerinden uzak durması ve nefsin bütün beşerî yönlerini yok etmesi suretiyle gerçekleşeceğini; bütün bunlar yapıldıktan sonra da bedeninin sağ olmasında hiçbir mahzur bulunmadığını söylemektedir.¹⁴

Rûzbihân el-Baklî (v. 606/1209) de söz konusu ayetin tefsirinde İsrailoğulları'nın, Şeytan'ın heykelini müşâhede etmeyi Yüce Allah'ı müşâhedeye tercih ettiklerini; buna benzer bir şekilde her insan için bir *buzağı putu* olduğunu, bunun da *nefis* olduğunu söylemekte; bu *nefis putunu* kırıp ona muhalefet edenlerin onun zulmünden emin olacaklarını söylemektedir. Sonra da Baklî, yukarıda Sülemî'den naklettiğimiz, daha ilk adımı nefsi öldürmek

⁹ Sülemî, *Tefsîru's-Sülemî: Hakâiku't-Tefsîr*, I, 59, Beyrut, 1421/2001.

¹⁰ Sülemî, *age*, I, 60.

¹¹ Sülemî, *age*, I, 60.

¹² Sülemî, *age*, I, 60.

¹³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 92, Kâhire, 1401/1981.

¹⁴ Kuşeyrî, *age*, I, 92.

olan seyr u sülûk yolunun ileri mertebelerine ulaşmanın ne kadar zor olduğuyula ilgili görüşü, ayrıca Vâsıtî'nin ve Fâris'in görüşlerini de aktarmaktadır.¹⁵

Görüldüğü gibi bu ayetin tefsirinde Beyzâvî'nin yer verdiği "nefsin arzularına karşı çıkararak onu öldürme" düşüncesi, ondan önce özellikle sûfî müfessirler tarafından benimsenmiş ve ifade edilmiştir.

2. Mü'minlerin Önceki Topluların Çektiği Sıkıntıların Benzerini Çekmeden Cennet'e Giremeyeceğini Belirten Ayetin "Nefis Tezkiyesi" Doğrultusunda Yorumlanması

Beyzâvî, mü'minlerin başına gelebilecek olan musibetlerle ilgili olan "Yoksa siz, sizden önce yaşayanların durumu başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Onlara öyle yoksulluk ve sıkıntı dokunmuştu, öyle sarsılmışlardı ki, nihayet peygamber ve onunla birlikte inananlar: "Allah'ın yardımı ne zaman?!" diyecek hale gelmişlerdi. İyi bilin ki Allah'ın yardımı yakındır." (Bakara 2/214) ayetinin tefsirinde şöyle bir yorumda bulunmaktadır:

"Bu ayette Allah'a ulaşmanın ve O'nun katında değer sahibi olabilmenin ancak hevâ ü hevesleri ve lezzetleri reddedip zor durumlara göğüs germekle ve riyâzete mümkün olabileceğine dair bir işâret vardır. Nitekim Hz. Peygamber "Cennet hoşla gitmeyen şeylerle, Cehennem ise insanın arzuladığı şeylerle çevrilidir"¹⁶ buyurmuştur."¹⁷

Burada Beyzâvî, tasavvufi terminolojide kullanılan *Allah'a vâsıl olma* ve *riyâzet* kavramlarını kullanmaktadır. Ayrıca müfessir, bu yorumun, ayetin açık *delâletine* dayanmadığını ifade etmek için de *işâret* kelimesini kullanmaktadır. Bilindiği gibi sûfilerin bu türden yorumları, *işâret* kelimesinden hareketle *işâri tefsir* olarak isimlendirilmektedir.¹⁸ Fakat müfessirin, *işâret* kelimesini kullanmakla *işâri* tefsire bir telmihte bulunup bulunmadığını net bir şekilde söyleyebilmemiz mümkün görünmemektedir.

Müfessirimizin zikrettiği bu yorum, Zemahşerî ve Râzî'nin tefsirlerinde bulunmamaktadır. Sûfî müfessir Sülemî de söz konusu ayetle ilgili bu yoruma değinmemektedir. Kuşeyrî ise ayetin tefsirinde, -Beyzâvî'nin naklettiği yukarıdaki hadise telmihte bulunarak-

¹⁵ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*, vr. 12a-12b, Bursa Eski Basma ve Yazma Eserler Kütüphanesi, Haraççioğlu, No: 54.

¹⁶ Müslim, Cennet, 1; Ebû Dâvûd, Sünnet, 22; Tirmizî, Cennet, 21.

¹⁷ Beyzâvî, age, I, 116.

¹⁸ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz: Ateş, Süleyman, *İşâri Tefsir Okulu*, İstanbul, 1998; Uludağ, Süleyman, "İşâri Tefsir", *DİA*, XXIII, 424-428.

Yüce Allah'ın Cennet'i yaratıp, onu insan nefesine zor gelen işlerle kuşattığını; Cehennem'i yaratıp onu da insan nefsinin arzuladığı şeylerle kuşattığını; bundan dolayı zorlu işleri yapmayı göze alamayanların, ümitlerine asla ulaşamayacaklarını söylemektedir. Zira önceki bütün ümmetler ve peygamberler bu sıkıntılara katlanmış ve aynı yollardan geçmiştir; bundan dolayı aynı sıkıntılara katlanmayı göze alamayan kişi, Kuşeyri'ye göre ancak serap görmekte, fakat gördüğünü su zannetmektedir.¹⁹

Baklı de ayetle ilgili daha tasavvufî içerikli bir yorumda bulunmakta; nefisle mücâhede etme ve onu sürekli murâkabe altında tutma zorluklarına katlanmadan, *Allah'ı müşâhede Cennetine* ve *O'nunla ünsiyet meclisine* girilemeyeceğini söylemektedir. Ayrıca Baklı, Allah'ın veli kullarının, *vuslat ve yakınlık Cennetine* ancak ve ancak *mücâhede* zorluklarını aştıktan sonra girebileceklerini; zira bu kulların, bu konuda diğer varlıklara üstün kılınmış olan peygamberler gibi, hiçbir sıkıntı çekmeden söz konusu makama ermelerinin mümkün olmadığını belirtmektedir.²⁰ Görüldüğü gibi Baklı, bu makama erme konusunda peygamberlerle veliler arasında bir fark görmekte; peygamberlerin bu makama, Allah'ın bir ikramı olarak doğrudan ulaştıklarını, velilerin ise ancak *riyâzet* ve *mücâhede* ile aynı makama ulaşabildiklerini söylemektedir.

İncelediğimiz süfi müfessirlerin geneli, Beyzâvî'nin görüşlerine benzer bir şekilde bu ayette, Allah'a vuslatın ancak riyâzet ve mücâhede yoluyla gerçekleşebileceği konusunda bir işâret bulunduğuna dair görüş birliği içerisinde.

3. İsrailoğulları'na Yönelik İnek Kesme Emrinin Nefis Terbiyesiyle İrtibatlandırılması

Bakara Suresi'nin 67 ile 73. ayetleri arasında, İsrailoğulları'na yönelik bir inek kesme emrinden bahsedilmektedir. Burada anlatıldığına göre İsrailoğulları'ndan bir kişi öldürülmüş ve katili bulunamamıştır. Yüce Allah da onlara bir inek kesmelerini ve ineğin bir parçasıyla öldürülen kişiye vurmalarını emretmiş; onlar da işi iyice yokuşa sürdükten sonra bu emri yerine getirmişlerdir.

Müfessirimiz Beyzâvî, bu kıssa ile ilgili zâhirî bilgileri aktardıktan sonra, şöyle bir işâri yoruma yer vermektedir:

“En büyük düşmanını tanımak isteyen kişi, kendisini hakiki anlamda öldürmek isteyen nefesine baksın! Ondan kurtulmanın yolu, insanın sahip olduğu şehvî kuvvetler anlamına gelen bu nefis ineğini kesmektir. Bunu, gençliğin zindeliği geçip henüz

¹⁹ Kuşeyri, age, I, 174.

²⁰ Baklı, age, vr. 24a.

yaşlılığın zayıflığı gelmeden, her bakımdan mükemmel bir bedene ve akla sahip iken, dünya malına teslim olmadan ve dünyanın kirlerinden ve çirkinliklerinden uzak iken yapmak gerekmektedir. Böylece nefsi kesmenin olumlu etkisi ona tam olarak ulaşır ve bundan sonra artık nefis hoş bir hayat sürmeye başlar. Nefis, içinde bulunduğu hali tam olarak ifade eder; hâli gelişir ve kişinin aklı ile hayal etme gücü arasındaki çelişki ve çekişmeler ortadan kalkar.”²¹

Beyzâvî şârihi Şeyhzâde’ye göre bu alıntının ilk cümlesinde geçen ‘insanın kendi nefsi tarafından hakikî anlamda öldürülmesi’ ifadesinden maksat; nefsin, kişinin imanını giderip, her türlü konuda hak olana inanma özelliğini yok etmesi suretiyle onun ‘kalbini öldürmesi’dir. Ayrıca şârihe göre, nefsi kurban etme işinin, insanın tabii sâiklerinin zirvede olduğu çocukluk ve gençlik yıllarında veya ibadetleri yerine getirme konusunda güçlük çekilen, tembelliğin baş gösterdiği ve insanda belli alışkanlıkların yerleştiği yaşlılık çağında olmaması gerekir. Öyleyse nefis ineğini riyâzet bıçağıyla kurban etmek için en uygun zaman, gençlikle yaşlılık çağının ortasındaki olgunluk çağıdır. Bu yorumun, söz konusu kıssada yahudiler tarafından kesilmesi emredilen ineğin ne körpe, ne de yaşlı olmaması ile ilgili kısım ile irtibatı açıktır. Ayrıca Beyzâvî’nin ‘dünyanın çirkinliklerine bulaşmadan nefsi kurban etme’ yorumu da yahudilere şart koşulan kesilecek ineğin ‘çifte koşulmamış ve lekesiz olması’ ile ilgilidir.²²

Tahmin edileceği gibi Zemahşerî, tefsirinde bu yoruma hiç yer vermemektedir.²³ Râzî de aynı şekilde bu görüşe değinmemektedir.²⁴ Sülemî ise, kıssada bahsedilen maktulün tekrar canlanabilmesi için başka bir canlının kesilip öldürülmesiyle ilgili olarak şu görüşleri aktarmaktadır:

“Bu hâdise sana şunu öğretmektedir: Nefsin, ancak sen onu mücâhede ve riyâzetle öldürüp, ondaki bütün olumsuz özellikleri yok edip, ortada sadece bir görüntü bıraktıktan sonra marifet nurlarıyla ve sana edilen hitabı anlama kabiliyetiyle dirilebilir. Nefisten geriye sadece bir ceset kalınca, kalbin gerçek anlamda dirilir ve onu şüpheyeye düşürmek isteyenler, hiçbir şekilde ona zarar veremezler.”²⁵

²¹ Beyzâvî, age, I, 69-70.

²² Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Kâdi'l-Beyzâvî*, I, 329-330, İstanbul, 1419/1998.

²³ Bkz: Zemahşerî, age, I, 150-156.

²⁴ Bkz: Râzî, age, III, 121-136.

²⁵ Sülemî, age, I, 61-62.

Sülemî'nin bu yorumunu, büyük oranda benzer bir şekilde Kuşeyrî ve Baklî'de de görmekteyiz.²⁶ Buna göre Beyzâvî'nin aktardığı bu yorum, ondan önce yaşamış olan sûfî müfessirler tarafından benzer bir şekilde ifade edilmiştir.

4. İnsanın Hakir Görülen Bir Sudan Yarattılmasıyla İlgili Yorum

Meâric Suresi'nin 70/38-39. ayetlerinde, bütün insanların Cennet'e girmek istediklerinden; fakat bunun hepsi için mümkün olmayacağından; zira insanın, malum bir maddeden, yani genel olarak pis ve hakir görülen *nutfeden* yaratıldığından bahsedilmektedir. Beyzâvî, bu ifadelerle ilgili üç farklı yorumda bulunmaktadır:

1. İnsan cinsi, (erkeğin sulbünden) çıkmış olan ve bundan dolayı kudsi âleme (*âlemü'l-kuds*) uygun olmayan *nutfeden* yaratılmıştır; bu sebeple nefsinin iman ve tâatle kemale erdirmeyen ve melekî huylarla ahlâklanmayan bir insan, Cennet'e girmeye uygun bir hale gelmiş olamaz.
2. İnsan, bilinen bir amaç için yaratılmıştır; bu amaç da, nefsi ilim ve amelle kemale erdirmektir. Bunu gerçekleştiremeyen bir insan, kemale ermiş olanların makamlarına (*menâzilü'l-kâmilîn*) varmaya hazırlanamamış demektir.
3. Bu ayette, ilk yaratılışın, tekrar yaratılış için bir delil teşkil ettiği belirtilmektedir. Ayetteki كَلَّا (*kellâ*) kelimesiyle onların (imansız ve amelsiz oldukları halde) Cennet'e girme ümitleri reddedildikten sonra, onların farz-ı muhal kabul ettikleri tekrar dirilişin ise hakikaten gerçekleşeceği bildirilmektedir.²⁷

Görüldüğü gibi Beyzâvî'nin bu yorumlarından ilk ikisi, özellikle de *kâmillerin makamlarından* bahseden ikincisi tasavvufî bir içeriğe sahiptir. Zemahşerî bu yorumlara eserinde yer vermemiştir.²⁸ Râzî ise ayetle ilgili muhtemel yorumlardan biri olarak, söz konusu kişilerin, pis olarak kabul edilen bir maddeden yaratılmalarından dolayı, *imân* ve *ma'rifet* vasıflarına sahip olmadıkları sürece, hakîm (hikmet sahibi) olan Allah'ın, onları Cennet'e sokmasının hikmete uygun olmayacağı görüşünü zikretmektedir.²⁹ Bilindiği gibi Râzî'nin burada kullandığı *ma'rifet* kelimesi, tasavvufî anlamda kemale ulaşmış olanların sahip olabileceği bir bilgi türünü ifade

²⁶ Bkz: Kuşeyrî age, I, 99; Baklî, age, vr. 13a-13b.

²⁷ Beyzâvî, age, II, 528.

²⁸ Bkz: Zemahşerî, age, IV, 601-602.

²⁹ Râzî, age, XXX, 132.

etmektedir.³⁰ Râzî'nin bu görüşü, Beyzâvî'nin zikrettiği işârî görüşlerden birincisine kısmen benzemektedir. Dolayısıyla müfessirimiz, bu görüşle ilgili Râzî'nin tefsirinden yararlanmış olabilir.

Sülemî, ayetle ilgili olarak Vâsıtî (v. 320/932)'nin görüşünü aktarmakla yetinmektedir; Vâsıtî'ye göre bu insanlar, kendilerini Cennet'e girme konusunda ümitsizliğe sevk edecek bir nesneden yaratılmışlardır. Bunun anlamı, onların küfür ve azap için yaratılmış olmaları ve bunun doğal sonucu olarak Cehennem'e girmeleridir.³¹ Görüldüğü gibi bu yorum, oldukça kaderci bir niteliğe sahiptir.

Kuşeyrî bu ayetle ilgili bir yorum yapmamaktadır. Baklî ise Sülemî'ye benzer bir şekilde ayetle ilgili daha da kaderci bir yaklaşıma sahip olan şu yorumu yapmaktadır:

“Ayet, Yüce Allah'ın, sâdık dostlarına verdiği bir teminat niteliğindedir. Şöyle ki; Allah onları kendi katına ulaştıracaktır; çünkü onlar, Cennet'in toprağından yaratılmışlardır. Onların ruhları da melekût âleminin nurundan yaratılmıştır. Bundan dolayı onlar, aslı yurtlarına döneceklerdir; çünkü Allah onları, kendisine kavuşmaları için yaratmıştır. Onları kendi nurundan var etmiştir. Kendi başlarına bırakılacak olanlar (ehl-i hızlân) ise, şehvî ve şeytânî âlemden yaratılmışlardır. Onların membaı Cehennem olduğu için, tabii olarak yine oraya gireceklerdir. Bu kişiler, Allah'ın huzuruna çıkmaya lâıyk değildirler. Biz, kendisinden yaratılmış olduğumuz nutfe ve çamura bakmıyoruz; aksine biz, ma'rifet konusunda seçilmişliğimizi ve hususi kılınmışlığımızı dikkate alıyoruz. Çünkü bu özellikler sayesinde Allah'a kavuşacağız.”³²

Devamında da Baklî, Vâsıtî'nin yukarıda zikrettiğimiz görüşüne yer vermektedir.³³

Sülemî ve Baklî'nin ayetle ilgili zikrettiğimiz bu yorumları, açıkça görüldüğü gibi kaderci bir yaklaşıma sahiptir. Ayrıca bu yorum, Tasavvuf ilmindeki *a'yân-ı sâbite* anlayışıyla da doğrudan ilgilidir. Bu anlayışa göre bütün varlıkların Allah'ın ezeli ve değişmez ilminde bir sûreti bulunmaktadır; eşya ve olaylar, bu sûretlere uygun olarak varlık âlemine çıkar. Bu anlayışa sahip olan sûfiler, burada da görüldüğü gibi kaderci ve cebirci bir yaklaşıma eğilim duymaktadırlar.³⁴ Bu noktada, insanın sahip olduğu özgür irade ile

³⁰ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 316-317, İstanbul, 1991; Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 486-487, Ankara, 1997.

³¹ Sülemî, age, II, 351.

³² Baklî, age, vr. 466b.

³³ Baklî, age, vr. 466b.

³⁴ Uludağ, age, s. 68-69; a.mlf., “A'yân-ı Sâbite”, *DİA*, IV, 198-199.

kemale ulaşma yoluna girmesi gerektiğine dair Beyzâvî'nin yaptığı yorumla, mezkûr sûfî müfessirler tarafından ortaya konulan "ezelde belirlenmiş bir şakilik" anlayışı doğrultusunda yapılan yorum arasındaki fark hemen göze çarpmaktadır. Beyzâvî burada, özgür iradeyi göz önünde bulunduran kelâmcı kişiliğine bürünmüş gibi görünmektedir.

5. Hz. Peygamber'e Yöneltilen "Elbiseni temizle!" Emrinin Nefis Tezkiyesi Doğrultusunda Yorumlanması

Müddessir Suresi'nin 74/4. ayetinde Hz. Peygamber'e "Elbiseni temizle!" emri verilmektedir. Beyzâvî'ye göre bu emir şu üç anlama gelebilir:

1. Elbiseni pisliklerden temizle! Çünkü temizlik, namaz için vâcip olan, namaz dışında da sevilen bir özelliktir. Bu temizlik, elbisenin yıkanması ve yerlere sürünüp kirlenmemesi için eteklerinin kısaltılması ile olur.
2. Nefsini kötü huylardan ve rezil işlerden temizle! Ayet bu anlamda kabul edilirse, surenin bir önceki ayetinde verilen ve insanın akli kabiliyetlerinin (kuvve-i nazariyesinin) kemale erdirilmesine yönelik olan "Rabb'inin büyüklüğünü ifade et!" emrinden sonra, insanın pratiğe dair kabiliyetlerinin (kuvve-i ameliyesinin) kemale erdirilmesine yönelik bir emir ve çağrı teşkil etmiş olur.
3. Peygamberlik kisvesini, onu kirleten kin, öfke ve sabırsızlık gibi kötü huylardan temizle!³⁵

Müfessirimizin bu yorumlarından ikincisi, hem felsefi, hem de tasavvufi içerikli bir yorumdur. Bu yoruma benzer bir şekilde Isfehâni, söz konusu ibarenin "Nefsini ayıp görülen şeylerden temizle!" anlamına geldiğini belirtmektedir.³⁶ Zemahşerî de, bu ayeti namaz için elbisenin temizlenmesi ve eteğin kısa tutulması şeklinde zâhiri olarak yorumladıktan sonra, (إِذْ) ifadesini kullanarak Beyzâvî'nin ikinci yorumuna benzer bir açıklamaya yer vermektedir. Bu açıklamaya göre elbisenin temizlenmesinden maksat; nefsi, onu kirleten fiillerden ve müstehcen bulunan âdetlerden uzak tutmak anlamındadır. Nitekim Araplar, "Falancanın elbisesi temizdir, eteği temizdir" dediklerinde, bununla o kişinin ayıp görülen işlerden ve kötü huylardan uzak olduğunu kastetmektedirler.³⁷ Râzî de ayetteki elbise ve temizleme kelimelerinin hakikat ve mecaza hamledilebileceğini; her iki kelimenin de mecaza hamledilmesi durumunda ayetin,

³⁵ Beyzâvî, age, II, 541.

³⁶ Rağîb el-Isfehâni, *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'an*, s. 525-526, Dımeşk, 1413/1992.

³⁷ Zemahşerî, age, IV, 633.

Hasan-ı Basrî (v. 110/728) tarafından ifade edilen “Ahlâkını güzelleştir!” anlamına gelebileceğini belirtmektedir.³⁸ Görüldüğü gibi bu görüş, Beyzâvî’nin yukarıdaki yorumlarından ikincisiyle aynıdır. Râzî, Beyzâvî’nin üçüncü olarak zikrettiği görüşü de Kaffâl’e nispet etmektedir.³⁹ Dolayısıyla Beyzâvî, bu görüşle ilgili olarak Isfehâni, Zemahşeri ve Râzî’den istifade etmiş gibi görünmektedir.

Ayetle ilgili olarak Sülemî, Yahyâ b. Muâz (v. 258/871)’dan şu yorumu aktarmaktadır:

“Kalbini hataya düşme hastalığından ve dünya ile meşgul olmaktan temizle ki ibadetin tadını alabilesin; zira bedeni sağlıklı olmayan bir kişi, yediği yemeğin tadını tam olarak alamaz.”⁴⁰

Kuşeyrî de benzer bir şekilde ayetin “Kalbini her türlü kötü huy ve özellikten temizle!” ve “Nefsini günahlara girmekten; kalbini, Allah’a muhalefet anlamına gelecek işlerden; sırrını da Allah’tan başka şeylere iltifat etmekten koru!” anlamlarına geldiğini ifade etmektedir.⁴¹

Baklî ise ayeti, “Rabbinin büyüklüğünü ifade et!” (Müddessir 74/3) şeklindeki bir önceki ayetle irtibatlı olarak şöyle açıklamaktadır:

“Rabbinin yüceliğini görerek, kalbinde O’nun yüceliğinden başka hiçbir şey kalmayacak şekilde O’nu yücelt! Kalbini, O’na yakın hale geldiğine dair evhamlardan temizle ki O bu düşüncelerine vâkif olmasın; zira O’nunla senin aranda, sonu gelmeyecek kadar büyük bir mesafe vardır.”⁴²

Beyzâvî’nin ayetle ilgili olarak zikrettiği bu görüşün, Râzî tarafından, oldukça erken dönemde yaşamış olan Hasan-ı Basrî (v. 110/728)’den nakledilmesi, bu açıklamanın daha o dönemden itibaren bazı âlimler tarafından benimsendiğini göstermektedir. Ayrıca bilindiği gibi Hasan-ı Basrî, ilk zâhidlerden sayılmaktadır. Öbür taraftan söz konusu yorumun, kullanılan ibarenin mecâzî anlamı olarak kabul edilmesi de onu salt işâri yorum sınıfından kısmen çıkarmaktadır.

³⁸ Râzî, age, XXX, 192.

³⁹ Râzî, age, XXX, 192.

⁴⁰ Sülemî, age, II, 358.

⁴¹ Kuşeyrî, age, III, 648.

⁴² Baklî, age, vr. 468b.

6. Ölümünden Sonra Diriliş Gerçeği, Hz. İbrahim ve Dört Kuş Kıssası ile İlgili İşâri Yorum

Bakara Suresi'nin 2/260. ayetinde, Hz. İbrahim'in Yüce Allah'a ölümleri nasıl dirilttiğine dair bir sorusuna ve Allah'ın buna cevabına değinilmektedir. Burada ifade edildiğine göre Yüce Allah, önce Hz. İbrahim'e bu konuda şüpheye mi düştüğünü sormuş; o da cevap olarak şüpheye düşmediğini, ama kalbinin tam olarak mutmain olması için bunu bizzat görmek istediğini söylemiştir. Bunun üzerine Yüce Allah Hz. İbrahim'e, dört kuş alıp bunları kendisine alıştırdıktan sonra onları kesip parçalamasını, bu parçaları farklı dağların tepelerine atmasını, sonra da kuşları çağırmasını emretmiş; kuşların onun çağırısına hemen uyup kendisine uçarak geleceklerini haber vermiştir. Bu kıssa, Yüce Allah'ın öldükten sonra varlıkları tekrar diriltmeye kâdir olduğunu belirtmek için anlatılmaktadır. Beyzâvî'ye göre Hz. İbrahim, vahiy ve akli deliller aracılığıyla kesin olarak bildiği bir gerçeği, bizzat gözleriyle görerek bu konudaki imanını güçlendirmek istemiştir. Müfessir, kıssada geçen kuşların tavus, horoz, karga ve güvercin olduğunu; bazılarının ise güvercin yerine akbabayı zikrettiklerini belirtmekte ve sonra da şöyle bir işâri yorumda bulunmaktadır:

“Bu kıssada, nefsi ebedî hayatla diriltmenin; tavus kuşunun vasıfları olan şehvet ve süs düşkünlüğünün, horozun meşhur özelliği olan saldırganlığın, karganın özellikleri olan aşağılık bir nefse sahip olma ve (ulaşamayacağı kadar) uzun vadeli hesaplar yapma (tül-i emel) özelliklerinin, güvercinin özellikleri olan büyükleme ve hevâ ü hevesinin emirlerini hemen yerine getirme vasıflarının öldürülmesi ve ortadan kaldırılması ile ancak mümkün olabileceğine dair bir ima vardır.”⁴³

Ayrıca Beyzâvî, dört kuşun Hz. İbrahim'in emrine hemen uymalarıyla ilgili olarak da şöyle bir yorumda bulunmaktadır:

“Ayetin bu kısmında, nefsinin ebedî hayatla diriltmek isteyen bir kişinin, bedeninin sahip olduğu (behîmî, şehvî ve gadabî) kuvvelere yönelik bunları öldürmesi ve bu kuvvelerin güçlerinin azalması ve akıl veya dinin emrettiği bir konuda onları çağırdığı zaman ona hemen icabet etmeleri için, bunları birbiriyle mezcetmesi gerektiğine dair bir işâret vardır.”⁴⁴

Zemahşerî, bu dört kuşun tavus, horoz, karga ve güvercin olduğu görüşüne yer vermekle beraber, Beyzâvî'nin zikrettiği bu tasavvufî ve felsefî içerikli yorumlara yer vermemiştir.⁴⁵ Râzî'de ise

⁴³ Beyzâvî, age, I, 137.

⁴⁴ Beyzâvî, age, I, 138.

⁴⁵ Bkz: Zemahşerî, age, I, 304-306.

güvercin yerine akbaba yer almakta ve bu hayvanların bâriz özellikleri olarak benzer şeyler zikredilmekte; insanın nefsanî ve şehvî arzularını öldürmediği sürece, insanlar için süslenme ve hırs özelliklerini ortadan kaldırmadığı sürece, kalbinde kesinlikle Allah'ın celâl nurundan kaynaklanan bir ruh ve rahat bulamayacağı belirtilmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla müfessirimizin zikrettiği birinci yorum, büyük oranda Râzî'de de bulunmaktadır. Fakat görebildiğimiz kadarıyla Râzî, ikinci yoruma yer vermemektedir.

Bu ayetin tefsirinde Sülemî, güvercin yerine ördeği koymakta; insanın, bu hayvanların sahip olduğu dünya süsüyle süslenme ve öğünme, dünya hırsı ve şehvet gibi bazı olumsuz özellikleri nefisinden uzaklaştırmadıkça, iman hakikatinin kemaline ulaşamayacağını; insanın, ancak bu kötü huyları ortadan kaldırıncaya Allah'ın sıfatı olan ölümleri diriltme vasfına kavuşabileceğini ve böylece bu kuşların dirilerek ona geri geleceğini söylemektedir.⁴⁷

Kuşeyrî de Hz. İbrahim'in aslında kalbinin hayat bulmasını istediğini; bunun için de ona, tavusun simgelediği dünya ziyneti ile süslenme, karganın simgelediği dünya hırsı, horozun simgelediği dünyayı isteme ve ördeğin simgelediği rızık peşinde koşma özelliklerini ortadan kaldırmasının emredildiğini aktarmaktadır.⁴⁸

Baklî, Kuşeyrî'nin aktardığı görüşe yer vermekte; ayrıca şu şekilde farklı bir yorumda da bulunmaktadır:

“Buradaki dört kuştan maksat, insanda bulunan şu dört batını özelliştir: Akıl, kalp, nefis ve ruh. Yüce Allah burada sanki şöyle buyurmaktadır: Akıl kuşunu, melekût kapısının önünde muhabbet bıçağıyla; kalp kuşunu, ceberût vasfıyla muttasıf olan Allah'ın huzurunda şevk bıçağıyla; nefis kuşunu, ferdâniyet meydanlarında aşk bıçağıyla; ruh kuşunu da vahdâniyet sırlarının izzeti çölünde acz bıçağıyla kurban et!”⁴⁹

Anlaşıldığı kadarıyla müfessirimiz Beyzâvî, bu yorumla ilgili olarak büyük ölçüde Râzî'den yararlanmıştı.

7. Allah Yolunda İnfâk Etme Emrinin Nefis Tezkiyesiyle İrtibatlandırılması

Allah rızası için ve nefislerindeki imanı kökleştirmek için mallarını infak edenlerle ilgili Bakara 2/265 ayetinin tefsirinde Beyzâvî, malın canın yongası olduğunu; nefsiyle birlikte malını da

⁴⁶ Bkz: Râzî, age, VII, 44.

⁴⁷ Sülemî, age, I, 78.

⁴⁸ Kuşeyrî, age, I, 202.

⁴⁹ Baklî, age, vr. 29b-30a.

Allah yolunda harcayanın, “nefsini gerçek anlamda kökleştirdiğini” ifade ettikten sonra şöyle bir yorumda bulunmaktadır:

“Bu ifadede, infakta bulunmanın hikmetinin, nefsi cimrilikten ve mal sevgisinden temizlemek olduğuna dair bir tembih vardır.”⁵⁰

Beyzâvî'nin temel kaynağı olan Zemahşerî, bu ayetin tefsirinde, malın, canın yongası olmasından dolayı insan tarafından infak edilmesinin oldukça zor olduğunu; bunu başarabilen bir kişinin, diğer ibadet ve tâatları daha kolay ve rahat bir şekilde yapabileceğini ve nefsin şehvî arzulara meylinin azalacağını ifade etmektedir. Devamında da Zemahşerî, malını Allah yolunda infak edenin, nefsinin bir kısmını sağlam ve sabit hale getirdiğini; canını da O'nun yolunda gözden çıkarabilenin ise nefsinin tamamını sabit hale getirdiğini ifade etmektedir.⁵¹ Beyzâvî'nin bir diğer önemli kaynağı olan Râzî, Zemahşerî'ye de atıfta bulunarak benzer bir şekilde nefsin, mücâhede ile itaat altına alınmadıkça ubûdiyet mertebesinde sebatının bulunmadığını; onun âşık olduğu iki şeyin dünya hayatı ve mal olduğunu; bu iki şeyi O'nun yolunda harcamayı göze alan kişinin nefsinin bu makamda sabit hale getirebileceğini söylemektedir.⁵²

Sülemî ve Baklî'de ayetle ilgili bu doğrultuda bir yorum bulunmamaktadır. Kuşeyrî ise, infakla ilgili bu ayetlerde malını ihlâsla infak eden ile riya ve nifakla infak eden iki tür insandan bahsedildiğini; bunlardan birinci grubun Allah katında değer kazandığını; bu kişilerin, gayretlerinin karşılığını alacağını; ihlâsları sayesinde amellerinin temizlendiğini; bu kişilerin aslında vermekle mallarını çoğalttıklarını; Allah katında kendi değerlerini artırdıklarını ve bu kişilerin akıbetlerinin Allah'a vuslat olacağını ifade etmekte; ikinci gruptakilerin ise bâtil bir yolda olmalarından dolayı, bu şekilde ancak mallarını telef ettiklerini, amellerinin boşa gittiğini ve bu amellerinin Allah tarafından reddolunacağını ve sonuç olarak böyle kişilerin Cehennem'e atılacağını söylemektedir.⁵³

Beyzâvî'nin ayetle ilgili yorumu, görüldüğü gibi onun temel kaynakları olan Zemahşerî ve Râzî tarafından zikredildiği gibi, Kuşeyrî tarafından da dile getirilmiştir.

⁵⁰ Beyzâvî, age, I, 139.

⁵¹ Zemahşerî, age, I, 308.

⁵² Râzî, age, VII, 59-60.

⁵³ Kuşeyrî, age, I, 205.

8. Âdiyât Suresi'nin Başında Kendilerine Yemin Edilen Varlıkların, Kemâle Erme Çabası İçerisinde Bulunan Nefisler Olarak Açıklanması

Yüce Allah, Âdiyât Suresi'nin ilk beş ayetinde bazı varlıklara yemin etmektedir. Beyzâvî, önce bunların nefes nefese koşan, nallarıyla yerden kıvılcım çıkaran ve sabahın ilk saatlerinde düşman saflarını yaran *savaş atları* olduğunu söyledikten sonra, şöyle bir işâri yoruma yer vermektedir:

“Burada kendilerine yemin edilen varlıklar, kemâle erme gayelerinin peşinde koşan, fikirleri ile ma'rifet nurları çaktıran, kendilerine kudsi nurlar tezâhür ettiğinde hevâ u heveslerine ve alışkanlıklarına saldıran, şevkle ortalığı toza dumana katan ve en yücelerin (illiyûn'un) arasına dalan nefisler de olabilir.”⁵⁴

Söz konusu ayetlerin tefsiri ile ilgili olarak Zemahşerî ve Râzî'de buna benzer bir yorum bulunmadığı gibi, Sülemî ve Kuşeyrî'de de bulunmamaktadır. Baklî ise Beyzâvî'nin bu yorumuna benzer bir şekilde şu açıklamayı yapmaktadır:

“Yüce Allah bu ayetlerde, kendisini seven kulların kalp atlarına yemin etmektedir. Bu kalpler, vahdet meydanında Allah'ı müşâhede etme hallerinin peş peşe ve birbiri üstüne gelmesinden dolayı, ebediliği müşâhede ettikleri için vuslat seslerini yükseltmektedirler. Ayrıca onlar, keşif oklarından ma'rifet nurunun kıvılcımlarını çıkarmaktadırlar. Sonra Allah, kendisinin müşâhede edildiği gecenin sabahında âşıkların ruhlarına saldıran, kendisinin sıfatlarını keşfeden (kalbe gelen) vâridâta yemin etmektedir.”⁵⁵

Ayetlerle ilgili Beyzâvî'nin yorumu ile Baklî'nin yorumu arasında büyük bir benzerlik bulunduğu dikkati çekmektedir.

9. Hz. Musa'ya Yöneltilen “Çarıklarını çıkar!” Emrinin İşâri Anlamda Yorumlanması

Tâ-Hâ Suresi'nin 20/9-16 ayetleri arasında Hz. Musa'nın ilk vahye muhatap olduğu mukaddes Tuvâ vadisine girmesinden bahsedilmekte ve mekânın kutsallığından dolayı çarıklarını çıkarması emredilmektedir. Surenin devamında Hz. Musa kıssası devam etmektedir. Fakat bizi ilgilendiren kısmı, Tâ-Hâ 20/12'de geçen, mukaddes vadide olduğu için çarıklarını çıkarması yönünde Hz.

⁵⁴ Beyzâvî, age, II, 615.

⁵⁵ Baklî, age, vr. 481b-482a.

Musa'ya verilen emirdir. Beyzâvî, öncelikle bu ifadeyi zâhirî olarak açıklamakta ve bu yönde iki görüş aktarmaktadır:

1. Hz. Musa çarıklarını çıkarmakla emrolunmuştur; çünkü yalın ayak olmak, tevazu ve edebî bir göstergesidir. Bundan dolayı selef-i sâlihîn Kâbe'yi yalın ayak tavaf ederdi.
2. Bu emir, çarıklarının necis olmasından dolayı verilmiştir; zira onun çarıkları tabaklanmamış eşek derisinden yapılmıştı.⁵⁶

Daha sonra müfessirimiz, üçüncü bir görüş olarak işâri bir mana aktarmakta ve söz konusu ifadenin “*Ailen ve malınla ilgili düşünceleri kalbinden at!*” anlamına da gelebileceğini söylemektedir.⁵⁷

Beyzâvî'nin ana kaynağı olan Zemahşerî, ilk iki yoruma değinmekte ve buna “Bu mübarek vadinin topraklarına ayaklarının doğrudan temas etmesi için teberrüken ve bu kutsal topraklara saygısını göstermek amacıyla çarıklarını çıkarması emrinin verildiği” görüşünü ilave etmekte; fakat yukarıda zikredilen işâri yoruma yer vermemektedir.⁵⁸

Râzî de Zemahşerî'nin yer verdiği görüşleri zikrettikten sonra, işâret ehlinin, yani mutasavvıfların bu ifadeyi şu üç şekilde yorumladıklarını söylemektedir:

1. Rüyada görülen çarık, eş ve *çocuklar* olarak yorumlanır; öyleyse Allah'ın buradaki “Çarıklarını çıkar” emri, insanın aklının ve kalbinin, eş ve çocuklarla ilgili işlerle meşgul olmayı bırakması anlamına gelmektedir.
2. Bundan murad, insanın *dünya* ve *âhirete* iltifat etmekten vazgeçmesidir. Sanki Yüce Allah Hz. Musa'ya, kalbinin tamamen ma'rifetullâha gark olmasını ve aklının O'ndan başka hiçbir şeye iltifat etmemesini emretmektedir. Buradaki Mukaddes Vadi'den murad da Yüce Allah'ın her türlü noksanlıktan münezze olan zâtıdır. Bu ifadelerle “Ma'rifetullâh denizine ulaştığın zaman, hiçbir şekilde mahlûkâta iltifat etme!” denilmek istenmektedir.
3. Aklî delillerle (istidlâl yoluyla) Allah'a ulaşmaya çalışan bir insan, ancak “Bu görünen âlem hâdis ve mümkündür” ve “Bu özellikteki bir âlemin de bir yaratıcısının olması gerekir” şeklindeki iki mukaddime ile bu sonuca ulaşabilir. Bu iki mukaddime, bahsi geçen ayetteki iki çarık mesabesindedir; çünkü akıl, ancak bunlar sayesinde maksuda ulaşabilir ve

⁵⁶ Beyzâvî, age, II, 44.

⁵⁷ Beyzâvî, age, II, 44.

⁵⁸ Zemahşerî, age, III, 53.

mahlûkât üzerinde tefekkür etme (nazar) derecesinden ma'rifetullâh derecesine geçebilir. Fakat insan ma'rifetullâh makamına ulaştıktan sonra, artık bu iki mukaddimeye tekrar dönüp bakmaması gerekir; çünkü bu noktadan sonra insan, O'ndan başka varlıklarla meşgul olduğu süre miktarınca O'nun zâtında istiğrâk bulma makamından mahrum kalır. Burada sanki şöyle denilmektedir: "Aklını ve kalbini artık bu iki mukaddime ile meşgul etme! Çünkü sen, 'ma'rifetullâh denizi' ve 'O'nun ulûhiyetinin derinlikleri' anlamına gelen Mukaddes Vadi'ye ulaşmış durumdasın!"⁵⁹

Görüldüğü gibi Râzî'nin bu görüşleri, birer işârî yorum olmak bakımından Beyzâvî'nin yorumuna oldukça benzemektedir.

Sülemî, bu ayetle ilgili bazı yorumlar nakletmektedir. Bunlardan birincisi "Çarıklarını çıkar ki hem senin ayakların mukaddes vadinin bereketinden istifade etsin, hem de vadi senin mübarek ayaklarının bereketinden istifade etsin!" şeklindedir. Bir başka yorum da "Kalbinle bütün mahlûkâttan yüz çevir ve bu hitaptan sonra onlara iltifat etme!" şeklindedir. Onun aktardığı başka bir yorum da "Her şeyden sıyrıl ki bize tam anlamıyla ulaşabilesin! Olasın ve böylece ortadan kalkasın ki bu şekilde bizimle tam olarak bir araya gelme (*ayn-ı cem*) makamına ulaşasın ve böylece senin fiilin bizim fiilimiz olsun!" şeklindedir.⁶⁰ Bilindiği gibi Sülemî'nin naklettiği bu son görüş, Tasavvuf ilmindeki *fenâ fillâh* ve *vahdet-i vücûd* anlayışlarıyla irtibatlıdır.

Kuşeyrî, bu emirle Hz. Musa'dan, *dünya* ve *âhiret* endişelerinden yüz çevirerek yalnızca Allah'ın huzurunda bulunduğu bilincine sahip olmasının istendiği görüşünü ifade etmektedir.⁶¹ Bakî de benzer bir şekilde ayetteki iki çarıktan maksadın *dünya* ve *âhiret* olduğu görüşüne yer vermekte; Hz. Musa'nın, varlık ve hesap-kitap tozlarından berî olan, aynı şekilde nefis ve şeytanın nefeslerinden uzak olan ezel vadisinde bulunduğunu; bu kadim ve kutsal vadiye ise adem (yokluk) ehlinin halleriyle girilemeyeceğini söylemekte ve bu doğrultuda başka bazı nakillerde de bulunmaktadır.⁶²

Beyzâvî'nin "Çarıklarını çıkar!" emriyle ilgili yaptığı bu yorum, görüldüğü gibi sûfî müfessirler tarafından genel olarak dile getirilen bir yorumdur. Beyzâvî bunu, kişinin ailesi ve malıyla ilgili düşünce ve endişelerini bırakarak Allah'ın huzuruna girmek olarak yorumlamakta; diğer sûfî müfessirler de bunu, benzer bir şekilde

⁵⁹ Râzî, age, XXII, 17.

⁶⁰ Sülemî, age, I, 436.

⁶¹ Kuşeyrî, age, II, 448.

⁶² Bakî, age, vr. 330b-331a.

Allah'ın huzurunda iken eş ve çocuklarla ilgili veya dünya ve âhiretle ilgili endişeleri insanın zihninden uzaklaştırması olarak izah etmektedirler.

10. Hz. İsa'nın Vefat Ettirilip Göğe Kaldırılması Hâdisesinin İşâri Anlamda Yorumlanması

Beyzâvî, “Ey İsa, ben seni öldürüp katıma çıkaracağım ve seni kâfirlerden kurtaracağım...” (Âlü İmrân 3/55) ayetinde geçen “Seni öldüreceğim” ifadesi ile ilgili olarak zâhirî bazı yorumlarda bulunduktan sonra, işâri anlamda bunun “Senin melekût âlemine yükselmene engel olan şehvî arzularını öldüreceğim” anlamına da gelebileceğini söylemektedir.⁶³

Beyzâvî'nin kaynaklarından Zemahşerî'de buna benzer bir yorum bulunmamaktadır.⁶⁴ Râzî ise bir sûfi olan Ebû Bekir el-Vâsîtî (v. 320/932)'den bu ifade ile ilgili bir işâri yorum aktarmaktadır. Vâsîtî'ye göre bu ifade “Senin şehvî arzularını ve nefsinin isteklerini ortadan kaldırıp seni kendi katıma yükselteceğim.” anlamına gelmektedir. Zira Allah'ın dışındaki varlıklardan sıyrılmayan bir insanın, ma'rifetullâh makamına ulaşması mümkün olmaz. Ayrıca Râzî'ye göre Hz. İsa göğe kaldırıldığı zaman, şehvî arzular, öfke ve diğer zemmedilen huyların kendisinden uzaklaşması ile meleklerin durumuna benzer bir duruma kavuşmuştur.⁶⁵

Sülemî de Râzî'nin Vâsîtî'den aktardığı görüşe yer vermekte; Hz. İsa'nın kendi iradesine ve hevâsına uymaktan temizlendiğini; böylece ezeli sıfatlarının üzerinde zuhuru için uygun bir hale geldiğini ifade etmektedir.⁶⁶

Benzer bir şekilde Kuşeyrî de, Yüce Allah'ın, Hz. İsa'nın nefsinin yetkisini ondan aldığı ve onu beşerî sıfatlardan kurtardığını; onun iradesini tamamen ortadan kaldırdığını ve böylece tam olarak Allah'a teslim olmuş ve O'nda fenâ bulmuş bir hale kavuştuğunu; bu sayede, yalnızca Allah'ın kudretiyle gerçekleşebilecek olan ölülerin diriltilmesi hâdisesinin Hz. İsa'nın eliyle gerçekleştiğini söylemektedir.⁶⁷

Baklî de Vâsîtî'nin görüşüne yer vermekte; ayrıca Yüce Allah'ın Hz. İsa'ya kudsî bir ruh üfleyerek onu nübüvvet ve ubûdiyet nurlarıyla terbiye ettiğini; bu şekilde Hz. İsa'yı kendisini müşâhede etme derecesine ulaştırdığını; Allah'ın peygamberleri ve velileri için

⁶³ Beyzâvî, age, I, 162.

⁶⁴ Bkz: Zemahşerî, age, I, 360.

⁶⁵ Râzî, age, VIII, 75.

⁶⁶ Sülemî, age, I, 101.

⁶⁷ Kuşeyrî, age, I, 245-246.

geçerli olan seçilmişlik makamlarına ulaştırdığı zaman, Hz. İsa'yı sonradan ortaya çıkma (hudûsiyet) vasıflarından kurtarıp rubûbiyet vasıflarıyla muttasıf hale getirdiğini ve onu beşeriyet özelliklerinden temizlediğini söylemektedir.⁶⁸ Devamında da Baklî, söz konusu ayetle ilgili kendisine zuhur eden bir görüş olarak şunu söylemektedir:

“Sana muhabbet nazarıyla benden başkası bakmaması için, kıskançlıktan seni aşk sıfatıyla öldürüp kendi katıma alacağım ve seni melekût âlemini seyre dalmaktan alıkoyacağım. Zira sevenle sevilen arasında birleşmenin olmazsa olmaz şartı, araya hiçbir hâdis varlığın girmemesidir.”⁶⁹

Görebildiğimiz kadarıyla Beyzâvî'nin bu yorumu, gerek Râzî'nin, gerekse incelediğimiz diğer müfessirlerin bunu kendisinden nakletmelerine bakılırsa, büyük ihtimalle Vâsıtî'ye dayanmaktadır.

11. Sabır, Musâbere ve Murâbata Kavramlarının Tasavvufî Boyutta Ele Alınması

Müfessirimiz Beyzâvî, “Ey inananlar, sabredin (اصبروا), direnin (صابروا), savaşa hazırlıklı ve uyanık olun (رابطوا) ve Allah'tan korkun ki, başarıya eresiniz.” (Âlû İmrân 3/200) ayetinde geçen *sabır*, *musâbere* ve *murâbata* kavramlarını, zâhirî olarak Allah yolunda savaş esnasında takınılacak tavırla irtibatlandırarak yorumladıktan sonra, şöyle bir işârî yoruma yer vermektedir:

“Kurtuluşa ermek için, şu üç mertebeye ulaşarak kötülüklerden uzak durun:

1. İbadetlerin zorluklarına karşı sabretmek,
2. Kötü alışkanlıkları terk etme yolunda nefisle sabır mücadelesine girmek,
3. Hak'tan gelecek vâridâtı beklemek için iç dünyasını (sırrını) sürekli O'nun huzurunda tutmak.

Bu üç derece, sırasıyla şeriat, tarikat ve hakikat mertebeleri olarak isimlendirilir.”⁷⁰

Zemahşerî, *sabır*, *musâbere* ve *murâbata* kavramlarını sırasıyla, dînî mükellefiyetleri yerine getirme, savaş meydanında sabretme konusunda düşmana galip gelme ve düşmanın saldırılarına karşı her an tetikte olma ve nöbet bekleme olarak açıklamakta; fakat

⁶⁸ Baklî, age, vr. 45a.

⁶⁹ Baklî, age, vr. 45a.

⁷⁰ Beyzâvî, age, I, 198.

bu işârî yorumuna yer vermemektedir.⁷¹ Râzî de bunları, ibadetlere devam etme, günahlardan uzak durma, insanların ezalarına sabretme, kötü huylardan kaçınma ve düşmana karşı hazırlıklı olma gibi konularla ilişkilendirerek açıklamakta ve Beyzâvî'nin ilk iki yorumunu zikretmekte; fakat onun üçüncü yorumuna ve bu üç mertebeyi şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarıyla irtibatlandırmasına yer vermemektedir.⁷²

Sülemî, Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909)'den, ayetteki *musâbere* kavramının sabretme konusunda sabır; *murâbata* kavramının ise insanın iç dünyasının (*sırrının*) Allah'la gizli olarak irtibatla bulunması anlamına geldiğine dair bir nakilde bulunmaktadır.⁷³ Devamında da *murâbata* kavramının, insanın ruhunu ve sırrını Allah'ı müşâhede ve ilâhî hakikatler ile irtibatlı hale getirmesiyle ilgili olduğuna dair nakillerde bulunmaktadır.⁷⁴

Kuşeyrî de benzer bir şekilde murâbata kavramını, insanın sırrının Allah'la irtibat halinde olması; O'nun cemâl ve izzetini müşâhede konusunda insanın O'na en yakın mertebede bulunmaya çalışması şeklinde açıklamaktadır. Onun aktardığına göre sabır nefisle, musâbere kalple, murâbata ise sırla gerçekleştirilen bir fiildir.⁷⁵ Baklî de Sülemî ve Kuşeyrî'nin görüşlerini aktarmakta ve kendisi de bunlara benzer yorumlarda bulunmaktadır.⁷⁶ Beyzâvî'nin bu yorumu Râzî'de bulunmadığına göre, muhtemelen ondan önceki sûfî müfessirlerin ve genel olarak sûfîlerin görüşlerine dayanıyor olsa gerektir.

12. Allah Yolunda Hakkıyla Cihad Edilmesi Emriyle İşârî Yorum

Beyzâvî, Allah yolunda hakkıyla cihad edilmesini emreden Hac 22/78 ayetinin tefsirinde, bu cihadın ilk olarak gözle görülen ve bâtil din mensupları olan düşmanlara karşı; sonra da gözle görülmeyen nefis ve hevâ gibi düşmanlara karşı yapılması gerektiğini söylemekte ve Hz. Peygamber'in Tebük gazvesinden dönerken söylediği rivayet edilen "Küçük cihaddan büyük cihada döndük"⁷⁷ sözünü hatırlatmaktadır.⁷⁸

⁷¹ Zemahşerî, age, I, 449.

⁷² Râzî, age, IX, 160-162.

⁷³ Sülemî, age, I, 135.

⁷⁴ Sülemî, age, I, 137.

⁷⁵ Kuşeyrî, age, I, 309.

⁷⁶ Baklî, age, vr. 69b-70b.

⁷⁷ Bkz: Aclûnî, age, I, 424-425.

⁷⁸ Beyzâvî, age, II, 97. Müfessirimizin benzer bir yorumu için bkz: Beyzâvî, age, I, 232.

Zemahşerî, ayetin tefsirinde Yüce Allah'ın mü'minlere düşmanlarıyla savaşmalarını, aynı şekilde nefis ve hevâlarıyla savaşmalarını emrettiğini ifade etmekte; devamında da nefisle cihadın en büyük cihad olduğunu söylemekte ve Beyzâvî'nin de zikrettiği Hz. Peygamber'e isnad edilen yukarıdaki hadisi nakletmektedir.⁷⁹ Râzî de buradaki Allah yolunda hakkıyla cihad edilmesi ifadesinin düşmanla cihad etme vb. anlamlarının yanı sıra, Abdullah b. Mübârek (v. 181/797)'ten rivayet edildiğine göre nefis ve hevâ ile mücadele etmek anlamına geldiğini de ifade etmekte; fakat bu ayetin, genel olarak bütün emir ve nehiylere uyma konusunda bir gayret içerisinde olma şeklinde anlaşılmasının daha doğru olduğunu belirtmektedir.⁸⁰

Sülemî, cihadın farklı çeşitlerinin bulunup, *düşmanla* ve *şeytanla* yapılan cihadın bunlardan birkaçı olduğunu; cihadın en şiddetlisinin de *nefis ve hevâyla* yapılan cihad olup, bunun gerçek anlamda 'Allah için cihad (*cihâd fillâh*)' olduğunu söylemekte ve Hz. Peygamber'in yukarıdaki hadisini nakledip, ayetteki bu ifadenin, her türlü ilâhî emir ve yasağı kapsayan genel bir emir olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁸¹

Kuşeyrî, Allah yolunda hakkıyla cihadın, içerisinde bulunulan durumda gerekli olan *ölçüde*, gerekli olan *zamanda* ve gerekli olan *şekilde* O'nun yolunda cihad etmek anlamına geldiğini; bu konulardan herhangi birinde muhalif bir şey olursa, hakkıyla cihadın yapılmamış olacağını belirtmektedir. Devamında da Kuşeyrî, cihadın *nefisle*, *kalple* ve *malla* ilgili kısımlarının bulunduğunu; *nefisle* yapılan cihadın, insanın ancak ibadetlerini yapmaya yetecek kadar dünyevî nimetlere yönelmesi şeklinde; *kalple* yapılan cihadın, insanın aklını, gaflet, günahlara azmetme ve tembellikle geçirilen eski günleri aklından geçirme gibi olumsuz düşüncelerden koruması şeklinde; *malla* yapılan cihadın da malını cömertçe infâk etme ve başkalarını kendine tercih etme şeklinde gerçekleştiğini söylemektedir.⁸²

Bakî de ayetin tefsirinde, Allah yolunda hakkıyla cihad etmenin, hakikati idrak etme konusunda âciz bir varlık olan insan için mümkün olamayacağının düşünülmemesi gerektiğini; çünkü ayetin devamında Yüce Allah'ın bu mü'min kulları seçtiğinden bahsedildiğini ve bunun, hakikatte fenâ bulan seçkin kullar (havâs) için böylece mümkün hale geldiğini ifade etmektedir.⁸³

⁷⁹ Zemahşerî, age, III, 168.

⁸⁰ Râzî, age, XXIII, 73.

⁸¹ Sülemî, age, II, 28.

⁸² Kuşeyrî, age, II, 564.

⁸³ Bakî, age, vr. 350a.

Görüldüğü gibi Beyzâvî'nin söz konusu ayetle ilgili bu yorumu, gerek Zemahşerî ve Râzî tarafından, gerekse sûfî müfessirler tarafından benzer şekillerde ifade edilmiştir.

13. Oruçla Seyahat Arasında Benzerlik Kurulup, Orucun Nefis Tezkiyesiyle İlgisinin Belirtilmesi

Mü'minlerin bazı özelliklerinin peş peşe sıralandığı ayetlerden biri olan Tevbe 9/112 ayetinde السائحون (*es-sâihûn*) kelimesi geçmektedir. Beyzâvî, Hz. Peygamber'in "Ümmetimin seyahati oruçtur"⁸⁴ hadisinden hareketle bu kelimenin 'oruç tutanlar' anlamına geldiğini söylemektedir. Zira ona göre seyahat de, tıpkı oruç gibi insanı nefsin şehvî arzularından alıkoyar. Ayrıca oruç, kendisiyle mülk ve melekût âleminin sınırlarına ulaşılan bir nefis riyazeti yolculuğudur. Beyzâvî'ye göre oruç, bu iki sebepten dolayı seyahate benzemektedir.⁸⁵

Zemahşerî, السائحون kelimesinin oruç tutanlar anlamına geldiğini; söz konusu ayette oruç tutanların, şehvî arzularından uzak kalmaları konusunda yolculuk yapanlara benzetildiğini ifade etmektedir.⁸⁶ Râzî de söz konusu ifadeyle ilgili birinci yorum olarak bunun oruç tutanlar anlamına geldiğini söylemekte ve aynı şekilde oruçla yolculuk arasında benzerlik kurmaktadır. Râzî, yolculuk eden bir kişinin açlıkla karşı karşıya kalması gibi, oruç tutan kişinin de açlığa maruz kalmasından dolayı aralarında benzerlik kurmaktadır. Yine Râzî, bir yolcunun yeryüzünde ilerlemesi gibi, oruç tutanın da ibadetleri yerine getirme ve yeme, içme, cinsel ilişki gibi şehvî arzuları terk etme konusunda bir süreklilik içerisinde olduğunu ifade etmekte; devamında da oruç tutup bu nefsanî arzularından uzak duran ve böylece şehvî arzuların kapılarını kapatan bir kişiye, Yüce Allah'ın celâl âleminin kapılarının açılacağını belirtmektedir.⁸⁷

Sülemî, ayetteki söz konusu kelimenin, 'Allah rızasını kazanmak için nefislerinin arzularına engel olan kişiler' anlamına geldiğini belirtmektedir.⁸⁸ Kuşeyrî, söz konusu ifadeyi, *kalpleriyle yeryüzünün doğusunda ve batısında tefekkür amacıyla, ibret almak*

⁸⁴ Hadisin kaynağı bu şekliyle hadis kitaplarından bulunamamıştır; fakat Taberî, tefsirinde, ayetteki *es-sâihûn* kelimesinin *es-sâimûn* anlamına geldiğine dair Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivayetlere yer vermektedir. Bkz: Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, XII, 10-11, Kahire, 1422/2001.

⁸⁵ Beyzâvî, age, I, 422. Ayrıca Beyzâvî burada, söz konusu kelimenin Allah yolunda cihad etmek için veya ilim talep etmek için yolculuk yapmak anlamına da gelebileceğini söylemektedir.

⁸⁶ Zemahşerî, age, II, 303.

⁸⁷ Râzî, age, XVI, 209.

⁸⁸ Sülemî, age, I, 289.

için ve Yaratan'ın hikmetlerini görmek için dolaşanlar; *sırlarıyla* da melekût âleminde dolaşıp Allah'a vâsıl olmanın tadını alanlar ve Hakk'ı müşâhede ederek O'nunla ünsiyet rûzgârı sayesinde yaşayanlar şeklinde açıklamaktadır.⁸⁹

Baklı de aynı şekilde bu ifadeyi "mânevî bir yolculuk yapanlar" şeklinde telakki edip, kalpleriyle melekût âleminde dolaşıp ceberût havasında muhabbet kanatlarıyla uçanlar; sonra gayb topraklarını geçip Yüce Allah'ın azamet ve kibriyâsını müşâhede arazisine varıp fenâ makamına ulaşanlar şeklinde açıklamaktadır.⁹⁰

Bezzâvî'nin ayetle yaptığı bu yorum, görüldüğü gibi gerek Râzî, gerekse sûfî müfessirler tarafından benzer bir şekilde dile getirilmiştir.

14. Namaz ile Nefis Tezkiyesi Arasında İrtibat Kurulması

Sarhoş iken ayılana kadar, cünüp iken de gusledene kadar namaza yaklaşmamayı emreden Nisâ 4/43 ayeti ile ilgili olarak Bezzâvî, zâhiri birtakım yorumlarda bulunduktan sonra şunları söylemektedir:

"Bu ayette, namaz kılacak olanın, kendisini lehviyyâta sürükleyecek ve kalbini meşgul edecek şeylerden kaçınması gerektiğine dair ve nefsinin, onu kirleten her türlü şeyden temizlemesi gerektiğine dair bir işaret vardır."⁹¹

Bezzâvî'nin bu ifadeleri, fizikî ve tabii sebeplerden dolayı kirlenen insanın su ile temizlenmesinin gerekli oluşu gibi, manevi kirlenmeden dolayı da tevbe ve istiğfar suyu ile temizlenmesinin gerekliliği anlamına gelmektedir. Nitekim Bezzâvî şârihi Şeyhzâde bu ifadelerle ilgili benzer şeyler söylemektedir.⁹²

Zemahşerî ve Râzî, söz konusu ayetle ilgili böyle bir yorumda bulunmamaktadırlar. Sülemî ise sarhoşluğun birçok çeşidinin bulunduğunu; bunlar arasında en çabuk ayılabileninin içki sarhoşluğu olduğunu; fakat gaflet, hevâ, dünya, mal-mülk, eş ve çocuk, ma'siyetler, tâatler ve benzerlerinin sebep olduğu sarhoşlukların ise insanı, namaz dışındaki her şeyden yüz çevirip namazı hakkıyla eda etme imkânından uzaklaştırdığını söylemektedir. Devamında da Vâsıtî'den, ayetin "Bütün dünyadan ve içindekilerden yüz

⁸⁹ Kuşeyrî, age, II, 67.

⁹⁰ Baklı, age, vr. 189a.

⁹¹ Bezzâvî, age, I, 216.

⁹² Şeyhzâde, age, II, 138.

çevirmeden, boşuna bana ulaşma konusunda bir çabaya girmeyin!" anlamına geldiğine dair bir nakilde bulunmaktadır.⁹³

Kuşeyrî de sarhoşluğun, aklın ve şuurun kaybolması anlamına geldiğini; bunun ise sadece içkiden kaynaklanmadığını; dünya sevgisinin kalbi istila etmesinin de bir tür sarhoşluk olduğunu söylemekte; namaz kılan bir insanın Allah'a yalvardığını; kişinin kalbini O'na yönelmekten alıkoyan her şeyin sarhoşluk kategorisine girdiğini belirtmektedir.⁹⁴

Baklî ise konuya oldukça farklı bir açıdan bakmakta; aşk-ı ilâhî içerisinde kudsiyyet nurlarıyla ve ezeliyyet denizinin şarabıyla sarhoş olmuş aşk ve muhabbet ehlinin, bu hal içerisinde iken namaz vakitlerini bilmekten, geceyi gündüzden, gündüzü de geceden ayırt etmekten ve namazın kıyam, kıraat, rükû ve secde gibi şartlarını uygulamaktan uzak olacağı için, bu durumdan kurtulana kadar zâhiri olarak namaz kılmakla kendisini tekellüfe sokmaması gerektiğini; çünkü böyle bir kişinin, bu halden kurtulana kadar zaten Allah'ı müşâhede Cennetlerinde olduğunu ve zaten Cennet'te de ibadetin bulunmadığını belirtmektedir.⁹⁵ Baklî'nin bu yorumlarının, İbâhiyye anlayışına kapı aralayacak bir niteliğinin bulunduğu hemen dikkati çekmektedir.

Ayetin tefsirinde sūfî müfessirler, Beyzâvî'ye benzer bir şekilde gaflet, dünya sevgisi ve şehvet duygusu içerisinde bulunan bir kişinin de bir tür sarhoşluk hali yaşadığını; bu kişinin ancak bu duygulardan kurtulduktan sonra namaza yaklaşmasının gerektiği üzerinde durmaktadırlar.

15. Nefsini Tezkiye Edenin Kurtulacağına, Onu Günahla Kirletenin ise Hüsrana Uğrayacağına Dair Ayetle İlgili Yorum

Müfessirimiz Beyzâvî, Yüce Allah'ın nefsi yaratıp ona *fucûr* (kötülüğü) ve *takvâyı* (iyiliği) ilham etmesine, nefsi temizleyenlerin kurtulacağına, onu kirletenlerin ise hüsrana uğrayacağına dair Şems 91/7-10 ayetlerinin tefsirinde, öncelikle nefse bu iki özelliğin (*fucûr* ve *takvânın*) ilham edilmesi üzerinde durmakta; ilk olarak bunun, nefse iyilik ve kötülüğü tanıma ve bunları birbirinden ayırt etme kabiliyetinin verilmesi anlamında olduğunu söylemekte; ikinci olarak da ayetin, nefse bu iki yönde de davranışta bulunma imkânının verilmesi anlamına geldiğini belirtmektedir.⁹⁶ Bu yorumlar, Beyzâvî'nin ana kaynağı olan Zemahşeri'de benzer bir şekilde

⁹³ Sülemî, age, I, 149.

⁹⁴ Kuşeyrî, age, I, 335.

⁹⁵ Baklî, age, vr. 77b.

⁹⁶ Beyzâvî, age, II, 599.

bulunmaktadır.⁹⁷ Ayrıca Râzî de bu yorumları Zemahşeri'den aynen nakletmektedir.⁹⁸ Görüldüğü gibi buraya kadar yapılan yorumlar, zâhiri niteliklidir.

Bu noktada Beyzâvî, surenin başında değişik varlıklara yapılan yeminlerin cevabının bu şekilde gelmesinden hareketle, burada *nefis tezkiyesine* yönelik bir teşvik bulunduğunu söylemektedir. Zira ona göre ilk altı ayetteki güneşe ve onun ışığına, aya, gündüze, geceye, gökyüzüne ve yeryüzüne yapılan yeminlerde, Allah'ın varlığına ve kemal sıfatlara sahip oluşuna dair insanlar için bir delil bulunmaktadır. Beyzâvî'ye göre Allah'la ilgili bu bilgiye ulaşmak, insanın sahip olduğu *akli kuvvelerin* derecelerinin *zirvesini* oluşturmaktadır. Buna benzer bir şekilde, Allah'ın nimetleri üzerinde tefekkür edip O'na şükretme konusunda *istiğrâka* ulaşmak da insanın sahip olduğu *amelî kuvvelerin kemal* derecelerinin en üst noktasını teşkil etmektedir.⁹⁹ Görüldüğü gibi Beyzâvî'nin bu yorumları, hem tasavvufî, hem de felsefî içerikli yorumlardır. Beyzâvî'nin ana kaynağı olan Zemahşeri, ayette geçen nefsin tezkiye edilmesini, Allah'ın emir ve yasaklarına uyararak *takvâ* sahibi olmak suretiyle nefsi yüceltmek; nefsin üstünün örtülmesini de fık u fucûra dalarak nefsi alçaltmak ve noksanlaştırmak olarak açıklamaktadır.¹⁰⁰ Râzî de ayetle ilgili benzer yorumlarda bulunmaktadır.¹⁰¹ Dolayısıyla Beyzâvî, ayetle ilgili yaptığı yorumda bu müfessirlerden yararlanmış ve buna felsefî ve tasavvufî bir yaklaşım da katmış gibi görünmektedir.

Sûfî müfessir Sülemî, söz konusu ayetlerle ilgili Ebû Bekir b. Tâhir'den: "Sırrını (iç dünyasını) dünyevî kirlilerden temizleyen kurtulmuş; onu dünyevî işlerle meşgul eden ise hüsrana uğramıştır" şeklinde bir nakilde bulunmaktadır.¹⁰²

Kuşeyrî de, ayetteki *tezkiye* ve *tedsie* fiillerinin fâilinin Allah olduğunu; yani bizzat Allah'ın temizlediği nefislerin kurtuluşa ereceğini; O'nun üstünü örttüğü nefislerin ise hüsrana uğrayacağını ifade etmekte; sonra da ikinci bir görüş olarak, Beyzâvî'nin görüşüne benzer bir şekilde, nefsinin Allah'a isyan ile kirlenip üstünü örten kişilerin hüsrana uğrayacağını söylemektedir.¹⁰³ Görüldüğü gibi Kuşeyrî'nin zikrettiği ilk görüş kaderci bir yaklaşıma sahip iken, ikincisi irade özgürlüğü esasına dayalıdır.

Baklı ise önce Kuşeyrî'nin ilk zikrettiği görüşe benzer bir şekilde kaderci bir yaklaşımla, ezelde Yüce Allah'ın nefislerini, O'nu

⁹⁷ Bkz: Zemahşeri, age, IV, 747.

⁹⁸ Bkz: Râzî, age, XXXI, 193.

⁹⁹ Beyzâvî, age, II, 600.

¹⁰⁰ Zemahşeri, age, IV, 748.

¹⁰¹ Râzî, age, XXXI, 194-195.

¹⁰² Sülemî, age, II, 397.

¹⁰³ Kuşeyrî, age, III, 733.

müşâhede etme imkânını vererek *hızlândan* (Allah tarafından tek başına ve yardımsız bırakılmaktan) temizlediği kişilerin kurtuluşa erdiğini; Allah'ın ezelde sırtlarına *şakîlik* (*şekâvet*) ve Rahmân'ı müşâhede etmekten mahrum oluş vasıflarını yüklediği kişilerin ise hüsrana uğradıklarını söylemektedir. Devamında ise Baklî, Sülemî tarafından nakledilen Ebû Bekir b. Tâhir'in yukarıda aktardığımız görüşünü zikretmekte ve bazı âlimlerin ayeti "Rabbine yönelen kurtulmuş; O'na sırt çeviren ise kaybetmiştir" şeklinde irade özgürlüğü anlayışı doğrultusunda açıkladıklarını belirtmektedir.¹⁰⁴

Görüldüğü gibi müfessirler, söz konusu ayetlerde nefis tezkiyesinin önemine dair bir vurgunun bulunduğu konusunda görüş birliği içerisinde. Buna ilave olarak müfessirimiz Beyzâvî, İslam Felsefesi'nde insanın sahip olduğu ifade edilen aklî ve amelî kuvvelerle bir irtibat kurmakta; aklî kuvvelerin zirvesini "Allah'ı tefekkür", amelî kuvvelerin zirvesini de "O'nun nimetlerine şükür" olarak tespit etmekte ve zamanla tasavvufî bir kavram haline gelmiş olan *kemâle ulaşma* ve *istiğrâk* kavramlarını da burada kullanmaktadır.

Buraya kadar incelediğimiz görüşler, müfessirimizin nefis tezkiyesi doğrultusunda yaptığı yorumlardan oluşmaktaydı. Şimdi ise onun Tasavvuf disiplinindeki *ma'rifetullâh* ve *ârif* kavramları ile *sâlikin mertebeleri* konusundaki görüşlerini ele alacağız.

B. Beyzâvî'nin Bazı Ayetleri Tasavvuf'taki Ma'rifetullâh ve Ârif Kavramları ve Sâlikin Mertebeleri ile İrtibatlı Bir Şekilde Yorumlaması

1. Hz. İsa'nın Yüce Allah'tan İsteddiği Mâide'nin Ma'rifetullâh ile İlgili Hakikatler Olarak Yorumlanması

Mâide Suresi'nin 5/112-115. ayetlerinde, Hz. İsa'nın havarilerinin, onun aracılığıyla Allah'tan, gökten incek bir sofraya (*mâide*) istediklerinden ve Hz. İsa'nın bunun için Allah'a dua ettiğinden bahsedilmektedir. Beyzâvî, bu sofrayla ve onun gerçekten inip inmediğiyle ilgili bazı zâhirî yorumlar yaptıktan sonra, *و عن الصوفية* (sûfilerden nakledilmiştir ki) ibaresini de açık bir şekilde kullanarak, sûfilerden şöyle bir nakilde bulunmaktadır:

"Bu ayetlerde bahsedilen mâide, ma'rifet hakikatlerinden ibarettir. Zira yiyeceklerin beden gıdası olması gibi, bu hakikatler de ruhun gıdasıdır. Bu yoruma göre havariler, mânevî olarak kavramaya hazır olmadıkları bazı hakikatleri öğrenmek istemişler; bunun üzerine de Hz. İsa onlara şunu söylemiştir:

¹⁰⁴ Baklî, age, vr. 478b.

"Eğer gerçek imana sahip hale geldiyseniz, bundan sonra da takvâ derecesine ulaşmaya çalışın ki bu sayede, vâkîf olmak istediğiniz bu bilgilere muttali olabilme derecesine eresiniz." Fakat onlar bu isteklerinden vazgeçmemişler ve ısrar etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. İsa Allah'tan bu bilgileri indirmesini istemiştir. Bunun üzerine Yüce Allah, bunları indirmenin kendisi için kolay, fakat onlar için bunun tehlikeli olduğunu ve onları korkunç bir akıbeta sürükleyeceğini söylemiştir. Zira bir sâlike, bulunduğu makamdan daha yüksek derecede bilgiler inkişâf ederse, o buna tahammül edemeyebilir ve bir daha istikrâra kavuşamayabilir; bunun sonucu olarak da sâlik, kurtulması mümkün olmayan bir dalâlete sürüklenir."¹⁰⁵

Beyzâvî'nin burada zikrettiği *ma'rifet* kelimesi, tasavvufi terminolojide, sūfilerin bizzat müşâhede ederek ve yaşayarak elde ettikleri bilgi anlamına gelmektedir.¹⁰⁶ Bu yoldan Allah hakkında elde edilen bilgiye *ma'rifetullâh*; bu bilgiye sahip olan kişiye de *ârif-i billâh* denilmektedir.¹⁰⁷

Gerek Zemahşerî, gerekse Râzî bu işârî yorumlara hiç değinmemektedir. Sülemî ve Kuşeyrî'de de buna benzer bir yorum bulunmamaktadır. Baklî ise Beyzâvî'nin zikrettiği görüşe benzer bir şekilde, havarilerin henüz bidâyet mertebesinde olmalarından dolayı onlar için Rabbânî sırlara vâkîf olmanın mümkün olmadığını; ancak kemâle erip ârifler mertebesine ulaştıktan sonra bu hakikatlere muttali olabileceklerini ifade etmektedir.¹⁰⁸

Bu yorumla ilgili olarak Beyzâvî, Baklî'den veya bizim tespit edemediğimiz başka tasavvufî kaynaklardan yararlanmış olabilir.

2. Tûr Suresi'ndeki Kitâb-ı Mestûr ve Beyt-i Ma'mûr Kavramlarının İşârî Anlamda Yorumlanması

Yüce Allah Tûr Suresi'nin ilk ayetlerinde bazı varlıklara yemin etmektedir. Beyzâvî, bu varlıklardan ikisi hakkında tasavvufî içerikli yorumlarda bulunmaktadır. Bunlar, ikinci ayette geçen '*satırlara yazılı Kitap* (كتاب مسطور)' ve dördüncü ayette geçen '*mamur edilmiş beyt*

¹⁰⁵ Beyzâvî, age, I, 290.

Beyzâvî'nin bu işârî yorumuna yapılan bir eleştiri ve değerlendirme için bkz: Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Desisâtü'l-Beyzâvî*, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Haraççioğlu, 1339/5, vr. 74a-75a; Kiraz, Celil, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", s. 352-355, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 15, sayı 1, Bursa, 2006.

¹⁰⁶ Uludağ, age, s. 51-52, 316-317; Cebecioğlu, age, s. 486-487.

¹⁰⁷ Uludağ, age, s. 316; Cebecioğlu, age, s. 487-488.

¹⁰⁸ Baklî, age, vr. 101b-102a.

(البيت المعمور)'tir. Öncelikle onun 'satırlara yazılmış kitap' ifadesiyle ilgili yorumlarına bir bakalım. Beyzâvî, bu ibarenin beş farklı şekilde anlaşılabileceğini söylemektedir:

1. Satırlara yazılmış olan Kur'ân,
2. Allah'ın Levh-i Mahfûz'a yazdıkları,
3. Hz. Musa'ya verilen levhalar,
4. Hafaza meleklerinin kulların yaptıklarıyla ilgili yazdıkları,
5. Allah'ın, sevgili kullarının (evliyasının) kalplerine yazdığı ma'rifetler ve hikmetlerdir.¹⁰⁹

Görüldüğü gibi bu yorumların sonuncusu tasavvufî içerikli bir yorumdur. Müfessirimiz, 'mamur edilmiş beyt' ifadesini de şu şekillerde açıklamaktadır:

1. Kendisini hac için ziyarete gelen hacılarla mamur olan Kâbe,
2. Semanın dördüncü katında bulunan ve kendisini saran meleklerle mamur olan semâvî bir ev,
3. Ma'rifet ve ihlâsla mamur hale gelmiş olan mü'min kalbi.¹¹⁰

Bu yorumlardan sonuncusu da tasavvufî içeriklidir. Zemahşerî ve Râzî, Beyzâvî'nin bu yorumlarının zâhiri olanlarına yer vermekle beraber, işârî olanlarına değinmemektedirler.¹¹¹

Sülemî, surenin ilk âyetindeki *tûr* kelimesini, Allah'ı zikrederek O'nunla ünsiyet kurma ve O'nun sevgisiyle lezzet bulma olarak; *kitâb-ı mestûr'u* da, Allah'ın, zikredilen bu vasıflara sahip olan kullarına yakın olmayı kendi üzerine yazması olarak açıklamaktadır. Devamındaki *beyt-i ma'mûr'u* da Sülemî, *kalp* olarak açıklamaktadır; zira âriflerin kalbi, ma'rifetullâh ve Allah sevgisiyle mamur bir durumdadır.¹¹²

Kuşeyrî de *kitâb-ı mestûr'u* Allah'ın kullarına rahmet etmeyi kendi üzerine yazması olarak; *beyt-i ma'mûr'u* da Sülemî gibi ma'rifetullâh ve Allah sevgisi ile mamur olan âriflerin kalbi olarak açıklamaktadır.¹¹³

Baklî, surenin ilk âyetinde geçen *tûr'u* Allah'ın zâtı, *kitâb-ı mestûr'u* da O'nun ezeli kelâm sıfatı olarak tefsir etmekte; bir başka görüş olarak da *tûr'u* Hz. Peygamber'in kalbi, *kitâb-ı mestûr'u* da ona vahyedilen şeyler olarak açıklamaktadır. Ayrıca Baklî, *beyt-i ma'mûr'u* da Allah'a yakınlıkla, O'nu müşâhede etme ile ve ilim,

¹⁰⁹ Beyzâvî, age, II, 433.

¹¹⁰ Beyzâvî, age, II, 433.

¹¹¹ Bkz: Zemahşerî, age, IV, 398; Râzî, age, XXVIII, 239.

¹¹² Sülemî, age, II, 280.

¹¹³ Kuşeyrî, age, III, 471-472.

hikmet ve ma'rifetullâha ulaşmakla mamur olmuş sair insanların kalbi olarak açıklamaktadır.¹¹⁴

Zemahşerî ve Râzî'nin tefsirlerinde, konuyla ilgili Beyzâvî'nin yaptığı bu yorum doğrultusunda bir görüş bulunmamakla beraber, sûfi müfessirler, söz konusu ayetlerin mezkûr işârî yorum doğrultusunda anlaşılması gerektiği konusunda sanki ittifak etmiş gibidirler.

3. İsrailoğulları'na Verilen Tâbût ve Sekîne'nin İşârî Anlamda Yorumlanması

Bakara Suresi'nin 2/247-248. ayetlerinde, o dönemde yaşamış olan peygamberin (Saul'un), İsrailoğulları'na kral olarak atanan Tâlût'un Yüce Allah tarafından belirlendiğine dair bir delilinin bulunduğunu ifade ettiği bildirilmektedir. Bu delil, içerisinde İsrailoğulları için Rab'lerinin katından gelen bir huzur (*sekîne*) barındıran, ayrıca içinde Hz. Musa ve Hz. Harun'un ailelerinden geriye kalan bazı eşyalar bulunan ahit sandığının (*tâbût'un*) Tâlût tarafından bulunup onlara getirilmesidir. Müfessirimiz Beyzâvî, önce bu sandıkta bulunan *sekîne*'yi, İsrailoğulları'nı sükûn ve huzura kavuşturan Tevrat olarak açıklamaktadır. Zira Hz. Musa, bir savaşa çıkacağı zaman ahit sandığını İsrailoğulları'nın önüne koyar, onlar da bundan cesaret ve kuvvet alırlar ve savaştan kaçmayı akıllarına getirmezlerdi.¹¹⁵ Müfessirimiz, başka bazı zâhiri yorumlara ve rivayetlere yer verdikten sonra, son olarak şöyle bir işârî yorum aktarmaktadır:

“Buradaki tâbût'tan maksat kalp, sekîne'den maksat da kalpte bulunan ilim ve ihlâstır. Sekînenin getirilmesi de, önceleri insanın kalbinde ilim ve vakâr bulunmazken, sonradan kalbin bunların bulunduğu bir yer haline getirilmesidir.”¹¹⁶

Zemahşerî, ayette geçen *tâbût* kelimesini *ahit sandığı* olarak; *sekîne*yi de *huzur ve sükûn* olarak açıklamaktadır.¹¹⁷ Râzî de benzer bir şekilde *tâbût'u ahit sandığı*; *sekîne*yi de ahit sandığı sayesinde İsrailoğulları'nın kavuştuğu *güven ve huzur duygusu* olarak anlamının daha doğru olduğunu belirtmektedir.¹¹⁸ Dolayısıyla Beyzâvî, bu yorum konusunda bu iki müfessirden değil, başka bir kaynaktan yararlanmış olsa gerektir. Bu kaynak muhtemelen Râğîb el-İsfehânî'dir; zira Beyzâvî'nin muhtemel kaynaklarından biri olarak

¹¹⁴ Baklî, age, vr. 441a.

¹¹⁵ Beyzâvî, age, I, 131.

¹¹⁶ Beyzâvî, age, I, 131.

¹¹⁷ Zemahşerî, age, I, 289.

¹¹⁸ Râzî, age, VI, 192.

kabul edilen Isfehâni, buradaki *tâbût* kelimesinin *kalp*, *sekînenin* de onun içindeki *îlim* olduğuna dair bir nakilde bulunmaktadır.¹¹⁹

Sülemî ve Baklî'nin tefsirinde bu ayetle ilgili herhangi bir yorum bulunmamaktadır. Kuşeyrî ise ayette geçen *tâbût* ve *sekîne* kavramlarıyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Yüce Allah İsrailoğulları'nın sekînesini, içinde Tevrat levhalarının, Hz. Musa'nın asasının ve diğer eşyalarının bulunduğu Ahit Sandığı'nda var etmiş; bu ümmetin sekînesini ise onların kalplerinde var etmiştir. Nitekim başka bir ayette konuyla ilgili olarak "Mü'minlerin kalplerine sekîneyi indiren O'dur" (Fetih 48/4) buyrulmaktadır. Ayrıca onların bu sandığı bazen düşmanların eline geçmiş, bazen gömülmüş, bazen onlar tarafından tekrar ele geçirilmiş, sonra tekrar düşmanın eline geçmiş vs... Fakat mü'minlerin kalbi, daima Rableri ile mü'minler arasında olmuş; Allah onu, hiçbir kral ve peygambere, hiçbir gök ve havaya, hiçbir mekân ve kişiye emanet olarak bırakmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber bu konuda "Mü'minin kalbi, Rahmân'ın iki parmağı arasındadır"¹²⁰ yani O'nun avucunda, hâkimiyetinde ve tasarrufundadır, buyurmuştur. Sekîneleri üzerinde düşmanlarının tasallutu olabilen bir ümmet ile sekîneleri üzerinde hiçbir mahlûkun saltanatının bulunmadığı bir ümmet arasında ne kadar büyük fark vardır!”¹²¹

Bu görüşle ilgili müfessirimiz Beyzâvî, eserinin muhtemel kaynaklarından biri olarak kabul edilen Isfehâni'den yararlanmış gibi görünmektedir.

4. Allah'ın Fâtiha Suresi'nde Geçen İsimleriyle Âriflerin Takınacağı Tavır Arasında İrtibat Kurulması

Beyzâvî, Fâtiha Suresi'nin baş tarafında Cenâb-ı Hakk'ın *Allah*, *Rabb*, *Rahmân*, *Rahîm* ve *ahiret gününün mâliki* şeklinde beş isimle anılmasına dair şu yorumu yapmaktadır:

“Yüce Allah'ın burada kendini bu isimlerle tanıtmasının sebebi şudur: Bu sayede ârif, her türlü konuda kendisinden yardım dilemeye lâyık olanın, dünyevî-uhrevî, büyük-küçük bütün nimetlerin sahibi olan hakîki ma'bûd Allah olduğunu bilsin. Böylece bütün benliğiyle O'nun mukaddes zâtına yönelip O'nun

¹¹⁹ Isfehâni, age, s. 162.

¹²⁰ Müslim, Kader, 17; Tirmizî, Kader, 7; İbn Mâce, Mukaddime, 13.

¹²¹ Kuşeyrî, age, I, 192-193.

yardım ipine sarılsın ve sırrı (iç dünyası) başkalarını bir tarafa bırakıp sadece O'nun zikriyle meşgul olsun.”¹²²

Görüldüğü gibi Beyzâvî burada, ayet ve hadislerde geçen ve daha kapsamlı olan *mü'min*, *müslim* veya *âlim* kelimeleri yerine, ilk dönemlerde bu anlamıyla pek kullanılmayan ve zaman içinde tasavvufî ıstıhlardan biri haline gelmiş olan *ârif* kelimesini kullanmaktadır. Tasavvufî bir ıstılah olarak *ârif* kelimesi, Allah'ın, kendi zâtını, sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini müşâhede ettirdiği kişi anlamına gelmektedir.¹²³ Tasavvuf terminolojisinde *âlim*, yakîni bilgiye sahip olan kişi; *ârif* ise bizzat müşâhedeyle dayalı bilgiye sahip olan kişi olarak kabul edilmektedir.¹²⁴

Ayrıca müfessirimizin burada kullandığı *sır* kelimesi de zamanla tasavvufî bazı anlamlar kazanmıştır. Tasavvufî bir terim olarak *sır* kelimesi, insan bedeninde bulunan, *ruh* gibi latif bir varlık olarak tarif edilmekte; *kalb*, *ruh* ve *sır* üçlüsünden *sırrın ruhtan* sonra geldiği ve ondan daha latif olduğu; *kalbin ma'rifet*, *ruhun muhabbet*, *sırrın da temâşâ mahalli olduğu* ifade edilmektedir.¹²⁵

Görüldüğü gibi Beyzâvî bu ayetlerin tefsirinde Zemahşeri'den farklı olarak tasavvufî bir terminoloji kullanmaktadır. Beyzâvî'nin temel kaynaklarından Râzî de özellikle bu beş ismin burada zikredilmesiyle ilgili buna benzer yorumlarda bulunmaktadır.¹²⁶ Dolayısıyla Beyzâvî'nin bu yorumdaki kaynağı Râzî olabilir.

Ayrıca bu görüşler, daha önce Sülemî tarafından da benzer bir şekilde ifade edilmiştir. Sülemî, surenin ilk ayetlerinde zikredilen Cenâb-ı Hakk'ın *Allah* isminin, insanın aklını başından alan *ilâhî aşkı (veleh'i)* gerektirdiğini; *Rab* isminin ona minnet duymayı; *Rahmân* isminin O'nun şefkatini görmeyi; *Rahîm* isminin O'nun nimetlerini görmeyi gerektirdiğini; *Mâlik* isminin de bütün dünya mülkünden yüz çevirip, bunların hepsinin sahibi olan Allah'a yönelmeyi gerektirdiğini ifade etmektedir.¹²⁷ Kuşeyri ve Bakli, ayetle ilgili bu doğrultuda dikkate değer bir yorumda bulunmamaktadırlar.

5. Fâtiha'nın Beşinci Ayetinde Mef'ûl Zamirinin Öne Geçirilmesiyle İlgili İşârî Yorum

Fâtiha Suresi'nin beşinci ayetinin tefsirinde Beyzâvî, öncelikle ayette yer alan ve Yüce Allah'a işaret eden (إِلَهِكَ) ibarelerinin fiilden

¹²² Beyzâvî, age, I, 7.

¹²³ Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, s. 106, yrs., 1981; Uludağ, age, s. 51; Cebecioğlu, age, s. 117.

¹²⁴ Kâşânî, age, s. 106; Uludağ, age, s. 51-52; Cebecioğlu, age, s. 117.

¹²⁵ Uludağ, age, s. 430.

¹²⁶ Râzî, age, I, 292.

¹²⁷ Sülemî, age, I, 36.

önceye alınmasıyla ilgili bir yorum yapmakta; bunun Allah'la ilgili bir *ta'zîm* anlamına geldiğini; ayrıca ibadetin yalnızca O'na yapılacağına ve yardımın yalnızca O'ndan dileneceğine dair bir *tahsis* belirttiğini; bundan dolayı İbn Abbas'ın, bu ibareyi "Sana ibadet ederiz, Sen'den başkasına ibadet etmeyiz" şeklinde yorumladığını ifade etmektedir.¹²⁸ Onun bu yorumu, eserinin temel kaynağı olan *el-Keşşâf*'ta da İbn Abbas'ın açıklaması hariç- benzer bir şekilde yer almaktadır.¹²⁹ Râzî de buradaki mef'ûl zamirinin öne geçirilmesinin tahsis ifade ettiğini belirtmektedir.¹³⁰

Devamında Beyzâvî, var oluş bakımından her şeyden önce olan Yüce Allah'ın, ayette de önce zikredildiğini; bunun da ibadet eden kulun ilgisinin, kendisine kullukta bulunduğu Yüce Allah'a yönelmiş olması gerektiğine dair bir uyarı içerdiğini; ayrıca ayetin, kul tarafından yerine getirilen bu ibadetin, kendisinden sâdır olması bakımından değil, Allah'a yönelik olması, O'nunla ilgili bir yönünün bulunması ve Allah'la kul arasında yüce bir bağ teşkil etmesi bakımından bir değer taşıdığına dair bir tembih içerdiğini belirtmektedir.¹³¹ Müfessirimiz, devamında daha da tasavvufî bir yaklaşıma sahip olan şu yorumu yapmaktadır:

"Ârif bir kulun Allah'a ulaşması (vusulü), nefsinin ve nefsinin hallerini yalnızca Yüce Allah'la ilgisi itibariyle dikkate alma derecesine varıncaya kadar, O'nun huzurunda bulunduğunun tam olarak farkına varıp, bu duygu içerisine tamamen daldığı (istiğrâk) ve diğer varlıklardan uzaklaştığı zaman hakkıyla gerçekleşir. Bundan dolayı (Allah'ın isminin önce zikredilmesi itibariyle) Hz. Muhammed (sav)'in söylediği (لا تحزن ان الله معنا) (Üzülme; muhakkak ki Allah bizimle beraberdir) (Tevbe 9/40) sözü, Hz. Musa (as)'nın söylediği (ان معي ربي سيهدين) (Rabbim benimle beraberdir ve beni doğru yola iletecektir) (Şuarâ 26/62) sözünden daha üstün kabul edilmiştir. ... (ايك نعيد) ifadesinde kul, ibadeti kendisine nispet edince, onda bir kendini beğenme ve sınırı aşma hali ortaya çıkabilir; böyle bir şeyin olmaması için ayetin devamında (و ايك نستعين) ibaresi getirilerek, bu kulluğun yalnızca Allah'ın yardımıyla gerçekleşebileceği ve tamamlanabileceği ifade edilmiştir."¹³²

¹²⁸ Beyzâvî, age, I, 10.

¹²⁹ Zemahşerî, age, I, 23.

¹³⁰ Râzî, age, I, 246-249.

¹³¹ Beyzâvî, age, I, 10.

¹³² Beyzâvî, age, I, 10.

Hz. Muhammed (sav)'in sözüyle Hz. Musa (as)'nın sözü arasında benzer bir karşılaştırma için bkz: Ateş, age, s. 106-107.

Görüldüğü gibi Beyzâvî, bu yorumlarında tasavvufî bir yaklaşım sergilemektedir. Burada onun tarafından kullanılan *ârif*, *vusûl* ve *istiğrâk* gibi kavramlar, genel olarak tasavvufî içerikli kavramlardır. Ayrıca insanın yapmış olduğu kulluk ve ibadetlerle öğünmesi (ucba kapılması) ve bu ibadetlerden dolayı kendinde bir varlık görmesi, mahviyet duygusuna aykırı olduğu için tasavvufî anlayışın reddettiği bir tavidir. Bu tasavvufî yorumlar *el-Keşşâf*'ta bulunmamaktadır. Onun Zemahşerî'den sonraki ikinci kaynağı olan ve tasavvufa sıcak bakan Râzî'ye baktığımızda, bu yorumları onda kısmen bulmaktayız. Nitekim Râzî bu ayetin tefsirinde, tahkik ehlinin, ibadeti üç dereceye ayırdığını söylemektedir. Bu üç derece şunlardır:

1. Mükâfatını umarak ve cezasından korkarak Allah'a ibadet etmek. Bu derecedeki bir ibadet, her ne kadar ibadet olarak isimlendirilse de çok düşük bir seviyededir; çünkü buradaki gerçek ma'bûd mükâfattır. Burada Hak Teâlâ, istenilene ulaşma yolunda sadece bir vesile olarak kabul edilmektedir. Gerçekte bizzat matlûb olan Allah'ı, beşerî istekleri derecesine indiren ve bunlara ulaşmak için bir vesile haline getiren bir kişi ise çok alçak ve düşük seviyeli bir insandır.
2. Allah'a ibadet etmek, O'nun dinî yükümlülüklerini kabul etmek ve O'nunla irtibat kurmak suretiyle bir şeref kazanmaya çalışmak. Bu, birinciden daha üstün bir derece olmakla birlikte kâmil bir derece değildir; çünkü burada maksat bizzat Allah değil, O'nun dışında bir şey olan şeref kazanma arzusudur.
3. Allah'a, O ilah ve yaratıcı olduğu için, kendisi de O'nun kulu olduğu için ibadet etmek. Zira ilahlık heybet ve izzeti, kulluk da tevazu ve zilleti gerektirir. Bu üçüncü yaklaşım, makamların en yücesi, derecelerin en şereflişidir. Ubüdiyyet olarak isimlendirilmeye lâyık olan da budur. Namaz kılan kişinin namazın başında "Allah için namaz kılıyorum" demesinde de buna işaret vardır; şayet bu kişi "Allah'ın mükâfat vermesi için veya O'nun azabından kurtulmak için namaza duruyorum" derse namazı fâsit olur.¹³³

Râzî'nin saydığı bu derecelerin üçüncüsü, Beyzâvî tarafından ifade edilen 'Allah'ın huzurunda bulunma fikrinde istiğrâka erme' düşüncesiyle yakın bir anlam içermektedir. Bu doğrultuda Baklî de Ahmed b. Âsım el-Antâkî (v. 239/853)'den şöyle bir görüş nakletmektedir:

"Allah'a dört şey için ibadet edilir:

1. Mükâfat arzusuyla,

¹³³ Râzî, age, I, 253-254.

2. Ceza korkusuyla,
3. Hayâdan dolayı,
4. O'na duyduğumuz sevgiden dolayı.

Bunların en faziletlisi, sevgiden dolayı O'na ibadet etmektir; fazilet bakımından bundan sonra hayâdan dolayı ibadet etmek, sonra mükâfat arzusuyla, sonra da ceza korkusuyla ibadet etmek gelir.”¹³⁴

Baklı'nın bu yorumu da ibadetin dereceleriyle ilgili Râzî'nin naklettiği yoruma benzemektedir. Beyzâvî, yorumunun ilk bölümünde bu görüşlerden faydalanmış olabilir. Ayrıca Beyzâvî'nin yukarıda zikrettiğimiz yorumunun kendini beğenmeyle ilgili olan üç noktadan sonraki kısmı da Râzî tarafından aynen zikredilmektedir.¹³⁵ Yine benzer bir yorum Baklı tarafından da dile getirilmektedir.¹³⁶ Sülemî ve Kuşeyrî'de, ayetle ilgili bu doğrultuda bir yorum bulunmamaktadır.

6. Fâtiha Suresi'ndeki İltifat Sanatının, Ârifin Bidâyet ve Nihâyet Mertebeleriyle İlişkilendirilmesi

Kadı Beyzâvî, Fâtiha Suresi'nin ilk ayetlerinde gâib, yani üçüncü şahıs sîgasının kullanılmasından sonra, beşinci ayette muhâtab, yani ikinci şahıs sîgasına geçilmesini, kısacası ayetlerde yer alan *iltifât* sanatını önce zâhirî yönden şöyle açıklamaktadır:

“Hamde lâıyk olan varlığın kim olduğu ve O'nu diğer varlıklardan ayıran üstün vasıflar bildirilip, (genel bir bilgi halindeki) ilim, muayyen bir ma'lûmla (bu üstün özelliklere sahip olan Allah'la) irtibatlandırılınca, O'na 'Ey vasıfları bu olan Allah'ımız, ibadeti ve yardım istemeyi yalnızca sana tahsis ediyoruz' şeklinde hitap edilmiştir. Bu, ibadetin yalnızca Allah'a yapılacağına ve yalnızca O'ndan yardım dileneceğine dair bir tahsis ifade etmektedir. Ayrıca bu şekilde kul, 'delile dayalı ibadet'ten 'bizzat karşısında olduğunu bildiği Allah'a ibadet' seviyesine yükselmektedir. Aynı şekilde kul, 'gıyapta ibadet'ten 'bizzat O'nun huzurunda ibadet'e yücelmektedir. Böylece sanki önceleri sadece bilinen bir bilgi, bizzat görülen bir hale, akılla kavranan bir durum, bizzat şahit olunan bir duruma, gıyaptaki bir şey de bizzat huzurdaki bir şeye dönüşmektedir.”¹³⁷

¹³⁴ Baklı, age, vr. 5a.

¹³⁵ Bkz: Râzî, age, I, 257.

¹³⁶ Baklı, age, vr. 5a.

¹³⁷ Beyzâvî, age, I, 9.

Müfessirimiz, bu yorumunda iki ana kaynağından, yani Zemahşerî ve Râzî'den yararlanmaktadır; zira bu yorumlar, iki müfessirde de benzer şekillerde bulunmaktadır.¹³⁸ Devamında Beyzâvî, tasavvufi bir içeriğe sahip olan şu yoruma yer vermektedir:

“(Fâtiha Suresi’ndeki) bu ayetlerde sözün baş tarafı, ârifin başlangıç hâline uygun olarak zikir, Allah’ın isimleri ve nimetleri hakkında tefekkür, yarattıklarından hareketle O’nun büyüklüğünü kavramayla ilgilidir. Sözün devamında ise ârifin nihâi hâli (yani onun ulaşması arzu edilen son nokta) göz önünde bulundurulmaktadır. Bu nihâi hâl, vuslat denizine dalma, müşâhede ehliinden olup O’nu bizzat (ıyânen) görme ve O’na bizzat huzurunda yalvarma hâlidir.”¹³⁹

Devamında Beyzâvî, “Allah’ım, bizi Sen’in zâtınla ilgili rivayetleri sadece dinleyenlerden değil, Sana vâsıl olanlardan eyle!” diye dua etmekte ve Yüce Allah’tan, âriflerin nihâi mertebesine ulaşmayı istemektedir.¹⁴⁰

Beyzâvî burada da *ârif* kelimesini kullanmakta ve ârifin, tasavvufi anlamda olgunlaşabilmesi için kat etmesi gereken yolun bir başlangıç (*mebde*’), bir de bitiş/varış (*müntehâ*) noktasının bulunduğunu; bu aşamalardan ilkinde bulunan bir kul için uygun olan hitabın üçüncü şahıs olduğunu; ikincisinde bulunan için ise uygun olanın, doğrudan hitap şekli olan ikinci şahıs olduğunu ifade etmektedir. Yani daha işin başında olan bir kul Allah’la ilgili konuşurken O’ndan üçüncü şahıs olarak bahsetmeli ve O’na hitap ederken üçüncü şahıs olarak hitap etmeli; manevi olarak ilerlemiş ve olgunlaşmış olan bir kul ise, O’nunla karşılıklı konuşuyormuşçasına ikinci şahıs zamirini kullanmalıdır. Bu aşamada kul, Allah’ı *müşâhede* ve O’na *vuslat* derecesine ulaşmış bulunmaktadır. Onun bu yorumları, *seyr u sülûk* anlayışını, yani insanın Allah yolunda *riyâzet* ve *mücâhedeye* girmesinin sonucu olarak aşamalı bir şekilde *kemâle* ermesi düşüncesini esas alan tasavvufi yaklaşımlardır.

Zemahşerî’de buna benzer bir yorum bulunmamaktadır. Râzî ise konuyla ilgili şunları söylemektedir:

“Kul namaza başlayıp ‘Allah’a yakınlaşmak için namaz kılmaya niyet ettim’ diyerek Allah’a yakın olma arzusunu ifade ettiği zaman, önce O’na çeşitli şekillerde medh ve senada bulunur.

Devamında müfessir, konuşma esnasında çeşitli üsluplar kullanarak bir üsluptan başka bir üsluba geçmenin, yani *iltifat* sanatının, sözü taze tutmak ve dinleyiciyi usandırmamak için Arapların uygulaya geldikleri edebî bir gelenek olduğunu söylemektedir.

¹³⁸ Bkz: Zemahşerî, age, I, 24; Râzî, age, I, 255-256.

¹³⁹ Beyzâvî, age, I, 9.

¹⁴⁰ Beyzâvî, age, I, 9.

Bunun üzerine Allah'ın cömertliği, kulu arzu ettiği bu yakınlığa ulaştırarak ona icabet etmeyi gerektirir. Böylece Allah, kulu gıyâbdan huzûr makamına nakleder ve böylece kul da (و اياك) der."141

Sülemî, Kuşeyrî ve Baklı'de de buna benzer bir yoruma rastlayamadık.

7. Sabır, Sıdk vb. Özelliklere Sahip Mü'minlerden Bahseden Bir Ayetin, Sâliklerin Aşması Gereken Makamlarla İrtibatlandırılması

Allah'ın salih kullarının özelliklerinden bahseden Âlû İmrân 3/15-17 ayetlerinin sonuncusunda, bu kulların sabırlı (الصابرين), sâdık (الصادقين), itaatkâr (القانتين), malını infâk eden (المنفقين) ve seher vakitlerinde Allah'tan mağfiret dileyen (والمستغفرين بالاسحار) kişiler oldukları üzerinde durulmaktadır. Bu ayetin tefsirinde Beyzâvî, konuyu seyr u sülûka girmiş olan bir dervişin makamlarıyla irtibatlandırmakta ve şöyle demektedir:

"Bu ayetlerde sâlikin makamları en güzel şekilde tertip edilmektedir. Zira sâlikin Allah'la ilgili muameleleri, ya tevessül (vesile edinme), ya da talep şeklinde gerçekleşir. Bunlardan birincisi olan tevessül de ya nefis ile, ya sözlü olarak, ya fiilî olarak, ya da mal ile olur. Nefis ile olan tevessül, nefsin kötü huylardan uzak tutulması ve faziletlere devam etmesi şeklinde olur ki sabır kavramı bu ikisini de içine almaktadır. Sözlü tevessül de doğruluk, yani sıdk'tır. Fiilî tevessül, Allah'ın emirlerine sürekli bir şekilde itaat etmek anlamına gelen kunût'tur. Mal ile tevessül de malını hayır yollarında infâk etmektir. Allah'la ilgili sâlikin muamelelerinin talep şeklinde gerçekleşmesi de O'na istiğfârda bulunması, yani O'ndan mağfiret dilemesi ile; zira O'ndan mağfiret dilemek, O'ndan istenebilecek şeylerin en büyüğü ve bunların hepsini bir araya getiren bir taleptir."142

Ayrıca Beyzâvî, ayette sıralanan vasıfların birbirinden *vav* harfiyle ayrılmasındaki hikmeti ve ayette özellikle seher vaktinin zikredilmesini de şöyle açıklamaktadır:

"Bu makamların birbirinden *vav* harfiyle ayrılması da, her makamın diğerinden müstakil olması ve bu makamlarda bulunanların, bulunduğu makamda kemâle ermiş olması anlamına veya bu vasıflarla muttasıf olanların, farklı kişiler olması

141 Râzî, age, I, 256.

142 Beyzâvî, age, I, 152.

anlamına gelmektedir. Ayette özellikle seher vaktinin zikredilmesi de bu vakitte yapılan duanın kabul edilmeye daha yakın olmasıdır; çünkü bu vakitte yapılan ibadet daha zor; nefisle cihad içerisinde bulunanlar için nefis daha saf, kalp de daha odaklanmış bir vaziyettedir.”¹⁴³

Zemahşerî, bu ayetle ilgili herhangi bir yorumda bulunmamaktadır. Râzî ise burada beş sıfatın sıralandığını söylemekte ve bu sıfatların muhtevalarıyla ilgili benzer açıklamalarda bulunmakta; fakat bunları, tasavvufî bir konu olan *sâlikin makamları* ile ve *tevessül* ve *talep* kavramlarıyla irtibatlandırmamaktadır.¹⁴⁴ Râzî, Beyzâvî'nin ayette yer alan *vav* harfleriyle ilgili yorumuna kısmen yer vermektedir.¹⁴⁵

Sülemî ve Kuşeyrî, bu beş sıfatın anlamlarına benzer bir şekilde yer vermekte; fakat bunların, sâlikin aşması gereken mertebeler ve birbirleri ile irtibatlı ve dereceli özellikler olduğuna değinmemektedirler.¹⁴⁶ Baklî'de ise bu ayetle ilgili bir yorum bulunmamaktadır. Dolayısıyla Beyzâvî'nin bu görüşü, bizim incelediğimiz tefsirlerde bulunmamaktadır.

8. Ârif-i Billâh Olan Bir Kul Tarafından Yapılan “Bizi doğru yola ilet!” Duasının Farklı Bir Şekilde Yorumlanması

Beyzâvî, “Bizi doğru yola ilet!” (Fâtiha 1/6) ayetinin tefsirinde öncelikle Allah'ın kullarına bahşettiği hidâyetin dört mertebeden oluştuğunu söylemektedir. Bu mertebeler şunlardır:

1. Allah'ın insanı, kendi faydasına olan şeylere ulaşmasına imkân veren akıl gücüne, içgüdülere ve duyulara sahip olarak yaratması,
2. İnsanın hakla bâtılı, salâhla fesâdı ayırt etmesini sağlayacak delilleri ortaya koyması,
3. Peygamberler göndermek ve kitaplar indirmek suretiyle insana doğru yolu göstermesi,
4. Peygamberlerinin ve veli kullarının kalbine, vahiy veya ilham ve sâdık rüyalar yoluyla gizlilikleri (sırları) açması ve onlara varlıkları olduğu gibi göstermesi.¹⁴⁷

Görüldüğü gibi burada Beyzâvî, peygamberlere vahiy vasıtasıyla, velilere de ilham veya sâdık rüyalar vasıtasıyla doğru yolun

¹⁴³ Beyzâvî, age, I, 152.

¹⁴⁴ Râzî, age, VII, 218-219.

¹⁴⁵ Râzî, age, VII, 219-220.

¹⁴⁶ Bkz: Sülemî, age, I, 88-90; Kuşeyrî, age, I, 224-225.

¹⁴⁷ Beyzâvî, age, I, 10. Karş: Isfehâni, age, s. 835-836.

gösterildiğini ifade etmektedir. Devamında da müfessirimiz, şöyle bir işâri yorumda bulunmaktadır:

“Allah’ı tanıyan/bilen (ârif-i billâh olan) ve O’na ulaşmış olan (vâsıl olmuş olan) bir kul (اهدنا الصراط المستقيم) dediği zaman, bununla şunu kasteder: ‘Allah’ım, bizim hallerimizdeki karanlıkları gidermen, bedenlerimizdeki örtüleri kaldırman için ve bunun sonucu Senin mukaddes nurunla aydınlanmamız için bizi Sen’de seyr (seyr fillâh) makamına ulaştır ki bu sayede Seni, Senin nurunla görebilelim.”¹⁴⁸

Beyzâvî’nin bu yorumu, tamamen tasavvufî içerikli bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu yorum, tasavvuftaki *seyr u sülûk* kavramından hareketle yapılmıştır. Bilindiği gibi tasavvuftaki *seyr u sülûk* kavramı, Allah’a vâsıl olmak için bir şeyh nezaretinde çıkılan mânevî yolculuk anlamına gelmektedir.¹⁴⁹ Bu yolculuk, temel olarak iki aşamadan oluşmaktadır: 1. Hakk’a doğru yürümek anlamına gelen ve sâlik Hakk’ı tanıyınca sona eren *seyr ilallâh*. 2. Hak’ta yürümek anlamına gelen ve birinci seyrin bitişinden sonra başlayıp sonsuza kadar sürecek olan *seyr fillâh*.¹⁵⁰ Bu aşamaları göz önünde bulundurarak Beyzâvî’nin yorumuna bakacak olursak, ona göre *seyr ilallâh* aşamasındaki bir kişi, Allah’a (اهدنا الصراط المستقيم) diye dua etmesi halinde, bununla ‘Beni seyr fillâh aşamasına ulaştır’ talebinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kişi, yaptığı bu duayla Allah’tan, içerisinde bulunduğu halden daha üstün bir hal olan ‘mânevî yolda kemâle erme ve arada hiçbir engel olmaksızın O’na ulaşma’ derecesini istemektedir.

Zemahşerî, mü’min bir kulun zaten hidayete ve doğru yola ulaşmış olmasına rağmen, bu ayette Allah’tan kendilerini doğru yola ulaştırmasını istemelerini, onların, var olan hidayetlerinin Allah tarafından artırılmasını ve devam ettirilmesini istemeleri şeklinde izah etmekte; fakat Beyzâvî gibi tasavvufî içerikli olan *ârif-i billâh*, *vâsıl* ve *seyr fillâh* kavramlarını kullanmamaktadır.¹⁵¹ Râzî ise, bir mü’min tarafından Allah’tan istenen buradaki *sırât-ı müstakîm*’i, insanın, Allah’ın dışındaki her şeyden yüz çevirip, bütün kalbi ve

¹⁴⁸ Beyzâvî, age, I, 10-11.

¹⁴⁹ Uludağ, age, s. 428; Cebecioğlu, age, s. 637-638.

¹⁵⁰ Uludağ, age, s. 427; Cebecioğlu, age, s. 636.

Seyr-i sülûku dört aşamalı olarak kabul eden âlimler, bunlara iki aşama daha eklemiştir: 3. Allah ile beraber yürümek anlamına gelen *seyr maallâh*. 4. Allah’a ulaştıktan sonra tebliğ ve irşad için tekrar halka dönmeyi ifade eden *seyr anillâh*. Bkz: Cebecioğlu, age, s. 637.

¹⁵¹ Zemahşerî, age, I, 25.

aklıyla O'na yönelmesi olarak açıklamaktadır.¹⁵² Fakat o da burada söz konusu tasavvufî ıstılahları kullanmamaktadır.

Beyzâvî'nin yaptığı bu yorum, ondan önce Sülemî, Kuşeyrî ve Baklî gibi sûfî müfessirler tarafından da benzer şekillerde dile getirilmiştir.¹⁵³

9. Mü'minlerin, Allah'ı Müşâhede Yoluyla Tanıyanlar ve İstidlâl Yoluyla Tanıyanlar Şeklinde İki Gruba Ayrılması ve Peygamber, Sıddîk, Şehit ve Sâlihlerin Bu Çerçeve Tasnif Edilmesi

Beyzâvî, "Allah'a ve Rasûlüne itaat edenler, (kıyamet gününde) Allah'ın kendilerine lütufta bulunacağı insanlar olan *peygamberler*, *sıddîklar*, *şehitler* ve *sâlihlerle* beraberdirler. Bunlar ne güzel dostlardır!" (Nisâ 4/69) ayetiyle ilgili olarak şöyle bir yorumda bulunmaktadır:

"Yüce Allah, ilim ve amel bakımından mü'minleri dört gruba ayırmış ve bütün insanları bu konularda onlardan geri kalmamaları konusunda teşvik etmiştir:

1. *Peygamberler*: Bu gruptaki insanlar, ilim ve amel konusunda kemâle ermiş ve bunu da aşır başkalarını kemâle erdirme derecesinde olan kişilerdir.
2. *Sıddîklar*: Bunlar, nefisleri bazen delillere ve büyük ayetlere bakıp akli tefekkür basamaklarını tırmanan, bazen de nefsi tezkiye ve riyâzet kademelerini aşır irfânın zirvesine ulaşan; sonunda da varlıkların mâhiyetine tam olarak vâkıf olup onlar hakkında dosdoğru bilgileri verme seviyesine ulaşan kişilerdir.
3. *Şehitler*: Bu kişileri, Allah'a itaat konusundaki aşır istekleri ve hakkı bütün insanlara gösterme konusundaki ciddiyetleri, Allah'ın kelimesini yüceltme konusunda canlarını bile verme derecesine getirmiştir.
4. *Sâlihler*: Bunlar da bütün ömürlerini Allah'a itaat yolunda geçirmiş, mallarını da O'nun rızası için harcamışlardır.

Ayrıca bu konuda, "Allah'ın kendilerine nimet verdiği kişiler, Allah'ı tam olarak bilenlerdir (ârif-i billâh olanlardır)" dememiz de mümkündür."¹⁵⁴

¹⁵² Râzî, age, I, 259.

¹⁵³ Bkz: Sülemî, age, I, 38-39; Kuşeyrî, age, I, 49-50; Baklî, age, vr. 5a.

¹⁵⁴ Beyzâvî, age, I, 223.

Buradan anlaşıldığına göre Beyzâvî, *ârif-i billâh* olan kişileri, bu ayetten hareketle dört grupta değerlendirmektedir. Devamında Beyzâvî, bu dört grup insanı, Allah'ı *müşâhede* yoluyla tanıyanlar ve *istidlâl* yoluyla tanıyanlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır:

“Bu kişilerden bir kısmı, Allah'ı bizzat müşâhede (*uyân*) derecesinde olabilir; bir kısmı da aklî istidlâl ve kesin delil (*burhân*) derecesinde olabilir. Bu bakımdan bu dört grup insanı şöyle tasnif edebiliriz:

Iyân (müşâhede) derecesinde olanlar:

1. Peygamberler, Allah'ı bizzat (*uyânen*) ve yakından müşâhede eden insanlar mesabesinde dirler.
2. Sıddıklar, O'nu uzaktan müşâhede eden insanlardır.

Burhân (istidlâl) derecesinde olanlar:

1. Allah'ın yeryüzündeki şahitleri olanlar da, O'nu tanımaları kesin deliller sayesinde oluşmuş olan, ilimde derinleşmiş âlimlerdir.
2. Son grup olan sâlihler de nefislerin tatmin olduğu bazı işaretlerden ve ikna edici bazı bilgilerden hareketle O'nu bilen insanlardır.¹⁵⁵

Zemahşerî bu ayetle ilgili bu doğrultuda bir yorumda bulunmamaktadır.¹⁵⁶ Râzî ise, bu dört grup insan arasında bazı bakımlardan bir derecelendirmeye gidilebileceğini söylemekle beraber, onları *uyân* ve *burhân* ehli olarak iki gruba ayırmamaktadır.¹⁵⁷

Sülemî, bu ayette zikredilen peygamber ve sıddıkların, en üst mertebeye kendi fiilleri sayesinde değil, Allah'ın onlara bu konuda nimet vermesi ile ulaşabildiklerini; bunların dışındaki insanların da, ancak Hz. Peygamber'e hem görünüm itibarıyla, hem de hakîkî olarak uymakla söz konusu dereceye ulaşabileceklerini ifade etmektedir. Devamında da Sülemî, peygamberlere ittibâ konusunda üst seviyede olanların (*mütehakkıkların*) peygamberlerle beraber; orta seviyede olanların (*muktesidlerin*) şehitlerle beraber; alt seviyede olanların (*zâlimlerin*) ise sâlihlerle beraber olacağını söylemektedir.¹⁵⁸ Kuşeyrî de Hz. Peygamber'e uymanın, ümmet için zorunlu olduğu gibi, peygamberler, sıddıklar ve şehitler mertebesine ulaşmak için de bir anahtar konumuna getirildiğini; bunun Hz. Peygamber için en büyük şeref olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Beyzâvî, age, I, 223.

¹⁵⁶ Bkz: Zemahşerî, age, I, 520-521.

¹⁵⁷ Râzî, age, X, 174-179.

¹⁵⁸ Sülemî, age, I, 155.

¹⁵⁹ Kuşeyrî, age, I, 345.

Baklî ise konuya biraz daha farklı bir boyut getirmekte ve Allah'ın bu dört grup insana verdiği nimetlerin farklı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, peygamberlere verilen nimet Allah'a yakın olmak, O'nu müşâhede etmek, O'nun zâtı ve sıfatları hakkında bilgi sahibi olmak ve O'nun mülk ve melekût hazinelerinin seviyesine yükseltilmeleri; sıdıklara verilen nimet, büyük ikramlar ve Allah'ın sıfatlarının nuruyla gözlerinin açılması; şehitlere verilen nimet, kanlarının diyeti olarak Allah'ın cemâlinin onlara açılması; sâlihler verilen nimet de, Allah'ın, onlara karşı iyi oluşunun gereğini yapması ve bu sayede bu kulların O'na ülfet duymaları ve huzurunda hizmete devam etmeleridir.¹⁶⁰

Bezzâvî'nin bu ince yorumunun kaynağı incelediğimiz eserlerden hareketle tam olarak tespit edilememiştir.

10. Mukarrabûn Meleklerinin Allah'ı Tesbih Etmeleri ile O'nun Sıfatlarında İstiğrâka Varmanın En Büyük Mertebe Oluşu Arasında Bir İrtibatın Kurulması

Zümer Suresi'nin 75. ayetinde, Yüce Allah'ın arşının etrafında bulunan meleklerin, O'nu medh ve tesbih ettiklerinden söz edilmektedir. Müfessirimiz Bezzâvî'ye göre bu ayette, *ilîyyûn* (en yüceler) mertebesindekilerin varacakları en son mertebenin ve bu mertebede en çok zevk duyacakları şeyin, *Allah'ın sıfatlarında istiğrâka ermek* olduğuna dair bir işaret vardır.¹⁶¹

Zemahşerî, buradaki meleklerin *ibadet* amacıyla değil, lezzet almak amacıyla Allah'ı *sübhânallâh, elhamdülillâh* diye tesbih ettiklerini söylemektedir.¹⁶² Bu açıklamaya göre arşın etrafında bulunan mukarrabûn meleklerinin yaptıkları bu tesbih ve hamd, onlar için Cennet'te mü'minlere verilen nimetlerin yerini tutmaktadır. Râzî de, kendilerine verilen nimetler için Cennet'te Allah'a hamd eden muttakî mü'minler ile mukarrabûn meleklerinin bu tesbih ve hamdı arasında bir benzerlik kurmakta; her iki grubun da o gün Allah'a hamd ve tesbih etme konusunda tam bir istiğrâk hali yaşayacağını ve bundan büyük bir zevk duyacağını ifade etmektedir.¹⁶³ Anlaşıldığı kadarıyla Bezzâvî, bu yorumunda büyük oranda Râzî'den istifade etmiştir.

Sülemî, bu ayetin tefsirinde Cûzcânî (v. 259/873)'den, kulu Allah'a en çok yaklaştıran şeyin, kulun O'na muhtaç olduğunu ve O'nun kulu olduğunu ifade etmesi, O'na ibadet etmesi, O'nun

¹⁶⁰ Baklî, age, vr. 80b.

¹⁶¹ Bezzâvî, age, II, 333.

¹⁶² Zemahşerî, age, IV, 142.

¹⁶³ Râzî, age, XXVII, 25.

huzurunda ne kadar zelil olduğunu belirtmesi ve O'nu, şanına yakışmayan her türlü şeyden tenzih etmesi olduğuna dair; arşın etrafındaki meleklerin ibadetlerinin tesbih ve tenzih şeklinde olmasının da bunu gösterdiğine dair bir nakilde bulunmaktadır.¹⁶⁴ Kuşeyri de bu meleklerin ibadetinin tesbih ve hamd şeklinde olduğunu belirtmekle yetinmektedir.¹⁶⁵

Baklı ise meseleye biraz farklı bir açıdan yaklaşmakta; Hz. Peygamber'in, melekût âlemini dolaşırken, müşâhede nurları ile Yüce Allah'ın kendisini seven kullarını aydınlatması ve böylece onlara yaptığı vaatleri yerine getirmesinden dolayı oradaki meleklerin Allah'a hamd ettiklerini ve O'nu tesbih ettiklerini gördüğünü söylemektedir.¹⁶⁶

11. Ruh ve Nefs Kavramlarının Birbiriyle Özdeş Görülmesi ve Rubûbiyet Makamıyla İrtibatlı Kabul Edilmesi

Yüce Allah'ın insanın yaratılışı esnasında ona *ruhundan* üflemesiyle ilgili Secde 32/9 ayetinin tefsirinde Beyzâvî, ruhun Allah'a isnat edilmesinin hikmetiyle ilgili şunları söylemektedir:

“Bunun birinci hikmeti, ruhun şerefli ve farklı bir varlık olduğuna işaret etmektir. İkinci hikmeti de, ruhun rubûbiyet makamıyla irtibatlı bir konuma sahip olan bir varlık olduğunu bildirmektir; nitekim bundan dolayı "Nefsini bilen, Rabbini de bilir"¹⁶⁷ buyrulmuştur.”¹⁶⁸

¹⁶⁴ Sülemî, age, II, 205.

¹⁶⁵ Kuşeyri, age, II, 205.

¹⁶⁶ Baklı, age, vr. 409b.

¹⁶⁷ Aclûnî, hadis olarak rivayet edilen bu sözle ilgili görüşleri bir araya toplamıştır. Buna göre İbn Teymiyye bu sözün uydurma bir hadis olduğunu söylemektedir. Ondan önce de Nevevî, bu sözün Hz. Peygamber'den geldiği sabit olmayan bir söz olduğunu belirtmekte; Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî *el-Kavâti'* adlı eserinde bunun merfû bir hadis olarak bilinmediğini ve Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin bir sözü olarak nakledildiğini söylemekte; İbnü'l-Ğaras da, Nevevî'nin bu sözün sabit olmadığına dair görüşünü aktardıktan sonra, buna rağmen Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve diğer sûfilerin kitaplarında hadis olduğu söylenerek bu söze çokça yer verildiğini belirtmekte; ayrıca İbnü'l-Ğaras, hocası el-Hicâzî el-Vâiz'in, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin hadis ilminde hâfizlardan sayıldığını, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin bu hadisle ilgili olarak, “Bu hadis *rivâyet* yoluyla sahih değilse bile, bizim indimizde *keşf* yoluyla sahihtir.” dediğinin nakledildiğini söylemektedir. Ayrıca Aclûnî, bu sözle ilgili Suyûtî'nin *el-Kavlü'l-Eşbeh fî Hadîsi “Men arafe nefsehû fekad arafe rabbeh”* adlı bir eser telif ettiğini söylemektedir. Devamında da Aclûnî, Necm adlı bir âlimin, bu sözün Mâverdi'nin *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* adlı eserinde Hz. Âişe kanalıyla bir hadis olarak rivayet edildiğini ifade ettiğini aktarmaktadır; bu rivayete göre Hz. Peygamber'e Rabbini en iyi tanıyanın kim olduğu sorulmuş; o da “Nefsini en iyi tanıyan.” cevabını vermiştir. Bkz: Aclûnî, age, II, 262.

Görüldüğü gibi Beyzâvî, burada ruhu rubûbiyet makamıyla irtibatlı bir varlık olarak görmekte; bu irtibattan dolayı da nef-sini/ruhunu tanıyanın, Rabbini de tanıyacağını ifade edildiğini söylemektedir.

Zemahşerî, ruhun Allah'a isnâd edilmesinin sebebi olarak onun, Allah'tan başka kimsenin künhüne vâkîf olamadığı farklı bir varlık olmasını söylemekte; "Sana ruhu soruyorlar; onlara de ki: "Ruh Rabbimin emrindedir." Size (onunla ilgili) oldukça az bir bilgi verilmiştir." (İsrâ 17/85) ayetinde de ifade edildiği gibi, ruhla ilgili bilginin yalnızca Allah'a mahsus olduğunu belirtmektedir. Fakat müfessir, onun rubûbiyet makamıyla irtibatlı oluşuna ve ruhu tanıyanın Rabbini de tanıyacağına dair ifadelere yer vermemektedir.¹⁶⁹

Râzî de ruhun Allah'a izafe edilmesini, -tıpkı Kâbe ile ilgili olarak *Beytullâh* (Allah'ın evi) denilmesi gibi- onun şeref ve değerinin vurgulanması amacına yönelik olduğunu söylemekte; Hıristiyanların Hz. İsa'yı *Rûhullah* olarak isimlendirip onu Allah'ın oğlu olarak görmelerini Allah hakkında yalan söylemek olarak değerlendirmekte; çünkü bu ayette de görüldüğü gibi sadece Hz. İsa'nın değil, bütün insanların bu ruha sahip olduklarını belirtmekte; ama burada ruhun Allah'a isnâdının, bir insanın "benim evim, benim kölem" demesi gibi *mülkiyet* (sahip olma) ifade ettiğini; yoksa bu ayette "Ona cisiminden bir parça verdi" ifadesinin kullanılmadığını; insanın şerefının, ruh sayesinde ortaya çıktığını ve bundan dolayı insanın *cismini* değil de, duyma, görme ve bilme gibi özellikleri insana sağlayan *ruhunu* kendine izafe ettiğini söylemektedir.¹⁷⁰ Dolayısıyla Râzî de burada ruhun rubûbiyet makamıyla irtibatlı olduğuna ve onu tanıyanın Rabbini de tanıyacağına dair bir yorumda bulunmamaktadır.

Sülemî ve Kuşeyrî bu ayetle ilgili herhangi bir yorumda bulunmamaktadırlar. Bakli ise, insana ruhun üflenmesi ile insanın, tamamen Yüce Allah'ın zâtının ve sıfatlarının nurlarının parladığı bir kandil haline geldiğini ve güzelliğin Hz. Âdem'den bütün âleme yayıldığını; çünkü güzelliğin ilk kaynağı olan *ezelî güzellikten* sonra Hz. Âdem'in bu güzelliğin ikinci kaynağını teşkil ettiğini söylemektedir.¹⁷¹ Dolayısıyla Bakli insanı, üzerinde ilâhî zâtın ve onun sıfatlarının güzelliklerin tezâhür ettiği ulvî bir varlık olarak kabul etmektedir.

¹⁶⁸ Beyzâvî, age, II, 234.

¹⁶⁹ Zemahşerî, age, IV, 142.

¹⁷⁰ Râzî, age, XXV, 175.

¹⁷¹ Bakli, age, vr. 387b.

12. Allah'ın Kulu Sevmesi İfadesinin İşârî Anlamda Yorumlanması

Beyzâvî, Allah'ı sevmek ve Allah tarafından sevmekle ilgili olan “De ki, siz gerçekten Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir.” (Âlü İmrân 3/31) ayetinin tefsirinde şunları söylemektedir:

“Allah'ın sizi sevmesi; sizden razı olması ve işlemiş olduğunuz günahları affederek kalplerinizdeki örtüleri (hicâbları) kaldırması, sizi kendi yüce makamına yaklaştırması ve sizi mukaddes huzurunda ağırlaması anlamına gelmektedir. Bu durum, istiâre veya mukâbele yoluyla ayette muhabbet olarak ifade edilmiştir.”¹⁷²

Zemahşerî bu ayetin tefsirinde, böyle bir işârî yoruma yer vermemenin ötesinde, kendi döneminde yaşayan bazı gösterişçi ve cerbezeli sûfilere eleştirmektedir. Müfessir burada şunları söylemektedir:

“Eğer Allah'ı sevdiğini söyleyen birisinin, bununla birlikte el çırpıp şarkılar söyleyerek eğlendiğini, naralar attığını görürsen, bu kişinin Allah'ı ve Allah sevgisini kesinlikle bilmediğinden şüphe etme! Onun bu alkışları, şarkı söylemesi, çığlık ve naraları, onun pis nefsinde âşık olunan, güzel bulunan bir tasavvur meydana getirmiştir; o ise cehalet ve ahlâksızlığından dolayı bu tasavvuru Allah olarak isimlendirmiştir. O, bu tasavvuru dolayısıyla alkış tutup şarkı söyler, naralar atar; bu şekilde Allah'ı sevdiğini zanneden bu kişinin elbisesinin ölümle dolduğunu görürsün; onun çevresindeki ahmak halk tabakası ise, onun bu halinden duygulanarak gözyaşı dökerler.”¹⁷³

Râzî, ayetin tefsirinde Allah'ın kulları sevmesi ifadesinden çok, kulların Allah'ı sevmesi konusu üzerinde durmakta; bazı zâhirî yorumlar yaptıktan sonra, Zemahşerî'nin bu ayet vesilesiyle evliyâullahı tenkit mahiyetinde şeyler yazdığını; akıllı bir insanın bir fuhuş kitabında bile yazmayacağı şeyleri, onun bir tefsir kitabında yazdığını; evliyâyâ yönelik tenkitlere cüret etmesinin bir yere kadar anlaşılabilirliğini; fakat Allah'ın kelâmının tefsirine dair bir kitapta böyle şeyler yazmasının kabul edilebilir olmadığını söylemekte ve ona imada bulunarak Allah'tan ismet ve hidayet istemektedir.¹⁷⁴ Zemahşerî'nin yukarıdaki sözleri incelendiğinde, Râzî'nin onunla ilgili sözlerinin oldukça abartılı olduğu dikkati çekmektedir.

¹⁷² Beyzâvî, age, I, 156.

¹⁷³ Zemahşerî, age, I, 347-348.

¹⁷⁴ Razî, age, VIII, 19.

Sülemî, daha çok Allah'ı sevmek üzerinde durmakta; bunun da ancak Hz. Peygamber'e her konuda ittibâ etmekle mümkün olabileceğini ifade etmekte; en yüce nura ulaşabilmek için Hz. Peygamber'e uymakla işe başlanması gerektiğini belirtmektedir.¹⁷⁵

Kuşeyrî de kulun Allah'ı sevmesini, kulun kalbinde bu yönde bir duygu hissetmesi, bu duygunun kulu Allah'ın emirlerini severek yapmaya sevk etmesi, ta ki kulun Allah'ı her şeye ve herkese tercih etme noktasına varması olarak açıklamaktadır. Allah'ın kulu sevmesini de, Allah'ın ona özel olarak ihsan ve ikramda bulunmayı istemesi olarak açıklamaktadır.¹⁷⁶ Bakî ise daha ziyade kulun Allah'ı sevmesi üzerinde durmakta ve bu konuda farklı yorumlarda bulunmaktadır.¹⁷⁷

C. Beyzâvî'nin Ledünnî İlim ve İlâhî Sırlarla İlgili Yorumları

1. Musa-Hızır Kıssasının Ledünnî İlimle İlgili Olarak Yorumlanması

Kehf Suresi'nin 18/60-82 ayetleri arasında Hz. Musa'nın Allah'ın bir kuluyla, yani Hızır ile buluşmalarından, beraber yaptıkları bir yolculuktan, bu yolculuk esnasında Hızır'dan sâdır olan -ilk planda hikmeti anlaşılamayan- tasarruflardan ve sonunda Hızır'ın bu tasarruflarının hikmetlerinin onun tarafından açıklanmasından bahsedilmektedir. Bilindiği gibi bu kıssa, zâhirî ilmin yanı sıra bir de *ledünnî/bâtınî* bir ilmin var olduğu konusunda sûfiler tarafından bir delil olarak kullanılmaktadır. Buna göre Hz. Musa, kendisinin sahip olmadığı, Hızır'ın sahip olduğu bu ledünnî ilimden kendisine de bir miktar öğretmesi için ona tâbi olmuş; fakat zâhirî bilgiyle izahı mümkün olmayan olaylarla karşılaştıkça Hızır'a itiraz etmiş; bir noktadan sonra ikisinin yolları ayrılmış; zâhiren anlaşılmaz görülen olayların iç yüzü de Hızır tarafından Hz. Musa'ya açıklanmıştır. Bilindiği gibi ilk bakışta garip görünen, fakat Hızır tarafından izah edildiğinde makul kabul edilen bu üç olay, Musa ve Hızır bir gemide yolculuk yaparken Hızır'ın geminin tabanını delmesi, küçük bir çocuğun Hızır tarafından öldürülmesi ve kendilerine yiyecek vermeyen bir grup insana Hızır'ın iyilikte bulunması olaylarıdır.

Tasavvufî bir alt yapıya sahip olan müfessirimiz de bu kıssa vesilesiyle zâhirî-bâtınî ilim farklılığına işaret etmektedir. Meselâ Beyzâvî, kıssanın hemen başında, 60. ayette bahsedilen iki denizin

¹⁷⁵ Sülemî, age, I, 95-97.

¹⁷⁶ Kuşeyrî, age, I, 235.

¹⁷⁷ Bakî, age, vr. 41a-42a.

birleşme yerinin, Rum denizi (Akdeniz) ile Fars denizinin (Basra Körfezi'ni de içine alan Hint Okyanusu) doğu tarafından buluşma noktası¹⁷⁸ olduğunu ifade ettikten sonra, işâri bir anlam olarak şunları söylemektedir:

“Burada bahsedilen iki denizden maksat, Hz. Musa ve Hz. Hızır'dır; çünkü Hz. Musa zâhir ilminde, Hz. Hızır da bâtin ilminde birer derya mesabesinde idiler.”¹⁷⁹

Ledünnî ilim teriminin de teşekkül etmesine vesile olan 65. ayette de Beyzâvî, Hızır'a Allah katından verilen ilmin, *ilmü'l-ğuyûb*, yani *gayb âlemiyle ilgili ilim* olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁰

Beyzâvî, söz konusu kıssada geçen üç olayın 79-82. ayetlerde Hızır tarafından izah edilmesi esnasında, onun tarafından kullanılan (أراد) fiilinin, her olayın izahında fâilinin farklı olmasıyla ilgili olarak bir yorumda bulunmaktadır. Buna göre geminin delinmesi ve böylece sağlam gemilere el koyan zalim kralın elinden kurtarılması olayının açıklamasında Hızır, (أَرَدْتُ) (Ben istedim ki...) fiilini kullanmış ve gemiyi delip kusurlu hale getirme fiilini kendisine isnâd etmiştir; bunun sebebi, bu fiili doğrudan Hızır'ın kendisinin yapmış olmasıdır. İkinci olay olan ilerde âsî bir evlat haline gelecek küçük bir çocuğun öldürülüp, yerine bu aileye sâlih bir evlat verilmesi hâdisesinde ise söz konusu fiil (أَرَدْنَا) (Biz istedik ki...) şeklinde hem Allah'a, hem de Hızır'ın kendisine isnâd edilmiştir. Bunun sebebi de, öldürme fiilinin Hızır'a, yerine sâlih bir evlat verme fiilinin ise Allah'a ait olmasıdır. Yıkılmak üzere olan bir duvarın onarılıp, iki yetime ait olan bir hazinenin, bu duvarın altında kalması engellenerek, buluş çağına erip bu hazineyi bulunduğu yerden çıkarma imkânının verilmesi ile ilgili üçüncü hâdisede ise (أَرَادَ رَبِّيكَ) (Rabb'in istedi ki...) ifadesi kullanılmış ve bu fiil tamamen Allah'a isnâd edilmiştir; çünkü bu iki yetimin buluş çağına ermesi konusunda Hızır'ın hiçbir dahli söz konusu olmayıp, bu fiil tamamen Allah'a aittir.¹⁸¹ Söz konusu fiilin fâilinin farklılaşması konusunda Beyzâvî, iki muhtemel yoruma daha yer vermektedir. Bunlardan birincisine göre Hızır tarafından gerçekleştirilen ilk olay bizâtihi şer olduğu için kendi nefesine; ikinci olay hem hayrı, hem de şerri içinde barındırdığı için Allah'a ve Hızır'a; üçüncü olay da tamamen hayır olduğu için Allah'a isnâd

¹⁷⁸ Bu iki denizin o zamanlarda bu noktadan bir su bağlantısı bulunmadığına göre muhtemelen bununla, söz konusu iki denizin birbirine çok yaklaştığı ve sonraları (1869'da) Akdeniz'le Basra Körfezi'ni birbirine bağlayan Süveyş Kanalı'nın açılmış olduğu kara parçası kastedilmektedir.

¹⁷⁹ Beyzâvî, age, II, 16.

¹⁸⁰ Beyzâvî, age, II, 17.

¹⁸¹ Beyzâvî, age, II, 21.

edilmiştir. İkinci yoruma göre ise, sebeplere yaklaşım noktasında *ârifin hallerinin* farklılaşmasından dolayı, aynı fiil üç farklı şekilde kullanılmıştır.¹⁸² (الراد) fiilinin farklı kalıplarda kullanılmasıyla ilgili Beyzâvî'nin zikrettiği bu üç yorumun her birinde de tasavvufî bir neşve hissediliyorsa da, sonuncu yorumda konu doğrudan doğruya *âriflerin hallerinin farklılaşmasıyla* irtibatlandırıldığı için, daha net bir şekilde tasavvufî bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Müfessirimizin temel kaynaklarından biri olan Zemahşerî, kıssada geçen 'iki denizin birleşme yeri' ifadesini, Rum denizi ile Fars denizinin doğu tarafından buluşma noktası olarak açıklamakta; burasının Tanca veya Afrika olabileceğine dair görüşler nakletmekte; devamında da bu iki denizin Hz. Musa ve Hızır olduğu, zira onların ilimde birer derya olduğu görüşünü aktarıp, bu görüşün *tefsir bidatlerinden birisi* olduğunu söylemektedir.¹⁸³ Dolayısıyla Zemahşerî, iki denizin Hz. Musa ve Hızır olarak açıklanmasını doğru bulmamaktadır. Ayrıca Zemahşerî, 65. ayette Hızır'a verildiği bildirilen rahmeti *vahiy* ve *nübüvvet* olarak; yine Allah katından ona verilen ilmi (*ledünnî ilmi*) de '*gayb âleminde haber verme ilmi*' olarak açıklamakta; bir peygamberin başka bir peygamberden ilim almasında da bir garipliğin bulunmadığını belirtmektedir.¹⁸⁴ Dolayısıyla Zemahşerî, Hz. Hızır'ın, vahye muhatap olmuş ve bazı noktalarda bilgi bakımından Hz. Musa'dan farklı olan bir *peygamber* olduğunu düşünmektedir. Zemahşerî, (الراد) fiilinin 79-82. ayetlerde farklı kalıplarda kullanımı üzerinde ise hiç durmamaktadır. Hemen bu noktada, Hızır'ın *peygamber* mi, *veli* bir kul mu olduğu konusunda, Beyzâvî ile Zemahşerî arasında büyük bir benzerlik bulunduğunu söyleyebiliriz; zira her ikisi de, kıssada Hızır'a verildiği bildirilen *rahmeti, vahiy* ve *nübüvvet* olarak açıklamaktadırlar.¹⁸⁵

Râzî, Zemahşerî'nin 'iki denizin birleşme yeri' ile ilgili hem ilk görüşünü, hem de onun *tefsir bidati* olarak nitelendirdiği görüşü, bu olumsuz nitelendirmeyi kaldırarak zikretmektedir.¹⁸⁶ Dolayısıyla müfessirimiz Beyzâvî, bu yorumu ya doğrudan Zemahşerî'den, ya da ondan nakilde bulunan Râzî'den almış olsa gerektir.

Râzî, Hızır'ın bir *peygamber* mi, bir *veli* mi olduğu konusunda Zemahşerî'den farklı düşünmektedir. Bu noktada müfessir, çoğunluğun Hızır'ın bir peygamber olduğunu söylediklerini ifade etmekte ve onların bu konudaki delillerini sıralamakta; fakat bu delillerin, Hızır'ın peygamber olduğunu ispatlama konusunda yeterli

¹⁸² Beyzâvî, age, II, 21.

¹⁸³ Zemahşerî, age, II, 703.

¹⁸⁴ Zemahşerî, age, II, 705.

¹⁸⁵ Bkz: Zemahşerî, age, II, 705; Beyzâvî, age, II, 17.

¹⁸⁶ Râzî, age, XXI, 146-147.

olmadığını belirtmektedir.¹⁸⁷ Bunu teyit eder mahiyette Râzî, 65. ayetten hareketle *ledünnî ilimle* ilgili bilgi vermekte; bu ilimlerin Hızır'a, Allah katından *vasıtasız* olarak geldiğini ve sūfilerin *mükâşefe* yoluyla elde edilen bu tür bilgileri *ledünnî ilim* olarak isimlendirdiklerini ifade etmekte; ayrıca ledünnî ilimlerin varlığının ispatıyla ilgili olarak Gazzâlî (v. 505/1111)'nin *er-Risâletü'l-Ledünniyye* adında bir risale yazdığını da söylemektedir.¹⁸⁸ Devamında da Râzî, kesbî ilmin ya *tefekür* ve *aklî istidlâl* yoluyla, ya da *mükâşefe* yoluyla elde edildiğini ifade etmekte ve bunlardan ikincisini şöyle açıklamaktadır: Riyâzet ve mücâhede yoluyla his ve hayal gücünün zayıflayıp akıl gücünün kuvvetlenmesi sonucu, ilâhî nurlar akıl cevherinde parlar ve tefekkürle ilgili herhangi bir çabanın aracılığı olmaksızın bilgi (*ma'rifet*) hâsıl olur ve ilimler kemâle erer. İşte Râzî'ye göre *ledünnî ilimden* maksat, bu ikinci gruba giren ilimdir.¹⁸⁹ Râzî'nin konuyla ilgili bu yaklaşımlarından, Hızır'ı bir *peygamber* olarak değil de, batinî bir bilgiye sahip bir *velî* olarak gördüğü sonucunu çıkarmaktayız. Nitekim kıssanın devamında Râzî'nin, Hızır'dan söz ederken *nebî* veya *rasûl* kelimelerini değil de *âlim* kelimesini kullanması da bunu açıkça göstermektedir.¹⁹⁰

Ayrıca Râzî, (ال) fiilinin farklı kalıplarda kullanılması hakkında da bir yorumda bulunmaktadır. Ona göre birinci ifadede Hızır, gemiyi kusurlu kılmadan bahsederken “Ben istedim” ifadesini kullanarak bu kusurlu kılma işini istemeyi kendisine isnâd etmiş; çocuğu öldürmekle ilgili kıssada, kendisinin hikmet ilimlerinde büyüklerden biri olduğuna işaret etmek amacıyla ve bu öldürme işine ancak yüce bir hikmetten dolayı yöneldiğini bildirmek için, ta'zîm ifade eden “Biz istedik” ifadesini kullanmış; babalarının salih bir kul olmasından dolayı iki yetimin hakkını gözetme konusunda ise, babaların hakkını gözetmek amacıyla oğulların faydasına olanı üstlenen zat sadece Yüce Allah olduğu için, bu konuyla ilgili fiili doğrudan O'na isnâd etmiştir.¹⁹¹

Sūfî müfessirlere gelince; Sülemî, iki denizin birleşme yeri ile ilgili bir yorumda bulunmamakta; fakat ledünnî ilimle ilgili bazı nakillerde bulunmaktadır. Buna göre ledünnî ilim, bir kişiye telkin yoluyla harflerin öğretilmesi gibi veya delillerden hüküm çıkarma ilminde olduğu gibi tekellüf ve vasıta ile değil; vasıtasız bir şekilde,

¹⁸⁷ Râzî, age, XXI, 149-150.

¹⁸⁸ Râzî, age, XXI, 150-151. Söz konusu risalenin metni için bkz: Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, [Mecmûatü'r-Resâilü'l-İmâm el-Gazzâlî içinde], s. 239-253, Mısır, trs.

¹⁸⁹ Râzî, age, XXI, 151.

¹⁹⁰ Bkz: Râzî, age, XXI, 155-163.

¹⁹¹ Râzî, age, XXI, 163.

ruhların müşâhedesi yoluyla verilen bir ilimdir.¹⁹² *İrâde* fiilinin farklı fâillerle kullanılışıyla ilgili de Sülemî, şöyle bir yorum aktarmaktadır:

"Hızır "Ben istedim ki..." deyince Allah ona gizlice şöyle buyurdu: "Sen kimsin ki kendine ait bir iraden olsun!" Daha sonra Hızır "Biz istedik ki..." deyince Allah "Sen ve Musa kimsiniz ki kendinize ait bir iradeniz olsun!" Bunun üzerine Hızır: "Rabbin istedi ki..." dedi."¹⁹³

Sülemî'nin aktardığı bir başka görüşe göre, birinci durumda Hakk'ın kulu tamamen kuşatması (istilası) yüzünden birinci tekil şahıs kullanılmış; ikinci durumda kulla yapılan bir karşılıklı konuşma söz konusu olduğu için birinci çoğul şahıs kullanılmış; üçüncü durumda da zâhire galip gelen bâtına dönüş söz konusu olduğu için bizzat Allah'ın ismi zikredilmiştir.¹⁹⁴

Kuşeyrî de iki denizin buluşma noktası hakkında bir yorumda bulunmamakta; ledünnî ilimle ilgili olarak ise Sülemî'nin aktardığı görüşlere benzer yorumlara yer vermekte; bu ilmin beşerî bir çaba ve talep sonucu değil, *ilham* yoluyla tahsil edilebildiğini; ayrıca avamın faydasına olan bu ilmin, Allah'ın velî kullarına bizzat O'nun tarafından öğretilmesiyle oluştuğunu ifade etmektedir.¹⁹⁵ Kuşeyrî, *irâde* fiilinin farklı kalıplarda gelmesi hakkında bir yorumda bulunmamaktadır.

Baklî de iki denizin buluşma noktası hakkında bir yorumda bulunmamakta; kıssada Hızır'a verilen *rahmeti velâyet, kurbiyyet* ve *müşâhede* olarak; *ledünnî ilmi* de, pek çok hayırlı kişiden bile gizlenmiş, Allah'ın kendine ve kullarının seçkinlerinin en seçkinlerine (*havâssu'l-havâs*) mahsus kıldığı *gaybî bir ilim* ve *kâmil bir bilgi (ma'rîfet)* olarak tanımlamaktadır.¹⁹⁶ Baklî'ye göre bu ilim, halkın faydasına olan hakikatlerle ilgili *gaybî bilgilere sahip olma* ilmi olup, bu ilim *Allah'ın füllerini bilme* ilmiyle irtibatlıdır. Bundan daha husûsî olan ilim, *kaderin bazı sırlarına vâkıf olma* ilmi; bundan daha husûsî olan ilim, *Allah'ın kendine mahsus olan isimleri ve vasıfları (na'tları)* ile ilgili ilim; bundan daha hususi olan kısmı, *Allah'ın sıfatlarıyla* ilgili olan ilim; bundan daha hususi olan ilim de *Allah'ın zâtıyla* ilgili olan ilimdir. Baklî'ye göre bu ilimlere, ancak mükâşefe, gaybın zuhûru ve ilâhî ilham ile, ayrıca Allah'ın kadîm kelâmını bizzat O'ndan, vasıtasız bir şekilde dinlemekle ulaşılabilir.¹⁹⁷

¹⁹² Sülemî, age, I, 413-414.

¹⁹³ Sülemî, age, I, 417.

¹⁹⁴ Sülemî, age, I, 417.

¹⁹⁵ Kuşeyrî, age, II, 407.

¹⁹⁶ Baklî, age, vr. 313b.

¹⁹⁷ Baklî, age, vr. 313b.

Ayrıca Baklî, *irâde* fiilinin farklı kalıplarda kullanılmasıyla ilgili olarak da, aslında bu kullanımların görünüşte farklı olmasına rağmen, hakikatte aynı olduğunu söylemektedir; zira ona göre farklı şekillerde tezâhür eden bu iradeler, aslında aynı iradeden, Allah'ın iradesinden zuhur etmektedir. Bu kullanımlardan ilki olan “Ben istedim” sözü, *ayn-ı cem* ve *ittihâd*; “Biz istedik” sözü *ittisâf* ve *inbisât*, “Rabb'in istedi” sözü de kadîm olanın hâdis olandan ayrılması, hâdis olanın yok olup, *muvaahhidin muvaahhed*'de fenâ bulması, yani Allah'ı birleyen kulun O'nda fenâ bulması anlamına gelmektedir.¹⁹⁸ Baklî'nin burada kullandığı *ayn-ı cem* kavramı, kulun Allah'la tam olarak bütünleşmesi mertebesi olup, bu mertebede kul, her şeyi Hak olarak ve aynı zamanda kendisi olarak görür; bu noktada Hak'la kendisi arasında bir ayrılık-gayrılık görmez.¹⁹⁹ *İttihâd* da buna yakın bir anlama gelen, *vahdet-i vücûd* anlayışıyla ilgili bir kavramdır.²⁰⁰ *Inbisât* ve *ittisâf* kavramları da kulun kendini Hak'la samimi bir ortamda görmesi anlamına gelen bir cezbe halini ifade etmektedir.²⁰¹ Beyzâvî'nin konuyla ilgili yukarıda zikrettiğimiz üç yorumundan üçüncüsü, yani *irâde* fiilinin değişik kalıplarda gelişini âriflerin hallerinin farklılaşmasıyla açıklaması, Sülemî'nin yukarıda zikrettiğimiz ikinci yorumuyla ve Baklî'nin zikrettiğimiz bu yorumuyla büyük oranda paralellik arz etmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla Beyzâvî'nin ledünnî ilimle ilgili yorumu, sûfilerin yaklaşımından ziyade Zemahşeri'nin yaklaşımına daha yakındır. Zira müfessirimiz, ona benzer bir şekilde bu ilmi, *gayptan haber verme ilmi* olarak açıklamaktadır.

2. Hz. Peygamber'e Mahsus Olan Bazı İlâhî Sırların Diğer İnsanlara Tebliğ Edilmesinin Haram Oluşuna Dair Yorumu

Mâide Suresi'nin 5/67. ayetinde Hz. Peygamber'e, kendisine indirilen ilâhî mesajları insanlara iletmesi emredilmekte; bunu yapmadığı takdirde peygamberlik görevini yerine getirmiş olmayacağı bildirilmektedir. Müfessirimiz Beyzâvî, bu ayetin zâhirinin, Hz. Peygamber'in kendisine indirilen bütün vahiyleri insanlara tebliğ etmesi anlamına geldiğini; fakat burada kastedilenin, kulların yararına olan ve Allah tarafından kulların da bilmesi murâd edilen konularla ilgili vahiyler olduğunu söylemekte; zira ilâhî sırlardan bir kısmının umuma ifşa edilmesinin haram olduğunu belirtmektedir.²⁰²

¹⁹⁸ Baklî, age, vr. 316a.

¹⁹⁹ Uludağ, age, s. 74.

²⁰⁰ Uludağ, age, s. 264; Cebecioğlu, age, s. 409.

²⁰¹ Uludağ, age, s. 247.

²⁰² Beyzâvî, age, I, 276.

Bu yorum, Zemahşeri ve Râzi'de bulunmamaktadır. Sülemî ise, bu ayette insanlara tebliğ edilmesi gereken bazı şeylerin tebliğinin lüzumlu olduğunun ifade edildiğini; fakat Hz. Peygamber'e mahsus olan ve yalnızca onun kaldırabileceği, *keşf* ve *müşâhede* yoluyla elde edilen, *sıfatların tecellisi* ve *ilâhî lezzetleri müşâhede etmek* gibi bilgilerin, bunları kaldırmaya güçleri yetmeyeceğinden dolayı diğer insanlara tebliğinin doğru olmayacağını söylemektedir.²⁰³ Kuşeyri'de ise bu doğrultuda bir yorum bulunmamaktadır.

Baklî de burada tebliği emredilen şeylerin ubûdiyetle ilgili hükümler olduğunu; yoksa Allah'la peygamberi veya velî kulları arasındaki sırların tebliğ edilmemesi gerektiğini; çünkü göklerin ve yerin dahi bu tür bilgilerden bir tek zerreyi bile taşıyamayacağını söylemektedir.²⁰⁴

D. Beyzâvî'nin Evliyânın Kerâmetlerini Delillendirmeye Yönelik Yorumları

1. Hz. Meryem'in Olağandışı Bir Şekilde Rızıklara Mazhar Olmasının, Kerametın Hak Oluşuna Delil Olarak Kabul Edilmesi

Âlü İmrân Suresi'nin 3/37. ayetinde, Hz. Zekeriyâ'nın gözetimi altında ve mabette büyüyen Hz. Meryem'den bahsedilmektedir. Bu ayete göre Hz. Zekeriyâ, Hz. Meryem'in yanına her gelişinde orada yiyecek bir şeyler bulmaktadır; bunların nereden geldiğini ona sorduğunda, Hz. Meryem "Bu, Allah katındandır; zira Allah, dilediğini hesaba sığmayan bir şekilde rızıklandırır" cevabını verir. Beyzâvî'ye göre bu olay, evliyanın kerametinin câiz olduğuna dair bir delildir; zira Hz. Meryem bir peygamber değil, sâliha bir kadın ve bir velidir. Ona göre söz konusu olayın, Hz. Zekeriyâ'nın bir mucizesi olarak görülmesi mümkün değildir; çünkü o, Hz. Meryem'e indirilen rızıkları gördüğünde bunu yadırgamıştır; eğer söz konusu hâdise kendisinin bir mucizesi olsaydı, bundan haberdar olduğu için böyle bir tavır göstermemesi gerekirdi.²⁰⁵

Zemahşeri, bu ayetin tefsirinde Hz. Peygamber ve kızı Hz. Fâtıma'nın yaşadığı olağanüstü bir olayı nakletmektedir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, bir kıtlık vaktinde acıkır; bunun üzerine kızı Hz. Fâtıma, babasını kendine tercih ederek yanında bulunan iki ekmeği ve bir parça eti ona götürür. Biraz sonra Hz. Peygamber bu yiyeceklerle Hz. Fâtıma'nın yanına döner ve ona "Buyur kızım!" der.

²⁰³ Sülemî, age, I, 182.

²⁰⁴ Baklî, age, vr. 97a.

²⁰⁵ Beyzâvî, age, I, 157.

Hz. Fâtıma tabağın üstünü açınca bir de ne görsün; tabak et ve ekmekle dolu! Bunun üzerine Hz. Fâtıma şaşırır ve bunun Allah katından gelen bir nimet olduğunu anlar. Hz. Peygamber ona bunun nereden geldiğini sorar; o da Allah katından olduğunu söyler. Onun bu sözü üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Seni, İsrailoğulları’nın hanımlarının efendisine (Hz. Meryem’e) benzeten Allah’a hamdolsun!” Daha sonra Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve bütün aile efradı toplanır ve doyuncaya kadar yerler; fakat yemek sanki hiç yenmemiş gibi durmaktadır. Bunun üzerine Hz. Fâtıma, yemeği komşularına da dağıtır.²⁰⁶ Görüldüğü gibi bu kıssada, az bir yemeğin çoğalması ve birçok insanı doyurduğu halde bitmemesi gibi olağanüstü bir durum söz konusudur. Zemahşeri, bu olayı Hz. Peygamber’in bir mucizesi olarak da görmüş olabilir; Hz. Fâtıma’nın bir kerameti olarak da görmüş olabilir; onun bu konuda net bir ifadesi bulunmamaktadır. Ayrıca o, bir sonraki ayetin tefsirinde de, Hz. Zekeriyâ’nın, Hz. Meryem’in Allah katındaki değerini (*kerametini*) ve mevkiini görünce, buna imrenerek kendisinin de iffetlilik ve Allah katında değerli olma bakımından kız kardeşi Hanna’nın kızı Hz. Meryem’e benzeyen bir çocuğunun olmasını istediğini söylemektedir. Zira Hz. Meryem’in annesi olan Hanna, Hz. Zekeriyâ gibi yaşlı ve kısır olmasına rağmen çocuk sahibi olabilmişti.²⁰⁷ Burada Zemahşeri, Hz. Meryem’in Allah katında değer (*keramet*) sahibi bir insan olduğunu ifade etmektedir. Onun bu ifadesinden de velilerin kerametini câiz görüp görmediğine dair kesin bir delil çıkarmak mümkün görünmemektedir. Fakat bilindiği gibi onun da mensup olduğu Mu’tezile mezhebi, genel olarak evliyanın kerametini câiz görmemektedir.²⁰⁸ Ayrıca bir sonraki başlıkta incelenecek olan konuyla ilgili Zemahşeri’nin yorumları, onun da evliyanın kerametini reddettiğini göstermektedir.²⁰⁹

Râzî ise bu ayetin, evliyanın kerametinin hak olduğuna dair bir delil teşkil ettiğini söylemektedir. Ona göre bu olağanüstü hâdise, Hz. Meryem’in bir kerametidir. Eğer bu olay onun bir kerameti değil de Hz. Zekeriyâ’nın bir mucizesi olsaydı, Hz. Zekeriyâ’nın bu konuda bilgi sahibi olması ve bunu normal karşılması gerekirdi; halbuki o, bu hâdisenin iç yüzünden haberdar olmadığı için Hz. Meryem’e “Bunlar sana nereden geliyor?” sorusunu sormuştur. Ayrıca Râzî, bu hâdisenin Hz. Zekeriyâ’nın mucizesi olarak görülmesi gerektiğine dair Mu’tezilî âlim Ebû Alî el-Cübbâî (v. 303/915)’nin görüşlerini nakledip bunlara cevap vermektedir.²¹⁰ Öyleyse

²⁰⁶ Zemahşeri, age, I, 352-353.

²⁰⁷ Zemahşeri, age, I, 353.

²⁰⁸ Bkz: Uludağ, “Keramet”, *DİA*, XXV, 266.

²⁰⁹ Bkz: Zemahşeri, age, IV, 619-620.

²¹⁰ Bkz: Râzî, age, VIII, 32-34.

müfessirimiz Beyzâvî, evliyanın kerametinin hak oluşuna dair Râzî'nin bu görüşlerinden yararlanmış olabilir.

Sülemî'de bu konuda bir yorum bulunmamaktadır. Kuşeyrî ve Baklî ise bu olağanüstü olayı, iffetinden ve mabede hizmetinden dolayı, başkalarına muhtaç olmaması için bizzat Yüce Allah tarafından Hz. Meryem'e bahşedilen bir *keramet* olarak kabul etmektedirler.²¹¹

2. Allah'ın Sadece Rasullerini Gayba Muttali Kılacağına Dair Ayetin, Mu'tezile Tarafından Evliyânın Kerâmetinin İmkân Dışılığına Delil Olarak Kabul Edilmesinin Reddi

Cin Suresi'nin 72/26-27. ayetlerinde Yüce Allah'ın gaybı bildiği ve bu gayba, seçtiği elçilerden başkasının muttali olamayacağı bildirilmektedir. Beyzâvî bu ayetin, evliyanın kerametinin bâtil oluşuna dair delil olarak kullanıldığını; fakat bunun doğru olmadığını söylemektedir. Ona göre ayetteki *rasûl* (رسول) kelimesi, *melek* anlamında olup; burada sadece meleklerin *vasitasız* bir şekilde gayba muttali olabileceği bildirilmektedir. Halbuki evliyanın gaypla ilgili keramet olarak verdikleri bilgiler, onların *melekler vasıtasıyla* aldıkları bilgilerden oluşmaktadır. Yani bu bilgiler vasitasız bir şekilde değil, 'melekler vasıtasıyla' alınan bilgilerdir. Bu tıpkı, bizim peygamberler vasıtasıyla ahiret ahvâli hakkında bilgi sahibi olmamıza benzemektedir. Dolayısıyla Beyzâvî'ye göre ayette, evliyanın kerametlerinin hak olmadığına dair bir delil bulunmamaktadır.²¹²

Beyzâvî'nin bu yorumları, görebildiğimiz kadarıyla Zemahşerî'nin ayetle ilgili açıklamalarına bir cevap niteliği taşımaktadır; çünkü Zemahşerî, bu ayetin, evliyanın kerametinin hak olmadığına dair bir delil teşkil ettiğini söylemektedir. Zira ona göre evliyâullah, Allah'ın razı olduğu kullar mertebesine ulaşırsalar bile, bu ayette gayba muttali olma vasfı kendilerine tahsis edilmiş olan peygamberler zümresinden olmadıkları için, gaypla ilgili bilgilere ulaşamazlar.²¹³ Ayetin zâhirinden gayba muttali olma konusunda bir sınırlamanın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır; fakat Zemahşerî, evliyanın kerametlerinin sadece gayptan haber vermek anlamına gelen *keşiften* ibaret olmadığı noktasını gözden kaçırmaktadır. Ayet, evliyanın gayba muttali olması konusunda aleyhte bir delil olsa bile, diğer keramet çeşitleriyle ilgili aleyhte bir delil teşkil etmeyebilir.

²¹¹ Kuşeyrî, age, I, 239; Baklî, age, vr. 43a.

²¹² Beyzâvî, age, II, 536.

²¹³ Zemahşerî, age, IV, 619-620.

Râzî ise söz konusu ayetteki gayb kelimesinin umumilik belirtmediğini; bundan dolayı Allah'ın sadece bir tek gaybî konu hakkında, meselâ kıyametin kopma vakti hakkında hiç kimseye bilgi vermemiş olmasının, diğer gaybî konularla ilgili insanları bilgilendirmesini mümkün hale getireceğini belirtmektedir. Ayet bu şekilde yorumlanırsa, kıyametin kopma vakti hariç, Allah'ın diğer gaybî konularda insanlara, dolayısıyla da evliyâullahâ bilgi vermesinin imkân dâhilinde görülmesinin önünde Râzî'ye göre bir engel kalmaz.²¹⁴ Fakat Râzî de burada, kıyametin kopma vaktinin bilgisinin peygamberlere dahi gizli olan bir bilgi olduğu gerçeğini gözden kaçırmaktadır.

Konuyla ilgili olarak Sülemî, Yüce Allah'ın, ona ancak bir kenarından muttali olabilen ve ancak kendisinin bildirmesiyle bilebilen velî kulları hariç, gaybî kullarından gizlediğini ve ona kimseyi muttali kılmadığını söylemektedir. Ona göre Allah'ın velî ve emîn kulları, sâdık bir ferâsete sahip olup, olaylara gayp nuruyla bakarlar ve buna göre hüküm verirler.²¹⁵

Kuşeyrî bu doğrultuda bir yorumda bulunmamaktadır. Baklî ise Sülemî'ye benzer bir şekilde Allah'ın nebî ve rasullerinin ruhlarını ve belli bir derecede ferâsete ve mükâşefeye sahip olan siddıkların akıllarını ve âriflerin kalplerini bazı gaybî konulara muttali kılabilceğini söylemektedir.²¹⁶

Burada dikkati çekmemiz gereken bir nokta bulunmaktadır; genel olarak incelediğimiz müfessirler, buradaki *rasûl* kelimesini *peygamber* olarak açıklamışlardır; fakat görüldüğü gibi Beyzâvî, bu kelimeyi *melek* olarak açıklamakta ve bu konuda diğer müfessirlerden ayrılmaktadır.

Sonuç

Hayatının belli bir aşamasından sonra tasavvufa meyletmiş olan Beyzâvî, bu meylini tefsirine de kısmen yansıtmış gibi görünmektedir. Onun tefsirini incelediğimiz zaman, çok seyrek de olsa işârî yorumlara rastlanmaktadır. Bu yorumlar, bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla 30 civarındadır. Fakat hemen belirtelim ki Beyzâvî'nin bu işârî yorumları, eserinde çok fazla yer tutmamaktadır. Bu yorumların hepsini bir araya topladığımızda, beş-altı sayfayı geçmeyecek bir yekûn oluşmaktadır. Zira bilindiği gibi onun tefsiri, genel olarak Zemahşerî'nin tefsirine dayanan, ayetlerin zâhirini esas alan bir dirâyet tefsiridir. Zaten müfessirimiz, ayetlerin zâhiri açıklamalarını verdikten sonra ancak işârî yorumlara değinmektedir.

²¹⁴ Râzî, age, XXX, 168.

²¹⁵ Sülemî, age, II, 354.

²¹⁶ Baklî, age, vr. 467b.

Beyzâvî'nin işâri yorumlarının yaklaşık yarısı nefis tezkiyesiyle ilgilidir. Mesela müfessirimiz, bazı kıssalardan hareketle bu doğrultuda bir takım işâri yorumlara gitmektedir. O, Hz. İbrahim'in dört kuş kesmekle emrolunmasını, insanın sahip olduğu dört kötü huyun yok edilmesiyle irtibatlandırmaktadır. Aynı şekilde, kutsal vadiye girecek olan Hz. Musa'ya çarıklarını çıkarma emrinin verilmesini de aile ve malıyla ilgili endişeleri bir kenara bırakmak olarak açıklamaktadır. Benzer bir şekilde o, İsrailoğulları'yla ilgili kıssalarda geçen "Nefislerinizi öldürün!" ve "Allah size bir inek kesmenizi emrediyor" ifadelerini, nefis tezkiyesi anlayışı doğrultusunda açıklamaktadır. Hz. İsa'nın vefat ettirilmesini de, onun nefsanî arzularından temizlenmesi olarak yorumlamaktadır. Yine müfessirimiz, namaz, oruç ve zekât gibi ibadetlerin, bir bakıma nefsin tezkiye edilmesi amacına ulaşma yönünde etkilerinin bulunduğu işaret etmektedir. Cihad ve sabırla ilgili ayetlerin tefsirinde de, bunların nefis tezkiyesiyle ilgili boyutlarına da değinmektedir.

Müfessirimizin söz konusu yorumlarının ilgili olduğu bir başka alan, tasavvufi içerikli *ma'rifet* ve *ârif* kavramlarıyla, tasavvufi terbiye yoluna girmiş olan bir sâlikin aşması gereken mertebelerdir. Meselâ müfessirimiz, havarilerin Hz. İsa'dan, onun da Yüce Allah'tan gökten indirmesini istediği sofrayı (*mâideyi*), *ma'rifetle ilgili hakikatler* olarak açıklamakta; havarilerin bu hakikatleri kaldırmaya hazır bir mertebede olmamalarından dolayı, söz konusu bilgilerin onlara verilmesinin doğru olmadığını söylemektedir. Aynı şekilde o, İsrailoğulları'na verilen tâbût'u kalp, onun içindeki sekîne'yi de kalpteki ilim ve ihlâs olarak; benzer bir şekilde Tûr Suresi'ndeki beyt-i ma'mûr'u kalp, kitâb-ı mestûr'u da velilerin kalbine yazılan ma'rifet ve hikmetler olarak açıklamaktadır. Ayrıca müfessirimiz, peygamberler, siddikler, şehitler ve sâlihlerden bahseden ayette, bu gruplardan ilk ikisinin Allah'ı iyân yoluyla, son ikisinin ise O'nun istidlâl yoluyla tanıdıklarını söylemektedir. Yine o, sabredenler, sâdiklar, itaatkâr kullar ve seher vaktinde istiğfâr edenlerle ilgili ayette de, sâliklerin makamlarının burada en güzel şekilde sıralandığını belirtmektedir.

Beyzâvî, ledünnî ilim konusunda sanki zâhir ulemasına daha yakın bir yorumda bulunmakta; Zemahşerî'ye benzer bir şekilde bu ilmin, gayptan haber verme ilmi olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber'in kendine mahsus ve tebliğ etmekle yükümlü olmadığı bazı bilgilere sahip olduğu konusunda ise, daha ziyade sûfi anlayışa yakın bir görüş ileri sürmektedir. Evliyânın kerâmetinin hak oluşu konusunda da benzer bir tavır içerisindedir.

Müfessirimiz, bu yorumları yaparken bazı tasavvufi ıstılahlar da kullanmaktadır. Bunlardan bazıları ma'rifet, irfân, vâridât, müşâhede, iyân, kurbiyyet, vusûl, kemâl, istiğrâk, sâlik, ârif, evliyâ,

riyâzet, tezkiye-i nefis, hicâb, kalp, sır, sâlikin makamları, sâlikin bidâyet ve nihâyet mertebeleri, sâlikin aşması gereken şeriat, tarikat ve hakikat mertebeleri, kemâle ermiş kişilerin menzilleri, seyr fillâh, bâtın ilmi ve keramet kavramlarıdır. Onun bu kavramları kullanmış olması, tasavvuf ilminde belli bir seviyede bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Ayrıca Beyzâvî, tefsirinde sûfilerin sıkça kullandığı, fakat genel olarak hadisçilerin sahih görmediği "Nefsini bilen Rabbini de bilir", "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" gibi bazı hadislerle de vermektedir.

Sonuç olarak müfessirimiz Beyzâvî, ayetleri zâhiren açıkladıktan sonra, bir çeşni kabilinden işârî yorumlara da yer vermektedir. Onun zikrettiği bu yorumlar, yaptığımız karşılaştırmalar sonucu da anlaşıldığı üzere, genel olarak işârî tefsir geleneğinde kendine yer bulmuş yorumlardır. Bu yorumların büyük bir kısmı makul, az bir kısmı ise zâhirle uyuşmayan yorumlardır. Müfessirimiz, bu yorumların çok az bir kısmını Zemahşerî'den, bir-iki tanesini Isfehâni'den, bunlardan biraz daha fazlasını Râzî'den, diğerlerini de kendinden önce yaşamış olan Sülemî, Kuşeyrî ve Baklî gibi sûfî müfessirler tarafından yazılmış işârî tefsirlerden veya başka tasavvufî kaynaklardan ve şeyhinin sohbetlerinden istifade ederek eserinde zikretmiş gibi görünmektedir.

Kaynakça

- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed (v. 1162/1749), *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs amme'stehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Baskı, Beyrut, 1408/1988.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşr., 2. Baskı, İstanbul, 1998.
- el-Baklî, Ebû Muhammed Rûzbihân b. Ebu'n-Nasr el-Fesevî el-Hindî, (v. 606/1209), *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'an*, Bursa Eski Basma ve Yazma Eserler Kütüphanesi, Haraççioğlu, No: 54, 474 varak.
- el-Beyzâvî, Kâdî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî (v. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-II, Dersâadet Y., İstanbul, trs.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (v. 1391/1971), *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtu'l-Müfessirîn)*, I-II, Bilmen Y., İstanbul, 1973.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Y., Ankara, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as (v. 275/888), *es-Sünen*, I-V, Çağrı Y., 2. Baskı, İstanbul, 1413/1992.

- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (v. 273/886), *es-Sünen*, I-II, Çağrı Y., 2. Baskı, İstanbul, 1413/1992.
- Kâşânî, Kemâleddîn Abdurrezzâk b. Ahmed b. Ebu'l-Ğanâim Muhammed (v. 736/1335), *Istulâhâtu's-Sûfiyye*, Tahkik: Muhammed Kemâl İbrâhîm Ca'fer, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, yrs., 1981.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (v. 1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.
- Kiraz, Celil, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 15, sayı 1, s. 319-367, Bursa, 2006.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed (v. 465/1072), *Letâifü'l-İşârât*, I-III, Takdîm ve Tahkik: İbrâhîm Besyûnî, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2. Baskı, Kâhire, 1401/1981.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn (v. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh bi Şerhi'l-İmâm Muhyiddîn en-Nevevî*, I-XIX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1417/1996.
- Râğib el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (v. 502/1108), *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*, Tahkik: Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1413/1992.
- er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Ali el-Kuraşî et-Teymî el-Bekrî (v. 606/1209), *Mefâtihu'l-Ğayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981. Türkçe Tercümesi: *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, 23 cilt, Terc: Suat Yıldırım - Lütfullah Cebeci - Sadık Kılıç - Cafer Sadık Doğru, 2. Baskı, Huzur Y., İstanbul, 2002.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi (v. 1145/1732), *Desîsâtü'l-Beyzâvî*, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Haraççioğlu, 1339/5, vr. 51-82.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Mûsâ el-Ezdî (v. 412/1021), *Tefsîru's-Sülemî: Hakâiku't-Tefsîr*, I-II, Tahkik: Seyyid İmrân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.
- Şeyhzâde, Muhyiddîn Mehmed b. Muslihuddîn Mustafa (v. 951/1544), *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdi'l-Beyzâvî*, I-IV, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1419/1998.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v. 310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXVI, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Kahire, 1422/2001.

- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra (v. 279/892), *es-Sünen*, I-V, Çağrı Y., İstanbul, 1413/1992.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Y., İstanbul, 1991.
- , "A'yân-ı Sâbite", *DİA*, IV, 198-199, TDV Y., İstanbul, 1991.
- , "İşârî Tefsir", *DİA*, XXIII, 424-428, TDV Y., İstanbul, 2001.
- , "Keramet", *DİA*, XXV, 265-268, TDV Y., Ankara, 2002.
- Yüce, Abdulhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Y., İzmir, 1996.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (v. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, I-IV, Tashih: Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995.