



T.C.  
BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**KUŞEYRÎ'NİN LETÂİFÜ'L-İŞÂRÂT İSİMLİ TEFSİRİNDE PEYGAMBER  
KISSALARINA YAKLAŞIMI -HZ. YUSUF KISSASI ÖRNEĞİ-**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SÜMEYYE TURA

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ LOKMAN BEDİR

BİLECİK, 2026

10530721

T.C.  
BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**KUŞEYRİ'NİN LETÂİFÜ'L-İŞÂRÂT İSİMLİ TEFSİRİNDE PEYGAMBER  
KISSALARINA YAKLAŞIMI -HZ. YUSUF KISSASI ÖRNEĞİ-**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SÜMEYYE TURA

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ LOKMAN BEDİR

BİLECİK, 2026

10530721

## BEYAN

“Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât İsimli Tefsirinde Peygamber Kıssalarına Yaklaşımı -Hz. Yusuf Kıssası Örneği-” başlıklı yüksek lisans tezinin hazırlık ve yazım aşamasında bilimsel araştırma ve etik kurallarına uyduğumu, [Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Faaliyetlerinde Üretken Yapay Zekâ Kullanımına Dair Etik Rehberine](#) uygun olarak tez/dönem projemi hazırladığımı, başkalarının eserlerinden yararlandığım bölümlerde bilimsel etik kurallarına uygun olarak atıfta bulunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, çalışmamın herhangi bir kısmının başka bir tez/dönem projesi olarak sunulmadığını, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Sümeyye TURA

.../.../2026

İmza:

## ÖN SÖZ

Sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih gibi Kur'an ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivâyet ilimlerinden, mantık ve fıkıh usûlü gibi yöntem bilimlerinden yararlanarak Kur'an'ın mânalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten tefsir ilminin pek çok türü vardır. Bu türlerden biri olan İşârî tefsir (Remzi Tefsir/Tasavvufî Tefsir) ise; "Sülûk ve tasavvuf erbabına belirecek gizli işaretlerle Kur'an'ı zahiri dışındaki bir mana ile yorumlanması" özelliğiyle diğer tefsir türlerinden ayrılır. Kendine has bu özelliğinden dolayı, tefsir ilmi içerisinde ayrıcalıklı bir yeri vardır. İşari tefsir âlimleri içerisinde Abdülkerîm el-Kuşeyrî önemli bir yere sahip olup Letâifü'l-İşârât adlı eseri bu alandaki dikkat çeken eserlerden biri olmuştur.

Kur'an-ı Kerimde kıssaların en güzeli olarak nitelendirilen Hz. Yusuf kıssasının tasavvufî yorum ve ahlaki pratikleri tek bir surede bir arada sunması nedeniyle detaylı analize ihtiyaç duyan nadide bir örnek olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin Tasavvufî bakış açısı ile yorum getirdiği Letâifü'l-İşârât'ında Yusuf kıssası müellifin mutasavvıf ve müfessir kimliği çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu değerlendirme ile klasik tasavvufî tefsir hakkında oluşan araştırma literatürüne katkı sağlamayı, Kuşeyrî'nin tefsir anlayışını müstakil bir sûre bağlamında sistematik biçimde sunmayı ve bu yönüyle alandaki çalışmalara kaynak teşkil etmeyi hedeflemektedir.

Bu tez çalışması sürecinde; başından sonuna kadar her aşamasında görüş ve önerileriyle her zaman destek veren danışmanım; Sayın Dr. Öğr. Üyesi Lokman BEDİR'e teşekkür ederim.

Çalışmamın konusunun belirlenmesinde görüş ve yönlendirmede bulunan değerli hocam Sayın Dr. Öğr. Üyesi Nurgül BULUT'a teşekkür ederim.

Akademik çalışmalarım boyunca ilmî rehberliği ve tecrübeleriyle her zaman destek olan kıymetli ablam Arş. Gör. Sevilay TURA'ya, süreçte manevi desteğiyle yanımda olan değerli arkadaşım Esra BERTAN'a, kaynak temini konusunda destek olan arkadaşım Merve TAŞKIN'a, tecrübe paylaşımıyla sürecimi destekleyen Muharrem KIZIL hocama, desteklerini, samimiyetlerini ve iyi dileklerini esirgemeyen hocalarıma, arkadaşlarıma, öğrencilerime, hayatımın her döneminde olduğu gibi bu süreçte de her koşulda yanımda olan; desteklerini, sevgilerini ve güvenlerini hiçbir zaman esirgemeyen aileme en derin şükranlarımı sunarım. Bu çalışma, onların varlığı ve desteği sayesinde tamamlanabilmiştir.

**Sümeyye TURA**

**2026**

## ÖZET

İşari tefsir Tasavvufî bakış açısı temelinde mutasavvıfların kendi manevî tecrübeleriyle uyumlu ve kalbe doğan manaları tefekkür yoluyla keşfetmesiyle ortaya çıkan yorumlama biçimi olarak tanımlanmaktadır. İşari tefsir literatüründe Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât adlı eseri önemli bir yere sahiptir. Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerimde "ahsenül kasas" olarak adlandırılan Hz. Yusuf kıssası Letâifü'l-İşârât tefsirinde incelenerek Kuşeyrî'nin peygamber kıssalarına yaklaşımını değerlendirmek bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Temel olarak, Kuşeyrî'nin hem mutasavvıf hem de müfessir kimliğinin kıssa yorumlarına nasıl yansıdığı belirlenerek işârî tefsir metodunun yöntemsel sınırlarını ve imkânlarını somut bir örnek üzerinden analiz edilmiştir. Tezde nitel araştırma yöntemi olarak doküman analizi benimsenmiş olup ilk olarak işârî tefsir geleneğinin kuramsal çerçevesi çizilmiş, ardından Kuşeyrî'nin tefsir anlayışı metodolojik açıdan ele alınmıştır. Kıssa, Letâifü'l-İşârât'ın Arapça baskısı ve bir Türkçe tercümesi esas alınarak incelenmiştir. Metin analizi yoluyla Kuşeyrî'nin kıssaya dair işârî yorumları; zahir-bâtın ilişkisi, tasavvufî kavramlar ve ahlâkî-manevî temalar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Sonuç olarak Kuşeyrî'nin, Hz. Yusuf kıssasını yalnızca tarihsel bir anlatı olarak değil, insanın manevî yolculuğunu temsil eden çok katmanlı bir metin olarak ele aldığı görülmüştür. Onun işârî yorumlarının, zahirî anlamı dışlamadan derinleştiren ve tasavvufî ahlak ilkelerini merkeze alan sistematik bir yöntemle şekillendiği tespit edilmiştir. Bu yönüyle çalışma, Kuşeyrî'nin tefsir metodunun anlaşılmasına katkı sağlamayı ve işârî tefsir alanındaki gelecekteki araştırmalara zemin hazırlamayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İşari Tefsir, Kuşeyrî, Letâifü'l-İşârât, Kıssa, Hz. Yusuf, Rüya.

## ABSTRACT

Symbolic exegesis is defined as a form of interpretation that emerges when Sufis contemplate meanings that arise from the heart, consistent with their own spiritual experiences, based on a Sufi perspective. In the literature of symbolic exegesis, Kushayri's work *Leta'ifu'l-Îşârât* holds an important place. In this context, the aim of this study is to examine the story of Prophet Joseph, referred to as "ahsenül kasas" in the Qur'an, in the exegesis of *Letâifü'l-Îşârât* and to evaluate Kushayri's approach to the stories of the prophets. Fundamentally, by determining how Kushayri's identities as both a Sufi and an exegete are reflected in his interpretations of the stories, the methodological limitations and possibilities of the ishari exegesis method have been analyzed through a concrete example. Document analysis was adopted as the qualitative research method in the thesis. First, the theoretical framework of the esoteric exegesis tradition was outlined, followed by a methodological examination of Kushayri's approach to exegesis. The story was examined based on the Arabic edition of *Letâifü'l-Îşârât* and a Turkish translation. Through textual analysis, Kuşeyri's symbolic interpretations of the story were evaluated within the framework of the relationship between the apparent and the hidden, Sufi concepts, and moral-spiritual themes. As a result, it has been observed that Kushayri approaches the story of Prophet Joseph not merely as a historical narrative but as a multi-layered text representing the spiritual journey of humanity. It has been determined that his symbolic interpretations are shaped by a systematic method that deepens the apparent meaning without excluding it and centers on Sufi ethical principles. In this respect, the study aims to contribute to the understanding of Kushayri's method of exegesis and to lay the groundwork for future research in the field of allegorical exegesis.

**Keywords:** Tafsir, Ishari Tafsir, Qushayri, Lataifu'l-Isharat, Story, Prophet Joseph, Dream.

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖN SÖZ .....	i
ÖZET .....	ii
ABSTRACT .....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vi
1. GİRİŞ .....	1
1.1. Araştırmanın Konusu .....	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	1
1.3. Araştırmanın Metodu, Kapsamı ve Kaynakları .....	2
2. TEFSİR TARİHİNE KISA BİR BAKIŞ.....	3
2.1. Rivâyet Tefsiri .....	4
2.2. Dirâyet Tefsiri .....	5
2.3. Lugavî/Filolojik Tefsir .....	5
2.4. İşârî Tefsir .....	5
2.5. Karma Yöntem.....	6
3. İŞÂRÎ TEFSİR .....	7
3.1. İşârî Tefsirin Doğuşu, Gelişimi ve Sistemleşmesi.....	7
3.2. İşârî Tefsirin Tanımı ve Özellikleri .....	9
3.2.1. İşârî tefsirin şahsîlik niteliği .....	10
3.2.2. İşari tefsirde vehbî bilgi şartı.....	10
3.2.3. Zâhir–bâtın dengesi ve ilâhî fütûhat .....	11
3.2.4. İşârî tefsirde maneviyat ve tasavvufî bilgi .....	11
3.3. İşârî Tefsirin Yöntemi ve Yaklaşımı.....	11
3.3.1. Lafızların yapısal özelliklerine dayalı işârî yorumlar .....	12
3.3.2. Bağlamdan koparma veya bağlam dışı yorumlara dayalı yöntemler .....	13
3.3.3. Sûfî kavramlar, zâhir–bâtın perspektifi ve tasavvufî çağrışımlara dayalı .....	13
yöntemler .....	13
3.3.4. Âfâk–enfüs benzerliği ve kozmik-insânî paralelliklere dayalı yöntemler.....	14
3.3.5. Sembolik, sayısal ve temsîlî okumalar.....	14
3.4. İşârî Tefsirin Temel Dayanakları .....	15
3.4.1. Kur'an'ı-Kerim'den deliller .....	15
3.4.2. Sünnetten deliller .....	16

3.4.3. Sahabeden deliller.....	17
3.4.4. İslam âlimlerinden deliller.....	18
3.5. İşârî Tefsirin Kabul / Geçerlilik Şartları.....	18
3.6. İşârî Tefsirin Tenkit Edilen Yönleri .....	20
3.7. İşârî Tefsirler ve Müfessirler .....	21
4. ABDULKERİM EL-KUŞEYRİ VE LETÂİFU'L-İŞÂRÂT .....	24
4.1. Kuşeyrî'nin Kimliği.....	24
4.2. Kuşeyrî'nin İlmi Hayatı .....	25
4.3. Tasavvufta İzlediği Yol .....	27
4.4. Eserleri.....	28
4.5. Letâifu'l-İşârât .....	29
5. LETÂİFU'L-İŞÂRÂT TEFSİRİNİN PEYGAMBER KISSALARINA .....	35
YAKLAŞIMI-HZ. YÛSUF ÖRNEĞİ-.....	35
5.1. Kur'an'da Hz. Yûsuf Kıssası ve Yûsuf Suresi Hakkında Genel Bilgiler .....	35
5.2. Letâifu'l-İşârât Tefsirinin Peygamber Kıssalarına Yaklaşımı .....	40
5.2.1. Yûsuf suresinde bismelenin işârî yorumu .....	42
5.2.2. Hz. Yûsuf'un rüyası ve ilahi seçilmişlik .....	43
5.2.3. Kardeşlerin kıskançlığı ve Hz. Yûsuf'un köle olarak satılması .....	47
5.2.4. Kadınlı imtihanı ve nefis mücadelesi.....	55
5.2.5. Zindan ve rüya yorumu: bilgeliğin inşası .....	64
5.2.6. İktidar, ahlâk ve sabırla gelen sonuç.....	72
5.2.7. Kavuşma ve affedicilik.....	81
5.2.8. Hz. Yûsuf'un duası .....	100
5.2.9. Kuşeyrî'nin Yûsuf suresi tefsirine genel bir bakış.....	103
6. SONUÇ.....	108
KAYNAKÇA .....	110

## KISALTMALAR LİSTESİ

- (a.s.):** Aleyhis-Selam  
**(c.c.):** Celle Celalühü  
**(s.a.v):** Sallallahu Aleyhi Ve Sellem  
**(t.s.):** Tarihsiz  
**(t.y.):** Tarih Yok  
**b.:** Bin  
**Çev.:** Çeviren / Çevirenler  
**ed.:** Editör  
**Hz.:** Hazreti  
**ö.:** Ölüm Tarihi  
**TDV:** Türkiye Diyanet Vakfı  
**vb.:** Ve benzeri / Ve benzerleri  
**vd.:** Ve diğerleri  
**yy.:** Yüz yıl/ Yüz yıllar

# 1. GİRİŞ

## 1.1. Araştırmanın Konusu

Bu çalışma, işârî tefsir ekolünü benimsemiş ve bu konuda önemli bir müfessir olan Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât adlı tefsirinde peygamber kıssalarına yaklaşımını Hz. Yusuf kıssası özelinde ele almaktadır. Bu bakımdan Kuşeyrî'nin, Hz. Yusuf kıssasını yorumlarken benimsediği yöntem, tasavvufî yaklaşımı ve kavramlara bakış açısı incelenmiştir. Hz. Yusuf kıssası Kuşeyrî'nin tefsir anlayışı temelinde bütüncül bir şekilde değerlendirilmiş bu kıssanın Kur'an'daki olay örgüsüyle beraber nefis terbiyesi, sabır, iffet, imtihan, ilâhî takdir ve kemâlat gibi süreçler ile olan ilişkisi üzerinde durulmuştur. Kuşeyrî'nin, kıssada yer alan olayları ve şahısları sûfî hâl ve makamların temsili olarak ele alış biçimi, çalışmanın temel inceleme alanını oluşturmuştur. Kuşeyrî'nin Hz. Yusuf kıssasını yorumlarken zahirî anlam ve işârî anlam arasında kurduğu denge, lafza sadık kalarak anlamın işârî boyutlarını nasıl yorumladığı ve bu yorumların hangi metodolojik ilkelere dayandığı değerlendirilmiştir.

## 1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Çalışmamız işârî tefsir alanında önemli bir mutasavvıf olan Kuşeyrî'nin Kur'an-ı Kerim'i tefsirinde benimsediği temel bakış açısı tek bir sûre ve tek bir kıssa üzerinden derinlemesine analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu yönüyle araştırma, Kuşeyrî'nin tefsir anlayışını genel ifadelerle tanıtmak yerine, somut bir örnek üzerinden sistematik biçimde ortaya koymayı hedeflemektedir. İşârî tefsir literatüründe sıklıkla atıf yapılan bir eser olan Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât'ında bütüncül ve yoğun bir anlatıya sahip bir kıssa olarak yer alan Hz. Yusuf kıssası, müstakil ve metot merkezli bir incelemeyle ele alınmıştır. Kuşeyrî'nin işârî tefsirinin keyfî bir yorum faaliyeti olmadığı; aksine Kur'an'ın lafzına bağlılık, zahirî anlamı koruma ve tasavvufî yorumu belirli sınırlar içerisinde temellendirme esaslarına dayandığı konusunda fikir oluşturacağı düşünülmektedir. Bununla birlikte yapılan değerlendirmenin Kuşeyrî'nin Hz. Yusuf kıssasına yaklaşımını merkeze alarak, onun tefsirinde izlediği yöntem ve metodun anlaşılmasına katkı sunacağı; aynı zamanda klasik tasavvufî tefsirler üzerine yapılacak gelecekteki akademik çalışmalara örnek teşkil edecek bir zemin oluşturacağı öngörülmektedir. Özellikle Kuşeyrî örneği üzerinden yürütülen inceleme, işârî tefsirin keyfî veya lafızdan kopuk bir yorum faaliyeti olmadığını; bilakis nassın zahirini muhafaza ederek manayı zenginleştirmeyi hedefleyen disiplinli bir yaklaşım sunduğunu ortaya koymaktadır. Diğer yandan tasavvufî tefsirin Kur'an ilimleri içerisindeki yerine ilişkin bir değerlendirme yapılarak işârî yorumların sınırları, imkânları ve usûlî dayanakları görünür kılmakta olup hem tefsir

literatürüne katkı sağlamayı hem de tasavvuf-tefsir ilişkisine dair dengeli ve bütüncül bir okuma zemini oluşturmayı amaçlamaktadır.

### **1.3. Araştırmanın Metodu, Kapsamı ve Kaynakları**

Çalışmamızda literatür taraması ve metin merkezli analitik bakış açısıyla inceleme yöntemi temel alınmıştır. İlk olarak tefsir tarihi, işârî tefsir, tasavvufî tefsir geleneği, Kuşeyrî'nin ilmî ve tasavvufî şahsiyeti ile Letâifü'l-İşârât'ın tefsir literatüründeki yeri hakkında hazırlanmış akademik yayınlar ve klasik tefsirler kapsamlı biçimde taranmıştır. Temel kaynak olarak Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât'ı kullanılmış, buradaki Hz. Yusuf kıssasının tefsiri çalışmanın ana konusunu oluşturmuştur. Metin incelemesinde Arapça nüsha esas alınmış; lafzî yapı, kavram kullanımı ve yorum tarzı dikkatle analiz edilmiştir. Türkçe tercüme ise anlam takibi ve yorumların bütüncül olarak değerlendirilmesi amacıyla yardımcı kaynak olarak kullanılmıştır.

Kuşeyrî'nin Hz. Yusuf kıssasında yer alan âyetlerin mealleri verildikten sonra mutasavvıfın tasavvufî yaklaşımı esas alınarak kendi metni, kullandığı kavramlar ve benimsediği yorum yöntemi üzerinden analiz yapılmıştır.

Çalışmamız Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât adlı tefsirinde yer alan Hz. Yusuf kıssasının incelenmesine dayanmaktadır. Bununla birlikte Kuşeyrî'nin Kur'an'daki tüm peygamber kıssalarına ilişkin yorumları bulunmasına rağmen onun tasavvufî yaklaşımı ve yorumlama yönteminin bütüncül ve derinlemesine analiz edilmesini mümkün kılan Hz. Yusuf kıssası ele alınmıştır. Kuşeyrî'nin mutasavvıf ve müfessir kimliği kapsamında yapılan değerlendirme ile Hz. Yusuf kıssasının Letâifü'l-İşârattaki ele alış biçimi incelenmiştir. Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât adlı eseri çalışmaya temel kaynak niteliği taşımaktadır. Metnin tahlilinde, eserin Arapça baskısı ile beraber Türkçe tercümesinden de istifade edilmiştir. Ayrıca Kuşeyrî'nin işârî yorumlarını değerlendirmek amacıyla Risale isimli eserinden faydalanılmıştır. Çalışmamızın kapsamı, çalışma bütünlüğünün korunabilmesi ve konumuzun maksadını aşan detaylarla boğulmaması maksadıyla Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât eserinde Hz. Yusuf kıssasına getirdiği yorumların değerlendirilmesiyle sınırlandırılmıştır.

## 2. TEFSİR TARİHİNE KISA BİR BAKIŞ

Tefsir kelimesi “fesr” kökünden türemektedir. Fesr kelimesi ise “açıklamak, beyan etmek” anlamındadır. Anlamı “ortaya çıkarmak, kelime ve sözdeki kapalılığı gidermek” olan tefsir kelimesinin çoğuluna verilen isim tefsîrâtır. Tefsir alanında yazılan eserlere ise tefâsîr denilmektedir. Ebû Hayyân el-Endelüsî tefsirin hem dil ile ilgili olduğuna hem de kelimeler ve cümle içindeki anlamını çıkarmayı amaçladığına işaret etmektedir.<sup>1</sup> Cürcânî, âyetin anlamının, onunla ilgili kıssaların ve indiriliş sebebinin anlama çok açık biçimde işaret eden kelimelerle açıklanmasını tefsir olarak tanımlamıştır.<sup>2</sup> Tüm bu tanımların ışığında şu şekilde tanımlama yapabiliriz: “Sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih gibi Kur’an ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivâyet ilimlerinden, mantık ve fıkıh usûlü gibi yöntem bilimlerinden yararlanılarak Kur’an’ın mânalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilimdir.”<sup>3</sup>

Tefsir ve Te’vil kelimeleri bazı dönemlerde aynı anlamda kullanılsa da aslında farklı kavramları içeren bu kelimeler şu şekilde ayırt edilebilir: “Tefsir nüzul tarihine giderek o tarihten hareketle eş zamanlı olarak anlama çabasına girerken, te’vil ise, birinci aşamayı gerçekleştirenlerin ikinci defa bir anlama faaliyeti içine girerek, dilin ve tarihin imkânlarını da kullanarak içtihatla bulunmasıdır.”<sup>4</sup> İbn Abbas’a göre Kur’an-ı Kerîm’i, anlaşılması bakımından dört kısımda ele almak mümkündür. Bunlardan ilki Arapların dil sayesinde anladıkları âyetler, ikincisi insanların anlamamakta mâzur görülemeyeceği derecede açık olanlar, üçüncüsü Kur’an’ı anlama hususunda derinleşen âlimlerin bilebileceği âyetler, dördüncüsü anlamını sadece Allah’ın bildiği âyetlerdir.<sup>5</sup>

Hiz. Muhammed (s.a.v)’in Kur’an’ın ilk müfessiri olduğunu Ehl-i Kur’an ekolü mensupları da dâhil olmak üzere tüm tefsir çevreleri kabul etmektedir. Hiz. Peygamberimizden ashabı tarafından alınan tefsir bilgileri tâbiine aktarılmıştır. Hiz. Muhammed (s.a.v), sahabe ve tâbiinin önde gelenlerinden aktarılan Kur’an tefsirleri önemli hadis kaynakları tarafından bir araya toplanmıştır. Bu kaynaklarda Peygamberimizin Kur’an tefsirinin yer yer ashabın yanlış anlama ve yorumlamalarını tashih ettiği, yer yer doğrudan bir âyeti veya sûreyi yorumladığı veya kapalı bir noktayı açıkladığı, bazan da sorulara cevap mahiyetinde Kur’an’ı tefsir ettiği

<sup>1</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-Muhît* (Dâru’l-Fikr, 1403), 1/121.

<sup>2</sup> Abdulhamit Birişik, “Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2011),40/281.

<sup>3</sup> Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmil-Kur’an*, ed. Yûsuf Abdurrahman el-Mar’aşî (Beyrut, 1990), 1/104.

<sup>4</sup> Bilal Deliser, “Tefsir Tarihine Konulu Yönelişler ve Konulu Tefsir -Eleştirel Yaklaşım-”, *Universal Journal of Theology* 3/1 (30 Mart 2018), 16.

<sup>5</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Câmîu’l-Beyân an Te’vili’l-Âyi’l-Kur’an*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Riyad, 2003), 1/70.

görülmektedir. İlk önemli tefsir okullarından en güçlüsü Peygamberimizin kendisi için “Allah’ım! Onu dinde derin anlayışlı kıl ve ona te’vili öğret” şeklinde dua ettiği İbni Abbas’a dayanmaktadır.<sup>6</sup> Tefsir tarihinde ilk tam Kur’an tefsirini yazan Mukâtil b. Süleyman’ın günümüze ulaşan Kur’an tefsiri (et-Tefsîrû’l-Kebîr: Tefsîru Mukâtil b. Süleymân) ve tefsire dair diğer eserleri ilk tefsirlerden olarak kabul edilebilir. Hasan-ı Basrî, Katâde b. Diâme 7. ve 8. yüzyıllarda tefsir alanında önemli âlimlerdendir. İbn Cerîr et-Taberî Kur’an tefsiri konusunda önemli isimlerden birisi olup dağınık halde bulunan tefsir rivâyetlerini bir araya getirerek Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Şur’ân isimli eserini oluşturmuştur. Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı ve Fahreddin er-Râzî’nin Mefâtîhu’l-ğayb’ı günümüze ulaşan diğer önemli tefsir eserlerindedir. İslâm’ın yayılması sonucu İranlılar, Türkler, Türkistanlılar, Kafkas kavimleri, Hintli Müslümanlar, Malaylar, Endonezyalılar, Afrikalılar ve Endülüslüler de tefsir alanında pek çok eser vermişlerdir.<sup>7</sup>

Kur’an’ın müfessirler tarafından farklı yönlerine göre tefsir edilmesi sonucu çeşitli eğilimler ortaya çıkmıştır. Kimi müfessirler Kur’an’ın, belagat nevilerine dikkati çekerek kelâmı ilâhî olarak üstünlüğünü ispat etmeye çalışmış, Kur’an’ın anlam ve üslûbuna dikkat etmiş, bazıları lafızların ve vecihlerin ihtimallerini beyan etmek için iraba, bir kısmı da kıssalara ağırlık vermiştir. Bunlar içinde ahkâma yönelik tefsir yapanlar Kur’an’ın inançla ilgili naslarını ele alarak İslâm’ın akide sistemini ortaya koymaya çalışmışlardır.<sup>8</sup> Âyetlerin tefsiri sırasında daha çok rivâyet bilgilerini kullanan yaklaşımın benimsendiği görülse de aklî muhakemeye dayanan şahsî değerlendirmelere, re’y ile tefsiri önceleyen sezgiyi de kullanan ve Kur’an’ı tefsir ederken bazı işaretleri önemseyen yaklaşımlarında da kabul edildiği görülmüştür.<sup>9</sup> Buna bağlı olarak tefsir türlerini şu şekilde tanımlayabiliriz:

## 2.1. Rivâyet Tefsiri

“Kur’an, sünnet, sahâbe ile tabîlerden nakledilen sözlere dayanan bu tefsir türüne menkul ve me’sur tefsir de denilmektedir.”<sup>10</sup> Rivâyet tefsirinde, senetlerin olmaması, uydurma ve isrâilî haberlerin çok olması gibi nedenler, bu tefsir yönteminin zayıf yönünü oluşturmaktadır.<sup>11</sup> Rivâyet tefsirinde hadis mecmuaları dışında anılan usûle göre Kur’an’ı tefsir eden kitaplar da bulunmaktadır. Abdürrezzâk es-San’ânî’nin Tefsîrû’l-Şur’ân, Taberî’nin Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Şur’ân, İbnü’l-Münzir en-Nîsâbü’rî’nin bir kısmı günümüze

<sup>6</sup> Birışık, “Tefsir”, 40/281.

<sup>7</sup> Birışık, “Tefsir”, 40/281.

<sup>8</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 309.

<sup>9</sup> Birışık, “Tefsir”, 40/281.

<sup>10</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsir vel-Müfessirun* (Mısır: Darü’l Hadis, 1976), 1/137.

<sup>11</sup> Ebü’l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûti, *el-İtkan fi Ulumil-Kuran*, ed. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Daru İbn-i Kesîr, 1996), 2/1235.

ulaşan on cildi aşkın *et-Tefsîr*, İbn Ebû Hâtîm'in *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'azîm*, Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* (*Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerqandî*) isimli eserleri başlıca Rivâyet tefsiri örneklerindedir.<sup>12</sup>

## 2.2. Dirâyet Tefsiri

İslâm devletinin fetihler neticesinde sınırlarının genişlemesi, yeni meselelerin, mezheplerin ve muhtelif ilimlerin ortaya çıkması gibi nedenlerden dolayı tefsirciler rivâyet yönteminin ihtiyaçlara karşılık veremeyeceğini düşünerek Kur'an'ın tefsirinde, rivâyet tefsiri kaynaklarıyla birlikte dil edebiyat, mantık, kıyas ve çeşitli ilimlerden de yararlanarak kendi görüşlerini de aktaran "ma'kûl" ve "re'y" olarak da bilinen "dirâyet tefsir" yöntemini kullanmaya başlamışlardır.<sup>13</sup> Dirâyet tefsirinde müfessir, tefsir edilen konu veya âyetin uyumuna, hakikat-mecaz ayırımına, vahyediliş amacına, sırasına, indiriliş sebeplerine, kelimelerin lügat ve belâğat bağlantılarını dikkate almalarına ve âyetlerin nüzûl amacına uymayan ayrıntılardan uzak durmalıdır. Aksi takdirde mezmûm (caiz olmayan) dirâyet tefsiri olacağından Hz. Peygamberimizin: "Kim kendi içtihadıyla Kur'an hakkında bir şey söylese, cehennemdeki yerini hazırlasın" tehdidine muhatap olacaktır.<sup>14</sup> Mu'tezilî Zemaşerî'nin *el-Keşşâf* isimli tefsiri Dirâyet tefsiri alanında yazılan en bilinen örneklerdir. Kurtubî'nin aynı zamanda ahkâm tefsiri olarak da kabul edilen *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân* adlı geniş tefsiri dirâyet tefsirinin başarılı örneklerinden sayılır.<sup>15</sup>

## 2.3. Lugavî/Filolojik Tefsir

Daha çok 7. ve 11. yy. arasında oluşturulan, özellikle lafızların ve cümlelerin delâletini, Kur'an'ın üslûbunu, dil inceliklerini, Kur'an metnindeki iç bütünlüğü dikkate alan çoğunluğu kaybolan "Garibu'l-Kur'an" ismindeki pek çok eseri içermektedir. Sahâbe döneminden bu yana Kur'an lafızları ve ibareleriyle ilgili çalışmalar, Arap dilinin kayda geçirilmesi ve dil okullarının ortaya çıkmasıyla birlikte daha sistemli bir şekilde ilerlemiştir. İ'râbü'l-Kur'an, Garîbü'l-Kur'an, Meâni'l-Kur'an gibi dil ilimlerinde kısa bir zaman içerisinde yüzlerce eser ortaya çıkmıştır.<sup>16</sup>

## 2.4. İşârî Tefsir

"Remzi Tefsir" ve "Tasavvufî Tefsir" olarak ta isimlendirilen işârî tefsir Zürkânî'ye göre "Sülûk ve tasavvuf erbabına belirecek gizli işaretlerle Kur'an'ı zahiri dışındaki bir mana

<sup>12</sup> Birışık, "Tefsir", 40/281.

<sup>13</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsir vel-Müfessirun* (Kahire: Vehbe, 1992), 2/183.

<sup>14</sup> Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmil-Kur'an*, ed. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut, 1996), 2/178.

<sup>15</sup> Birışık, "Tefsir", 40/281.

<sup>16</sup> Ebû'l-Ferac Muhammed Ebû Ya'kûb İshâk İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978), 36.

ile yorumlanmasıdır” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>17</sup> Bu tefsir yönteminde yorumlama metodu işaret ve remz ile olmakta; yorumlamanın kaynağı ise, keşf ve ilham ile olmaktadır. Ortaya çıkan ise “hakikat, latife ve sır” olarak isimlendirilmektedir.<sup>18</sup> İşârî tefsirin kabul olabilmesi için, bâtinî mana, zâhirî anlama paralel olmalı, bâtinî mana bir nass ile isabetli olduğuna dair teyit edilmeli bâtinî anlamla çelişen bir delil bulunmamalı ve bâtinî anlamın tek anlam olduğu iddia edilmemelidir.<sup>19</sup> İşari tefsirde Hasan-ı Basrî en önemli âlimlerdendir. Bazı işârî yorumları ondan talebelerine geçerek nihâyet Sehl et-Tüsterî’nin Tefsîrû’l-Kur’âni’l-‘azîm adlı eseriyle işârî tefsir kayda geçirilmiştir. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’nin Hâkâ’ıku’t-tefsîr’i, Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin Letâ’ifü’l-İşârât’ı ve İsmâil Hakkı Bursevî’nin Rûhu’l-beyân’ı işârî tefsirin önde gelen eserlerindedir.<sup>20</sup>

## 2.5. Karma Yöntem

Bu tefsir yönteminde hem rivâyetlere değer verilirken hem de dil tahlillerinin yapıldığı, kırâât farklılıklarına dikkat çekildiği ve aklî yorumun geniş biçimde kullanıldığı görülmektedir. Fahreddin er-Râzî’nin Mefâtîhu’l-ğayb’ı ilk sırada yer alan karma yöntem eserlerindedir. İbnü’n-Nakîb el-Makdisî’nin et-Taḥrîr ve’t-taḥbîr’inde de karma yöntem başarılı şekilde uygulanmıştır. Şevkânî’nin Fetḥu’l-ḳadîr’inde, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî’nin Rûhu’l-me’ânî’sinde karma yöntem kullanılmıştır.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Muhammed Abdulazîm Zürkânî, *Menâhilü’l-‘İrfân fi ‘Ulûmi’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru’lKüttabi’l-‘Arabî, 1996), 2/66.

<sup>18</sup> Muhammed Ali es-Sabuni, *et-Tibyan Fi Ulumi’l Kur’an* (İstanbul: Sıraç Yayınları, 2019), 71.

<sup>19</sup> ez-Zehebi, *et-Tefsir vel-Müfessirun*, 1992, 2/265.

<sup>20</sup> Birışık, “Tefsir”, 40/281.

<sup>21</sup> Birışık, “Tefsir”, 40/281.

### 3. İŞÂRÎ TEFSİR

#### 3.1. İşârî Tefsirin Doğuşu, Gelişimi ve Sistemleşmesi

Kur'an ilmi günümüze aklî bir ilim formuna dönüşmüş olarak gelse de sahabe ve tabiîn nesli nezdinde kalbe dayalı bir iman bilgisi olarak kabul edilmiştir. Kur'an-ı Kerîm, ilk Müslümanları şirk karanlıklarından tevhid aydınlığına çıkararak onları manevi ilim, ahlak ve insanlığın en yüce mertebesine ulaştırmıştır.<sup>22</sup> Aynı şekilde tasavvuf Kur'an'ın ortaya koyduğu temel ilkelerle örtüşerek insanı arındırma ve kemale ulaştırma gayesini taşır. Tasavvuf, İslam'ın özüne dayanan bir düşünce ve irfan geleneği olarak birçok İslami ilmi etkilemiş, özellikle tefsir ilminde kendine özel bir konum kazanmıştır. İslam tarihinde farklı fırkaların kendi görüşlerini Kur'an'a nispet etme çabası, çeşitli tefsir ekollerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu ortamda mutasavvıflar, hem kendi manevi tecrübeleriyle uyumlu âyet yorumlarını derlemiş hem de kalbe doğan manaları tefekkür yoluyla keşfederek 'işârî tefsir' olarak adlandırılan yorum tarzını geliştirmişlerdir. Bu yolla gelişen ve tasavvufî düşüncenin ruhunu yansıtan işârî tefsir, klasik tefsir anlayışları arasında müstakil ve özgün bir yer edinmiştir.<sup>23</sup> Zaman içinde, bu yorum geleneği için farklı terminolojiler geliştirilmiş; tasavvufî tefsir, işârî tefsir, irfânî tefsir, sûfî tefsir gibi terimler tercih edilmiştir. Ancak bu tefsir yaklaşımının Sûfilerin ibadet, riyazet ve derin düşünce yoluyla ulaştığı ilham ve sezgi temelinde âyetlerin yüzeyin ötesindeki anlamlarını ifade etmesi sebebiyle işârî tefsir terimi çoğunlukla tercih edilmektedir.<sup>24</sup> İşârî tefsirde Kur'an âyetlerinin derinliklerinde saklı manalara ulaşma çabası öne çıkmıştır. Buna örnek olarak "كلما دخل عليها زكريا المحراب" / *Zekeriya mihraba her girdiğinde...*<sup>25</sup> âyetinde geçen mihrap kelimesi, ibadet mekânı anlamının ötesinde "harp yeri" olarak yorumlanmıştır. Benzer şekilde, Câhiliye döneminde "salât" kelimesi dua anlamında anlaşılmışken, daha sonra ibadet anlamı kazanmıştır. Ayrıca "فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى" / *Ayakkabılarını çıkar, sen mukaddes vadidesin*<sup>26</sup> âyeti, sûfilerce dünyevî bağlardan ve kalbi kirleten duygulardan arınmaya işaret eden sembolik bir uyarı olarak değerlendirilmiştir. Bu örnekler, sûfilerin tefekkür ve keşif yoluyla âyetlerin sembolik boyutlarını açığa çıkardığını ve işârî tefsirin zahirî yorumların ötesine geçen bâtınî bir anlam arayışının sistemli bir tezahürü haline geldiğini açıkça göstermektedir.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Mustafa Tahralı, "Kur'an ve Tasavvuf", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, (2000), 167.

<sup>23</sup> Ali Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* III/9 (2002), 54.

<sup>24</sup> İsmail Çalışkan, "Tefsir ve Tasavvuf: Tasavvufî-İşârî Tefsir", *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı: Tasavvuf Örneği*, (2022), 85.

<sup>25</sup> Âl-i İmrân 3/37.

<sup>26</sup> Tâhâ 20/12.

<sup>27</sup> Mustafa Altunkaya, "Sûf Hareketinin İşârî Tefsiri", *Hikmet Yurdu*, XII/23 (2019), 134.

İşârî tefsirlerde tasavvufî düşünceye özgü birçok kavram yer alır. Bunlar arasında dil ve anlamla ilgili terimler (kelâm, ibâre, lafız, mâna, delâlet), sezgi ve tecrübeyi ifade eden kavramlar (işâret, ilhâm, keşf, müşâhade, vecd), kalp ve içsel boyutla ilgili tabirler (bâtın, derûn, sır, ruh, nefis) dikkat çekmektedir. İşârî tefsirin Tasavvufî tefsirle olan ilişkisini ilk kez sistemli biçimde ele alan ve “Allah’ın geride bıraktığını öne geçirmemen öne geçirdiğini arkaya atmaman, rububiyyeti tartışmaman, ubudiyetten ayrılmaman ve Kelâmı tahrif etmemendir.” deyişle uyarıda bulunan Serrâc olmuştur. O, sûflerin sezgi ve manevî tecrübe yoluyla ulaştıkları derunî anlamları birbirinden ayırarak kavramlara açıklık getirmeye çalışmış; özellikle sözün ifade edemediği ince manaların, bâtınî göndermelerin ve sembolik anlatımların mahiyetini tarif etmiştir. Serrâc’ın bu çabası, hem içsel sezgiye dayalı yorum ile metnin sınırları arasında bir denge kurmayı hem de tasavvufî yorumlardaki keyfiliğin önüne geçmeyi amaçlamıştır. Kur’an’ın anlaşılmasında ilham ve tefekkür kaynaklı yorumun nasıl konumlandırılması gerektiğine dair getirdiği ölçütler, işârî tefsirin kavramsal çerçevesinin oluşmasında belirleyici olmuş; bu yaklaşım daha sonraki âlimler tarafından geliştirilerek literatürde yerleşik bir teknik terim hâline gelmiştir. Daha sonra Âlûsî (ö.1270/1854) te’vili, kelimelerin örtülerinden ariflerin kalbine aktarılan kutsî işaretler olarak tanımlamış; Zürkânî (ö.1367/1948) ise seyr-ü sülûk sürecinde tasavvuf ehline açılan gizli işaretler aracılığıyla Kur’an’ı zahirinin ötesinde yorumlamayı benimsemiştir. Bu anlayış günümüzde de benimsenmekte ve işârî tefsir, sadece tasavvufî deneyime sahip kişilere açılan, zahirî anlamla bağdaştırılabilen gizli manalara dayalı yorum biçimi olarak tanımlanmaktadır.<sup>28</sup>

İşârî tefsirin ilk izlerine Kur’an-ı Kerîm’de, Hz. Peygamber’in tefsir bağlamındaki açıklamalarında ve sahâbenin bazı yorumlarında rastlandığı görülmektedir. Ancak tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn dönemlerinde sistemli bir işârî tefsir yaklaşımına rastlanmamakta, bu döneme ait tefsirlerde yalnızca bazı müfessirlerin yorumları arasında işârî nitelikler taşıyan ifadelere yer verildiği görülmektedir.<sup>29</sup> Tasavvufî yorum geleneğinin ilk dönem temsilcileri arasında Hasan Basrî (ö.110/728), Ca’fer es-Sâdık (ö.148/765), Süfyân es-Sevrî (ö.161/778) ve Abdullah b. Mübârek (ö.181/797) anılmaktadır.<sup>30</sup> Bu erken dönem şahsiyetler, âyetleri genellikle zahidâne bir perspektifle değerlendirmiş; onları takip eden sûfler ise metnin görünen anlam katmanlarının yanında daha derin mânevî boyutlar bulunduğunu kabul ederek işârî yoruma yönelmişlerdir.<sup>31</sup> İşârî tefsirin ilk örneğinin Abdullah b. Mübârek’e nispet edilmesi, rivayet

<sup>28</sup> Çalışkan, “Tefsir ve Tasavvuf: Tasavvufî-İşârî Tefsir”, 86.

<sup>29</sup> Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 25., ez-Zehabi, *et-Tefsir vel-Müfessirun*, 1976, 1/65.

<sup>30</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 38.

<sup>31</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 63.

merkezli yaklaşımın bu tefsir türünün başlangıç aşamasında belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir. Tâbiîn âlimleriyle olan etkileşimleri, ona etbâu't-tâbiîn payesini kazandırmıştır. Humeyd et-Tavîl, Hüseyyn el-Muallim, Süleyman et-Teymî ve pek çok başka şahıstan rivâyet almıştır. İbnü'l-Mübârek, döneminin önde gelen hadis âlimlerinden sayılmakta; Merv'de hadisleri derleyerek es-Sünen adlı eseri kaleme alan ilk şahsiyet olarak tanınmaktadır. el-Vâdih fi tefsîri'l-Kur'an veya Kitâbu't-tefsîr (Tefsîru'l-Kur'an) adını taşıyan bir çalışması mevcuttur. Ayrıca el-Müsned, ez-Zühd ve'r-rekâik, Kitâbü'l-birr ve's-silâ ile Kitâbü'l-cihâd adlı eserleri de telif etmiştir.<sup>32</sup> Aynı dönemde yaşayan Fudayl b. İyâz (ö.187/803) ve Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö.215/830) İbnü'l-Mübârek'den hadis rivayet etmişler ve bu yönelişin erken ve dikkat çekici örneklerini ortaya koymuşlardır.<sup>33</sup>

Tasavvuf ile tefsir arasındaki ilişkinin belirginleştiği önemli bir kırılma noktası ise Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857) ile başlamıştır.<sup>34</sup> Muhâsibî, rivayeti merkeze almakla birlikte akli değerlendirme ve iman merkezli yaklaşımı birlikte kullanarak Kur'an'ın anlaşılması konusunda yeni bir metodolojik çerçeve geliştirmiştir.<sup>35</sup> Onun "Kur'an'ın her âyetinin hem zahir hem de bâtın yönü vardır" şeklindeki rivayeti kendi yöntemi doğrultusunda açıklaması, işârî tefsirin sınırlarını belirleme çabasının erken bir örneği kabul edilmektedir.<sup>36</sup> Muhâsibî'den sonraki süreçte işârî yorumlar daha sistemli hâle gelmiş; Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896) ile başlayan çizgi, Ebü'l-Hüseyyn en-Nürî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Sülemî ve nihayet Kuşeyrî (ö.465/1072) gibi isimlerin katkılarıyla tasavvufî-işârî tefsirin belirgin bir yapıya kavuşmasını sağlamıştır.<sup>37</sup>

### 3.2. İşârî Tefsirin Tanımı ve Özellikleri

Kur'an'ı derin bir zihinsel yoğunluk ve sürekli tefekkür süreci içerisinde anlamaya çalışan âlimlerin, irfan sahiplerinin ve seyr-ü sülûk ehlinin, âyetlerin zahirî muhtevasıyla çelişmemek şartıyla, ilahî bir keşif yahut kalbe doğan mânevî sezgiler aracılığıyla zaman zaman âyetleri lafzî veya gayri lafzî birtakım işaretlerden hareketle farklı biçimlerde yorumlamaları işârî tefsir olarak tanımlanabilmektedir. Bu yorumların kimi örneklerinde bilginin doğrudan

<sup>32</sup> Şemsüddin Muhammed Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, ed. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2008), 230., Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988)., İshak Özgel, "Erken Dönem İşari Tefsiri Bağlamında Abdullah İbn Mübârek (ö. 181)'in Tefsiri Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/18 (2007), 119., Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 61.

<sup>33</sup> Hatîb Bağdâdî, *İktidâu'l-'ilmi'l-'amel (Mukaddime)* (Beyrut, 1993), 1/17., Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001)., Mustafa Kara, "Dârânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1993).

<sup>34</sup> İsmail Çalışkan, "Tefsir Usulünün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar -İbn Vehb ve Muhâsibî'nin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 62.

<sup>35</sup> Hâris Muhâsibî, *el-'Aklü ve fehmü'l-Kur'an*, 1978, 272.

<sup>36</sup> Çalışkan, "Tefsir ve Tasavvuf: Tasavvufî-İşârî Tefsir", 91.

<sup>37</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 63.

ilahî bir lütuf şeklinde verildiği, kimi örneklerinde ise Kur'an üzerinde yoğunlaşan zihnî çabanın ve kalpte oluşan mânevî tecellîlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Her iki durumda da bu tür bir kavrayışın kaynağının ilahî ikram olduğu kabul edilmektedir.<sup>38</sup> İşârî tefsirin tanımı çerçevesinde daha sistematik biçimde anlaşılabilmesi için bu tefsir türüne ilişkin temel özelliklerin ayrıca açıklanması gerekmektedir:

### 3.2.1. İşârî tefsirin şahsîlik niteliği

İşârî tefsirde, ortaya çıkan anlam ve yorumlar müfessirin kişisel mânevî tecrübesiyle sınırlıdır; bu nedenle söz konusu açıklamalar bağlayıcı bir otorite niteliği taşımaz. Bu yorumlar, Kur'an'ın sonsuz mânalarına dair bireysel sezgilerin bir yansıması olduğundan, diğer araştırmacılar açısından kabul veya reddedilme imkânına açık bir yapıdadır. Âyetlerde yer aldığı düşünülen işaretlerin çoğu, kesinlik arz eden hükümler değil, metnin potansiyel anlam katmanlarından birine yönelik ferdî bir yaklaşımın temsilidir.<sup>39</sup> Bu sebeple işârî yorumlar, Kur'an'ın hikmet boyutunun kuşatıcılığına aykırı olmayacak şekilde zannî açıklamalar olarak değerlendirilir. Yorumların bu şahsî yapısı, onların genel dinî hükümleri belirleyen bir ölçüt olarak değil, bireysel idrak düzeyine bağlı keşifler olarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir.

### 3.2.2. İşâri tefsirde vehbî bilgi şartı

Âlimlerin, müfessirde kesbî ilmin yanı sıra vehbî nitelikte bir bilgi birikiminin bulunmasını gerekli görmeleri, işârî tefsirin manevî boyutuna verdiği önemi ortaya koyar. "Allah, bildiğiyle amel eden kimseyi bilmediği ilme de erıştırir"<sup>40</sup> meâlindeki rivayetle ilişkilendirilen bu yaklaşım, ilmin amel yoluyla derinleşeceğini ifade etmektedir.<sup>41</sup> Zerkeşî'nin belirttiği üzere günaha bağlı ısrar, bidat eğilimleri, kibir veya dünyevî temayüller gibi manevî engeller, kişinin Kur'an'ın inceliklerine nüfuz etmesini zorlaştıran perdeler niteliğindedir. Bu nedenle, işârî tefsirin sağlıklı şekilde yapılabilmesi için kalbin arınmış olması ve ilahî feyze açık bir ruh hâlinin gerekliliği vurgulanır.<sup>42</sup> Süfyân es-Sivri'nin ilgili âyeti "Kur'an'ı anlama yeteneğinin geri alınması" şeklinde açıklaması da zahirî ilimlerin tek başına yeterli olmadığını ve mânevî istidadın belirleyici bir unsur olduğunu göstermektedir.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Yunus Emre Gördük, *İslam Geleneğinde İşâri Tefsir* (Kitabi Yayınevi, 2023), 73.

<sup>39</sup> Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmî'l-Kur'an*, 2/78-81., Gördük, *İslam Geleneğinde İşâri Tefsir*, 74.

<sup>40</sup> Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Fethh 'ul Kebir fî Dammi'z-Ziyadeti ila Camii's-Sağir*, ed. Yûsuf en-Bennani (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 2/238., İmam Celâleddîn Suyûtî, *el-İtkan Fi Ulumil Kuran*, ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 4/215.

<sup>41</sup> Suyûtî, *el-İtkan Fi Ulumil Kuran*, 4/216.

<sup>42</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmil-Kur'an*, 1996, 2/180.

<sup>43</sup> Suyûtî, *el-İtkan Fi Ulumil Kuran*, 4/216.

### 3.2.3. Zâhir–bâtın dengesi ve ilâhî fütûhat

Tasavvuf geleneği, âyetlerin zâhirî anlamlarını merkeze almış, işârî tefsirin bu zâhirî mânayı teyit eden fakat onu ortadan kaldırmayan ilâhî açılımlar niteliğinde olduğunu ifade etmiştir. Sûfilere göre nasların üzerinde ittifak edilen zâhirî hükümleri değişmez olup, işârî anlamlar ancak bu temel kabul üzerine bina edilebilir. İlâhî fütûhat olarak nitelenen bu bâtınî açıklamalar, âyetlerin özüne muhalefet etmeyen, bilakis o zâhirî anlamlara derinlik katan ilave boyutlar olarak görülür.<sup>44</sup> Bu yaklaşım, bâtın–zâhir ikiliğinin çatışma değil, anlamın farklı düzeyleri arasında bir tamamlayıcılık ilişkisi olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Dolayısıyla işârî mânalar, âyetin zâhirî çerçevesinden bağımsız değil, tam tersine o çerçeveye dayanarak gelişen bir içsel derinleşme süreci şeklinde değerlendirilir.<sup>45</sup>

### 3.2.4. İşârî tefsirde maneviyat ve tasavvufî bilgi

Tasavvuf geleneğinde bilgi yalnızca duyular ve akıl yoluyla değil; keşf, ilham, basiret, feraset gibi manevî yollarla da elde edilen çok katmanlı bir süreç olarak kabul edilir. Bu anlayış âyetlerin bâtınî yönlerini anlamada müfessire farklı bakış açıları sunar ve metnin derin yapısına dair yeni kavrayış yolları gösterir.<sup>46</sup> Sûfilerin “ibare” ile “işaret” arasında kurduğu ayırım, ilahî hitabın kelimelerden ibaret olmayan daha geniş bir anlam evrenine işaret ettiğini gösterir. Bu bağlamda Kur’an’ın lafızları varlık âlemiyle uyumlu bir şekilde çok katmanlı sembolik bir dille konuşur. Dolayısıyla işârî tefsir, bu sembolik yapının kalbe doğan feyizlerle çözümlenmesine imkân tanıyan bir yorum biçimi olarak değerlendirilir.<sup>47</sup>

### 3.3. İşârî Tefsirin Yöntemi ve Yaklaşımı

İşârî tefsir, sûfi müfessirlerin Kur’an yorumlarında yalnızca sezgi ve ilham temelli bir faaliyet olarak değerlendirilmemelidir. Mevcut örnekler incelendiğinde, bu yorumların belirli yöntemsel ilkelere dayandığı görülmektedir. Sûfi müfessirlerin yorum sürecinden önce gerçekleştirdikleri zihnî ve ruhî hazırlık, âyetlerin ele alış biçimlerini şekillendiren önemli bir aşamadır. Bununla birlikte işârî tefsirde kullanılan bazı yöntemlerin zâhirî tefsir geleneğinde de karşılık bulduğu; hatta kendisini sûfi olarak tanımlamayan bazı müfessirlerin de benzer sembolik ve derûnî yorum tekniklerine başvurdukları müşahade edilmektedir. Bu durum, işârî tefsirin keyfî bir yorum biçimi olarak değerlendirilemeyeceğini, bilakis aklî istidlâl ile sezgisel tecrübeyi mezcederek özgün bir yorum yöntemi ortaya koyduğunu göstermektedir.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Ahmed el-Hasen İbn Acîbe, *el-Bahrul-medîd fî tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2011), 1/55.

<sup>45</sup> Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İz Yayıncılık, 2024), 133.

<sup>46</sup> Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)’nin Besmele Tefsiri”, 61.

<sup>47</sup> Gördük, *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir*, 76.

<sup>48</sup> Mahmut Ay, “İşâri Tefsirlerde Yöntem Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 60.

İşârî tefsirin yöntemsal boyutunu ele almak, bu tefsir türünün mahiyetini ve yorum geleneği içindeki özgün konumunu daha iyi kavramayı mümkün kılar. Bu çerçevede, işârî yorumlarda öne çıkan temel yaklaşımlar aşağıdaki şekilde tasnif edilebilir:

### 3.3.1. Lafızların yapısal özelliklerine dayalı işârî yorumlar

İşari tefsirde müfessirler, kelimeler arasındaki morfolojik yakınlığı bir işaret olarak kabul etmiş ve bu benzerlikten hareketle zahirî anlamın ötesinde yeni yorumlar geliştirmişlerdir.<sup>49</sup> Tüsterî ve Kuşeyrî, âyette geçen Ashâb-ı A'râf<sup>50</sup> ifadesini “marifet ehli” olarak yorumlamış; bu yorum, “a'râf” ile “ma'rifet” kelimeleri arasındaki harf benzerliğine dayandırılmıştır.<sup>51</sup> Etimolojik benzerlikten hareket eden işârî yorumlarda, kelimenin kök anlamı merkeze alınarak zahirî bağlamın ötesine geçilir. Bu yaklaşımda lafzın etimolojik yapısı bir işaret kabul edilir ve sûfî müfessirler sezgisel biçimde bâtinî anlamlar üretirler.<sup>52</sup> Kuşeyrî, “فَأَمَّنْ”<sup>53</sup> (Bunun üzerine Lut ona iman etti ve [İbrahim]: “Doğrusu ben Rabbime hicret ediyorum” dedi) âyetindeki hicret kelimesini, günahı kalpten uzaklaştırmak ve kötü ahlâkı terk etmek şeklinde yorumlamış; böylece kelimenin “terk etmek, ayrılmak” olan gerçek anlamını dikkate alarak yorum yapmıştır.<sup>54</sup> İşari tefsirde kelimelerin lafzî delâletlerin dikkate alındığı, zahirî bir temele dayansa da sûfîler için bâtinî anlamların çıkarımını sağlayan bir yaklaşım da benimsenmiştir.<sup>55</sup> İbn Acîbe; “Şâyet sana karşı gelirlerse, de ki: ‘Ben, sizin yaptıklarınızdan “مَا تَعْمَلُونَ”<sup>56</sup> (kesinlikle uzağım)” meâlindeki âyetin işârî tefsirinde “Ben sizden uzağım” (مِنْ أَعْمَالِكُمْ) yerine “Ben sizin yaptıklarınızdan uzağım” (مِنْ أَعْمَالِكُمْ) şeklindeki yorumu anlamlı bulmuş ve bu âyette kelimenin lafzi delaletini benimsemiştir.<sup>57</sup> İşârî tefsirlerde kullanılan yöntemlerden biri de kelimelerin diziliş sırasından hareketle yorum yapmaktır. Bu yaklaşımla Kuşeyrî, “فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ”<sup>58</sup> “O halde rızık Allah katında arayın, O'na kulluk edin ve O'na şükredin” âyetinde rızık arama emrinin kulluk emrinden önce gelmesini, ibadetin ancak güç-kuvvetle mümkün olacağına ve bu gücün rızıkla elde edileceğine işaret olarak yorumlamıştır.<sup>59</sup>

<sup>49</sup> Ay, “İşari Tefsirlerde Yöntem Meselesi”, 65.

<sup>50</sup> Richard Bell, “The Man on the A'raf”, *Muslim World* 22 (1932), 43.

<sup>51</sup> Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, ed. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 66.

<sup>52</sup> Ay, “İşari Tefsirlerde Yöntem Meselesi”, 68.

<sup>53</sup> Ankebût 29/26.

<sup>54</sup> Ebü'l-Kâsım Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, ed. Abdullatîf Hasan Abdurrahmân (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2007), 456.

<sup>55</sup> Ay, “İşari Tefsirlerde Yöntem Meselesi”, 69.

<sup>56</sup> Şuarâ 26/216.

<sup>57</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrul-medîd fî tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, 4/168.

<sup>58</sup> Ankebût 29/17.

<sup>59</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, ed. İbrahim el-Besyunî (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-Kitâb, 2000), 2/454.

İşârî tefsirde karşılaşılan yöntemlerden biri, âyetlerin gramatik yapısının asıl söz diziminden koparılıp yeniden kurgulanmasıdır. Kimi Sûfî müfessirler, “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ”<sup>60</sup> ifadesini ortadan ikiye ayırarak cümlede fiilin mef’ûlü konumunda bulunan **كُلِّ** kelimesini **إِنَّ** kelimesinin haberi hâline getirerek âyetin orijinal i’râbını tamamen değiştirip yeni bir anlam çıkarabilmektedir. Söz dizimindeki bu müdahale, kelimelerin cümle içindeki görevlerini dönüştürmüştür.<sup>61</sup>

### 3.3.2. Bağlamdan koparma veya bağlam dışı yorumlara dayalı yöntemler

İşârî yorumu benimseyen müfessirlerin bir kısmı âyetlerin nüzûl bağlamını ve dilsel bütünlüğünü, kendi tasavvufî kabullerini ortaya koyacak şekilde yorumlamışlardır. İbn ‘Arabî’nin, Hz. Nûh kavminin helâkine anlatan Nûh suresi 25. âyetinde anlatılan “suda boğulup cehenneme atılma” olayını yeniden değerlendirerek “ehl-i kemâlin varlık günahından kurtulmak için marifetullah deryasına gark olması” şeklinde yorumlaması, bu yöntemin bariz bir örneğidir. Bu yaklaşım şekli ile tarihsel bir olay kişisel mânevî seyr-u sülûkun sembolik bir aşaması hâline getirilmekte; metin, bağlam dışı bir okuma ile ele alınmaktadır.<sup>62</sup>

Sûfî müfessirler Kur’an’daki kişi ve varlıklara dair anlatımların, metnin asli bağlamına doğrudan karşılık geldiğini iddia etmeksizin, bu unsurların kendilerinde uyandırdığı çağrışımları tefsirlerinde yer almaktadır. Bu tür yaklaşımlarda sûfî, âyette geçen unsurlarla kendi işârî anlamlandırması arasında kesin bir özdeşlik kurmaz; aksine, iki durum arasındaki benzetim ilişkisini sezgisel bir ilham olarak değerlendirir.<sup>63</sup> Bu bağlamda Niyâzî-i Mısırî, riyâ ve makam hırsıyla hareket eden âlimleri örümceğe, ilmiyle amel edenleri ise arıya benzetmesinin ardından, bu iki varlıktan bahseden âyetleri zikretmesi bu yaklaşımın örneklerindedir. Mısırî, söz konusu âyetlerdeki örümcek ve arının doğrudan bu iki âlim tipine delâlet ettiğini iddia etmemekte; yalnızca teşbihini desteklemek amacıyla bu âyetlere atıf yapmaktadır.<sup>64</sup>

### 3.3.3. Sûfî kavramlar, zâhir–bâtın perspektifi ve tasavvufî çağrışımlara dayalı yöntemler

İşârî tefsir yapan müfessirler, Kur’an’ın evrensel mesajının farklı manevi mertebelere hitap ettiğini kabul ederek bazı âyetleri avâma, bazılarını ise havâs ve havâsü’l-havâsa yönelik

<sup>60</sup> Kamer 54/49.

<sup>61</sup> Süleyman Derin, “Sûfî Tefsir Anlayışı ve Kıraat İlişkisi”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-IV*, (2002), 337., Kolektif, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları - IV* (Ensar Neşriyat, 2001), 348.

<sup>62</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fususul’l - Hikem Tercüme ve Şerhi I*, ed. Ahmed Avni Konuk, çev. Selçuk Eraydın - Mustafa Tahralı (M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 301.

<sup>63</sup> Ay, “İşârî Tefsirlerde Yöntem Meselesi”, 99.

<sup>64</sup> Niyazi-i Mısri, *İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş (Yeni Ufuklar Neşriyat, 2002), 32.

yorumlamışlardır.<sup>65</sup> Bu yaklaşımda, bir âyetin muhatap kitlesi metnin bağlamından ziyade mânevî mertebelere göre belirlenir. Nitekim Niyâzî-i Mısrî, “Gece ve gündüzü birer âyet kıldık. Gecenin âyetini kaldırıp Rabbinizin bol nimetini aramanız, yılların sayısını ve hesabını bilmeniz için gündüzün âyetini aydınlık yaptık. Biz her şeyi açık açık bildirdik”<sup>66</sup> meâlindeki âyeti telvîn ve temkîn makamlarına işaret eden sembolik bir anlatım şeklinde yorumlamakta; âyette geçen “Rabbinizin bol nimetini aramanız için” ifadesini telvîn ehline, “Senelerin sayısını ve hesabını bilmeniz için” kısmını ise temkîn ehline yönelik bir işaret olarak değerlendirmektedir.<sup>67</sup>

### 3.3.4. Âfâk–enfüs benzerliği ve kozmik-insânî paralelliklere dayalı yöntemler

Mutasavvıflar, insan ile kâinat arasında benzerlik bulunmasından yola çıkarak insanı “küçük âlem”, evreni ise “büyük insan” olarak nitelendirmişlerdir.<sup>68</sup> Bu anlayışın temel dayanaklarından biri, dış dünyadaki (âfâk) ilâhî işaretlerin insanın iç dünyasında (enfüs) da bulunduğunu ifade eden “Biz onlara âyetlerimizi ufuklarda ve nefislerinde göstereceğiz”<sup>69</sup> âyetidir.<sup>70</sup> Bu yaklaşıma bağlı olarak geliştirilen İşari tefsir örneklerinde, Kur’an’daki tabiat unsurlarını insanın ruhî ve kalbî boyutlarıyla ilişkilendirerek sembolik yorumlar yapılmıştır. Necmüddîn Dâye, “Güneşi ziyâ, ayı nur yapan O’dur”<sup>71</sup> âyetinde güneşi “ruh”, ayı ise “kalp” olarak tevil eder; bu ilişkiyle ruhun aydınlatıcı yönü ile kalbin yansıtıcı yönü arasında bir analogi kurar.<sup>72</sup>

### 3.3.5. Sembolik, sayısal ve temsîlî okumalar

Kur’an kıssalarını yalnızca tarihsel birer anlatı olarak değil, insanın iç dünyasında gerçekleşen manevî süreçleri temsil eden metinler olarak okuma ile tefsir yapılan bu yaklaşımda kıssaların zâhirî anlamı reddedilmez; ancak onların ardındaki derin işaretlerin kulun seyr-u sülûk tecrübesine dayanan anlamlar taşıdığı düşünülebilir.<sup>73</sup> Kâşânî “Sağlam düşünce ve inanç sahipleri için yeryüzünde açık kanıtlar vardır.”<sup>74</sup> Tefsirini yaptığı bu âyette yeryüzü ile insanın cismanî yapısını ele almış; âyetleri, Esmâ ilahiye ve ilahi betimlemelerin varlık âlemindeki yansımalarını gösteren işaretler olarak değerlendirmiştir. Manevi idrak ve bilinçte olan kimseler

<sup>65</sup> Ay, “İşari Tefsirlerde Yöntem Meselesi”, 83.

<sup>66</sup> İsrâ 17/12.

<sup>67</sup> Mısrî, *İrfan Sofraları*, 23.

<sup>68</sup> Süleyman Ateş, *Sülemi ve Tasavvufî Tefsiri* (İstanbul, 1969), 158.

<sup>69</sup> Fussilet 41/53.

<sup>70</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Kabalıcı Yayınları, 2016), 40.

<sup>71</sup> Yûnus 10/5.

<sup>72</sup> Mehmet Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri* (Rağbet Yayınları, 2001), 195.

<sup>73</sup> Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev: Mustafa İslamoğlu (Düşün Yayıncılık, 2000), 252.

<sup>74</sup> Müminûn 23/50.

ise, bu ilahi isim ve sıfatların tezahürlerini kavrayabilen ve bunları bilinçli biçimde derin bir idrak ile irdeleyen kişiler olarak yorumlamıştır.<sup>75</sup>

Bâtınî yorum literatüründe başka bir yaklaşım türü olan Cefr terim olarak çeşitli yöntemlerle geleceğe dair bilgi verdiği ileri sürülen bir ilmi ve bu ilme dair eserleri ifade eder.<sup>76</sup> İlk olarak Şîî gelenekte Hz. Ali'ye nispet edilmiş Kur'an'ın derûnî mânalarını içeren el-Cefr ve el-Câmi'a adlı yazmalara dayandığı rivayet edilmiştir. Tasavvuf geleneğinde ise özellikle İbn Arabî ve onu takip eden sûfiler, harflerin kozmik düzenle ilişkili olduğu düşüncesinden hareketle cefri işârî yorumlarda kullanmışlardır. Niyâzî-i Mısri de işârî tefsirde harflerin sayısal değerlerinden hareketle âyetlerde gizli anlamlar bulunduğunu savunmuş; örneğin "Allah yoluna çağıran..."<sup>77</sup> âyetinde geçen bazı kelimelerin ebced değerlerini hesaplayarak birtakım sembolik çıkarımlara ulaşmıştır.<sup>78</sup>

### 3.4. İşârî Tefsirin Temel Dayanakları

İşârî tefsirin temelleri, tasavvufi hareketlerin kurumsallaşmasından önceye uzanmakta olup, bu yaklaşımın dayanakları Kur'an nassı, sünnet ve erken dönem İslâm âlimlerinin açıklamaları üzerinden şekillenmektedir.

#### 3.4.1. Kur'an'ı-Kerim'den deliller

İşârî tefsirin Kur'an-ı Kerim'e dayanan meşruiyetine dair deliller hem lafzî hem de mânevî boyutlarıyla nassın derinliğine işaret eden birçok âyete dayanmaktadır. Kur'an; pek çok yerde mü'minleri, âyetleri *tedebbür* ve *tefekür* etmeye davet ederek, onun yalnızca zahirî anlamlarla sınırlı olmayan çok katmanlı bir hitap olduğunu beyan etmektedir. Bu davete işaret eden "Hiç mi Kur'an'ı tedebbür etmiyorlar?"<sup>79</sup> ve "Onlar Kur'an'ı düşünmezler mi? Yoksa kalpleri üzerinde kilitler mi var?"<sup>80</sup> gibi âyetlerde ilâhî kelâmın derinlemesine okunması teşvik edilmiştir. İnsanların idrak seviyeleri ve fitrî meyilleri farklı olduğundan, Kur'an üzerine gerçekleşen tefekkürün de tabiatı gereği çok boyutlu sonuçlar doğurması tabiidir. Bu durum, tefsirde yalnızca tek boyutlu ve katı bir çerçeveye yetinilemeyeceğini göstermektedir.

Kur'an'ın insanlara lütfedilen "zâhir ve bâtın nimetler"den söz eden beyanı<sup>81</sup>, müfessirler tarafından lafzın ötesindeki işârî mânaların da ilâhî nimetler kapsamında

<sup>75</sup> Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim b. Ahmed Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânîyye*, çev. Ali Rıza Doksanyedi (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988), 2/108.

<sup>76</sup> Metin Yurdağür, "Cefr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1993), 7/215.

<sup>77</sup> Fussilet 41/33.

<sup>78</sup> Ay, "İşari Tefsirlerde Yöntem Meselesi", 94.

<sup>79</sup> Nisa 4/82.

<sup>80</sup> Haşr 59/13.

<sup>81</sup> Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 283.

değerlendirilmesi gerektiğine delil olarak görülmüştür. Yine Kur'an'da anlatılan Hz. Ya'küb'a verilen ledünnî bilgi<sup>82</sup>, Hz. Mûsâ'nın Hızır ile yaptığı ilmî yolculuk<sup>83</sup> ve Hz. Süleyman'ın vezirine nispet edilen olağanüstü ilim<sup>84</sup> gibi örnekler, Allah Teâlâ'nın bazı kullarına kesbî bilginin ötesinde hususi bir ilim lütfettiğini göstermektedir. Bu kıssalar, keşf, ilham, firâset ve ilm-i ledün gibi kavramların, İslâm düşüncesi içinde mânevî bilgi kaynakları olarak kabul edilmesine tarihî ve nassî zemin teşkil etmektedir. Dolayısıyla işârî tefsir, ne sonradan ortaya çıkmış bir tasavvufî uygulama ne de nassı zorlayıcı bir yorum tarzı olup; bilakis Saadet Asrı'ndan itibaren varlığına işaret edilen, Kur'an'ın çok katmanlı anlam yapısını esas alan bir tefekkür geleneğinin sürekliliğidir.<sup>85</sup>

### 3.4.2. Sünnetten deliller

İşârî tefsirin meşruiyetine delil olarak zikredilen rivayetler arasında güvenilir, tartışmalı ve uydurma örnekler bulunsa da özellikle sahih olanlar, Allah Teâlâ'nın bazı kullarını ledünnî ve vehbî ilimlerle desteklediğini göstermesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Resûlullah'ın (s.a.v) ümmete bildirilmesi hâlinde insanların derin bir haşyete kapılacakları ilimlerden söz eden rivayeti<sup>86</sup>, ilmin yalnızca zahirle sınırlı olmadığını ortaya koyarken; “sedef içinde saklı inci misali bir ilmin varlığına” işaret eden hadis<sup>87</sup> ve kalpte yer eden faydalı ilim ile dilde kalan hüccet ilmîni ayıran rivayet<sup>88</sup>, bilginin farklı mertebelerine dikkat çeker. Ayrıca “ilm-i bâtın”ın Allah'ın seçkin kullarının gönüllerine ilka edilen bir sır olduğunu bildiren hadis<sup>89</sup>, işârî tefsirin dayandığı manevî idrak zemini için önemli referanslar olarak kabul edilmiştir.

Kur'an'ın zâhir ve bâtın şeklinde çok katmanlı anlam boyutlarına sahip olduğunu belirten “Kur'an yedi harf üzerine indirildi. Ondaki her harfin bir zahiri bir batını vardır. Yine her harfin bir haddi ve bir matlaı vardır.”<sup>90</sup>; hadisine dayanarak lafzın ifade ettiği açık anlamın ötesinde, ilahî murada işaret eden daha derin bir mâna alanının bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>91</sup> Bu çerçevede kıssaların tarihî yönünün zâhir, onlardan çıkarılan ibretlerin ise bâtın kabul

<sup>82</sup> Yûsuf 12/96.

<sup>83</sup> Kehf 18/65.

<sup>84</sup> Neml 27/40.

<sup>85</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 27-28., Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri”, 61.

<sup>86</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, ed. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Daru İbn-i Kesîr, 1987), Kusûf 2, Tefsîru sûre (5) 12, Nikâh 107, Rikak 27.

<sup>87</sup> Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Fezû'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's Sağîr* (Beyrut: Darû'l-Marîfe, 1972), 4/326., Abdülazîm b. Abdülkâvi el-Münziri, *et-Tergib ve't-Terhib mine'l-Hadîsi's-Şerif*, ed. Mervan Nureddin Sevvar (Kahire: Darû'l-Hadis, 2004), 1/58.

<sup>88</sup> Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 2000), 1/114., Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *El-Cami li-Ahkamîl-Kuran* (Beyrut, 1952), 7/321.

<sup>89</sup> el-Münâvî, *Fezû'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's Sağîr*, 4/326.

<sup>90</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 1/9., Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* (Beyrut: Darû'l-Marîfe, 1983), 1/347.

<sup>91</sup> Muhammed Vehbi Dereli, “İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/34 (2011), 23.

edilmesi; ayrıca İmam Zehebî' Kur'an'ın zâhirini Arapça lafızların anlaşılır anlamı, bânını ise bu lafızların ötesindeki ilahî gayeleri ifade eden derinlik olarak tanımlamıştır.<sup>92</sup>, Bununla birlikte, bânın adına zâhir hükümleri geçersiz kılan keyfî yorumların bid'at sayıldığı açıkça belirtilmiştir.<sup>93</sup>

### 3.4.3. Sahabeden deliller

Sahabe neslinden nakledilen rivayetler, ehliyet sahibi kimselere âyetlerin işarî yönlerinin de açılabilceğini göstermektedir. Vahyin nüzûlüne şahit olan bir nesil olarak, Kur'an'ın lafzî mânalarının ötesinde hikmet ve işaret barındıran yönlerini zaman zaman ortaya koymuşlardır.

Sahabe içerisinde Kur'an'ın inceliklerine vukufiyeti ile temayüz edenlerden biri olan Hz. Ali (r.a.), Fâtiha sûresi için “yetmiş deve yükü kadar kitap yazabileceğini” belirtmiş; bu söz üzerine sorulan “Yanınızda ayrıca bir vahiy mi var?” sorusuna, “Hayır; ancak Allah bir kula kitabı hakkında üstün bir anlayış verirse o başka.” şeklinde cevap vermiştir. Bu beyan, Hz. Ali'nin Kur'an'ın zâhirinin ötesinde, ilahî inayetle açılan mânaların varlığına işaret ettiğini göstermektedir.<sup>94</sup> İbn Abbas, Kur'an'ın “bölümler ve ilimler ihtiva ettiğini, onun zahir ve batın yönleri bulunduğunu, inceliklerinin ise tükenmez olduğunu” ifade ederek<sup>95</sup>, Kur'an'ın anlam zenginliğine dikkat çekmiştir. Bu yaklaşım, Kur'an'ın yalnızca lafızla sınırlı kalmayıp, derinlikli yorumlara kapı araladığını ortaya koymaktadır. Ashâbın âyetlerden işarî mânalar çıkarabildiğini gösteren en çarpıcı örneklerden biri de Nasr sûresinin tefsirine ilişkindir. Rivayete göre Hz. Ömer, sahâbe meclisinde İbn Abbas'ın üstün anlayışını göstermek istemiş ve sûrenin anlamı sorulduğunda çoğu sahabi zahir mânayı dile getirmiştir. Ancak İbn Abbas, sûredeki “fetih ve insanların bölük bölük İslâm'a girmesi”nin, Resûlullah'ın (s.a.v) görevinin tamamlandığına ve ecelinin yaklaştığına işaret ettiğini söylemiş; Hz. Ömer de bu yorumun doğru olduğunu tasdik etmiştir.<sup>96</sup> Bu örnekler göstermektedir ki sahâbe, Kur'an'ın zâhir mânalarının ötesinde, nüzûl amacına ve ilahî hikmete uygun işaretleri fark edebilmekteydi ve sahabenin Kur'an âyetlerinden zahirle çelişmeyen fakat onun ötesine geçen hikmetlerine ilişkin ince bir idrak sahibi olduğu görülmektedir<sup>97</sup>

<sup>92</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmil-Kur'an*, 1996, 2/169., es-Suyûtî, *el-İtkan fî Ulumil-Kuran*, 2/236., ez-Zehabi, *et-Tefsir vel-Müfessirun*, 1992, 3/20.

<sup>93</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman, 1986), 67., Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 531.

<sup>94</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd- Dîn* (Mısır, 1939), 301., Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd- Dîn*, çev. Ahmed Serdaroglu (İstanbul: Bedir, 1974), 2/301., ez-Zehabi, *et-Tefsir vel-Müfessirun*, 1992, 1/59., ez-Zehabi, *et-Tefsir vel-Müfessirun*, 1992, 3/39.

<sup>95</sup> ez-Zehabi, *et-Tefsir vel-Müfessirun*, 1992, 3/20.

<sup>96</sup> ez-Zehabi, *et-Tefsir vel-Müfessirun*, 1992, 3/21.

<sup>97</sup> Akpınar, “İşarî Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri”, 64.

### 3.4.4. İslam âlimlerinden deliller

Ehl-i sünnet âlimleri, gerekli ilmî yeterliliğe sahip müfessirler tarafından yapıldığı takdirde işârî tefsiri meşru bir yorum türü olarak görmüşlerdir. Şatıbi, Teftazani, İbn Salah, gibi âlimler tasavvuf müfessirlerinin zahir mânâyı esas almak şartıyla, Kur'an'ın lafzıyla çelişmeyen bâtinî işaretlerin zikretmesinde bir sakınca bulunmayacağını beyan etmişlerdir.<sup>98</sup> Teftâzânî nassların zahiri anlamlarının asıl olduğunu vurgulamakla birlikte, hak yolunun sâliklerine açılacak ince manaların ve derunî işaretlerin bulunduğunu belirtir. Ona göre bazı muhakkik âlimler, bu işaretleri zahirle çeliştirmeden açıklamaları hem ilmî olgunluklarını hem de mârifet derinliklerini ortaya koymaktadır.<sup>99</sup> Gazzâlî, İhyâ'da işârî tefsirlerde zaman zaman ortaya çıkan garip, yanlış anlaşılmaya müsait ve dikkatli değerlendirilmediğinde hatalı yorumlara yol açabilecek açıklamalara işaret ederek, bu alanda son derece temkinli olunması gerektiğini vurgular.<sup>100</sup> Süyûtî de el-İtkân'da, Allah'ın bazı kullarının kalplerine açtığı ledünnî manalara dayanan işârî yorumların, zâhir mânâyla çatışmadığı sürece makbul görülebileceğini; çünkü bu yorum sahiplerinin zâhir hükmü geçersiz kılma iddiasında bulunmadıklarını belirtir.<sup>101</sup> Elmalılı Hamdi Yazırın tefsirinde de işârî yorumlara yer verildiği görülmüş olup bu yöntemin meşruiyetini dolaylı biçimde teyit ettiği düşünülmektedir. O, Kur'an'ın yalnızca remzî bir söylemden ibaret olmadığını; buna rağmen muhkemâtın yanında müteşâbih, mecaz, kinâye, teşbih, istiâre, telmih ve remiz gibi farklı ifade katmanlarını da bünyesinde barındırdığını özellikle belirtir. Zahir mânanın asıl olmakla beraber, onunla çelişmeyen tali anlamların istinbat edilebileceğini, bunun da Kur'an'ın "apaçık Arapça"<sup>102</sup> âyeti gereğince tabii bir durum olduğunu ifade eder. Ayrıca Elmalılı, Kur'an'ın zahir ve batın yönleri arasında bir tenakuz düşünülemez; zira Kur'an, "O'nu hakkıyla düşünmezler mi..."<sup>103</sup> hükmünün de belirttiği üzere çelişkiden münezze, belagatçe erişilmez bir kelimedir. Dolayısıyla sınırları aşmamak kaydıyla, Kur'an'dan doğan vehbî, zevkî ve işârî ilhamların geniş bir imkân alanı bulunmaktadır.<sup>104</sup>

### 3.5. İşârî Tefsirin Kabul / Geçerlilik Şartları

İşari tefsirlerde ortaya konulan bâtinî mânâların gelişigüzel yorumlara dayanmaması gerektiği konusunda âlimler ittifak hâindedir. Erken dönemden itibaren, zahirle çelişmeyen ve naslarla desteklenebilen işârî yorumların makbul kabul edilebileceğine dair ilkeler geliştirilmiş;

<sup>98</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulumil-Kuran*, 2/235-237., ez-Zehebi, *et-Tefsir vel-Müfessirun*, 1992, 3/32.

<sup>99</sup> Ateş, *Sülemi ve Tasavvufî Tefsiri*, 15.

<sup>100</sup> el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd- Dîn*, 1974, 2/305., Muhammed Ali Sâbûnî, *et-Tibyân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, ts., 176.

<sup>101</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulumil-Kuran*, 2/237.

<sup>102</sup> Şuarâ 26/195.

<sup>103</sup> Nisa Suresi 4/82.

<sup>104</sup> Abdullah Demir, "İşari Tefsirin Delilleri", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* II/1 (2015), 1.

bu ilkeler zamanla usûl literatüründe daha sistematik bir çerçeveye oturtulmuştur. Farklı âlimler tarafından çeşitli şekillerde formüle edilmiş olan bu ölçütler, özünde Kur'an'ın bütüncül anlam örgüsüne sadakati ve keyfi batınî yorumlara kapı aralamamayı amaç edinen ortak bir anlayışa dayanmaktadır. Buna bağlı olarak hem ilmî disiplinin korunması hem de manevi yorumun sahih bir zemine oturtulması açısından işârî tefsire dair şartlar belirlenmiştir:

1. İşari yorum, âyetin herkes tarafından ilk bakışta anlaşılabilir sarih anlamını ortadan kaldırmamalı; onunla çelişen bir içerik taşımamalıdır.
2. İşârî anlam, lafzın kapasitesine uzak düşen, dilsel ve bağlamsal temeli zayıf, keyfi bir çıkarım olmamalıdır. Zayıf-uç yorumlara dayanan te'viller makbul görülmez.
3. Kur'an'ın bütünlüğü içinde veya sahih sünnette aynı istikameti teyit eden bir delil bulunmalı, tamamen delilsiz bir sezgiye dayanmamalıdır.
4. İşârî mana, İslâm'ın temel ilkeleri, icmâ, aklın zorunlu hükümleri veya dinin genel maksatlarıyla çelişmemelidir.
5. Bu tür tefsirler, zâhiri yok sayan bir yaklaşım haline dönüştürülmemeli; işârî mana sadece tali, zâhirin tamamlayıcısı bir anlam olarak görülmelidir.
6. Lafızla hiçbir ilişkisi bulunmayan, âyetin bağlamına tamamen yabancı yorumlardan kaçınılmalıdır.
7. Yorum, İslam temel dinî metinlerine güvensizlik oluşturmamalı ve fitneye kapı aralamamalıdır.
8. İşârî mana, savunulan bir görüşü metni zorla uydurmaya dönüşmemeli; objektif ilmî kriterlerle temellendirilmelidir.<sup>105</sup>

İşari tefsirin geçerliliğine ilişkin belirlenen kabul şartlarının, kalbe doğan ilham ve mânevî tecellilerle gerçekleşen bu yorum şeklinin özüne tam anlamıyla uygulanamayacağı bazı âlimler tarafından dile getirilmiştir. İşârî yorumun, âyetin sarih mânasına aykırı olmaması veya başka bir âyetin lafzından doğrudan delil aranması gibi şartlar, bu tür açıklamaların tabiatıyla bağdaşmadığı gibi, uygulanabilirlik açısından zorluk oluşturacaktır. İşârî yorumlarda esasen Kur'an bütünlüğü ve sahih sünnetin merkezde tutulması; bunun yanında aklî kaidelere aykırı düşmeden aşırı te'villerden kaçınılmasının yeterli bir ilke olacağının altı çizilmektedir.<sup>106</sup> Ayrıca zâhir mânaya bütünüyle aykırı, ibadetleri geçersiz kılan veya şer'î sınırları ihlâl eden

---

<sup>105</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, 2/69., ez-Zehebî, *et-Tefsir vel-Müfessirun*, 1992, 2/377., Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 21., İsmail Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur'an İlmî ve Edebi Sırları* (M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 299., Celal Kırcı, *Kur'an'a Yönelişler* (Fecr Yayınevi, 2021), 139., Hüseyin Güllüce, *Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevî* (Ötüken Neşriyat, 2000), 5., Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2015), 213., Hüseyin Çelik, *Kurana İşari Yaklaşımlar* (Rağbet Yayınları, 2021), 54., Fikret Karapınar, "Rivayetlerde İşârî Yorum", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (ts.), 102.

<sup>106</sup> Demirci, *Tefsir Tarihi*, 214.

bâtînî yorumların reddedilmesi gerektiğinde ihtilaf bulunmamakta olup bu durum özellikle Bâtînî fırkaların şeriatı tahrip eden yaklaşımlarına karşı bir tedbir niteliği taşımaktadır. Başka bir deyişle işârî mânânın kabulü; onun mutlaka herkesçe benimsenmesi değil, şer‘î ve akli ilkelere aykırı olmamak şartıyla reddedilmesine gerek bulunmadığı anlamına gelmektedir. Zehebî de makbûl işârî yorumları, zâhire aykırı olmayan ve aşırı te’viller içermeyen açıklamalar olarak tanımlar; ancak bunların vicdanî ve sübjektif nitelikleri sebebiyle başkalarını bağlayıcı olmadığını vurgular.<sup>107</sup> Neticede işârî yorum, müfessirin kalbine doğan öznel bir mânâ olup Kur’an’ın ruhuna ve şer‘î hükümlere aykırılık taşımadığı sürece meşrûiyet alanı içinde görülür; zâhir mânâyı desteklediği ölçüde de âyetin daha derin bir kavranmasına katkıda bulunur.

### 3.6. İşârî Tefsirin Tenkit Edilen Yönleri

İşârî tefsirin en çok tartışılan özelliği, zâhir–bâtın ayrımının mahiyeti ve sınırları olmuştur. “Bâtın” kavramı sıklıkla farklı anlamlarla içi doldurulan bir alan hâline geldiği için, bâtinî anlam üzerine kurulu yorumların ilmî tutarlılığı ciddi biçimde sorgulanmıştır.<sup>108</sup> Ayrıca zâhir ve bâtin terimlerinden ne kastedildiği hususu da ihtilaflıdır. Şâtîbî’ye (790/1388) göre; zâhir, nassın lafzını okumak; bâtin ise Allah’ın o lafızla neyi murad ettiğini kavramaktır. Bununla birlikte “O kavme ne oluyor ki hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar”<sup>109</sup> âyetindeki eleştiride onların lafzı anlamamalarından değil, Allah’ın kelâmıyla kastettiğini idrak edememelerinden kaynaklanmaktadır. Bazı sûfîlerin her âyet için zâhir, bâtin, had ve matla’ şeklinde dört anlam mertebesi bulunduğunu ileri sürmeleri ve bu görüşe dayanak teşkil eden rivâyetin Resûlullah’a (s.a.v) sahih bir isnatla ulaşmaması bu bağlamda tenkitlere konu olmuştur.<sup>110</sup> Bu sebeple her âyette zorunlu bir bâtinî anlam arayışının sağlam bir delile dayanmadığı belirtilmiş, itidalli sûfîlerin de bu tür bir genelleştirmeye gitmedikleri; işârî tefsirlerde çoğu kez zâhirî açıklamalardan farklı bir bâtinî yorumun yer almamasının da bunu gösterdiği ifade edilmiştir.<sup>111</sup>

İşârî yorumların çoğu zaman vicdânî ve sübjektif bir tecrübeye dayanması sebebiyle nesnel bir ölçütle denetlenememesi ve böylece keyfî yorumlara kapı aralama ihtimali bir diğer eleştiri konusu olmuştur. Bu yorumların genel özelliği olarak sûfîlerin “kalbe doğan ilham” veya “içe doğma” şeklindeki yaklaşımda, anlık bir hissiyatın, kişisel ön kabullerin yahut şeytanın iğvâsının ürünü olma ihtimali her zaman mevcut olup masumiyeti sorgulanmıştır. Bu sebeple, işârî yorumların mutlaka belirli kriterlerle sınırlandırılması ve şer‘î esaslarla uyumlu

<sup>107</sup> Gördük, *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir*, 83.

<sup>108</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr, 1996), 2/12., et-Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, 2.

<sup>109</sup> Nisâ 4/78.

<sup>110</sup> Dereli, “İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine”, 140.

<sup>111</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu’l Beyan* (Erkam Yayınları, 2005), 1/142.

olup olmadığının kontrol edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. İşârî tefsirin mahiyetine ilişkin eleştirel bir yaklaşım sergileyen âlimlerden biri olan Zerkeşî, tasavvuf ehlinin Kur'an'a dair sözlerinin bir tefsir olarak değil, tilâvet esnasında hissettikleri duyguların ifadesi olarak görülmesi gerektiğini belirterek, bu tür açıklamaların tefsir niteliği taşımadığı kanaatini dile getirmiştir.<sup>112</sup>

İşârî tefsirin meşruiyeti için birtakım kriterler ileri süren âlimlerin bile pratikte bu sınırlara tam olarak riayet edemedikleri bilinmekte olup yorumun şer'î sınırları aşma tehlikesi olduğu da eleştirel değerlendirilmiştir. İşari yorumların kimi zaman aşırılaştırılarak zâhiri gölgelediği, hatta öne sürülen kayıtlarla bağdaşmayacak ölçüde genişletildiği görülmüştür. Böylesi yorumların, Kur'an'ın maksadıyla örtüşmeyen, dinin aslî ruhundan uzaklaşan bir mahiyet taşıdığı belirtilerek ciddi şekilde eleştirildiği görülmektedir.<sup>113</sup>

İbn Arabî'den itibaren işârî tefsirin giderek nazarî-felsefî bir zemine kaydığı, aşırı te'villerle önceki dönemlerin nispeten daha sade ve ölçülü yaklaşımından uzaklaşıldığı belirtilmektedir. Bu süreçte işârî tefsir ile nazarî tefsir birbirine karışmış, hatta İbn Arabî'nin kullandığı bazı ifadelerin İhvân-ı Safâ ve benzeri bâtinî geleneklerin etkisini yansıttığı ifade edilmiştir. İbadetlerin zâhir ve bâtin yönlerini açıklarken ilham ve keşfi temel alsa da, yer yer felsefî çıkarımlar yaptığı; bazı ibadet hükümlerine sembolik anlamlar yüklediği örneklerde açıkça görülmektedir.<sup>114</sup>

İşârî tefsirin bir başka sorunlu yönü ise, tasavvuf düşüncesinin dış kültürlerle etkileşimi sonucunda ortaya çıkan alegorik ve simgesel yorum eğilimleridir. Bazı sûfîlerin Kur'an lafızlarının zâhirî anlamlarını yalnızca bir perde olarak görüp, asıl manânın görünür ifadelerin arkasındaki "gizli hakikatlerde" bulunduğunu ileri sürmeleri, lafız-mâna ilişkisini zedeleyen aşırı bir yaklaşım olarak eleştirilmiştir. Zâhirî anlamın bedevî Arap dil kullanımına bağlı olarak sınırlı, hakiki ilahî mananın ise sınırsız olduğunu iddia eden bu yorum tarzının Helenistik düşüncenin etkilerini taşıdığı da belirtilmektedir.

### 3.7. İşârî Tefsirler ve Müfessirler

Kur'an'ı işârî yöntemle baştan sona tefsir eden müfessirlerin azlığı, işârî yoruma elverişli âyetlerin sayısının sınırlı oluşuyla açıklanmaktadır. Ancak bütün sûreleri kapsayan işârî tefsirlerde, işârî yoruma uygun olmayan âyetlerin açıklamasında rivayet ve dirayet yöntemine başvurulmuştur. Bu yaklaşım daha çok tevhid, rü'yetullah, nefis, insan-ı kâmil gibi

<sup>112</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmil-Kur'an*, 1996, 2/311., Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/13.

<sup>113</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/29.

<sup>114</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 167., Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühat-ı Mekkiyye (18 Cilt Takım)*, çev. Ekrem Demirli (Litera Yayıncılık, 2025), 1/441.

tasavvufî içerikli konulara temas eden âyetlerde, bazı kıssalarda ve hurûf-ı mukattaa yorumlarında kendini göstermektedir.<sup>115</sup>

Sûfî müfessirlerin her âyeti işârî tarzda yorumlamaları, yalnızca âyetlerin bu metoda elverişli olup olmamasıyla ilgili olmayıp keşf ve ilhâmın belirleyici olduğu te'villerinde, her âyet hakkında kalbî bir açılış yaşanmayabilir. İşârî tefsire uygun görünmeyen âyetlere dahi sembolik veya temsilî yorumlar yapılabildiği, kimi zaman da sûfinin iç dünyasında ortaya çıkan keşfi sezginin te'vil yönünü belirlediği görülmektedir. İşârî tefsir olarak anılan eserlerin tamamının yalnızca işârî yorumlardan ibaret olduğu zannedilmemelidir; nitekim Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât'ında zâhirî açıklamalar, tasavvufî yorumlardan çok daha geniş yer tutar ve Lebî'nin el-Kerf ve'l-Beyân'ındaki işârî içerik de eserin bütünü içinde oldukça sınırlıdır. Buna karşılık Sülemî'nin Hakaiku't-Tefsîr'inde klasik tefsir malzemesinin azlığı, müellifin tüm tefsiri yazmayı hedeflememesinden ve önceki sûflerin işârî te'villerini derleme gayesinden kaynaklanır; bu durum onun sarîh tefsiri gereksiz gördüğü şeklinde yorumlanamaz. Bu eserlerde işârî açıklamaların yoğunluğu farklılık arz etmekle birlikte, tefsirlerin ana omurgasını zâhirî izahların oluşturduğu söylenebilir.<sup>116</sup>

İşârî tefsir literatürünün daha net bir şekilde görülebilmesi için, bu alanda öne çıkan temel eserler ile müelliflerinin isimleri listelenmiştir:

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*.

İbn Atâ, *Tefsîru İbn Atâ*.

Ebû Abdîrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), *Hakâiku't-tefsîr*.

Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Letâifü'l-işârât*.

Ebu'l-Kasım İbn Kasî (ö. 546/1151), *Hal'u'n-n'aleyn ve iktibâsu'n-nûr min mevzi'i'l-kademeyn*.

Ruzbihân el-Baklî (ö. 606/1209), *Arâisü'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'an*.

Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240), *Rahmet mine'r-Rahmân fî'ttefsîr ve işârâtu'l-Kur'an*.

Necmeddin ed-Dâye (ö. 654/1256), *Bahru'l-hakâik ve me'ânî fî tefsiri Seb'i'l-Mesânî (et-Tevîlâtu'n-Necmiyye veya et-Tefsîru'n-Necmî)*.

Sadreddin Konevî (ö. 672/1273), *İ'câzu'l-beyân fî te'vili Ümmi'l-Beyân*.

Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 672/1274), *Tefsîru sûreti'l-'Asr*.

Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî (ö. 701/1301), *Tefsîrü's-Semerkindî*.

Nizamüddin en-Nisâbûrî (ö. 730/1329), *Garâibu'l-Kur'an ve Reğâibu'l-Furkân*.

<sup>115</sup> Halim Gül, *Mesnevi'de Tasavvufî Tefsir* (İnsan Yayınları, 2014), 20.

<sup>116</sup> Gördük, *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir*, 125.

Abdürrezzak el-Kâşânî (ö. 736/1335), *Te'vîlâtü'l-Kur'an (Te'vîlâtü'l-Kâşâniyye)*.  
İbn Cüzey (ö. 741/1340), *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*.  
Mahmud b. Abdurrahman Ebu's-Senâ (ö. 749/1348), *Envâru'l-hakâiki'r-Rabbâniyye*.  
Davud el-Kayserî (ö. 751/1350), *Şerhu te'vîlâti'l-Besmele bi's-sûreti'nnev'iyeti'l-insâniyyeti'l-kâmile*.  
Muhammed Parsa (ö. 822/1420), *Tefsîr-i Süver-i Semâniyye; Tefsîr-i Sûre-i Fâtîha*.  
Hacı Paşa (ö. 827/1424?), *Mecma'u'l-envâr fî cem'i'l-esrâr*.  
Molla Fenârî (ö. 834/1431) *'Aynu'l-a'yan fî tefsîri Fâtîhati'l-Kur'an*.  
Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628), *Nefâisü'l-mecâlis*.  
Niyazî Mısri (ö. 1105/1694), *Tefsîru Fâtîhati'l-Kitâb (yazma); Tefsîr-i Tekâsür Sûresi; Mevâidu'l-İrfân*.  
Abdülhay Celvetî (ö. 1117/1705), *Tefsîr-i ba'z-ı süver-i Kur'aniyye*.  
İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1724), *Rûhu'l-beyân*.  
Eşrefzâde İzzeddin Efendi (ö. 1153/1740), *Enîsü'l-cinân fî tefsîri'l-Kur'an*.  
Muhammed Murtaza el-Bilgramî el-Hüseynî ez-Zebidî (ö. 1205/1791), *Minehu'l-füyûzâti'l-vefiyye fî mâ fî sûreti'r-Rahmân min esrâri's-sifâti'l tefsîri sûreti İlâhiyye; Şerhun 'alâ hutbeti's-Şeyh Muhammed el-Becirî el-Burhânî 'alâ Yûnus; Tefsîrun 'alâ sûreti Yûnus*.  
İbn Acîbe (Ahmed b. İbn Acîbe el-Hasenî) (ö. 1224/1809), *el-Bahrul medîd fî tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd; et-Tefsîru'l-kebîr li'l-Fâtîha; et-Tefsîrü'l-vasût li'l-Fâtîha; et-Tefsîrü'l-muhtasar li'l-Fâtîha*<sup>117</sup>

<sup>117</sup> Çalışkan, "Tefsir ve Tasavvuf: Tasavvufi-İşârî Tefsir", 129.

## 4. ABDULKERİM EL-KUŞEYRÎ VE LETÂİFU'L-İŞÂRÂT

### 4.1. Kuşeyrî'nin Kimliği

Kuşeyrî'nin er-Risaletü'l Kuşeyrîyye eserinde tam adı Abdülkerim el-Kuşeyrî, künyesi Ebu'l Kâsım ve nesebi Abdü'l-Kerîm b. Hevâzin b. Abdü'l-Melik b. Talha b. Muhammed şeklinde geçmektedir. Mensubiyetine göre lakapları çok fazla olup bunlardan bazıları ise şöyledir; yaşadığı bölgeye nispetle en-Nîsaburî ve el-Üstüvâ, kabilesine nispetle el-Kuşeyrî, itikadi mezhebine nispetle el-Eşari, fihhi mezhebine nispetle eş-Şafîî, ilmi yönüne nispetle el-İmâm, el-Üstâz, eş-Şeyh, Zeynü'l-İslâm, el-Camî Beyne'sş-Şerîa ve'l-Hakîka. En yaygın kullanılan nisbesi el-Kuşeyrî'dir. Bu çalışmada kendisinden Kuşeyrî nisbesiyle bahsedilecektir.

Kuşeyrî, 376/986 yılında, toprağının verimliliği ve bol tahıl üretimi ile ünlü olan Horasan'ın kuzeyindeki Ustuva bölgesinde doğdu.<sup>118</sup> Anne tarafından Benî Süleym kabilesine mensuptur. Küçük yaşta babasını kaybedince akrabalarından Ebü'l-Kâsım el-Yemânî'nin himayesinde büyüdü. Ailesi, ataları fetih orduları ile İran'a gelen ve askeri hizmetlerinin karşılığı olarak geniş araziler tahsis edilen Arap yerleşimcilerdi. Arapça dilinin incelikleri, şiir ve vaaz konusunda oldukça maharetli olan Kuşeyrî ayrıca dövüş sanatları, binicilik ve okçuluk alanlarında da mahir biriydi. Kuşeyrî gençlik yıllarında, Horasan'ın siyasi ve idarî merkezi olan, Moğol istilasına kadar Müslüman dünyasının doğusunda İslâm ilmi ve kültürünün önde gelen merkezlerinden biri konumundaki Nişâbur'a (Naysabur) seyahat etti (Gidiş sebebinin, babasından miras kalan köye uygulanan ağır vergiyi hafifletmek amacıyla maliye eğitimi almak olduğu da rivayet edilir).<sup>119</sup> Nişâbur'daki muteber bir medresenin şeyhi ve devrinin meşhur sûfi müürşidi Şeyh Ebu Ali el-Hasan ed-Dakkak (ö. 405/1015) 'ın derslerine ve vaazlarına katıldı. Kuşeyrî kısa sürede ed-Dakkak'ın en önde gelen öğrencisi oldu, kızı Fatıma ile evlendi ve sonunda kayınpederinin yerine eğitim aldığı medresenin başına geçti.<sup>120</sup> Kuşeyrî'nin Fatıma ile yaptığı evliliğinden Ebû Sa'd Abdullah, Ebû Saîd Abdülvâhid, Ebû Mansûr Abdurrahman, Ebû Nasr Abdürrahîm, Ebü'l-Feth Ubeydullah ve Ebû Muzaffer Abdülmün'im adında altı oğlu ile Emetürrahîm isiminde bir kızı olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Fürûzanfer ise Kuşeyrî'nin ayrıca Ahmed b. Muhammed-i Çerhî Beledî'nin kızıyla da evlendiğini ve iki eşinden toplam altı erkek ve beş kız çocuğunun dünyaya geldiğini aktarmaktadır.<sup>121</sup>

<sup>118</sup> Abu'l-Qasim al-Qushayri, *al-Qushayri's Epistle on Sûfism*, ed. Muhammad Eissa, çev. Alexander D. Knysh, ts., 22.

<sup>119</sup> Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2002, 26/473.

<sup>120</sup> al-Qushayri, *al-Qushayri's Epistle on Sûfism*, 22.

<sup>121</sup> Uludağ, "Kuşeyrî", 26/473.

Eş'arî kelâmı ile Şâfiî fikhına vukûfiyetiyle tanınan Kuşeyrî,<sup>122</sup> döneminin siyasi olaylarından kimi zaman doğrudan etkilenmiştir. Selçuklu veziri Kündürî'nin (ö. 456/1064) Mu'tezilî eğilimleri sebebiyle, Nîşâbur'da kalması mümkün olmayınca bir süre Hicaz'a gitmiş ve bu vesileyle hac farızasını yerine getirmiştir.<sup>123</sup> Ayrıca kaynaklarda onun hicrî 448 yılında Bağdat'a uğradığı da bildirilmiştir.<sup>124</sup> Selçuklu Devleti'nde Sultan Alparslan'ın tahta çıkması ve Kündürî'nin azledilmesinin ardından Kuşeyrî yeniden Nîşâbur'a dönmüş, burada ilmî faaliyetlerine devam etmiştir.<sup>125</sup> 437/1045'te başlattığı hadis derslerini ise vefatına kadar yirmi yedi yıl boyunca aralıksız sürdürmüştür. Bu süreçte Tûs, Ebîverd ve Merv gibi Horasan şehirlerini de ziyaret etmiştir. Ömrünün son yıllarını sükûnet ve refah içinde geçirdiği düşünülen Kuşeyrî, 16 Rebîü'lâhir 465 (30 Aralık 1072) tarihinde Nîşâbur'da vefat etmiş; mürşidi ve kayınpederi Ebû Ali ed-Dekkâk'ın medresesinin hazîresine defnedilmiştir. Kabri, günümüze kadar ziyaret edilmeye devam etmektedir.<sup>126</sup>

#### 4.2. Kuşeyrî'nin İlmî Hayatı

İlim tahsili için Nîşâbur'da bulunduğu bilinen Kuşeyrî'nin bir rivayete göre bir müddet hesap tahsili ile meşgul iken Şeyh Ebu Ali Dekkâk'ın vaaz meclisi ile karşılaştı ve bu vaazdan etkilenerek şevkle dinledi. Döneminin en büyük âlim ve mürşitlerinden olan Ebu Ali talebi üzerine hususi olarak Kuşeyrî ile ilgilendi. Ebu Ali öncelikli olarak Kuşeyrî'den, şer'î ilimlerde sağlam bir altyapı edinmesini ve bu alanlardaki eğitimini ikmâl etmesini talep etti. Bunun üzerine Kuşeyrî Ebu Bekr Muhammed b. Bekr et-Tusi'den Şafiî fikhı konusunda ders aldı. Daha sonra kelâm ilmine yönelen Kuşeyrî Ebu Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Furek ile başladığı derslerini ibn Furekin vefatı sonrasında zamanının önemli kelâm âlimlerinden Ebu İshak İsfereinî ile tamamlamıştır.<sup>127</sup> Kelam derslerini hiç not almadan ezberden tekrar edebilmesi sebebiyle bu alanda fevkalâde bir istidada sahip olduğu açıkça anlaşılan Kuşeyrî kadı Ebu Bekr b. Tayyib Bakillanî'ye ait çalışmaları derinlemesine inceledi. Elindeki ilmî birikimi sadece dinlemekle sınırlandırmayıp, öğrendiklerini kendi ilmî mesaisinde mütalaa ve tahkik ederek zihninde kökleştiren Kuşeyrî, kelâm alanında İbn Furek ile İsfereinî'nin metodolojik çizgilerini

<sup>122</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Medîneti's-selâm*, ed. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 12/366.

<sup>123</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ.*, ed. Mahmud muhammed et-Tanâhî - Abdü'l-Fettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1964), 3/394.

<sup>124</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Medîneti's-selâm*, 12/366.

<sup>125</sup> Mahmud Kayış - Gökhan Atmaca, "Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât'ında Zekât Âyetlerinin İşârî Yorumu", *Diyanet İlmî Dergi* 59/1 (2023), 143.

<sup>126</sup> Uludağ, "Kuşeyrî", 26/473.

<sup>127</sup> al-Qushayrî, *al-Qushayrî's Epistle on Sûfism*, xxi., Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah, 2023), 11.

mezcederek bu ilmin inceliklerinde seçkin bir mertebeye ulaşmıştır. Ayrıca akâid ve kelâm ilimlerinde kaleme aldığı eserler ise onun bu sahadaki derin ilmî yetkinliğini açıkça göstermektedir.<sup>128</sup>

Bağdat ve Hicaz'da Abdurrahman b. İbrahim el-Müzekkî (ö.397/1069), Ebû'l-Huseyn el-Haffaf, Ebû Nuaym el-İsferâyini (ö.400/109), Abdullah b. Yûsuf, Ebû Bekr b. Fûrek (ö.406/1015), Ebu'l-Hasan el-Alevî (ö.441/1049), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021), Ebû Nuaym, Ahmed b. Muhammed, Ebû Bekr b. Abdûs, İbn Bâkuye ö.428/1036), Ali b. Ahmed el-Ahvezî, Ebû'l-Huseyn b. Bişrân gibi döneminin muteber hocalarından hadis ilmi tahsil eden Kuşeyrî'nin bu ilimde de oldukça yetkin ve derin bilgi sahibi olduğu, 448/1056'da Bağdat'a giderek burada hadis dersleri verdiği bilinmektedir.<sup>129</sup>

Kuşeyrî, ayrıca şer'î, resmî ve zâhirî ilimlerde ilerlerken aynı zamanda Şeyh Ebû Ali'nin irşad halkalarına büyük bir istekle devam etmiştir. Bu meclislere herkesten önce geldiği ve herkesten sonra ayrıldığı, burada vaaz edilen sohbetlerin üzerinde güçlü tesirinin olduğu bildirilmektedir. Ebû Ali'nin vefatından sonra tasavvuf tarihinin önde gelen âlimlerinden ve Tabakâtü's-Sûfiyye adlı eserin yazarı Ebû Abdurrahman Sülemî'nin meclislerine katılarak hem ilmî donanımını artırmış hem de mânevî yönünü daha da derinleştirmiştir. Aklî ilimlere olan ilgisi, Kuşeyrî'nin kelâm ve akâid meselelerini etraflıca kavramasına olanak sağlamış; tasavvufî araştırmalarında bu entelektüel bilgi birikimi düşünce sistemini sağlam bir zemine oturtabilmiştir. Bu bağlamda Kuşeyrî'nin ilmi ve fikri yeteneğinin bir sonucu olarak Tasavvufî anlayışı hayal ürünü olarak değerlendiremeyeceği gibi akâid ilkeleriyle de uyum içindedir.<sup>130</sup>

Kuşeyrî başta kendi çocukları olmak üzere pek çok talebe yetiştirmiştir. Her biri önemli âlimlerden olan çocuklarının yanında torunu Abdul-Gafir ibn İsmail "Siyakut-Tarih" isimli eserin yazarıdır.<sup>131</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) hocası olan Ebû Alî Fadl b. Muhammed el-Farmedî (ö. 477/1084) en meşhur öğrencilerindendir. Ayrıca öğrencileri arasında, özellikle Kuşeyrî'den hadis yazdığı bildirilen Ebûbekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî (463/1070), tasavvuf ilminde muteber olan Ebû Alî el-Fadl b. Muhammed b. Ali el-Kasbânî (444/1052), Kelâm ve fıkıh alanında Ebulkâsım Süleymân b. Nâsir el-Ensârî (512/1118), Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Fadl el-Ferâvî (530/1135), Ebû İbrâhîm İsmail b. Hüseyin el-Hüseyinî (531/1136), Ebû Muhammed İsmâ'îl b. Ebî'l-Kâsım el-Gâzî en-Nîsâbü'rî,

<sup>128</sup> Uludağ, "Kuşeyrî", 26/473., Abdülbaki Turan, "Kuşeyrî ve Kuşeyrî ve Leta'ifu'l-işârât İsimli Tefsiri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1991), 35.

<sup>129</sup> Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, çev. Mehmet Yalar (İstanbul: İlk Harf, 2007), 13., Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Ma'ruf Zerîk - Ali Abdülhamîd Baltacı (Beirut: Dârü'l-Hayr, 1993), 9.

<sup>130</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 13.

<sup>131</sup> Turan, "Kuşeyrî ve Letâifu'l-işârât İsimli Tefsiri", 35.

Ebû Bekr Şâh b. Ahmed eş-Şâdyâhî, Ebû Muhammed Abdülcebbâr b. Muhammed b. Ahmed el-Huvârî, Ebû Bekr b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-Buhayrî, Ebû Muhammed Abdullâh b. 'Atâ' el-İbrâhîmî el-Herevî, Abdülvehhâb b. eş-Şâh Ebü'l-Fütûh eş-Şâdyâhî en-Nîsâbûrî ve Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Huzeymî bulunmaktadır.<sup>132</sup>

#### 4.3. Tasavvufta İzlediği Yol

Tasavvuf hareketi doğuşundan sonra bazı uygulama şekilleri bağlamında kimi zaman zahiri hükümlerden dolayısıyla şeriaten uzaklaşırken, kimi zaman da zahiri âlimlerin batını hükümleri önemsememeleri sebebiyle şeriat tasavvuftan uzaklaşmıştır. Ancak Kuşeyrî zahir ve batını hükümleri uzlaştırıcı bir yöntem benimsemesi sebebiyle tasavvuf tarihinin en belirleyici şahsiyetlerinden biri haline gelmiştir. Kuşeyrî derin bir mânevî sezgiye sahip olmakla birlikte esasen naslara dayalı bir dinî duruşu öncelemiştir. Güçlü bir sûfî yönüne rağmen şer'î kaidelere bağlılığı baskın; bâtinî işaret ve mârifetlere hâkimiyeti olsa da zahirî ilimlerdeki otoritesi daha belirgin olan bir âlimdir. Kuşeyrî bu bakış açısı sebebiyle şeriat ile hakikat ilimlerini te'lif, telif ve cem' eden anlamında "el-Cami beyne's-şer'iati ve'l-hakika" adını almıştır. Öte yandan Kuşeyrî'nin üstad ve silsilesini oluşturan Ebu Ali Dekkâk, Ebu Kâsım Nasrabâzî, Şiblî, Cüneyd, Seriyu's-Sakâtî, Maruf Kerhî, Dâvud Tâî, Ferkadu's-Senci, Hasan Basrî, Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber (s.a.v.) şeriata bağlı âbit ve zâhit sûfiler olarak nitelendirilmektedir.<sup>133</sup> Kuşeyrî'nin tasavvufta şeriati barıştırmak için tasavvufu şeriata yaklaştırması konusundaki çalışmaları sayesinde Sünnî çevrelerde tasavvuf gelişerek çok sayıda taraftar bulmuş ve yayılmıştır. Kuşeyrî, tasavvufun nihai gayesinin zikir, evrâd ve salih amellerin sayısını artırmak değil, bu ibadetlerin mânevî derinliğini ve niteliklerini geliştirmek; kalbi arındırmak olduğunu ifade eder. Ona göre sûfî için esas olan, farzları titizlikle eda etmek ve müekked sünnetlere riayet etmektir.<sup>134</sup>

Kuşeyrî'nin tasavvuf anlayışına göre gerçek tasavvuf, nefsi tezkiye etmeye, kalbi mânevî kirlere arındırmaya, ibadet ve ahlâkta samimiyeti tahkim etmeye yönelik sürekli bir mücâhedeyi gerektirir. Keşf ve ilham ise, bu temel şartların üzerine bina edilen ve ancak takvâ ile istikamet zemininde mümkün olabilen bir mertebedir. Kuşeyrî'nin Risâlesi, sûfî yolun hem ahlâkî-amelî hem de mânevî-bâtinî gereklerini dengeli biçimde ele alır. Bu yönüyle Kuşeyrî, bir taraftan zühd, takvâ ve verâ temelli disiplinleri önceleyen sünnî ahlak merkezli tasavvuf çizgisine; diğer taraftan mânevî keşf ve ilhamı tasavvufî tecrübenin doğal bir sonucu olarak

<sup>132</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 10., Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, 11., Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 14., Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 98.

<sup>133</sup> Uludağ, "Kuşeyrî", 26/473., İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2025), 18.

<sup>134</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, 21.

gören ve asla şer'î ölçülerin önüne geçirilmeyen irfan geleneğine temas eden yolu temsil etmektedir.<sup>135</sup>

Tasavvufun yalnızca nasslara dayanan bir yol olduğunu lafız ve anlamların nasslar ile uyumlu olması gerektiğini ve tek kaynağın Kur'an, Sünnet ve sahih manevi tecrübe olduğunu savunmuş, eserlerinde zayıf ve mevzu hadislere yer vermemiş, yalnızca sahih hadisleri kaynak edinmiştir. Kuşeyrî, imalı anlam taşıyan, İslam dışı din ve felsefeler ile kıyaslanabilen yanlış yorumlanabilecek söz ve anlayışları kabul etmediği gibi her türlü İslam dışı inanç sistemlerine ait tasavvufu etkileyebilecek unsurlardan uzak durmaya özen göstermiştir. Ona göre tasavvuf, bireyin manevi dünyasını, davranışlarını ve dini yükümlülüklerini güçlendiren bir yol olmalıdır. Ölçsüz coşku hâllerini, metafizik spekülasyonları veya varlık anlayışını bulanıklaştıran yorumları reddeden Kuşeyrî, eserlerinde ihtilaf doğurabilecek görüşlere yer vermemeyi tercih etmiştir.<sup>136</sup>

Kuşeyrî'nin benimsediği, nasslara uyumlu Tasavvufî anlayış şekli eserlerinin Sünnî çevrelerde güvenle okunmasını, sonraki dönem sûfiler için bir otorite olarak kabul edilmesini sağlamış buna bağlı olarak da Arap, Acem ve Türk mutasavvıfların düşünce yapısını etkilemiştir.<sup>137</sup> Kuşeyrî ile aynı dönemde yaşamış olan Hücvirî, Keşfu'l-mahcûb adlı eserini kaleme alırken onun görüşlerinden de faydalanmıştır.<sup>138</sup> Ayrıca Kuşeyrî'nin talebesi olan Ebû Ali Farmedî'nin Gazâlî'nin şeyhi olması sebebiyle Gazâlî'nin tasavvuf anlayışının şekillenmesinde mânevî rehberleri arasında yer almıştır.<sup>139</sup> Ferîdüddin Attâr'ın Tezkiretü'l-evliyâ , Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin Avârifü'l-ma'ârif ve İbni Haldun'un Şifâ'u's-sâ'il li-tehzîbi'l-mesâ'il isimli eserlerinin de Kuşeyrî'nin ilmi ve Tasavvufî yönteminin etkisi altında kaleme alındığı bilinmektedir.<sup>140</sup>

#### 4.4. Eserleri

Kuşeyrî, Risâle isimli eseriyle tanınmakta olup, ilmî şahsiyeti daha çok "sûfi" ve "mürşid" vasfı üzerinden şekillenmiştir. İslâmî ilimlerle kurduğu ilişkinin merkezinde tasavvuf perspektifiyle ele almaya çalışmıştır. Özellikle kelâm ve inanç esasları başta olmak üzere ahlâk, hadis, dil ilimleri ve tefsir sahalarında eserler vermiştir.<sup>141</sup> Kuşeyrî'nin gerek basılan gerekse basımı yapılmayan çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin en önemli ve bilinenlerinin

<sup>135</sup> İbni Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, çev. Süleyman Uludağ (Dergâh Yayınları, 2000), 54.

<sup>136</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 21.

<sup>137</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 49.

<sup>138</sup> Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (Dergâh Yayınları, 2014), 28.

<sup>139</sup> Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî Attâr, *Tezkiretü'l - Evliya*, ed. Muhammed İstilami (Tahran, 1995), 19.

<sup>140</sup> Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, 44.

<sup>141</sup> Haydar Bekiroğlu, "Kuşeyrî'nin Letâif'inde İşârî Anlam Dünyası", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 95.

isimlerine yer verilmiştir. Ancak Letâifü'l-İşârât isimli eseri çalışmamızın kapsamı gereğince ayrıca ele alınacaktır.

1. er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye.
2. Letâifü'l-işârât.
3. Tertîbu's-sülûk fi tarîkillâh.
4. et-Teysîr fi ilmi't-tefsîr (et-Tefsîru'l-kebîr).
5. et-Tahbîr fi (ilmi)'t-tezkîr.
6. Nahvu'l-kulûb (en-Nahvu'l-müevvel veya Te'vîlu ıstılâhâtı'n-nahv fi meâni's-sûfiyye).
7. Şikâyetü Ehli's-sünne bi hikâyeti mâ nâlehum min (ehl)e'l-mihne.
8. el-Luma' fi'l-i'tikâd veya el-Luma fi akâid-i Ehli's-sünne.
9. el-Fusûl fi'l-usûl.
10. Kitâbu'l-Mi'râc.
11. el-Vasiyye.
12. Şerhu esmâillahi'l-hüsnâ.
13. Akîdetü'l-Kuşeyrîyye (Mu'takadu'l-İmâmu'l-Üstâz Kuşeyrî).
14. Risâle fi beyâni's-sülûk.
15. Kitâbu âdâbi's-sûfiyye (veya el-Muhtasar min âdâbi's-sûfiyye).
16. Mensûru'l-hitâb fi meşhûri'l-ebvâb.
17. Nâsihu'l-hadîs ve Mensûhuhu.
18. İbârâtu's-sûfiyye ve maânihâ.
19. Hayâtu'l-ervâh ve'd-delîl alâ tarîkı's-salâh ve'l-felâh.
20. Kitâbu sîreti'l-meşâih<sup>142</sup>

#### 4.5. Letâifü'l-İşârât

Kuşeyrî tefsir alanındaki ilk eserini kaleme aldığında daha çok rivayete dayalı bir yaklaşım benimsemiş olup et-Tefsîru'l-Kebîr isimli bu eserde sûfi çıkarımlar neredeyse bulunmazken sözcüklerin izahı bakımından ve İslami ilimleri kaynak edinmesi yönüyle dirayete dayalı yorum vasıflarını barındırdığı görülmektedir.<sup>143</sup> Kuşeyrî'nin tam olarak işârî tefsir özelliği taşıyan eseri Letâifü'l-İşârât olmuştur. Bu eserin yapısı incelendiğinde Kur'an, hadis, sahabe ve tabiun sözlerinin, âyetlerin indirilme sebeplerine ilişkin rivayetlerinin,

<sup>142</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, 5., Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 11-75., Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 5. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müseffirîn* (İstanbul, 2014), 1/421., Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 98., Uludağ, "Kuşeyrî", 26/473.

<sup>143</sup> İshak Özgel, "Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin Tefsir İlmine Katkısı ve Az Bilinen 'et-Tefsiru'l-Kebîr' Adlı Tefsirinin Tanıtımı", *Tasavvuf -İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 273.

Peygamberimiz ve önceki peygamberlerin döneminde vuku bulan tarihi olayların kaynak olarak benimsendiği ve işârî tefsirin en önemli özelliği olan âyetlerin zahir manalarını terk etmeden işârî manalarına vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır.<sup>144</sup> Kuşeyrî'nin aklın nassların anlaşılması için önemli bir araç olduğunu düşüncesi gereği Letâifü'l-İşârât'ta, işârî yaklaşıma ek olarak akla, içtihadı, dil kurallarına ve çeşitli ilimlerin verilerine dayanan dirayet yönteminin etkileri de açıkça görülmektedir. Ancak Kuşeyrî'ye göre aklın sınır ve zaafı gereği, ilahî hakikatler ve gayb alanında tek başına yeterli olmayacağı da belirtilmektedir. Dolayısıyla tefsirinde işârî boyutun hâkimiyeti altında fıkıh, kelâm, Kur'an ilimleri ile Arap dili ve edebiyatını kaynak alan dirayete dayalı açıklamalara yer vermektedir.<sup>145</sup>

Kuşeyrî Letâifü'l-İşârât eserinde hocası Sülemî'nin (ö.412/ 1021) yaklaşımından istifade etmiş, hocasının yöntemi ve içeriğinden büyük ölçüde etkilendiği söylenmektedir.<sup>146</sup> Ancak hocasının aksine Kuşeyrî tefsirinde mevzû rivayetlerden sakınmaya çalışmış, hocasının tefsirinde yer alan rivayetleri isnad ve kaynak belirtmeden, kendi ilmî ve fikrî süzgecinden geçirerek yeniden kaleme almıştır.<sup>147</sup>

Letâifü'l-İşârât eserinde Kuşeyrî'nin dikkat çeken yöntemleri;

Tefsirin mukaddimesinde, âlimlerin Kur'an'ın zâhir hükümlerine, sûflerin ise ilham ve mânevî keşif yoluyla elde edilen işârî anlamlara hâkimiyetine dikkat çekmiş; eserini ma'rifet ehlinin dilinden aktarılan Kur'an işaretlerinin özlü bir derlemesi olarak takdim ettikten sonra "Bu kitabımız, ma'rifet ehli dilinden anlatılan Kur'an işaretlerinden bir parçasını zikredecektir. Bu hususta biz usandırmamak öz söylemek yolunu seçtik..."<sup>148</sup> ifadesini kullanır, eserine başladığı zamanı belirtir.

Sure başlarında bulunan besmele bir âyet kabul edilmiş, her sûrenin başındaki besmele, sûrenin içeriğiyle ilişkilendirilerek muhtelif biçimlerde ele alınmıştır.<sup>149</sup>

Âyetleri tefsir ederken öncelikle manalarını verir, sonra âyetin manası çerçevesinde geliştirilen muhtelif görüşlere yer vermektedir. Kişi belirtmeden tasavvuf çevrelerinde rivayet edilen manaları sıralar ve "Fasıl" başlığı altında vaaz üslûbuna yönelir, bu bölümlerde dünyevî arzuların uzaklaşma ve ilâhî sevgiyi ele alır. Bir bakıma tefsirinde âyetin zahir manalarını

<sup>144</sup> Bekiroğlu, "Kuşeyrî'nin Letâif'inde İşârî Anlam Dünyası", 96.

<sup>145</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/525., Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/583., Süleyman Uludağ, "Akıl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1989), 246., Bekiroğlu, "Kuşeyrî'nin Letâif'inde İşârî Anlam Dünyası", 96.

<sup>146</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/23.

<sup>147</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 100.

<sup>148</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/3.

<sup>149</sup> Ahmet Bedir, "Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât Adlı Tefsiri'nde 'Besmele'nin Yorumu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (2001), 189., Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri", 53.

verdikten sonra işârî manayı ekleyerek iki yaklaşım arasındaki dengeyi kurmayı amaçlamıştır.<sup>150</sup> Ayrıca âyetlerin tefsirinde yorumla ilişkin şiirler eklediği de görülmektedir.

Örnek:

“إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ”<sup>151</sup> “Sana ibadet ederiz ve senden yardım dileriz”<sup>152</sup>

İbadet edilene dair zikre başlamak, onun sıfatını (O’na ibadet ve O’ndan yardım dilemektir) zikrederek başlamaktan daha tamdır. Bu ifade kalıp itibarıyla lafız bakımından daha câmi, işitiliş bakımından daha latiftir. İbadet, kendi alanında mevcut olan en ileri derecedeki huşû ve boyun eğişi ortaya koymakta olup emre uygun davranmak ve şeriatın durduğu yerde durmakla gerçekleşir. İsti’âne (yardım talebi), Hakk’tan yardım istemektir. İbadet, çabanın ve (kuldun sadır olan) lütfun sarf edilmesine işaret eder; ilâhî kudret ve lütfun celbine delâlet eder. İbadetle kulun şerefi ortaya çıkar; isti’âne ile ise kulun ibadette bulunmasında ve şerefini elde etmesinde lütf hâsıl olur. İsti’âne, helâkten emniyet; ibadet ise zâhir itibarıyla bir alçalış, hakikatte ise izzet ve güzelliştir:

Şiir:

*Tezellül ettiği zaman boyunlar, yakınlaşmak üzere*

*Bizden sana, aziz olmaları alçalmalarındadır*

*Aynı mealde diğer bir şiir:*

*Beni teslim ettiğin zaman “zâl” ve “lâm” a (zülle)*

*Attın beni “ayn” ve “zâ”nın (azizliğin) içine<sup>153</sup>*

Fasl: İbadet; yönelenlerin bir tenezzühü, irade sahiplerinin bir soluklanma yeri, âşıklar için ünsiyet meydanı, ârifler için sevinç ve neş’e bahçesidir. Onunla gözleri aydınlanır, onunla kalpleri sevinç bulur, ondan ruhları istirahat eder. Buna Hz. Peygamberin (s.a.v) şu sözüyle işaret edilmiştir: “Bizi onunla rahatlat, ey Bilâl!”<sup>154</sup> Nitekim bir mahlûkun bir mahlûk hakkında söylediği şu söz de aktarılmıştır:

*Ey kavim, Esmâ’ın yanındadır coşkum*

*Bilir bunu, duyan da gören de*

*Çağırma beni, “Esmâ’nın Kulu”ndan başka bir isimle*

<sup>150</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 100.

<sup>151</sup> Fatıha 1/5.

<sup>152</sup> Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005), 2.

<sup>153</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 28.

<sup>154</sup> Ebü'l-Kasım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmi Et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, ed. Ebu Muhammed Esyuti (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012), 1/340., İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 5/456., Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Medîneti’s-selâm*, 10/ 443-444., Nureddin el-Heysemi, *Mecmau’z-Zevaid 1.Cilt* (Ocak Yayıncılık, 2007), 1/145., Nureddin Ebü’l-Hasan Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kâri, *el-Esrarü’l-Merfua fi’l-Ahbari’l-Mevdua*, ed. Muhammed b. Lütfi Sabbag (Beyrut, 2018), 16.

Çünkü benim en doğru isimdir o<sup>155</sup>

İsti'âne, O'nun kerem sıfatlarını yüceltmen, cömertliğinin sahasına inmen, hükmünün eline kendini teslim etmendir. Böylece geniş bir ümit ile O'na yönelir, ferah bir adımla O'na doğru yürür, kuvvetli bir reca ile O'ndan beklenti içinde olur, ezeli bir kereme güvenirsin; önceki bir tercihe dayanır ve zayıflık olmaksızın O'nun cömertliğinin vesilesine tutunursun.<sup>156</sup>

Kuşeyrî tefsirinde dört ana bilgi kaynağı kullanmıştır. Bunların birincisi ileri bir kavrayış aşaması olan “beyân” mertebesine taşınması gereken, delile dayalı ilimleri ve ilham dışındaki İslâmî disiplinlerin tamamını kapsayan “Aklî bilgiler”, ikincisi; kalbin etkin olduğu bâtinî bir algı alanına karşılık gelen “Kalbi bilgiler”, üçüncüsü; doğrudan idrake dayalı, irfan temelli, bilginin çıkarım yoluyla değil, doğrudan fark edişle elde edildiği ve hakikate en ileri düzeyde yaklaşan “Keşfi bilgiler” ve dördüncüsü; tüm bilgi türlerinin birlik anlayışı içinde değerlendirildiği, hakikatin aydınlatıcı etkisiyle idrak edildiği ve diğer bilgi yollarının bu çerçevede anlam kazandığı “Tevhidi bilgiler” olarak adlandırılmıştır.<sup>157</sup>

Bu bilgilerin ışığında Letâif'te yorumlanan âyetlerden örnek:

( ذَالِكَ وَمَنْ يَعِظُ شَعَاءَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ )<sup>158</sup> “Bu böyle. Her kim de Allah'ın nişanelerini (kurbanlıklarını) yüceltirse, şüphesiz ki bu kalplerin takvasından (Allah'a karşı gelmekten sakınmasından)dır.”<sup>159</sup>

Kuşeyrînin yorumu: “Mümin, Allah'ın koyduğu sembolleri ve ilkeleri belirlemede zâhiren ilmin tanıklık ettiği bilgilere göre, sırren de ilhâm ile gelen düşüncelere (havâtır) göre hareket eder. Şeriatın tanıklık ettiği şeye muhalif davranmak caiz olmadığı gibi, gerçek ilhama muhalefet etmek de mümkün değildir. Çünkü gerçek ilham reddedilemez ve ona sahip olan kişi değerli birisidir. Aynı şekilde, nefis doğrulanamaz ve kalp de reddedilemez. Şayet kalbe muhalif davranılırsa bu durum, ilerde kişide körelmeye neden olacak, böylece onun hakikat öğretilerinden uzaklaşmasına yol açacaktır. Kişinin elde ettiği bu bilgilerin yalın olarak ifadesi ve ibarelerle açıklanması yetersiz kalır.”<sup>160</sup>

Letâifü'l-İşârât'ta Kur'an âyetleri tasavvuf geleneğinde önemli bir yere sahip olan hâl ve makam kavramları çerçevesinde yorumlanmış; geçici ve ilâhî lütuf mahiyetindeki manevî tecrübeler ile sâlik'in bilinçli gayreti sonucu ulaştığı kalıcı mertebeleri tefsirinin temel referansları arasında değerlendirmiştir. Âyetlerin anlam katmanlarının, sûfi'nin bulunduğu

<sup>155</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 29.

<sup>156</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 12-13.

<sup>157</sup> Bekiroğlu, “Kuşeyrî'nin Letâif'inde İşârî Anlam Dünyası”, 99.

<sup>158</sup> Hacc 22/32.

<sup>159</sup> Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 367.

<sup>160</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/542.

manevî seviyeye göre farklılık gösterebileceğini kabul eden müellif, bu yaklaşımıyla tefsiri tek yönlü bir açıklamanın ötesine taşımış; ayrıca muhataplarını avam, havâs ve havâssu'l-havâs şeklinde tasnif ederek her kesimin istifade edebileceği anlam düzeylerini ortaya koymayı amaçlamıştır.<sup>161</sup>

Letâifü'l-İşarat'ta Kur'an kıssaları yalnızca tarihî anlatılar olarak değil, tasavvufî terbiyeye dair işârî anlamlar taşıyan metinler olarak ele alınmış; önce kıssanın zahirî seyri ele alınmış, ardından buradan sûfi hayatla ilgili ilkeler çıkarılmıştır. Nitekim Kuşeyrî Hz. Yûsuf kıssasında merhamet ve affediciliği velî ahlâkının bir tezahürü olarak yorumlayarak özellikle ümitsizlik, sabır ve teslimiyet gibi hâller üzerinden Kur'an'daki ilâhî yardımın, kulun tamamen aczini idrak edip beklentiden vazgeçmesiyle tecelli ettiğini vurgulamıştır.<sup>162</sup>

Ahkâm âyetlerinin tefsirinin de yer aldığı Letâifü'l-İşârât'ta bu yorumlarda önce fakihlerin ortaya koyduğu zahirî fikhî hükümleri zikredilmiş, ardından bu hükümlerden ve fıkıh âlimleri arasındaki ihtilaflardan hareketle tasavvufî ve işârî açıklamalara yönelmiştir. Kuşeyrî ibadetleri yalnızca şekil ve hüküm boyutuyla sınırlı görmeyip onların kalbî ve rûhî yönlerine de dikkat çekmiş; ahkâm âyetlerine derûnî bir derinlik kazandırmaya çalışmıştır. Bu konuda örnek olarak (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ)<sup>163</sup> “*Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”<sup>164</sup> meâlindeki zekât âyetinin tefsiri ele alınabilir. Âyette belirtilen kavramlara fakihler tarafından isnat edilen tanımlarını aktardıktan sonra, sûfîlerin Tasavvufî mertebelerine bağlı değerlendirmelerini ele alarak fikhî ihtilaf ile tasavvufî bakış arasındaki farkı ortaya koymuştur.<sup>165</sup>

Kuşeyrî, tefsirinde tabiatta gözlenen düzen ve işleyişini insanın mânevî dünyasına dair bir anlam ve ilâhî hakikatler ile ilişkilendirmiştir. Bu bakış açısıyla rüzgâr, yağmur, deniz ve dağ gibi tabiat unsurları; ümit, korku, kabz-bast, mücâhede ve vuslat gibi tasavvufî kavramların sembolik karşılıkları olarak yorumlanmıştır. Kuşeyrî, rüzgârların kalplere ümit ve ferahlık taşıması ya da dağların yeryüzünü dengelemesi gibi velîlerin ve mânevî önderlerin toplum için koruyucu ve dengeleyici bir rol üstlendiğini vurgulayarak sûfinin iç dünyasını, mânevî

<sup>161</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 345., Mehmet Demirci, “Hâl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 15/216.

<sup>162</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 139., Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/189.

<sup>163</sup> Tevbe 9/60.

<sup>164</sup> Altuntaş - Şahin, *Kur'an-I Kerim Meâli*, 212.

<sup>165</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/445., Bekiroğlu, “Kuşeyrî'nin Letâif'inde İşârî Anlam Dünyası”, 103.

yolculuğunu ve toplum içindeki rehberlik anlayışını temellendiren işârî çıkarımda bulunmuştur.<sup>166</sup>

Letâifü'l-İşârât'ta toplumsal düzeni, cezaları ve ibadetleri konu edinen âyetler hem zâhirî hem de sembolik boyutlarıyla yorumlanmıştır. Kuşeyrî, haccın ilgili vecibelerini sadece bedenle yapılan fiiller olarak değil, kalbin ve nefsin arınmasını hedefleyen mânevî bir yolculuk olarak değerlendirmiştir. Ona göre bedenle yapılan hac ile kalple gerçekleştirilen “hakikî hac” arasında derin bir fark vardır. İhram, nefsi bağlayan unsurlardan soyunmayı; telbiye, varlığın bütünüyle Allah'a yönelmesini; Arafat, kulun aczini idrak etmesini; Mina ve şeytan taşlama, dünyevî arzu ve bağlardan kurtulmayı; kurban ise nefsânî isteklerin terkini temsil eder. Böylece Kuşeyrî, hac ibadetini sûfinin iç dünyasında gerçekleşen kapsamlı bir arınma ve Allah'a yönelik süreci olarak yorumlayarak ibadetin zâhirî biçimi ile bâtınî anlamı arasındaki bütünlüğü vurgular.<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/122.

<sup>167</sup> Bekiroğlu, “Kuşeyrî'nin Letâif'inde İşârî Anlam Dünyası”, 106.

## 5. LETÂİFU'L-İŞÂRÂT TEFSİRİNİN PEYGAMBER KISSALARINA YAKLAŞIMI-HZ. YÛSUF ÖRNEĞİ-

### 5.1. Kur'an'da Hz. Yûsuf Kıssası ve Yûsuf Suresi Hakkında Genel Bilgiler

Yûsuf suresi hicretten önce, Peygamberliğin 8-10 yılları arasında Mekke'de nazil olmuş, 1, 2, 3 ve 7. âyetleri Medine'de, diğerleri ise Mekke'de indirilen 111 âyetten oluşan, nüzul sıralamasına göre Hud suresinden sonra 53. mushaf sıralamasına göre 12. suredir.<sup>168</sup> Surenin indiriliş sebebi genel kabul edilen görüşe göre sahabenin Hz. Peygamberden kıssa içeren âyetlerin okunmasını talep etmeleri olsa da<sup>169</sup> bazı müfessirlere göre Yûsuf suresinin Hz. Peygamberin kavmi tarafından gördüğü zulme karşılık Allah'ı Teâlâ'nın Resulünü teselli etmesi amacıyla indirildiği beyan edilmektedir. Bu anlamda kardeşlerinin zulmüne uğrayan Hz. Yûsuf'un galip gelmesi gibi Hz. Peygamberin de Allah'ın yardım ve lütfu ile sonunda galip geleceği bildirilmektedir.<sup>170</sup>

Yûsuf suresi (لَمِن قَبْلِهِ مَن كُنتَ وَإِنَّ الْقُرْآنَ هَذَا إِلَيْكَ أَوْحَيْنَا بِمَا أَلْقَصْنَا أَحْسَنَ عَلَيْكَ تَقْصُّنَ) (الْغَافِلِينَ)<sup>171</sup> “Sana bu Kur'an'ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Hâlbuki daha önce sen bunlardan habersizdin.”<sup>172</sup> âyetinde belirtildiği üzere kıssaların en güzeli olarak bizzat Kur'anî ifade ile bildirilmektedir. Bu özelliğinin yanında bir peygamberin ömrünü ve yaşadıklarını baştan sona anlatması, bir defada nâzil olan en kapsamlı kıssa olması bakımından Kur'an'daki diğer surelerden ayrılmaktadır. Yûsuf kıssasının yalnızca anlatım dili ve gücü bakımından değil içeriğinde yer alan ilahi mesajların ve Hz. Yûsuf'un yaşantısının örnek olarak uygulanması açısından da farklı bir konumda ele alınmaktadır. Uzun bir zaman dilimini kapsayan bu kıssa, Hz. Peygamber'in siyerine dair en geniş ve kuşatıcı ilâhî çerçeveyi sunarken, diğer kıssalar bu ana çerçevenin belirli ara aşamalarını açıklayan tamamlayıcı anlatılar niteliğinde değerlendirilmektedir.<sup>173</sup>

Yûsuf kıssasında; Kur'an'da yer alan diğer kıssalarda olduğu gibi tebliğ faaliyetinin farklı evrelerinde inananların tefekküre yönelmesini sağlamak ve onları ilâhî hakikatlerle yüzleştirmek, içinde bulunulan şartlara göre davranış biçimlerinin farklılaşmasının zorunluluğu, inkârda ısrar edenlerin ilâhî azaba uğraması ile sonuçlanabileceği mesajları bildirilmektedir. Ancak Hz. Yûsuf'un hayatının temsili ile bütüncül bir şekilde davetin hangi

<sup>168</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 73.

<sup>169</sup> et-Taberî, *Câmîu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 12/195, 201, 221.

<sup>170</sup> Bekir Topaloğlu, “Yûsuf Sûresi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013), 44/28., Mehmet Necmettin Bardakçı, “Yûsuf Kıssasına Metaforik Bir Yaklaşım”, *Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları* 5/9-10 (2003), 71.

<sup>171</sup> Yûsuf 12/3.

<sup>172</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 76.

<sup>173</sup> Kasım Dönmez, “Yûsuf Kıssası'nın Hz. Peygamber'in Sireti ile İlişkisi”, *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2024), 76.

esaslar doğrultusunda yürütülmesi gerektiği ve hangi hedeflerin gözetilmesinin gerekli olduğu, Hz. Peygamber'e vahyedilmektedir. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in risâlet sürecinde inkârcı yakınlarıyla ciddi anlaşmazlıklar yaşaması sebebiyle Hz. Yûsuf'un hayat tecrübesi arasında dikkate değer benzerlikler bulunmaktadır. Hz. Peygamber ve müminlerin tebliğ sürecinde karşı karşıya kaldıkları şartlara uygun biçimde, önceki peygamberlerin hayatlarından seçilmiş örnekleri ihtiva etmesi, Kur'an'da sünnetullah olarak ifade edilen toplumsal yasaların varlığına delalet etmektedir. Bu doğrultuda Yûsuf kıssası da yalnızca müstakil bir kıssa anlatımından ziyade vahyin genel mesajını anlamaya imkân veren kuşatıcı bir perspektif oluşturmaktadır.<sup>174</sup>

Yûsuf kıssasında Hz. Yûsuf'un hayatında birbirine paralel, gerilimli olaylar ve sonrasında bunlara çözüm getiren olayları içeren iki ana bölümde anlatıldığı görülmektedir. Hz. Yûsuf'un çocukluğunun geçtiği Filistin bölgesinde yaşananlar birinci bölümü oluştururken çocukluğunun bir bölümü ve hayatının geri kalanının geçtiği Mısır'da yaşanan olaylar ikinci bölümü oluşturmaktadır.<sup>175</sup> Kıssanın ilk bölümünde Hz. Yûsuf'un çocukluğunda rüyasında on bir yıldızın, ayın ve güneşin kendisine secde ettiğini görmesi ve bu rüyanın hayal âlemiyle ilişkisi ele alınmakta. Ardından babası Hz. Yakûb tarafından, Hz. Yûsuf'a duyulan sevgi ve muhabbetin kardeşleri arasında kıskançlığın derinleşmesine, bununla beraber rüyasını kardeşlerine anlatması sonucu artan kıskançlıkla kardeşlerinin Hz. Yûsuf'u kuyuya atıldığı aktarılmaktadır. Daha sonra kardeşlerin kanlı bir gömlekle babaları Hz. Yakûb'a geldiği ancak yırtılmayan gömleğin Hz. Yûsuf'un hayatta olduğuna dair önemli bir işaret olarak değerlendirildiği ve Hz. Yûsuf'un kuyudan kurtarılıp Mısır'a götürülerek düşük bir bedelle köle olarak satıldığı nakledilmektedir. İkinci bölümde ise Mısır'da Hz. Yûsuf'un kölesi olduğu Züleyhâ'nın nefsânî arzuya dayalı sevgisi karşısında iffetinden sıkıntı yaşaması, suçsuzluğuna şahitlik eden gömleğin arkadan yırtılması, buna rağmen, Züleyhâ'nın tutkusuna yenik düşerek Hz. Yûsuf'un zindana atılmasına neden olması, zindanda iken Kral'ın rüyasını isabetli biçimde yorumlaması ve bu vesileyle Mısır'da yüksek bir mevkiye yükselerek azizlik makamına getirilmesi bildirilmektedir. Daha sonrasında Yahuda'nın müjdeli gömleği ulaştırdığı babasının gözlerinin yeniden görmeye başlaması; en sonunda anne, baba ve on bir kardeşin Hz. Yûsuf'un huzurunda saygıyla eğilmesini açıklamaktadır.<sup>176</sup>

Yûsuf sûresinin anlam çerçevesini belirleyen anahtar kavram Allah'ın irade ve hükmünün mutlak biçimde belirleyici olduğu, bu hükmün hiçbir beşerî engel tarafından bertaraf

<sup>174</sup> Dönmez, "Yûsuf Kıssası'nın Hz. Peygamber'in Sireti ile İlişkisi", 74.

<sup>175</sup> Mustansir Mir, "Kur'an'da Yûsuf Kıssası: Taslak, Temalar ve Karakterler", çev. Ali Akay, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 183.

<sup>176</sup> Bardakçı, "Yûsuf Kıssasına Metaforik Bir Yaklaşım", 72.

edilemeyeceği gerçeğidir. Kıssada vuku bulan olaylar zinciri, ilâhî iradenin her durumda üstün geldiğini ve nihai sonucun daima Allah'ın muradına uygun gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte sûre, ilâhî hâkimiyetin yalnızca açık ve doğrudan müdahalelerle değil, çoğu zaman fark edilmesi güç, ince ve hikmetli yollarla gerçekleştiğini de göstermektedir. Allah'ın galib oluşu, O'nun mutlak kudretini ifade ederken; latif oluşu, bu kudretin görünürde sıradan ve hatta olumsuz görünen sebepler aracılığıyla tecelli ettiğine işaret etmektedir. Hz. Yûsuf'un kuyuya atılması, köle olarak satılması ve hapsedilmesi gibi beşerî bakımdan ümitsizlik doğuran süreçler, ilâhî planın ince ve hikmetli işleyişi sayesinde nihayetinde izzet ve iktidarla neticelenmiştir. Ancak sûrede 'alim ve hakîm sıfatı ile Allah'ın her şeyi bilmesi ve mutlak hikmet sahibi olması, ilâhî maksadın hem bilgi hem de hikmet temelli olduğunu göstermektedir. Sûrenin başında, ortasında ve sonunda bu iki sıfatın birlikte zikredilmesi, yaşanan hadiselerin rastlantısal değil, ilâhî bilgi ve hikmete dayalı bir düzen içerisinde cereyan ettiğini ortaya koymaktadır. Böylece, ilâhî hâkimiyetin zorlayıcı bir kudret değil; bilerek, ölçerek ve hikmetle yöneten bir irade olduğu fikri yerleşmektedir.<sup>177</sup>

Yûsuf sûresinde diğer yandan insanın rehberliği için belirlenen ahlâkî ilkelere uygun bir hayat sürmesi amacıyla ilâhî iradeye karşı bir tutum geliştirmektense, Allah'ın hükmüne uyacak şekilde hareket etmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Kıssada bu uyum tevekkül ve ihsan çerçevesinde öne çıkan tema olduğu değerlendirilmektedir. Ayrıca Hz. Yakûb ve Hz. Yûsuf'un insanlara yol göstermek üzere seçilen peygamberler olduğu sıradan insanların doğrudan vakıf olamayacağı ilâhî ilme sahip olduğu öne çıkmaktadır. Sûrede açıkça bildirilen (تَوَكَّلْتُ عَلَيْهِ)<sup>178</sup> "Ben O'na tevekkül ederim."<sup>179</sup> âyetinde Hz. Yakûb'un ilimde yüksek olmasına karşın ilmi teselli bulunmayan durumlarda duygusal ve ahlâkî bir denge unsuru tevekkül olarak ortaya çıkmaktadır. Hz. Yûsuf'un da bu niteliğe sahip olduğu, buna karşılık kardeşlerin tevekkülden yoksun kaldıkları, kıssa boyunca dolaylı fakat güçlü biçimde hissettirilmektedir. Kıssa boyunca Hz. Yûsuf'un başına gelen olaylara karşı tepkisine, zorluklar karşısında gösterdiği sabra, ahlâkî sınırları koruma mücadelesiyle gösterdiği takvaya dayanarak ihsan kavramının en yüksek düzeyde tezahür ettiği görülmektedir. Nitekim "Muhsin" sıfatı sûrede açıkça ya da ima yoluyla yalnızca Yûsuf için kullanılmaktadır. Buna karşılık kardeşlerin ihsandan yoksun oldukları, hatta bu vasfın zıddı olan zulümle nitelendirildikleri görülmektedir.<sup>180</sup>

<sup>177</sup> Mir, "Kur'an'da Yûsuf Kıssası: Taslak, Temalar ve Karakterler", 187.

<sup>178</sup> Yûsuf 12/67.

<sup>179</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 114.

<sup>180</sup> Mir, "Kur'an'da Yûsuf Kıssası: Taslak, Temalar ve Karakterler", 188.

Klasik literatürde “takdir” ve “tedbir” kavramlarıyla açıklanan ilâhî irade ile insanın özgür iradesi arasındaki denge meselesiyle sûrede dikkat çekici bir biçimde irdelenmektedir. Sûrenin ortaya koyduğu temel ilke, varlık düzeninin nihai belirleyicisinin Allah olmasıyla birlikte, insanın ahlâkî sorumluluktan muaf tutulmadığıdır. Yakûb, her ne kadar Allah’a tam bir güven içerisinde olsa da insanın tedbir alma yükümlülüğünün farkındadır. Kardeşler Bünyamin’i Mısır’a götürmek için izin istediklerinde, Yâkûb onlardan önce sağlam bir söz almakta; ardından da Mısır’a farklı kapılardan girmelerini tavsiye etmektedir. Bu tedbir, içinde bulunulan şartlar dikkate alındığında son derece makul ve yerindedir. Ancak Yâkûb, alınan bu önlemlerin ilâhî takdiri bertaraf edemeyeceğini de açıkça ifade etmektedir.<sup>181</sup>

Yûsuf kıssası boyunca gerek Hz. Yûsuf gerekse babası Hz. Yakûb peygamber olmalarına rağmen farklı şekillerde imtihanlarla karşılaşmışlardır. Aynı zamanda Yûsuf suresi ve Kur’an da yer alan birçok âyette inananların güzel amelle karşılık verip veremeyeceklerini denemek ve ayrıca bilinçli tercihlerine bağlı olarak ahlaki sorumluluklarını yerine getirip getirmeyecekleri bakımından imtihan edilmesinin hayat gayesi olduğu bildirilmektedir. Bununla birlikte imtihanı tamamlayan ceza ve tevbe kavramları kıssanın diğer temaları olmuştur. Genel olarak dünya amel ve imtihan yeri, ahiret ise mükâfat ve ceza yeri olarak kabul edilirken Yûsuf kıssasında insanların dünya hayatında yaptıklarına karşı ceza verilebileceği gibi iyi ameller ile başarının talep edilmesinin de mümkün olabileceği ana hatlarıyla ortaya konulmuştur. Aynı şekilde insanların imtihan olarak içinde buldukları duruma ilişkin hataya düştükleri zamanlarda pişmanlık duygusu ile tövbe etmeleri Yûsuf kıssasının nihayetinde ortaya çıkan temel yaklaşımlarından olmuştur.<sup>182</sup>

Yûsuf suresinin Tasavvufî yorumunda sûfiler, derin ve çok katmanlı anlamları muhafaza etmek ve muhatabın anlayış düzeyine hitap edebilmek amacıyla sembolik bir dil kullanmayı tercih etmişler; dolaylı ve benzetmeye dayalı anlatım şekillerini kapsayan metaforik ifade ile soyut ve metafizik gerçeklikleri insanın gündelik tecrübesinde yer alan kavramlar aracılığıyla bilinen ile bilinmeyen arasında anlam kurucu bir köprü olarak kullanmışlardır. Bu açıdan bakıldığında Yûsuf kıssası sadece tarihsel bir olay olarak değil insanın manevi tekâmül yolculuğunu temsil etmekte, insan nefsinin zaaflarına karşı eğitilmesi, kalbin hayata yön veren merkezi bir konumda olması ve ruhun tüm dünyevi arzu ve isteklerden arındırılması sembolik bir dil ile ele alınmaktadır. Ayrıca Yûsuf kıssasında hakikate erişmenin ve insanın kâmil bir iman derecesine ulaşmasının ancak süreklilik arz eden bir gayret, sabır ve sebatla mümkün

<sup>181</sup> Mir, “Kur’an’da Yûsuf Kıssası: Taslak, Temalar ve Karakterler”, 189.

<sup>182</sup> Mir, “Kur’an’da Yûsuf Kıssası: Taslak, Temalar ve Karakterler”, 189.

olabileceği işaret edilmektedir.<sup>183</sup> Tasavvufî yaklaşıma göre rüya Allah'ın seçkin kulları ile irtibatı olarak tanımlanmıştır. Ancak Yûsuf'un kişiliği, ahlakî ve salih bir inanan olması sebebiyle görmüş olduğu rüya doğrudan hakikatin kendisi değil sembolik bir mahiyet taşıyan bir temsil kabul edilmiş te'vile ihtiyaç duymuştur. Ancak rüyanın değeri ve hakikatle ilişkisi, onu gören ve yorumlayan kişinin hayal âlemine vukufiyetiyle doğrudan bağlantılı olacağı tasavvuf âlimlerince bildirilmektedir.<sup>184</sup>

Tasavvufî yaklaşımı benimseyen müfessirlere göre Hz. Yûsuf'un misâl âleminde zuhur eden, vakti geldiğinde ise şehâdet âleminde somut bir hakikat hâlini alan rüyasında misâl âlemi, ruhlar âlemi ile maddî âlem arasında yer alan ve hakikatlerin hayalî sûretler aracılığıyla idrak edildiği merteye olan bir berzah olarak nitelendirilmiştir. Yûsuf kıssasında peygamberlik, güzellik, rüya tabiri bilgisi ve ahlâkî olgunluk gibi faziletlerin Yûsuf'ta birleştiği görülür. Kıssa aynı zamanda insanın iç yapısını sembolik bir dille tasvir eder: Yûsuf kalbi, Yakûb ruhu, kardeşler ise nefis, zahirî duyular ve batınî kuvvetleri temsil eder. Rüya da geçen on bir yıldız, ay ve güneş, insanın iç dünyasındaki bu unsurların kalbin hâkimiyeti altında birleşmesini sembolize eder. Bu bütünlük, insan-ı kâmil idealinin tasavvufî bir ifadesi olarak sunulur.<sup>185</sup> Tasavvufî yaklaşıma göre Hz. Yûsuf'un zahirinin derin sırlar barındırdığı gömleği; rivayetlere göre Hz. İbrâhim'in Nemrud tarafından ateşe atıldığı sırada Cebrâil vasıtasıyla cennetten getirilip ve ona giydirilmiş daha sonra sırasıyla Hz. İshak'a ve Hz. Yakûb'a intikal etmiş en sonunda Yakûb'un gözbebeği Hz. Yûsuf'a verilmiştir. Kıssada ilk olarak gömlek Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin iddialarının asılsızlığını ortaya koyan bir delil, sonrasında ise Züleyhâ hadisesinde arkadan yırtılması sebebiyle Hz. Yûsuf'un iffetini ve suçsuzluğunu ispat eden açık bir işaret olmuştur. Ayrıca Hz. Yûsuf'un gömleği (kardeşleri tarafından gerçekte parçalanmadan kanlı olarak) Hz. Yakûb'a getirildiğinde yaşadığı keder sebebiyle gözlerinin görme yetisini kaybetmesine, yıllar sonra ise Mısır'dan Filistin'e doğru kardeşleri ile gönderdiğinde Hz. Yakûb'a henüz ulaşmadan, seher vaktinde esen latif bir rüzgâr aracılığıyla Yûsuf'un kokusunu hissetmesiyle (ilâhî cemâlin nuruyla kuşatılmış cennetten bir elbise olarak telakki edilerek) gözlerinin yeniden açılmasına vesile olmuştur.<sup>186</sup> Yûsuf kıssasında yer alan rüya ve gömlek gibi pek çok kavram sûfîler tarafından tasavvufî tecrübe ve mânevî hâllerle irtibatlandırılarak yorumlanmıştır. Yine Sûfî müfessirler Hz. Yûsuf'un hayatında ardı ardına gerçekleşen

<sup>183</sup> Bardakçı, "Yûsuf Kıssasına Metaforik Bir Yaklaşım", 74.

<sup>184</sup> Halil Çeltik - Mustafa Tatçı, *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüya Tabirnameleri* (Ankara, 1995), 13., Hasan Awni Yüksel, *Türk İslam Tasavvuf Geleneginde Rüya* (İstanbul, 1996), 117.

<sup>185</sup> Bursevi, *Ruhu'l Beyan* 9, 209., Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (Alfa Yayınları, 2025), 211.

<sup>186</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/205.

imtihanların ve ilâhî lütufların, büyük ölçüde rüyalar etrafında şekillendiğini, gördüğü rüyayı açıklayarak ilâhî sırrı muhafaza etmemesi sonucu çeşitli sıkıntı ve musibetlerle karşı karşıya kaldığını ancak hükümdarın rüyasını doğru biçimde te'vil etmesi ile de zindandan kurtularak Mısır'da yüksek bir makama erişmesine vesile olduğunu ve bunula birlikte tüm olayların Allah'ın dileği ve kudretiyle gerçekleştiğini açıkça ortaya koymuşlardır.<sup>187</sup>

## 5.2. Letâifü'l-İşârât Tefsirinin Peygamber Kıssalarına Yaklaşımı

Kuşeyrî, Letâifü'l-İşârât'ında genellikle kıssaları işârî anlamları açıklamak için bir zemin olarak kullanmış; ilk olarak olayın zahirî akışını ortaya koymuş, ardından buradan hareketle tasavvufî yaşama dair yorumlar ve çıkarımlar yapmıştır. Letâifü'l-İşârât lafzî ve bağlamsal anlamı geçersiz kılan bir bâtinîlik örneği olmamış âyetin tarihsel bağlamı ve literal anlamı esas alınarak mânevî terbiyeyi hedefleyen ikinci bir anlam katmanı olarak işârî yorumun bir temsili haline gelmiştir. Böylece kıssalar keyfî semboller hâline gelmemiş; tasavvufî yorum, Kur'an'ın bütünlüğü ve Sünnî tefsir geleneği içinde meşruiyetini korumuştur. Kuşeyrî'ye göre peygamberlerin yaşantıları salıkların kendi manevî yolculuğuna dair dersler çıkarması gereken anlatılar olarak nitelendirilmektedir. Kıssaların işârî yorumu geçmişte vuku bulan olayları bildirmekten ziyade, her dönemde geçerliliğini koruyan irşad edici ilkeleri açığa çıkarmayı amaçlamaktadır.<sup>188</sup>

Letâifü'l-İşârât'ta Kuşeyrî, Hz. Âdem kıssası yorumunda insanın ilâhî hitaba muhatap olma ehliyetini temellendiren var oluş şeklini ele almaktadır. (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)<sup>189</sup> “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım”<sup>190</sup> âyetini tefsirinde; insanın melekler karşısındaki üstünlüğünü kesbî amellere değil, ilâhî talimle verilen ilme bağlar. Ona göre Âdem'in fazileti, amelin çokluğundan değil, marifet ve idrak kabiliyetinden kaynaklanmaktadır. Kuşeyrî hilâfet kavramını siyasî veya kozmik bir temsil olarak ele almaz; onu, insanın emaneti yüklenmesi ve İlâhî kelâmın tecelli ettiği bir alan olarak tanımlar.<sup>191</sup> (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ) <sup>192</sup> (فَقَالَ أَنْبُؤْنِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)<sup>192</sup> “Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra onları önce meleklerle arz edip: ‘Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin’ dedi.”<sup>193</sup> İsimlerin öğretilmesi hadisesinde ise Kuşeyrî, ilâhî isimlere dair bilginin yalnızca Hz. Âdem'e tahsis edilmiş olduğunu, Allah katında kazanılmış özel bir yakınlığın ve hiçbir meleğe nasip olmayan derin bir sırta sahip olduğunu bildirmektedir. Zira yaratılmışların isimlerini bilme

<sup>187</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/187.

<sup>188</sup> Bekiroğlu, “Kuşeyrî'nin Letâif'inde İşârî Anlam Dünyası”, 10.

<sup>189</sup> Bakara 2/ 30.

<sup>190</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/63.

<sup>191</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/63.

<sup>192</sup> Bakara 2/31.

<sup>193</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/66.

hususunda dahi Âdem’le aynı seviyeye ulaşamayan bir varlığın, Allah’ın isimleri ve gâybın hakikatlerine nüfuz etme konusunda ona yaklaşmayı ummasının mümkün olmayacağını belirtmiştir. Bu yorumlar ışığında Hz. Âdem’in yeryüzünde bir halife olmasına ilişkin yetkinlik ve ilmi donanıma dikkat çekilmektedir.

Kuşeyrî, Letâifü’l-İşârât’ında ( وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرِيكَ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِيَنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صِعْقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ (سُبْحَانَكَ ثُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ)<sup>194</sup> Hz. Mûsâ’nın “*Rabbim! Bana (kendini) göster*” âyeti ile bildirilen talebini; inancına ilişkin bir problem veya haddini aşma olarak değerlendirmemiştir. Bunun aksine Kuşeyrî yorumunda derki: Hz. Mûsâ (a.s.) köklü ve yerleşik bir vuslat hâli içindeydi; münâcat makamında ve ilâhî dostluğun perdeleriyle çevrenmiş haldeydi. Varlığın apaçık tecellileri onun üzerinde belirgin hâle gelmişti. Ancak mâna ehlinin bildiği üzere, ilâhî feyizden tattıkça susuzluk artar; muhabbet derinleştikçe talep de çoğalır.<sup>195</sup> Zira hakiki vuslat, ancak kemâle doğru kesintisiz bir yönelişle mümkün olur. Bununla birlikte âyetin devamında Hz. Musa’nın talebine karşılık “*Sen beni göremezsın*”, “*Dağa bak*”, “*Eğer o yerinde durabilirse, sen de beni göreceksın*”, “*Rabbi, o dağa tecelli edince, onu paramparça etti*” şeklinde cevabı Kuşeyrî’nin İşârât’ında ilk olarak açık bir reddedişi gösterirken daha sonra dağa bak hitabı ile ümit vaadiyle karşılık bulduğu şekilde yorumlanmıştır. Ancak Allah Teâlâ, dağı yerinde tutmaya muktedir olduğu hâlde onu paramparça ederek dostlara mahsus bir ilke hâline gelen ilâhî kahra işaret ettiği, Allah’ın dağa tecelli etmesi ile ilâhî tecelliye mazhar olduğu, Hz. Mûsâ’nın ise bu müşâhedeye erişemediği şeklinde tarif edilmiştir. Ardından Allah Teâlâ’ya, Hz. Mûsâ itiraz etmemiş; “*Madem seni göremiyorum, senden başkasına da bakmam*” dememiş, bilakis “*Beni yönelttiğin şeyden gözümü ayırmam*” diyerek ilâhî buyruğa tam teslimiyet göstermiştir. Gerçekte Allah Teâlâ, “*Fakat şu dağa bak!*” buyruğuyla Hz. Mûsâ’yı reddedilmişlik duygusuyla baş başa bırakmamış; aksine onun gönlünü okşayarak, kendisini göremeyişinin hikmetini şefkatle izah etmiştir.<sup>196</sup> Bu kıssanın yorumu ile Kuşeyrî salıkların iç dünyasında süregelen talep-teslimiyet dengesinin dili haline gelmiştir.

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ (الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)<sup>197</sup> Kuşeyrî’nin peygamber kıssalarını ele alma yöntemini açık biçimde ortaya koyan örneklerden biri de Hz. İbrâhîm kıssasıdır. “*Rabbim! Ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster*”<sup>198</sup> âyetini Kuşeyrî

<sup>194</sup> A’raf 7/143.

<sup>195</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 404.

<sup>196</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, 2/23.

<sup>197</sup> Bakara 2/260.

<sup>198</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, 1/236.

peygamberlerin imanında şüphe tasavvur edilemeyeceği ilkesinden hareketle yorumlar ve bu talebin şüpheden değil, Hz. İbrahim, imanının artmasını istediğinden ayne'l-yakîn şeklindeki inancını hakka'l-yakîn mertebesine yükselme arzusundan kaynaklandığını ifade eder. Âyette Hz. İbrahim'in "kalbimin mutmain olması için bu talepte bulundum demesi üzerine" kendisine tavus, karga, horoz ve ördek kuşlarını kesmesi emredilmiştir. Kuşeyrî'nin yorumunda bu kuşlar, insan nefsinin çeşitli eğilimlerini sembolize eder. Tavus, dünyaya yönelik gösteriş ve süs düşkünlüğünü; karga, bitmek bilmeyen hırsı; horoz, kibirli eda ve yürüyüşü; ördek ise rızık endişesiyle sürekli meşgul olma hâlini temsil eder. Bu kuşların boğazlanması ise, kalbin dirilişinin ancak söz konusu nefsânî bağların terk edilmesiyle mümkün olacağını ifade eder.<sup>199</sup> Kuşeyrî'nin yorumu ile zahirî anlamı korunmakla birlikte, nefsin şehvetlerinin kesilmesine dair işârî bir anlam ortaya çıkmaktadır. Hz. İbrâhîm kıssası, ahiret merkezli bir haşir anlatısından ziyade, kalbin dirilişi ve bilginin derinleşmesi sürecini açıklayan mânevî bir temsil niteliğindedir.

Kur'an âyeti ile kıssaların en güzeli olarak nitelendirilen Hz. Yûsuf kıssasının Letâifü'l-İşârât'ta yorumu zirveye ulaşan bir bütünlük arz etmektedir. Daha önce tefsiri yapılan peygamber kıssalarında zikredilen kavramların ve işârî yorumları yapılan unsurların, bu kıssada imtihan, sabır, ilâhî tedbir ve nihai kemâl çerçevesinde bir araya geldiği görülmektedir. Bu yönüyle Yûsuf kıssası, Kuşeyrî'nin peygamber kıssalarına dair metodunun en kapsamlı uygulama alanını teşkil eder. Yûsuf kıssası, Letâifü'l-İşârât'ta yalnızca bir peygamber anlatısı değil, sâlikin baştan sona mânevî yolculuğunu temsil eden bütüncül bir model olarak ele alınır. Çalışmamızda Kuşeyrî'nin, Yûsuf kıssasına yaklaşımı ayrıntılı biçimde incelenerek kıssanın imtihan, sabır, perde ve keşf, gurbet ve vuslat temaları etrafında nasıl tasavvufî bir bütünlük kazandığı ortaya konulacaktır.

### 5.2.1. Yûsuf suresinde bismelinin işârî yorumu

Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât'ta benimsediği yöntemlerden birinin her sure başında bulunan besmele-i şerifi surenin içeriğine uygun yorumladığı daha önce belirtilmiştir. Buna uygun olarak Yûsuf surenin başında bulunan "Bismillâhirrahmânirrahîm" tefsiri ele alınmıştır. Kuşeyrî tefsirinde "الاسم" kelimesi üzerinden bir tasavvufî dil çözümlemesi incelendiğinde;

İlk olarak "الاسم" kelimesinin anlamı *و اسم* vasm (nişan, işaret) köküne dayandırılmıştır. Klasik lugavî tefsir geleneğine ait olan bu dilsel açıklamaya ek olarak kavrama tasavvufî bir derinlik kazandırılmıştır. Devamında besmele tefsirinde yer alan Kuşeyrî *فمن وسم ظاهره بالعبودية* "وسره بمشاهدة الربوبية" "*Zâhiri kullukla, sırrı ise Rabbanî müşahedeyle damgalanmış olan*"

<sup>199</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 236.

ifadesiyle, kulun Allah ile ilişkisini zâhir ve bâtın dengesini açıklamaktadır. Bu bakımdan ibadet boyutuyla mânevî idraki birlikte düşünmeyi esas alan metodolojik bir perspektif sunulduğu görülmektedir. Metinde herhangi bir kıssa anlatımı veya tarihsel rivayete yer verilmez; bunun yerine kulun ubûdiyeti ile rubûbiyetin müşahedesi arasındaki denge üzerinden mânevî terakki süreci tasvir edilir.<sup>200</sup>

Kuşeyrî ayrıca “الاسم” kelimesinin yalnızca **وسم** kökünden değil, iki farklı kökten daha türetilbileceğini de belirtir. Buna göre “isim”, **السُّمُو** (es-sümû: yücelik) kökünden türediğinde ilahî yüceliğe işaret ederken; **السُّوء** (es-sû’: alçaklık, düşüklük) köküne nispet edildiğinde bunun zıddı bir anlam alanına gönderme yapar. Bu çift yönlü ihtimal, Kuşeyrî’nin kelimeyi tek bir dilsel kökle sınırlandırmayan, çok katmanlı ve anlam merkezli bir iştikâk anlayışına sahip olduğunu gösterir. Burada Allah’a yakınlık veya uzaklığın, dil ve kavram düzeyinde nasıl temellendirildiği ifade edilmektedir.<sup>201</sup>

Besmelenin başında yer alan ve tazmîn ile ilsâk anlamı taşıyan “bâ” harfi, Allah’ı tanıyan kimsenin O’nunla idrak ettiğine; bu idraktan yüz çevirenin ise yine O’nunla geri bırakıldığına delalet eder. Buna göre Allah’a yakınlığa erişen kişi, bu makama kendi çabasıyla değil, ilâhî lütuf ve ihsan sayesinde yükseltilmiştir. Aynı şekilde bu yakınlıktan mahrum kalan kimse de, kendi hâliyle değil, ilâhî takdir gereği bulunduğu noktada tutulmuş ve oraya bağlı kalmıştır. Böylece “bâ” harfi, hem yakınlık hem de mahrumiyet hâlinin nihai olarak Allah’a nispet edildiğini sembolik bir dille ifade etmektedir.<sup>202</sup>

Besmele tefsirini ism kelimesi üzerinden ele alan Kuşeyrî bu kelimenin anlamları üzerinden zahirinde kullukta sebatı açıklarken batını yorumunda Allah’ı idrak etmenin inananların mertebelerinin yükseleceğini beyan etmektedir.

### 5.2.2. Hz. Yûsuf’un rüyası ve ilahi seçilmişlik

“إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ”<sup>203</sup> “*Hani Yûsuf babasına: “Babacığım! Gerçekten ben rüyada on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana boyun eğiyorlardı” demişti.*”<sup>204</sup>

Kuşeyrî bu âyeti yorumlarken; Hz. Yûsuf’un rüyayı anlatmasından sonra Hz. Yakûb’un rüyanın tabirini doğru olarak bildiğini, bu sebeple Hz. Yûsuf gözünün önünden kaybolduğu süre boyunca hep onu andığını belirtmiştir. Hz. Yakûb’un yıllarca Hz. Yûsuf’u uzun süre

<sup>200</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/164.

<sup>201</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 64.

<sup>202</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 73.

<sup>203</sup> Yûsuf 12/4.

<sup>204</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 77.

anmasına (تَاللّٰهِ تَفْتَأُ تَذَكُرُ يُوْسُفُ) <sup>205</sup> “Allah’a yemin ederiz ki, sen Yûsuf’u anmaktan vazgeçmeyeceksin.” <sup>206</sup> âyetini delil olarak, rüyayı kesin bildiğine ise (إِنِّيْ أَعْلَمُ مِنَ اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) <sup>207</sup> “Ben Allah’tan sizin bilmediklerinizi biliyorum.” <sup>208</sup> âyetini delil olarak tefsirine eklemiştir. Kuşeyrî Yûsuf’un rüyasını vahyin bir tezahürü ve ilahi yansıması, Yakûb’un bu rüyanın hakikatine tam bir yakîn ile inanmasını, sûfî yaklaşımla keşf-i sâdıkın sembolik bir karşılığı şeklinde nitelendirmiştir. Ayrıca Yûsuf’un uzun süre anılması şeklindeki ifade, tasavvufî yaklaşımda zikrin sürekliliğine ve sevgiyle yoğrulmuş bir sabır hâline işaret eder. <sup>209</sup> Kuşeyrî, burada daha çok lafzın zahirine bağlı kalarak işârî yorumlarında sınırı gözeten, dengeli ve temkinli yöntem ilkesini tercih etmiştir.

Kuşeyrî âyetin tefsirinde “Çocuğun fiiline hüküm yokken, rüyasına nasıl hüküm olur?” sorusunu sorarak rüyanın hükmünü sorgulamıştır. Bu durumu “Fiil, failinin açıklanmasıyla anlam kazanır; rüya ise kendi başına var olan bir şey değil, onu görene nispetle anlamlıdır” ifadesiyle temellendirir. Bu rüyayı, insanın bilinçli iradesiyle meydana gelen bir fiil değil; ilâhî bir yansıma, yani tecellî sonucu ortaya çıkan bir tecrübe olarak niteler ve Allah tarafından kalbe ilham edilen vehbî bilgi ve marifet alanı içinde değerlendirir.

Tefsirin sonunda “Denilmiştir ki: sır, sana yakın bile olsa gizli tutulmalıdır. Yûsuf rüyasının sırrını babasına açınca belâ ona ulaştı.” ifadesini kullanarak burada özellikle “sır” kavramı üzerinde durmuştur. Rüya, bir sırdır; onu açıklamak ise tasavvuf dilinde sükûtun zıddı olan ifşayı temsil etmektedir. Sır emanetinin gereği, en yakın kimselerden bile gizli tutulmasıdır. <sup>210</sup> Bu sebeple Hz. Yûsuf, rüyasında kendisine bildirilen sırrı açığa vurduğunda, musibet onun peşini bırakmamıştır. <sup>211</sup>

<sup>212</sup> “قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ” *“Babası şöyle dedi: ‘Yavrucuğum! Rüyanı kardeşlerine anlatma. Yoksa sana tuzak kurarlar. Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır.’”* <sup>213</sup>

Kuşeyrî burada (إِذَا جَاءَ الْقَضَاءُ لَا يَنْفَعُ الْوَعْدَ وَالْحَذَرَ) *“Hüküm geldiğinde nasihat ve ihtiyat fayda vermez.”* <sup>214</sup> deyişi ile Hz. Yûsuf’un rüyasını dile getirmesi, manevî sır perdesinin aralanması anlamına gelse de bunu ilâhî takdirin bir gereği olarak değerlendirmiştir. Kuşeyrî

<sup>205</sup> Yûsuf 12/85.

<sup>206</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/167.

<sup>207</sup> Yûsuf 12/86.

<sup>208</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/167.

<sup>209</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/168.

<sup>210</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 182.

<sup>211</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 77.

<sup>212</sup> Yûsuf 12/5.

<sup>213</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 78.

<sup>214</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 66.

âyetin tefsirinde birçok farklı yorumlara yer vermiştir. Bunlardan birinde Hz. Yûsuf'un çocuk dahi olsa babasına muhalefet ederek sırrını açığa çıkarması sebebiyle beladan kaçamadığını ve kardeşlerinin tuzağına düştüğü belirtilmiştir. Bir diğerinde ise Hz. Yûsuf, kardeşlerinin kendisine tâbi olmaları şeklinde tabir edilecek olan rüyayı gördükten sonra, tabiri anne-babası ve halasının da ona yönelip boyun eğmeleri anlamına gelen rüyaya da mazhar oldu. Kur'an'da (إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ)<sup>215</sup> “Gerçekten rüyamda on bir yıldız, güneş ve ayı gördüm; onları bana secde eder hâlde gördüm”<sup>216</sup> âyetiyle bildirilen bu rüyada Kuşeyrî; yıldızları kardeşler, güneşi baba, ayı ise annesi ölen Hz. Yûsuf'un halası olacağı şekilde te'vil etmiştir.<sup>217</sup> Ancak bu rüya, kardeşlerde kıskançlığı harekete geçirirken, babası için ise yoğun babalık merhameti sebebiyle benliğin imtihan edildiği bir musibet vesilesi olmuştur.<sup>218</sup> Kuşeyrî yorumunda Hz. Yûsuf'un rüyasının doğru tabir edilmesine delil olarak (وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا)<sup>219</sup> “Onlar, Yûsuf'a saygıyla eğildiler.”<sup>220</sup> âyetini bildirmiş, burada babası ve halasının tahta çıkarıldığı edep ve hürmet gereği önünde eğilmediği, kardeşlerinin ise izzeti sebebiyle önünde eğildiği yorumuna yer vermiştir.

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا اتَّمَمَهَا عَلَىٰ آبَائِكَ مِنْ “  
 وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا اتَّمَمَهَا عَلَىٰ آبَائِكَ مِنْ  
 قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ”<sup>221</sup> “İşte Rabbin, seni böylece seçecek, sana olayların yorumunu öğretecek ve daha önce ataların İbrahim ve İshak'a nimetlerini tamamladığı gibi, sana ve Yakûb soyuna da tamamlayacaktır. Şüphesiz Rabbin, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>222</sup>

Kuşeyrî bu âyeti yorumlarken özellikle “ictibâ” kavramının üzerinde durmuş yorumunu bu kavram çerçevesinde şekillendirmiştir. Kuşeyrî'ye göre “ictibâ”, ilâhî seçilmişliği ifade etmekle birlikte yalnızca peygamberliğe tahsis edilmiş bir tercih değildir; kulun bütün hâllerini kuşatan ilâhî koruma (‘isma), arındırma (tasfiye) ve ahlâkî olgunlaşma sürecini de kapsar. Hz. Yûsuf kıssasında ictibâ, üç temel boyutuyla ortaya konur. İlk olarak, seçilmiş kulun günaha düşmeden önce korunması söz konusudur. Aziz'in karısının çağrısından muhafaza edilmesi, Kuşeyrî'ye göre ilâhî seçimin fiilden önce gerçekleşen bir koruma biçimidir; Allah, seçtiği kulunu günahın icrasına varmadan himaye eder. İkinci boyut, başkalarının kusurunu örtme ahlâkıdır. Yûsuf'un kardeşlerinin kendisine yaptıklarını anmayıp yalnızca (إِذْ أَخْرَجْنِي مِنَ السِّجْنِ)<sup>223</sup>

<sup>215</sup> Yûsuf 12/4.

<sup>216</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/77.

<sup>217</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/169.

<sup>218</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 78.

<sup>219</sup> Yûsuf 12/100.

<sup>220</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/78.

<sup>221</sup> Yûsuf 12/6.

<sup>222</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 79.

<sup>223</sup> Yûsuf 12/100.

“Rabbim bana iyilik etti; beni zindandan çıkarandır”<sup>224</sup> demesi, ictibânın ahlâkî tezahürünü yansıtır. Burada nefis, geçmişte yaşanan musibetlerden arındırılmış; nimet zikredilmiş, kötülük ise örtülmüştür. Kuşeyrî bu suskunluğu bir marifet alâmeti olarak değerlendirir ve hakiki seçilmişliğin, nimeti hatırlayıp acıyı unutmada tecelli ettiğini vurgular. Üçüncü olarak ise ictibâ, affın süratiyle kendini gösterir. (لَا تَتْرِبْ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ)<sup>225</sup> “Bugün size kınama yoktur”<sup>226</sup> sözü, Yûsuf’un bağışlamayı ertelemeyen tavrını ortaya koyar. Kuşeyrî’ye göre Yûsuf’un affı bir kişisel fazilet değil, ilâhî seçilmişliğin gereği olan bir sorumluluktur; seçilmiş kul, affı bir tercih değil, kendisine yüklenen ilahî bir görev olarak yerine getirir.

Kuşeyrî, bu âyette geçen (وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ)<sup>227</sup> “Sana olayların yorumunu öğretecek.”<sup>228</sup> ifadesini yorumlarken yalnızca rüyaların tabiriyle sınırlı bir anlamı kastetmemiş; aksine, insan hâllerinin ilham yoluyla kavranmasına işaret eden daha kuşatıcı bir perspektif sunmuştur. Ona göre Allah’ın lütfü ile kişi konuşanların hakikatini yalnızca dile getirdikleri sözler üzerinden değil, kalbine doğan sezgiyle tanır. Bu idrak, işitilen sözün lafzından çok, keskin bir firâset ve derin bir basîret sayesinde gerçekleşir. Kuşeyrî’nin bu yorumu, bilginin lafızla sınırlı olmayıp ilâhî ilhamla kalpte doğan sezgiye dayandığını gösteren işârî bir yaklaşımı yansıtmaktadır.

(وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَاقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلِ إِبْرَاهِيمَ وَاسْحُقْ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)<sup>229</sup> “Daha önce ataların İbrahim ve İshak’a nimetlerini tamamladığı gibi, sana ve Yakûb soyuna da tamamlayacaktır.”<sup>230</sup> ifadesini tefsir ederken Kuşeyrî nimetin kemale ermesini, yalnızca kulun onunla nasiplenmesi ile değil, nimetin mânevî boyutunun idrak edilmesiyle mümkün olacağını belirtmektedir. Nimetin hakiki anlamda tamamlanmasını üç temel şarta bağlamıştır; birincisi, nimetin kaynağını fark ederek şükre muvaffak olunması; zira şükür, nimeti sıradan bir imkân olmaktan çıkarıp ilâhî bir ihsan bilincinde olmak, ikincisi, nimeti istikrarlı kılmaktır; bu da nimetin gurur, gaflet veya suistimal sebebiyle zayi edilmemesi, aksine edep ve ölçü içinde korunması, üçüncü ve en derin boyut ise nimetten soyutlanma hâlidir ki bu mertebede kul, nimeti bizzat hedef hâline getirmez; onu, nimeti verene yaklaşmanın bir vesilesi olarak görmektedir.<sup>231</sup>

<sup>224</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 79.

<sup>225</sup> Yûsuf 12/92.

<sup>226</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/79.

<sup>227</sup> Yûsuf 12/92.

<sup>228</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/79.

<sup>229</sup> Yûsuf 12/6.

<sup>230</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/80.

<sup>231</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 169.

### 5.2.3. Kardeşlerin kıskançlığı ve Hz. Yûsuf'un köle olarak satılması

إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ غَضَبَةٌ إِنَّ أَبَاتَنَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ \* اقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا“  
”*Kardeşleri dediler ki: ‘Biz güçlü bir topluluk olduğumuz halde Yûsuf ve kardeşi, babamıza bizden daha sevgilidir. Doğrusu babamız, açık bir yanlışlığı içindedir. Yûsuf’u öldürün veya onu bir yere atın ki babanız sadece size yönelsin. Ondan sonra salih kimselerden olursunuz.*”<sup>232</sup>

Kuşeyrî’ye göre bu âyette kardeşlerin tutumu, nefsin hasetle nasıl perdelenip hakikati çarpıttığını açık biçimde gösterir. Onların “إِنَّ أَبَاتَنَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ” “*Doğrusu babamız, açık bir yanlışlığı içindedir*” sözünü Kuşeyrî, kıskançlığın doğurduğu bir haddi aşma ve haksız itham olarak değerlendirir. Ancak Allah bu söz ve fiiller karşısında onları derhal cezalandırmamıştır. Kuşeyrî, ilâhî mühletin (imhâl) bilinçli bir terbiye yöntemi olduğunu vurgular: Allah, kulunu hemen cezalandırmak yerine, nefsindeki bozukluğun açığa çıkmasına izin verir. Böylece kusur kemâle erer, kul kendi iç gerçeğiyle yüzleşir ve tevbe daha sahih ve bilinçli hâl alır.

“حتى أقامهم بين يدي يوسف فخرؤا له سجداً” “*Sonunda onları Yûsuf’un huzuruna çıkardı ve onlar da ona saygı ifadesi olarak secdeye kapandılar*” ifadesi ile Kuşeyrî haset edenlerin, sonunda haset ettikleri kişinin huzurunda eğilmelerini; Tasavvufî terbiyede “nefsin kırılması” (inkisâr) olarak adlandırılan sürecin gözle görünür hali olduğunu ayrıca bu durumun ilâhî adaletin cezalandırıcı değil, eğitici yönü olduğunu bildirmektedir.<sup>234</sup> Kuşeyrî, kıskançlığın kişiyi yüceltmeyeceğini; bilakis onu içten içe eriteceğini vurgulayarak nefsin üstünlük arzusunun nihai olarak zillete dönüştüğünü işaret etmektedir.<sup>235</sup>

Kuşeyrî “أرادوا أن يجعلوه في أسفل الجب فرفعه الله فوق السرير” “*Onlar Yûsuf’u kuyunun dibine indirmek istediler; Allah ise onu tahtın zirvesine çıkardı.*” ifadesi ile kardeşlerin Yûsuf’u kuyunun dibine indirme yönündeki iradeleri, insanî planlamanın sınırlarını temsil ettiğini belirtirken; Allah’ın onu tahtın üstüne yükseltmesi, ilâhî takdirin mutlak belirleyici olduğunun altını çizmektedir. Dolayısıyla yaratılmış irade, ilâhî irade karşısında sınırlı ve işlevsizdir. Kuşeyrî, tasavvuf geleneğinin temel ilkelerinden birine dikkat çeker ve “her şeyi isteyen, her şeyden mahrum kalır” (“من طلب الكلّ فاته الكلّ”) deyişi ile kardeşlerin babalarının sevgisini bütünüyle sahiplenme arzularının onları bu nimetten mahrum bıraktığını işaret etmiştir.<sup>236</sup> Tasavvuf geleneğinde de paylaşılmayan sevgi, kalıcı olmaz; sahiplenilen nimet, bereketini kaybeder, burada olduğu gibi arzusun ölçsüzlüğü ahlâkî yoksunluğa dönüşecektir.

<sup>232</sup> Yûsuf 12/8-9.

<sup>233</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 80.

<sup>234</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, 192.

<sup>235</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/170.

<sup>236</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 170.

Kuşeyrî'nin “وعلقوا التوبة بالتسويق والعزم” “Tövbeyi erteleme ve (ileride) karar verme düşüncesine bağladılar” ifadesi, nefsin tövbeyi nasıl geciktirdiğine dair derin bir psikolojik inceleme niteliğindedir. Ona göre nefis insanı acelecilik (‘acle) ve tövbeyi geciktiren erteleme (tesvîf) ile günaha sürükler. Tasavvufî terbiyede bu hasletler nefsin en tehlikeli hastalıkları arasında sayılmaktadır. “Hemen yapmak” ile “sonra yaparım” düşüncesi, görünüşte zıt olsa da aynı gaflet kökünden beslenir.<sup>237</sup> Kuşeyrî bu tahlille, ahlâkî sorumluluğun yalnızca niyete değil, zaman bilincine de bağlı olduğunu vurgular; geciktirilen tövbenin, çoğu zaman hiç gerçekleşmeyen bir niyet olarak kaldığını ima eder.

“<sup>238</sup>قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوْهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ”<sup>238</sup> “Onlardan bir sözcü: Yûsuf’u öldürmeyin onu bir kuyunun dibine bırakın ki geçen kervanlardan biri, onu bulup alsın. Eğer yaparsanız böyle yapın’ dedi.”<sup>239</sup>

Kuşeyrî’ye göre kardeşler, her ne kadar Yûsuf’a karşı sert ve dışlayıcı bir tutum sergilemiş olsalar da akrabalıklarından doğan merhamet ve saygı, onları doğrudan öldürme fiilinden alıkoymuş, Yûsuf’un hayatına son vermek yerine onun şahsını babasının nazarından uzaklaştırmayı yeterli görmüşlerdir. Yûsuf’u kuyuya atmalarının temel sebebi de babaları Yakûb’un sevgisinin yalnızca kendilerine yönelmesini arzulamak olduğundan bu hedefe ulaşmak için Yûsuf’un göz önünde olmaması yeterli görülmüş, ona yönelik eziyette aşırılığa gidilmemiştir. Kuşeyrî, bu kararı yalnızca insani saiklerle açıklamamış, Allah Teâlâ’nın Yûsuf hakkında takdir ettiği şeyin, onu ileride yüksek yakınlık derecelerine ulaşması olduğundan, “Onu öldürmeyin” sözünü söyleyenin kalbine bu düşünceyi ilka ettiğini ifade etmiştir. Böylece Yûsuf’un kuyuya atılması, her ne kadar o an için bir imtihan ve sıkıntı anlamı taşısa da ileride erişeceği makam ve ilâhî lütuf dikkate alındığında bu belâ nisbî ve geçici kalmıştır. Kuşeyrî, Letâifü’l-İşârâtta bir yöntem olarak benimsediği; “âyetlerden çıkarılan anlamı desteklemek için şiir ve atasözü kullanma” yöntemini<sup>240</sup> Hz. Yusuf kıssasını tefsir ederken de sürdürmüş ve bu durumu şöyle anlatmıştır:

Şiir:

*Kuşattı seni sıkıntılar defalarca  
Seçkin kaldı seni Allah, sen istemeksizin<sup>241</sup>*

<sup>237</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, 2/170.

<sup>238</sup> Yûsuf 12/10.

<sup>239</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, 82.

<sup>240</sup> Osman Kabakçılı, *Yöntem ve içerik açısından Kuşeyrî’nin Letâifü’l-İşârât’ı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi (Yayımlanmamış), Doktora Tezi, 2002), 14.

<sup>241</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, 53.

242 (قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ ﴿١١﴾ أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَزِينُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)

“Babalarına şöyle dediler: “Ey babamız! Yûsuf hakkında bize neden güvenmiyorsun? Hâlbuki biz onun iyiliğini isteyen kişileriz. Yarın onu bizimle beraber gönder de gezip oynasın. Şüphesiz biz onu koruruz.”<sup>243</sup>

Kuşeyrî’ye göre bu âyette kardeşlerin babalarını ikna etmek için kullandıkları söylemleri zahirde nasihat, bâtında ise hasetle malûl bir söylemdir. Kuşeyrî “kıskanç kimsenin sözü işitilmez, vaadi kabul edilmez” ifadesiyle hasetin, sözü hakikatinden uzaklaştırdığını ve nasihat görüntüsü veren bal tadında başlayıp zehirle biten bir duygu olduğunu belirtmektedir. Bu yaklaşım ile Kuşeyrî ahlâk anlayışında niyetin belirleyici rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Ancak Kuşeyrî, sûfi geleneğe özgü hoşgörülü yaklaşım ile Yakûb’un, oğullarının Hz. Yûsuf’u koruyacaklarına dair beyanlarını kabul etmesini şaşılacak bir durum olarak görse de bu durumu ilâhî kader perspektifinden açıklamıştır. Hz. Yakûb, ferâsetiyle onların bir hile kurabileceklerini sezmiş ve Yûsuf’u bu konuda uyarmıştır; ancak ilâhî hüküm (kazâ) tecelli ettiğinde, basîretin işlevi sınırlandırılır. Kuşeyrî’nin ifadesiyle, kader geldiğinde kalp gözleri kapanır; bu, insan idrakinin ilâhî takdir karşısındaki sınırlılığını gösterir.<sup>244</sup>

Bu âyetin tefsiri Kuşeyrî’nin “te’vîl bi’l-işâre” anlayışının belirgin bir örneğini teşkil etmektedir. Buradan kıssanın tarihsel bir anlatı olarak değil, nefsin eğitimi ve ilâhî terbiyenin aşamaları olarak okunmasına yönelik işaretler bolca yer almıştır. Kardeşlerin davranışları, nefsin bütünüyle ilâhî kapıdan kopmadığını; hataya rağmen kalpte hâlâ bir dönüş istidadının bulunduğunu belirten Kuşeyrî insan fitratında yer alan ilâhî yöneliş fikrine dayanan merhamet merkezli tefsir anlayışını benimsemiştir. Aynı zamanda Yûsuf’un hayatında kuyu, ayrılık ve zindan gibi zahiren olumsuz görünen aşamalar, aslında manevî yükselişin basamaklarıdır. Kuşeyrî’nin insanın hoşlanmadığı şeylerde ilâhî bir hayır gizli olduğunu; belâ, rahmetin örtünmüş hâli olduğunu pek çok kez eserinde vurgulamaktadır.<sup>245</sup>

Kardeşler, Yûsuf’un eğlenip dinleneceği söylemiyle Yakûb’un gönlünü yumuşatmış; Yakûb ise oğlunun sevincini kendi iç acısına tercih ederek bu talebe razı olmuştur. Kuşeyrî’ye göre Yakûb’un Yûsuf’u kardeşleriyle göndermeye razı oluşu insani bir zafiyet olarak değil, sevginin doğasıyla ilişkili derin bir ahlâkî ilke gereğidir. Ayrıca gerçek sevgi sevdiğinin rahatını insanın kendi huzuruna tercih etmesidir diye belirtmiştir. Kuşeyrî, Yakûb’un oğullarının (وَإِنَّا لَهُ) <sup>246</sup> (لِحَافِظُونَ) “Biz onun için koruyucuyuz” şeklindeki beyanlarına güvenmesini, ilâhî bir

<sup>242</sup> Yûsuf 12/11-12.

<sup>243</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, 83.

<sup>244</sup> Kûşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, 2/170.

<sup>245</sup> Kûşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, 2/171.

<sup>246</sup> Yûsuf 12/12.

imtihanın başlangıcı olarak değerlendirir. Yakûb'un kalbinin bu söze meyiletmesi, sonrasında (وَتَرَكْنَا يُونُسَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّبَابُ)<sup>247</sup> “Yûsuf'u eşyamızın yanında bıraktık, onu kurt yedi”<sup>248</sup> şeklindeki yalanın zeminini hazırlamıştır. Kuşeyrî “Kim sevgilisini düşmanlarının eline teslim ederse, onun başına gelecek belâyâ karşı sabır ve tahammül gücü kendisinden alınır” ifadesine tefsirinde yer vererek bu duruma dikkat çekmiştir. Bu ifade, imtihanın yalnızca dışsal bir musibet değil, insanın sevgi, güven ve teslimiyet dengesiyle doğrudan ilişkili bir iç sınanma olduğunu ortaya koyar. Hz. Yakûb sevginin tedbirle, teslimiyetin ferâsetle sınıandığı ilâhî bir terbiye ile tecrübelenmiştir. Kuşeyrî'ye göre sevgi, tedbiri tamamen devre dışı bıraktığında belâyı davet eder; ancak bu belâ dahi, ilâhî hikmetin bir parçası olarak insanı daha derin bir teslimiyet ufkuna taşır.<sup>249</sup>

Kuşeyrî bu âyetlerin tefsiri ile haset, niyet, ilham ve kader ekseninde derin bir ahlâkî ve psikolojik anlamda yorumlamalar yapmış, İyilik ve kötülüğün insanî ölçülerle tam olarak kavranamayacağını; hakiki değerlendirmenin ancak ilâhî perspektiften mümkün olduğunu ortaya koymuştur.

قَالَ أَبِي لَيْحَزْنِي أَنْ تَدَّهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكَلَهُ الذِّبَابُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ ﴿٢٤٧﴾ قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّبَابُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ قَالَ إِيَّيْ لَيْحَزْنِي أَنْ تَدَّهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكَلَهُ الذِّبَابُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ ﴿٢٤٧﴾ (إِنَّا إِذَا لَخَّاسِرُونَ) <sup>250</sup> “Babaları: “Doğrusu onu götürmeniz beni üzer, siz ondan habersiz iken onu kurt yer, diye korkuyorum. Onlar da: “Andolsun biz kuvvetli bir topluluk iken onu kurt yerse (o takdirde) biz gerçekten hüsrana uğramış oluruz” dediler.”<sup>251</sup>

Kuşeyrî, Yakûb'un hüznü, yalnızca Yûsuf'un başına gelebilecek bir tehlikeye değil, onun yokluğuna tahammül edememe bilincine dayanmaktadır. Kuşeyrî'ye göre Yakûb, Yûsuf'un güven içinde olduğu bir durumda bile ayrılığa katlanamayacağını ifade etmekte; buna ek olarak kurda dair korkusunu dile getirerek bu hüznü daha da yoğunlaştırmaktadır. Kuşeyrî kulun kalbinde yoğunlaşan korkunun, çoğu zaman imtihanın zemini hâline geldiğini, tefsirinde “الخوف يُجلب المخوف” “İnsana, en çok korktuğu şey musallat edilir” deyişini kullanarak açıklamaktadır. Bu nedenle Kuşeyrî, Yakûb'un sözünde (peygamberlerin mâsumiyetine halel getirmeksizin) daha ideal olanın korkuyu doğrudan kurda değil, ilâhî takdire bağlamak olduğunu ima eder. Kuşeyrî, Yakûb'un “kurt” ifadesini dillendirmesinin, farkında olmadan kardeşlere bir telkin işlevi gördüğünü de işaret etmektedir. Hz. Yûsuf'un kayboluşunu meşrulaştıracak bahanenin şekillenmesine zemin hazırlamış olup eğer Hz. Yakûb bu ifadeyi kullanmamış olsaydı, kardeşlerin kurt hikâyesini kurgulamalarının mümkün olmayacağı

<sup>247</sup> Yûsuf 12/17.

<sup>248</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 84.

<sup>249</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/172.

<sup>250</sup> Yûsuf 12/13-14.

<sup>251</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 84.

vurgulanmaktadır. Böylece Kuşeyrî, sözün yalnızca bir anlatım aracı değil, ahlâkî ve fiilî sonuçlar doğuran bir etki alanı olduğunu gösterir.<sup>252</sup>

Kuşeyrî, kardeşlerin babalarına olan sözünü kendi dilleriyle ilan ettikleri bir akıbetin gerçekleşmesi olarak yorumlamaktadır. Kuşeyrî'ye göre Hz. Yûsuf'un kardeşleri asıl kaybın ahlâkî ve manevî düzeyde gerçekleştiğinin farkında olmadan “ziyan” kavramını yalnızca dışarıdan gelen bir tehdit olarak algılamışlardır. Bu sebeple Hz. Yûsuf gibi bir kardeşi değersiz bir menfaat uğruna feda eden kimsenin, “alışverişinde büyük bir zarara uğradığı” açıktır. Dolayısıyla Kuşeyrî, âyette geçen “خسران” kavramını maddî bir kayıptan ziyade, geri dönüşü olmayan bir ahlâkî iflas olarak yorumlamaktadır. Ayrıca Kuşeyrî, kardeşlerin “Biz güçlü bir topluluğuz” (نحن عصابة) sözünü, ilâhî yardımdan bağımsız bir güç vehmi olarak değerlendirir. Kendi kuvvetlerine güvenip bununla övünmeleri, onları ilâhî himayeden mahrum bırakmış; bu sebeple Allah onları kendi hâllerine terk ederek fiillerini işlemelerine izin vermiştir. Bu yaklaşım, Kuşeyrî'nin ahlâk anlayışında sıkça vurgulanan bir ilkeyi yansıtır: Kul, gücü kendisine nispet ettiği ölçüde ilâhî yardımdan uzaklaşır. Aynı şekilde Yakûb'un, oğullarının “Biz kuvvetliyiz” sözlerine gönlünün meyletmesi, onun da bir imtihanla karşılaşmasına sebep olmuştur. Bu olaylar silsilesi ile Kuşeyrî hem fail olan kardeşlerin hem de onların sözüne güvenen babalarının yaşadıklarını, insanın sebebe yaslanmasının doğurduğu sonuçlar bağlamında değerlendirmektedir.<sup>253</sup>

“فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَاجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ”<sup>254</sup>  
“Yûsuf'u götürüp kuyunun dibine bırakmaya karar verdikleri zaman biz de ona: ‘Andolsun, farkında değillerken onların bu işlerini sen kendilerine haber vereceksin’ diye vahyettik.”<sup>255</sup>

Kuşeyrî'ye göre âyetin anlamı iki şekilde tanımlanabilir: Ya “Onu götürüp kuyuya atmaya karar verdiklerinde, bu kararlarını fiilen gerçekleştirdiler” yahut “Onu götürüp kuyuya attıklarında biz ona vahyettik” âyetteki “vav” harfî, sadece bir bağlaç değil, açıklayıcı bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Kuşeyrî bu dilsel yapının, derin bir manevî işarete kapı araladığını, Hz. Yûsuf'un başına gelen ağır belâ anında, Allah Teâlâ ona geleceğe dair bir müjde ve mânevî bir tanıtım (ta'rif) lütfettiğini belirtmektedir. Hz. Yûsuf'un karşı karşıya kaldığı şiddetli imtihanı, önceden kendisine ilka edilen bu marifet bilgisi sayesinde taşıyabildiği beyan edilmiştir. Kuşeyrî'nin aktardığı bir diğer işârî yoruma göre, Yûsuf'un babasının koruyucu gözetiminden bütünüyle ayrıldığı anda, Rabbinin doğrudan himayesi devreye girmiştir. Bu

<sup>252</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/172.

<sup>253</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/173.

<sup>254</sup> Yûsuf 12/15.

<sup>255</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 85.

durum, Allah Teâlâ'nın velî kulları hakkında işleyen değişmez sünnetinin bir tezahürüdür: O, dostlarının nefesine bir belâ kapısı açtığında, mutlaka kalplerine safâ, arınma ve yakınlık kapılarını da açar. Bu şekilde dış dünyada artan yalnızlık ve sıkıntı, iç dünyada ilâhî yakınlık ve mânevî derinlik ile dengelenir.<sup>256</sup>

وَجَاءُوا آبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ \* قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّبَابُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ \* وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۗ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ<sup>257</sup> “Akşamleyin ağlayarak babalarına geldiler. ‘Ey babamız! Biz yarığa girmiştik. Bir de ne görelim onu kurt yemiş. Her ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın’ dediler. Bir de üzerine, sahte bir kan bulaştırılmış gömleğini getirdiler. Yakûb dedi ki: “Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı yardımı istenilecek de ancak Allah’tır.”<sup>258</sup>

Hız. Yûsuf’un kuyuya atılması sonrasında kardeşlerinin babalarına getirdikleri haber sonrası yaşananlar birbirleri ile bağlantılı olması nedeniyle birlikte ele alınan bu üç âyetin yorumunda Kuşeyrî ilk olarak kardeşlerin akşam vakti ağlayarak babalarına gelmelerini dışa yansıyan duygu ile iç hakikat arasındaki kopuşu gösteren bir davranış olarak yorumlamıştır. Ona göre yalancı kimseye ağlama imkânının verilmesi, ilâhî yardımdan tamamen mahrum bırakılmanın (hızlân) bir göstergesidir. Bu konuda tefsirinde yer verdiği “وفي الخبر: إذا كمل نفاق” “Nifakı kemale eren kimse, gözünü dilediği gibi ağlatabilir” rivayeti, sahte duygusallığın manevî bir çöküş belirtisi olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>259</sup> Ancak Kuşeyrî kardeşlerinin Hz. Yûsuf’a karşı işledikleri ağır fiilden sonra içsel bir pişmanlık yaşamış olabileceklerini de ihtimal dâhilinde bırakarak açıktan ifade etmeden iç dünyalarında duydukları neden sebebiyle ağlamış olmaları mümkün olabileceği yorumunda bulunmuştur. Kardeşlerinin Hz. Yûsuf’u kurt yedi haberine karşılık Hz. Yakûb’un verdiği cevap Kuşeyrî’ye göre derin bir marifet tavrını yansıtmaktadır. Hz. Yakûb, olayın ayrıntılarını bilmemesine rağmen işin özünde bir yanlışlık olduğunu kalbiyle hissetmiştir. Kuşeyrî bu durumu, “sıddîklerin bilgisi” olarak niteler: Hakikatin sonuçları, onların kalplerine önce icmâlî (toplu) bir biçimde ilka edilir; zamanla bu bilginin tafsilatı açığa çıkar. Hz. Yakûb, zahirde oğullarını reddetmemiş, fakat bâtında anlatılanlara teslim de olmamıştır. Kuşeyrî’nin burada üzerinde durduğu diğer mesele de kardeşlerin cezalandırılma şekli olmuştur. Onların Hz. Yûsuf’un gömleğini yırtmayı unutmış olmaları, işledikleri fiilin ardından gelen ince bir ilâhî karşılıktır.

<sup>256</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/173.

<sup>257</sup> Yûsuf 12/16-17-18.

<sup>258</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/86.

<sup>259</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/173.

Bu eksiklik, Yakûb'un anlatılan hikâyenin uydurma olduğunu fark etmesine vesile olmuştur. Bu şekilde ilâhî adalet, doğrudan bir cezalandırma yerine, suçun kendi iç tutarsızlığı üzerinden hakikati açığa çıkarmıştır.<sup>260</sup>

وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غَلَامٌ وَأَسْرُوهُ بِضَاعَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ  
\* “Bir kervan gelmiş, sucularını suya göndermişlerdi. Sucu kovasını kuyuya salınca, “Müjde! Müjde! İşte bir oğlan!” dedi. Onu alıp bir ticaret malı olarak sakladılar. Oysa Allah, onların yaptıklarını biliyordu. Onu ucuz bir fiyata, birkaç dirheme sattılar. Zaten ona değer vermiyorlardı.”<sup>262</sup>

Kuşeyrî, burada kervanın kuyudan su almasını ilâhî takdirin insan niyetlerini aşan yönünü gösteren sembolik bir olay olarak yorumlar. Ona göre her talep, yalnızca niyet edilen sonuca indirgenmez; kimi zaman insan, aradığından çok daha fazlasına ulaştırılır. Bu durum, kulun sınırlı beklentileri ile ilâhî ihsanın geniş ufku arasındaki farkı açık biçimde göstermektedir. Ancak Kuşeyrî, bulunan şeyin hakikatinin her zaman bulanların zannıyla örtüşmediğini de vurgulamaktadır. Buna istinaden kervan, karşılına çıkan kişiyi bir köle olarak değerlendirmiş olsa da Hz. Yûsuf gerçekte hür ve ilâhî seçilmişliğe mazhar bir şahsiyettir. Kuşeyrî'ye göre Hz. Yûsuf'un kuyudan çıkarılması, rastlantısal bir gelişme değil, doğrudan ilâhî iradenin sevk ettiği bir süreçtir. Allah Teâlâ, Yûsuf'u kurtarmayı murat edince, kervanın gönüllerine sefer düşüncesini ilham etmiş; onları susuzlukla karşı karşıya bırakarak kuyuya yönelmiştir. Zahirde bir ihtiyaç gibi görünen olaylar, batinında tek bir kulun selâmeti için düzenlenmiştir. Kuşeyrî bu hakikati, (أَلَا رَبُّ تَشْوِيشٍ يَقَعُ فِي الْعَالَمِ وَالْمَقْصُودُ مِنْهُ سَكُونٌ وَاحِدٌ) “*Âlemde kopan nice karışıklıklar vardır ki, asıl maksadı yalnızca bir kişinin huzurudur*”<sup>263</sup> sözüyle tefsirinde belirtmiştir. Bu bakış, onun tefsirinde sıkça rastlanan takdir–tedbir ilişkisini yansıtmaktadır. Bir sonraki âyette Kuşeyrî Hz. Yûsuf'un çok az bir miktara satılmasını insanın hakikî değeri kavrayamamasının çarpıcı bir örneği olarak değerlendirmekte ve bu durumun Hz. Yûsuf'un değersizliğini değil; aksine, satanların basiret yoksunluğu olarak nitelendirmektedir. Âyette geçen “zâhidlik” ifadesi, gerçek bir zühdü değil, kıymeti bilmeyen bir yüz çevirmeyi anlatır. Kuşeyrî'ye göre ilâhî seçilmişliğe sahip olanların değeri, dünya terazileriyle ölçülemez; onları değersiz görenler, aslında kendi manevî kayıplarını ilan etmiş olurlar. Kuşeyrî, Hz. Yûsuf'un değersiz bir bedelle satılmasını değerinin ancak yokluğunda ve ihtiyaç anında idrak edildiğini gösteren evrensel bir hakikat olarak yorumlar. Kardeşleri, onu birkaç dirheme

<sup>260</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/174.

<sup>261</sup> Yûsuf 12/19-20.

<sup>262</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 87.

<sup>263</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/174.

sattıkları gün Hz. Yûsuf'un kıymetini fark etmemiş; fakat yıllar sonra (أنا يوسف)<sup>264</sup> “Ben Yûsuf’um” hitabıyla karşılaştıklarında derin bir mahcubiyet yaşamışlardır. Tasavvufi geleneğinde kabul edilen (كفى للقصر الحياء يوم اللقاء) “Kusur işleyene, karşılaşma gününde duyulan utanç yeterli bir cezadır”<sup>265</sup> deyişi kardeşlerin utancına işaret etmekte olup Hz. Yûsuf’un huzurunda eğilmeleri de akıbetlerini idrak edişlerinin sembolik bir ifadesi olarak görülmektedir. Aynı şekilde, bir zamanlar onu değersiz görenler, daha sonra onun şefkat ve ihsanına muhtaç hâle gelmiş; (مسنًا وأهلنا الضُّرُّ)<sup>266</sup> “Bize ve ailemize darlık dokundu”<sup>267</sup> diyerek huzurunda boynu bükük durmak zorunda kalmışlardır. Kuşeyrî’ye göre daha dikkat çekici olan Hz. Yûsuf gibi paha biçilmez bir değeri ucuza satın alabilenler olmuş çünkü ona göre satanlar başından itibaren onun kıymetini bilmeyenlerdir. Kervan, Hz. Yûsuf’u birkaç dirheme razı olarak elden çıkarmış; ancak onun güzelliğini ve hâllerini idrak edenler, Mısır’da değerini katbekat artırmış, onu ağırlığınca altın ve gümüşle satın almışlardır.<sup>268</sup> Kuşeyrî bu yorumunu tefsirde verdiği şiirle pekiştirmiştir:

*Senin katında gözden düşürülmüş olsam da efendim*

*Gözler üstünde taşınmaktayım ben başkaları katında*<sup>269</sup>

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي “Onu satın alan Mısırlı kişi, hanımına dedi ki: “Ona iyi bak. Belki bize yararı dokunur veya onu evlat ediniz.” İşte böylece biz Yûsuf’u o yere (Mısır’a) yerleştirdik ve ona (rüyadaki) olayların yorumunu öğretelim diye böyle yaptık. Allah, işinde galiptir, fakat insanların çoğu bunu bilmezler.”<sup>271</sup>

Kuşeyrî, Hz. Yûsuf’un Mısır’da köle olarak satılmasıyla başlayan süreci ilâhî tedbirin zamana yayılmış bir tezahürü olarak ele almıştır. Ona göre Allah Teâlâ, Hz. Yûsuf’un köle fiyatına satılmasıyla yetinmemiş; bilakis Mısır halkını şiddetli bir kıtlık ve ihtiyaçla imtihan ederek onları Hz. Yûsuf’a muhtaç hâle getirmiştir. Rivayetlerde aktarıldığı üzere halk önce mallarını, ardından mülklerini ve nihayet canlarını gıda karşılığında Hz. Yûsuf’a teslim etmiş; Mısır halkının tamamı üzerinde tasarruf sahibi konumuna yükselmiştir. Ancak Hz. Yûsuf bu kudret anında onları köleleştirmemiş, aksine kerem sahibi bir kul olarak hepsini affetmiş ve özgürlüklerini bağışlamıştır. Kuşeyrî, (فيوم بيوم) “Günden güne (hali değişti)” deyişini

<sup>264</sup> Yûsuf 12/90.

<sup>265</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/175.

<sup>266</sup> Yûsuf 12/88.

<sup>267</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 88.

<sup>268</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/175.

<sup>269</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 88.

<sup>270</sup> Yûsuf 12/21.

<sup>271</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 89.

Kur'an'ın (إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا)<sup>272</sup> “Şüphesiz zorlukla beraber bir kolaylık vardır”<sup>273</sup> âyetiyle irtibatlandırarak belâdan mülke, zilletten izzete uzanan ilâhî sünnete dikkat çektiği görülmektedir.<sup>274</sup>

Kuşeyrî, “وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ” “İşte böylece biz Yûsuf’u o yere yerleştirdik ve ona olayların yorumunu öğretelim diye böyle yaptık.”<sup>275</sup> âyetini, haset edenlerin iradesi ile Allah’ın muradı arasındaki kesin ayırımın delili olarak yorumlar. Kardeşleri ve düşmanları, Hz. Yûsuf’un sıradan ve etkisiz bir konumda kalmasını istemiş; hatta onu kuyuya atarak tamamen devre dışı bırakmayı amaçlamışlardır. Oysa Allah Teâlâ, Hz. Yûsuf’un yeryüzünde hükümran olmasını murat etmiş ve neticede gerçekleşen, düşmanların değil Allah’ın dileği olmuştur. Kuşeyrî bu hakikati, “وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ”<sup>276</sup> “Allah işinde galiptir.”<sup>277</sup> âyetiyle temellendirerek, kulların niyetleri ve tasarrufları vardır; fakat galip gelen daima ilâhî hükümdür yorumu ile kader anlayışını işârî bir derinlikle açıklamaktadır. Kuşeyrî’nin işârî tefsirde benimsediği temel metod ilkeleri de burada açıkça görülmektedir. Tarihsel olayları ilâhî tedbir zincirinin birbirine eklemlenen halkaları olarak ele alır, Hz. Yûsuf’un satılması, kıtlık yılları, halkın ona yönelmesi ve nihayet onun affediciliği, tevhid merkezli bir tarih okumasının unsurları olmuştur. Ahlâkî boyutta ise Hz. Yûsuf’un güç elde ettiğinde affetmesi, Kuşeyrî’nin sıkça vurguladığı “Kerem sahibi kul, kudret anında bağışlayandır” ilkesinin canlı bir örneği olarak sunulur. İnsanın ahiret gününde cennete sevk edilmesine vesile olan sabır,<sup>278</sup> merhamet, tevazu ve ilâhî takdire teslimiyet, kıssa boyunca tasavvufî makamlar şeklinde okunur. Kuşeyrî, bu süreci “zıtların çevrilmesi” yöntemiyle yorumlar: bugün satılan yarın sahip olur; bugün kuyuda olan yarın tahtta bulunur. Belâ velâya, zillet izzete, mahrumiyet mülke dönüşür. Bu dönüşüm, onun tefsirinde yalnızca bireysel bir kurtuluş hikâyesi değil, aynı zamanda manevî terbiyenin evrensel modeli olarak sunulmaktadır.<sup>279</sup>

#### 5.2.4. Kadımla imtihanı ve nefis mücadelesi

“وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ”<sup>280</sup> “Olgunluk çağına erişince, ona hikmet ve ilim verdik. İşte biz, iyi davrananları böyle mükâfatlandırırız.”<sup>281</sup> Kuşeyrî, Hz.

<sup>272</sup> İnşirah 94/6.

<sup>273</sup> Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 690.

<sup>274</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/176.

<sup>275</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 89.

<sup>276</sup> Yûsuf 12/21.

<sup>277</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 89.

<sup>278</sup> Lokman Bedir, *Kur'an-ı Kerim'de insanın ruhlar âleminden âhirete hayat yolculuğu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 103.

<sup>279</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/176.

<sup>280</sup> Yûsuf 12/22.

<sup>281</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 90.

Yûsuf'un büyüyüp gençlik çağına geldiği dönemi yorumladığı bu âyette “ولما بلغ أشده آتيناها حكماً” ve “وعلماً” ifadesini peygambere verilen ilim ve hikmeti; nefis üzerinde tasarrufta bulunma, şehvete kapılmama ve iradeyi hak üzere sabitleyen bir hikmet-istikamet kudreti olarak yorumlamaktadır. Kuşeyrî Hz. Yûsuf'un, arzusunun en yoğunlaştığı gençlik olgunluğunda (بلغ أشده) nefisine hâkim olarak kendisini çağıran kadının davetine karşı şehveti yenerek bâtıla meyletmemesini “Nefsine hükmedemeyenin başkasına hükmetmesi mümkün değildir.” sözü ile açıklamış “hüküm” kavramını, siyasal/idarî bir yetkiden önce ahlâkî-ruhsal otorite anlamında ele almıştır.<sup>282</sup> Kuşeyrî, Hz. Yûsuf'un şehvete uyup ardından gelen pişmanlık duygusunun, şehvete direnmenin geçici zorluğundan daha ağır olacağını bu nedenle “geçici haz” yerine “iffetin meşakkati”ni tercih ettiğini yorumunda belirtirken bu tercihin, Hz. Yûsuf'un şahsında yalnız bir ahlâkî başarı değil, Allah'ın kuluna verdiği tevfiğ (ilâhî yardım) ile takvâ ve verâ üzere istikamet sağlamasından ileri geldiğini de eklemektedir.<sup>283</sup> Ayrıca Kuşeyrî, “وَكَذَلِكَ نَجْزِي” ifadesindeki “güzel karşılık” (cezâ) vurgusunu, harici bir ödülün ziyade kulun iç dünyasının düzeninin Allah tarafından korunup doğrultulması olarak ifade eder; bu duruma delil olarak ise “وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ”<sup>284</sup> “Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileticeğiz. Şüphesiz Allah, mutlaka iyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanlarla beraberdir.”<sup>285</sup> âyetine tefsirinde yer vermektedir.<sup>286</sup>

وَرَأَوْنَاهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْاَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللّٰهِ اِنَّهُ رَبِّيْ اَحْسَنُ مِّنْ اٰوِيْ اِنَّهُ “<sup>287</sup> “Evinde bulunduğu kadın ondan arzuladığı şeyi elde etmek istedi ve kapıları kilitleyerek, “Haydi gelsene!” dedi. O ise, “Allah’a sığınırım, çünkü o benim efendimdir, bana iyi baktı. Şüphesiz zalimler kurtuluşa eremezler” dedi.<sup>288</sup>

Bu âyet-i kerimede kadının kapıları kilitleyip davetini açıkça ifade etmesi, Kuşeyrî'nin üslubunda çarpıcı bir zıtlık üzerinden yorumlanmıştır. Kuşeyrî “Zahirde kapılar kapanınca Allah “باب العصمة” (bâbü'l-‘isma) ‘koruma kapısını’ açtı.” deyişi ile zahirî engellerin yoğunlaştığı yerde bâtımî fetih belireceğini; kulun maddi âlemde kuşatıldığı an, manevi âleminde ilâhî muhafaza ile destekleneceğini bildirmektedir. Kuşeyrî bu zıtlık ilişkisini kıssanın tefsirinde çokça kullanmakta ve tefsirinde yer vermektedir. Bununla birlikte Hz. Yûsuf'un davranışı ahlâki reaksiyon olmaktan çok ‘isma (günahlardan korunma) kavramının fiilî

<sup>282</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/177.

<sup>283</sup> Kûşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 181.

<sup>284</sup> Ankebût 29/69.

<sup>285</sup> Altuntaş- Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 444.

<sup>286</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/177.

<sup>287</sup> Yûsuf 12/23.

<sup>288</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 91.

tecellisine dönüştüğünü düşündürmektedir.<sup>289</sup> Kuşeyrî “إنه ربي أحسن مثواي” ifadesindeki “Rabbim” kelimesi ile zâhirde “ربي” lafzı Azîz’e (efendisine) de atfedilebilirken yorumunda bunu “hakiki Rab” olan Allah’a yöneltmiştir. Hz. Yûsuf’un burada aslında Onu kuyudan kurtaranın, Azîz’in kalbinde ona yer açan, ona güzel bir mesken ve ikram verenin Allahu Teâlâ olduğunu öyleyse bu ihsan altında iken günaha yönelmeyeceğini ve isyan etmeye kalkışmayacağını demek istediği beyan edilmiştir. Buna istinaden Hz. Yûsuf’un iffeti yalnız sadakat (emanet/efendi hürmeti) temelinde değil, tevhidî bilinç ve nimete karşı edep düzleminde ele alınmıştır.<sup>290</sup>

”وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّا بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْءَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ“<sup>291</sup>

“Andolsun, kadın ona istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı. Biz, ondan kötülüğü ve fuhşu uzaklaştırmak için işte böyle yaptık. Çünkü o, ihlâsa erdirilmiş kullarımızdandı.”<sup>292</sup>

Bu âyeti kerimde “وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّا بُرْهَانَ رَبِّهٖ” ifadesi Kuşeyrî tarafından kelâmî hassasiyet ile irdelenmiştir. Kuşeyrî irade ve kesb olmaksızın kulun içine doğan bir meyilin, tek başına teklif ve sorumluluk alanına girmeyeceğini; günah, niyetin fiile dönüşmesiyle başlayacağını işaret etmektedir. Kuşeyrî, Hz. Yûsuf’tan sâdir olduğu varsayılan “الهِمُّ” “hem”ı (arzu kıpırtısı yani kalpte beliren, iradeye ve kararlı bir yönelişe dönüşmemiş ilk ve geçici bir iç hatıra düzeyinde kalsa bile) cürüm kapsamında değerlendirmez; bilakis ilâhî korumanın, onda fiilî günaha yönelik niyet ve azmin hiç teşekkül etmemesi şeklinde gerçekleştiğini özellikle vurgular.<sup>293</sup> Kuşeyrî âyette geçen “burhân” yani “delil” mahiyetine ilişkin nazari yorumları isabetli olmayan tayin çabası olarak nitelemiş, kendisi ise delilin işlevini açıklamıştır. Ona göre âyette zikredilen “delil” (burhân), dış dünyada görülen somut bir işaret veya mucize değil; Allah’ın Hz. Yûsuf’un kalbinde meydana getirdiği içsel bir tanıtma (ta’rîf) ve yakîn hâlidir. Kuşeyrî, bu nedenle delili, Allah’ın Hz. Yûsuf’a kendi kudret ve hikmetine dair âyetlerinden birini kalben göstermesi şeklinde yorumlamıştır. Bu yaklaşımını, Kur’an’da “سَتْرِيْهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِيْ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اِنَّهٗ الْحَقُّ اَوْلَمَ يَكْفِبْ بِرَبِّكَ اِنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شٰهِيْدٌ”<sup>294</sup> “Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde

<sup>289</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 177.

<sup>290</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 177-178.

<sup>291</sup> Yûsuf 12/24.

<sup>292</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 91.

<sup>293</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/178.

<sup>294</sup> Fussilet 41/53.

onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?"<sup>295</sup> âyetiyle destekler.<sup>296</sup>

وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَالْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ “<sup>297</sup>”<sup>297</sup> “İkisi de kapıya koştular. Kadın, Yûsuf’un gömleğini arkadan yırttı. Kapının yanında hanımın efendisine rastladılar. Kadın dedi ki: ‘Senin ailene kötülük yapmak isteyeninin cezası, ancak zindana atılmak veya can yakıcı bir azaptır.’”<sup>298</sup>

Burada “وَاسْتَبَقَا الْبَابَ” “İkisi de kapıya koştular” ifadesini Kuşeyrî yine iki açıdan ele almaktadır. Burada Hz. Yûsuf’un fiilden kaçmak için, kadının ise ulaşmak istediği fiil için kapıya koştuğuna dikkat çekmiş, aynı hareketin niyete göre hüküm değiştirdiğini, bu kovalamacanın masumiyet ile iradî günah arasındaki ayrımın bir temsili olduğuna işaret etmektedir. Kuşeyrî gömleğin arkadan yırtılmasının, zahirde bir hadisenin delili iken, bâtında iki “gömlek” üzerinden açıklama yapmıştır. Ona göre Hz. Yûsuf’un “takvâ gömleği” sağlam kalmış “dünya gömleği” yırtılmış olup bu yırtılma Hz. Yûsuf’a zarar getirmemiştir.<sup>299</sup> Kuşeyrî, kadının eylemlerini tek boyutlu bir kötülük şemasıyla vermekten de kaçınarak kadının gömleği yırtma kastının doğrudan gömleği parçalamak değil, Hz. Yûsuf’u yanında tutmak olabileceğini; fakat aradığı “rahatlık ve şifa”nın kendisine “belâ” olarak döndüğünü söylemektedir. Bu yorum çizgisi, işârî tefsirde ahlâkın “sonuç” üzerinden okunmasıyla birleşir: “وَلَا يَجِئُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا”<sup>300</sup> “Oysa kötü tuzak, ancak sahibini kuşatır.”<sup>301</sup> Kısacası kadın, gömleği delil yapmak istemiş; Allah ise aynı delili onun aleyhine, Yûsuf’un lehine çevirmiştir.<sup>302</sup>

Âyette kapı açıldığında karşılaşılan kişinin özellikle “kadının efendisi” olarak anılması, Kuşeyrî’ye göre Hz. Yûsuf’un zahiren köle konumunda bulunsa bile hakikatte hür olduğu; dolayısıyla vezirin onun gerçek efendisi sayılamayacağı şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca kapı önünde gerçekleşen karşılaşma ile gizli kalması planlanan fiilin ilâhî irade tarafından açığa çıkarılmasının ilâhî gözetimin sürekliliğine işaret ettiğini de belirtmektedir. Burada kulun niyetini fiile dökmese bile meyletmış olmasının haddi aşması için yeterli olacağını düşünen Kuşeyrî’ye göre insan, ilâhî sınırları ihlâl eden bir yönelişe girdiği anda, Allah’ın her şeyi kuşatan gözetimi fiilen ortaya çıkar; gizli kalacağı sanılan hâl açığa çıkar ve kul, kaçamayacağı bir hesap ve yüzleşme sürecine dâhil olur. Kadının vezire hitabında (مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا)

<sup>295</sup> Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 533.

<sup>296</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/178.

<sup>297</sup> Yûsuf 12/25.

<sup>298</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 93.

<sup>299</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/1.

<sup>300</sup> Fatır 35/43.

<sup>301</sup> Altuntaş - Şahin, *Kur'an-I Kerim Meâli*, 484.

<sup>302</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/179.

“ailene kötülük yapmak isteyen” ifadesi bilinçli bir yönlendirme olmakla birlikte kadının asıl amacı, efendisinin dikkatini kendi davranışından uzaklaştırarak, onu Hz. Yûsuf’a karşı hızlı bir cezalandırma boyutuna taşımak olduğuna işaret etmekte bu söz ile namus ve aile vurgusu yaparak erkeğin onur duygusunu harekete geçirmeyi ve böylece duygusal tepkisini güçlendirmeyi hedeflemiştir. Kuşeyrî’ye göre kadının önerdiği zindan veya dayak ile vücudunda iz bırakacak can yakıcı bir ceza ihtimalinin dile getirilmesi, bir yönüyle Hz. Yûsuf’un öldürülmesini önlemeye dönük örtük bir koruma işlevi taşıırken cezalandırmanın aşamalı olarak artırılabilmesine dair bir imânın da varlığı söz konusudur. Öte yandan uzun süreli hapsin ani ve şiddetli bedensel cezaya alternatif olarak sunulması ise, hapsin fiziksel acı içermese bile zaman içinde yıpratıcı bir cezaya dönüşebileceği varsayımına dayanmaktadır. Ancak Kuşeyrî hapsin mahiyet itibarıyla şiddetli dayakla eşdeğer sayılamayacağını vurgulamaktadır.<sup>303</sup>

”دَّ مِنْ قَبْلِ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ قَالَتْ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصَهُ قِ \* وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ \* فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ”<sup>304</sup>

“Yûsuf: ‘O, benden arzusunu elde etmek istedi’ dedi. Kadının ailesinden bir şahit de şöyle şahitlik etti: ‘Eğer onun gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir, o yalancılardandır. Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir. O ise, doğru söyleyenlerdendir.’ Kadının kocası, Yûsuf’un gömleğinin arkadan yırtıldığını görünce, dedi ki: ‘Şüphesiz bu, siz kadınların tuzağıdır. Şüphesiz sizin tuzağınız çok büyüktür.’”<sup>305</sup>

Âyeti kerimede Hz. Yûsuf’un kendisine yöneltilen itham karşısında kadının kendisini arzusuna konu ettiği gerçeğini açıkça ifade etmesini Kuşeyrî tarafından fiskın açığa çıktığı yerde, failin mahremiyetinin korunması söz konusu olmayacağı ahlâkî ilkesine dayandırılmış, iffet üzere olanın örtüsünün korunacağı, ahlâkî sınırı ihlâl edenin ise korunmayacağı yoruma eklenmiştir. Hz. Yûsuf’un söylediği söz lehine delil olarak Allah Teâlâ, henüz bulûğa ermemiş bir çocuğu konuşurmak suretiyle hakikatin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kuşeyrî burada işârî yaklaşımda benimsenmiş olan kul, doğruluk üzere bulunduğu, Allah hakikati açıklamak için cansız varlıkları yahut beklenmedik vasıtaları konuşmaktan dahi geri durmaz ilkesini özellikle bildirmektedir. Ayrıca kadının ailesinden bir şahsın devreye girerek gömleğin yırtılma yönünü ölçü alması, Kuşeyrî tarafından ilâhî adaletin zahirî bir delille tecelli etmesi olarak yorumlanmaktadır. Gömleğin önden yırtılmış olması saldırganlığı, arkadan yırtılmış olması ise

<sup>303</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/180.

<sup>304</sup> Yûsuf 12/26-27-28.

<sup>305</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 95.

kaçışı ve iffetli direnişi, gömlek ise sadece bir nesne değil masumiyet ile suç arasındaki ayrımı temsil etmiştir. Aziz'in, gömleğin arkadan yırtıldığını gördükten sonra “إنه من كيدكن” “*Bu sizin hilenizdendir*” şeklindeki ifadesi, Kuşeyrî'ye göre yalnızca bireysel bir suç isnadı değil, aynı zamanda bu fiilin ahlâken ve dinen yasaklandığını gösteren toplumsal bir yargı olarak nitelendirilmiştir. Kuşeyrî burada özellikle zinanın onların şeriatında haram olmasına rağmen zorunlu olarak hukukî bir had cezası verilmediğini bildirmektedir.<sup>306</sup> Kuşeyrî'ye göre Yûsuf'un kurtuluşu, yalnız ahlâkî irade gücünün sonucu değildir; asıl belirleyici olan, Allah'ın “sarf” ve “istihlâs” ile kötülüğü ondan çevirmesi ve onu ihlâsa erdirilmiş kulları arasına katmasıdır.

“يُوسُفُ أَعْرَضَ عَن هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكَ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ”<sup>307</sup> “*Ey Yûsuf! Sen bundan sakın kimseye söz etme. Ey kadın! Sende günahının bağışlanmasını dile. Çünkü sen, günah işleyenlerdensin.*”<sup>308</sup>

Kuşeyrî bu âyeti yorumlarken hukukî-ahlâkî ayırım yaparak bu ifadeden iki sonuç çıkarır: (i) zina fiili onların şeriatında haramdır; çünkü “ذَنْبٌ” (günah) olarak adlandırılmıştır; (ii) buna rağmen söz konusu toplumda zina için had türü bir cezanın işletilmediği anlaşılmakta olup Azîz, cezalandırma yerine “استغفري لذنبك” “*istiğfar*”ı telkin etmekle yetinmiştir. Kuşeyrî buradaki durumu salt manevî simgelere indirgemeyip, aynı zamanda normatif düzen (haram) ile pozitif hukuk (ceza/had) arasındaki farkı okuyabilen “disiplinli” bir tefsir çizgisi izlediğini göstermiştir.<sup>309</sup>

Kuşeyrî, âyette ele aldığı ahlâkî ve hukukî meseleyi tasavvufî bir yaklaşımla “لأن البلاء ؛ من صفة أرباب الولاء” “*Herkes belaya ehil değildir; bela, yakın kulların (velîlerin) vasfıdır.*” bakış açısına göre yorumlamıştır. Ona göre imtihanın şiddeti, çoğu zaman kişinin değersizliğinin değil, bilakis Allah katındaki yakınlığının işaretidir. Masumiyeti herkesçe çıktığı hâlde Hz. Yûsuf'un hapse atılması (sonraki süreçte), “ceza” değil; velî kulun terbiye edilmesi ve bir sonraki merhaleye hazırlanmasıdır. Buna karşılık fiili kötü olan Azîz'in eşinin zahirde ağır bir belaya uğramaması, “keramet” değil; Kuşeyrî'nin ifadesiyle, “değer düşüklüğünün” bir alameti olarak beyan edilmektedir. Kuşeyrî Hz. Yûsuf'un karşı karşıya olduğu durumu cezasızlık = kurtuluş gibi yüzeysel bir eşitlemeden kurtararak, bela = terbiye/terfi ilkesine bağlamıştır.<sup>310</sup>

”بَيْنَ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرِيهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ \* عَلِيَّهَا فَلَمَّا وَاتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سَكِنًا وَقَالَتِ ائْرُجْ فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا \* هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ رَّأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا ۖ

<sup>306</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/181.

<sup>307</sup> Yûsuf 12/29.

<sup>308</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 95.

<sup>309</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/181.

<sup>310</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/181.

قَالَتْ فذَلِكَ الَّذِي أُمْتَنَنْتَنِي فِيهِ وَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ لَيَسْجَنَنَّ وَيَلْكَوْنَا مِنَ الصَّاغِرِينَ \* قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ<sup>311</sup>

“Şehirde birtakım kadınlar; “Aziz’in karısı, delikanlısından murad almak istemiş. Ona olan aşkı yüreğine işlemiş. Şüphesiz biz onu açık bir sapıklık içinde görüyoruz” dediler. Kadın, bunların dedikodularını işitince haber gönderip onları çağırdı. Onlar için oturup yaslanacakları yer hazırladı. Her birine birer de bıçak verdi ve Hz. Yûsuf’a: ‘Çık karşılarına’ dedi. Kadınlar onu görünce pek büyüttüler ve şaşkınlıkla ellerini kestiler. ‘Haşa! Allah için, bu bir insan değil, ancak şerefli bir melektir’ dediler. Bunun üzerine kadın onlara dedi ki: ‘İşte bu beni hakkında kınadığınız kimsedir. Andolsun, ben murad almak istedim. Fakat o, iffetinden dolayı bundan kaçındı. Andolsun, eğer emrimi yapmazsa, mutlaka zindana atılacak ve zillete uğrayanlardan olacak.’<sup>312</sup>

Azizin eşinin tutkusunun kalbini tamamen kuşattığını ve kendisini açık bir sapıklığa sürüklediğini ileri süren şehirdeki kadınların kınamaları Kuşeyrî tarafından kadınlar arası dedikodu düzlemine indirgenmeden, hevâ ve aşkın gizlenemeyeceği, mutlaka kınama ve ayıplama dilinin harekete geçeceği şeklinde yorumlanmıştır. Buna dayalı olarak Kuşeyrî’nin yalnız aşkın mesajları değil, aynı zamanda insan davranışının sosyal dinamiklerini açıklamayı amaçladığını düşünmek yerinde olacaktır. Azîz’in eşi, toplumsal konum ve itibar bakımından onlardan daha üstün olduğu için—zira diğer kadınlar onun hizmetinde bulunan kimselerdi—kınama daha hızlı ve sert bir biçimde yöneltilmiştir. Bu durum “sınıfsal” gerilim oluşturmuş ve “مَكْرٌ”<sup>313</sup> “mekr” (hile; gizli konuşma, dedikodu) yalnız bireysel kıskançlık değil, toplumsal hiyerarşi içinde işleyen bir baskı aracı haline gelmiştir.<sup>314</sup>

Azizin eşinin diğer kadınlara kendisi ile ilgili dedikoduları bertaraf etmek ve asıl kınanmaya layık olanın kendisi değil, onu ayıplayanlar olduğunu göstermek amacıyla meclis hazırlamış, her birine birer bıçak vermiş ve Hz. Yûsuf’tan onların huzuruna çıkmasını istemiştir. Kuşeyrî’ye göre hayranlıkla kadınların ellerini kesmeleri idrâkin çöküşünü gösteren bir davranış şekli olarak betimlenmiş, “مَا هَذَا بَشَرًا”<sup>315</sup> “Bu bir beşer değildir” ve “إِن هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ”<sup>316</sup> “Bu ancak şerefli bir melektir” deyişleri ise “gerçeği bilmemek”ten ziyade, hayretin aşırılığıyla akli muhakeme gücünün düşmesi olarak yorumlanmıştır. Kuşeyrî güzelliğin, yalnız gözü değil, dili ve akli da sarstığını; bu sarsıntının meyveyi değil ellerini kesmelerinde kendini sembolize

<sup>311</sup> Yûsuf 12/30-31-32-33.

<sup>312</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 96.

<sup>313</sup> Yûsuf 12/31.

<sup>314</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/182.

<sup>315</sup> Yûsuf 12/32.

<sup>316</sup> Yûsuf 12/32.

ettiğini belirtmektedir.<sup>317</sup> Bundan sonra Azîz'in eşi, (فَذَلِكَنَّ الَّذِي لَمْتَنَّنِي فِيهِ)<sup>318</sup> “İşte beni bu kişi yüzünden kınadınız” diyerek onları susturarak kendi yaşadığını anlamalarını istemiştir. Meyveyi kesmeleri gerekirken ellerini kesmeleri ve bunu dahi fark edememeleri, kadının elini güçlendirmiş ve diğer kadınların kınayan konumdan kınanan konuma düşmelerine yol açmıştır. Ardından kadın, “ألم أقل لئن؟ إني لم أتما لئن حتى قطعتن أيدىكن؛ فكيف أصبر وهو في منزلي؟” “Siz onun yüzünden bu hâle düştünüz; o benim evimdeyken benim nasıl sabretmem beklenebilir?” diyerek, kendi tutkusunu mazur göstermeye çalışmıştır. Kuşeyrî’ye göre bu durum hevânın, hayranlığın ve güzellik karşısında aklın devre dışı kalabileceği konusunda önemli bir temsil oluşturmaktadır.<sup>319</sup>

Kuşeyrî tefsirinde ayrıca Hz. Yûsuf’u görmenin etkisi kadınların çoğunda telvîn makamını yani güçlü bir duygusal değişimi meydana getirmişken, aynı etki Azîz’in eşinde gözlemlenmediğinin altını çizerek bu durumu temkîn makamıyla yani ani duygusal çalkantıların, manevî yolculuğun henüz başında bulunan kimselere özgü olması; anlam ve hâl kalpte süreklilik kazandıkça bu tür dalgalanmalar ortadan kalkmasıyla açıklamaktadır.<sup>320</sup> Kuşeyrî bu yaklaşımını, Hz. Ebû Bekir’e atfedilen bir sözle temellendirir. İslâm’a yeni girmiş bir kimseyi ağlarken gören Hz. Ebû Bekir’in, “وَقَرَّتْ وَصَلَّبَتْ، أَي ” *Biz de başlangıçta böyleydik; fakat kalpler yerleşip sağlamlaşınca bu hâl sona erdi*” deyişi, duygusal yoğunluğun bir eksiklik değil, geçici bir başlangıç niteliği taşıdığını göstermektedir. Kuşeyrî bu durumu ateşe ilk dökülen su gürültü çıkarır; ancak ateş suya alıstıkça sakinleşir ve ses kesilir benzetmesiyle örneklendirmektedir.<sup>321</sup> Bu benzetme, Kuşeyrî’nin tasavvuf anlayışında değişken ruh hâli ile yerleşik manevî denge arasındaki farkı anlatmak için sıkça ve yerleşik biçimde kullanılan bir anlatım yoludur.

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرَفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ  
“*Yûsuf: ‘Rabbim! Zindan bana, bunların beni davet ettiği şeyden daha sevimlidir. Onların tuzaklarını benden uzaklaştırmazsan, onlara meyleder ve cahillerden olurum’ dedi. Rabbi, onun duasını kabul etti ve kadınların tuzaklarını ondan uzaklaştırdı. Şüphesiz ki O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*”<sup>322</sup>

Kuşeyrî bu âyetin yorumunda Hz. Yûsuf’un “وَأِلَّا تَصْرَفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ  
“*Aksi takdirde onlara meyleder ve cahillerden olurum*” sözü ile gerçekleşecek

<sup>317</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/182.

<sup>318</sup> Yûsuf 12/32.

<sup>319</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/182.

<sup>320</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 172.

<sup>321</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/183.

<sup>322</sup> Yûsuf 12/33-34.

<sup>323</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 98.

imtihanın aslında tercih ve yöneliş anlamı taşıdığını belirtmektedir. Bu anlamda imtihan, zorunlu bir sürüklenme değil; kulun hangi yöne yöneleceğini belirleyen bilinçli bir eşiktir. Kuşeyrî'ye göre Hz. Yûsuf, eğer kendisini davet eden fiil karşısında Allah'tan doğrudan "afiyet" talep etseydi, bu afiyet kendisine verilebilirdi. Ne var ki onun "السَّجُنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا" "يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ" "Zindan, beni davet ettikleri şeyden daha sevimlidir" ifadesi, yalnızca bir temenni değil, bilinçli bir tercihtir. Tasavvufî yaklaşımda "sözün gereğiyle sorumlu tutulma" ilkesine uygun olarak Hz. Yûsuf, söylediği sözün gereğini fiilen üstlenmiş ve imtihanla yükümlü kılınmıştır. Kuşeyrî'nin tefsirinde yer alan diğer yorumda Hz. Yûsuf bu sözü, tevhid bilincinin merkezinden dile getirmiş, "وَأَلَّا تَصْرَفَ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ" "Eğer onların tuzaklarını benden uzaklaştırmazsan, onlara meylederim" demekle, nefsinin mutlak surette koruyacak bağımsız bir güce sahip olduğunu değil; kurtuluşunun ancak Allah'ın müdahalesiyle mümkün olduğunu beyan etmiştir. Buradan Hz. Yûsuf'un, günahattan korunmasının kendi iradî zorlamasıyla değil, ilâhî lütuf ve uzaklaştırması ile gerçekleştiği açıkça anlaşılmaktadır. Tasavvufî olarak ele alınan diğer yorumda ise Hz. Yûsuf'un, Allah yolunda sıkıntıya katlanmayı nefsin geçici hazlarına tercih etmesi belirleyici unsur olarak görülmektedir. O, dünyevî cazibeyi reddedip meşakkati seçtiği için, zaman ve şartlar da onun lehine dönmüş; sonunda bu tercih ilâhî üstünlükle karşılık bulmuştur. Nitekim kıssanın ilerleyen safhasında kendisine, "تَاللَّهِ لَقَدْ" "أَثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا"<sup>324</sup> "Allah'a yemin olsun ki Allah seni bize üstün kıldı" denilmesi, bu ahlâkî tercihin delili olarak tefsirde yer almıştır. Sonrasında Kuşeyrî, "فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ" "Rabbi onun duasını kabul etti ve kadınların tuzaklarını ondan uzaklaştırdı"<sup>326</sup> "الأَعْلَمُ"<sup>325</sup> âyeti ile tasavvufî yaklaşımda yer alan velâyet anlayışı gereği duanın kabul edildiğini çünkü ağır imtihanların herkes için değil, yalnızca ilâhî yakınlığa erişmiş kimseler için olacağını vurgulamaktadır. Bu nedenle masum olan Hz. Yûsuf zindanla sınanırken, fiilin faili olan kadının ciddi bir imtihana tâbi tutulmaması, tasavvufta kabul gören "yakınlık arttıkça imtihanın artması" ilkesinin yansımasıdır.<sup>327</sup> Kuşeyrî, burada ahlâk, kader ve velâyet kavramlarını bütüncül bir tefsir anlayışı içinde birleştirerek ele almıştır.

<sup>324</sup> Yûsuf 12/91.

<sup>325</sup> Yûsuf 12/34.

<sup>326</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 98.

<sup>327</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/183.

### 5.2.5. Zindan ve rüya yorumu: bilgeliğin inşası

“تَمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنَّتَهُ حَتَّىٰ جِينٌ”<sup>328</sup> “Sonra onlar, Yûsuf’un suçsuzluğunu ortaya koyan delilleri gördükten sonra yine de mutlaka onu bir süre zindana atmayı uygun buldular.”<sup>329</sup>

Bu âyet bağlamında Kuşeyrî’nin yaklaşımı, ilâhî yardımın hangi manevî şartlarda tecelli ettiğini gösteren derinlikli bir irdeleme ile yorum yapmak olmuştur. Âyette delillerin görülmesine rağmen Hz. Yûsuf’un zindana atılması, zâhirde açık bir haksızlığı dile getirirse de Kuşeyrî’ye göre bu durum bâtında ilâhî takdirin daha yüksek bir hükmüne kapı aralamakta, Hz. Yûsuf’un masumiyeti apaçık ortada olmasına rağmen zindana atılması, Azîz’in eşinin örtüsünün “سترها” (sitr) korunmasıyla ilişkilendirilmiştir. Hz. Yûsuf’un başkasının iffeti adına zulme maruz kaldığı, şahsî bir mağduriyetin ötesinde, bilinçli bir fedakârlık yaşadığı yorumunda bulunan Kuşeyrî ilahi adalet ile görünürdeki bu kaybı onun lehine çevirerek nihayetinde mülk ve hükümlanlığı ona tahsis ettiğini belirtmiş olup zindanın, cezalandırma mekânı olmaktan çıkarak iktidara hazırlayan ilâhî bir terbiyeye dönüştüğü yorumuna yer vermiştir. Kuşeyrî’ye göre Allah-û Teâlâ’nın Azîz’in eşini çektiği sıkıntılardan sonra Hz. Yûsuf’un eşi olmasına hükmetmesi sabreden kimseye verilen ilahi mükafatın tezahürü olarak değerlendirilmektedir. Kuşeyrî, “رَجِعَ إِلَى اللَّهِ يَصَدَّقُ الْإِسْتِغَاةَ” ilâhî yardım “ihlâs” ve “samimi istiğase” kavramlarıyla temellendirir. Ona göre Hz. Yûsuf’un Allah’a yönelişi bu anlamda samimi bir istiğase<sup>330</sup> örneğidir ve ilâhî yardımın hemen gelmesi bu ihlâsın bir karşılığıdır. Hakikatin açığa çıkışı bağlamında Azîz’in eşinin itirafı Kuşeyrî tarafından doğrudan ilâhî müdahalenin bir tezahürü olarak değerlendirilmiş, Hz. Yûsuf’a isnat edilen iftira sebebiyle uğranılan zulüm karşısında Allah-û Teâlâ, hakikatin suçlunun kendi diliyle ortaya çıkmasını murat etmiştir. “إِنِّي حَصَّصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ”<sup>331</sup> “İşte şimdi gerçek açığa çıktı; ben onu kendime çağırıştım”<sup>332</sup> şeklindeki itiraf, ilâhî adaletin gecikmeksizin tecelli ettiğini göstermektedir. Kuşeyrî’ye göre zindan, iftira ve yalnızlık, ilâhî hikmetin perde arkasındaki terbiye araçlarıdır; sabrın nihai karşılığı ise hem dünyada izzet ve mülk hem de manevî mertebelerde yükseliştir.<sup>333</sup>

<sup>328</sup> Yûsuf 12/35.

<sup>329</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 99.

<sup>330</sup> Yûsuf Şevki Yavuz, “İstimdad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 20001), 23/363. İstiğâse: Dünyevî ve uhrevî sıkıntılardan kurtulmak için Allah’a yakarış yardım dileme. Tasavvufta “kalbin tam yönelişi” anlamını taşır.

<sup>331</sup> Yûsuf 12/51.

<sup>332</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 99.

<sup>333</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/184.

وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرِيتِي أُعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرِيتِي أُحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ“  
”<sup>334</sup> الطَّيْرُ مِنْهُ نَبْنَأُ بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرِيكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ “Onunla beraber zindana iki delikanlı daha girdi.  
Biri, “Ben rüyamda şaraplık üzüm sıkığımı gördüm” dedi. Diğeri, “Ben de rüyamda başımın  
üzerinde, kuşların yediği bir ekmek taşıdığımı gördüm. Bize bunun yorumunu haber ver.  
Şüphesiz biz seni iyilik yapanlardan görüyoruz” dedi.”<sup>335</sup>

Kuşeyrî'ye göre zindandaki arkadaşlık etkisini hemen göstermemiş ancak ilâhî takdir ile mutlak bir karşılığı olmuştur. Hz. Yûsuf'un, zindan arkadaşına “اذكرني عند ربك” “Beni efendinin yanında an” şeklindeki talebi, zâhirde makul bir sebebe dayanmasına rağmen sonuç vermemiş; şeytanın unutturması sebebiyle Hz. Yûsuf bir müddet daha zindanda kalmıştır. Kuşeyrî, bu gecikmeyi bir mahrumiyet değil, ilâhî hikmetin zamana yayılmış bir tecellisi olarak yorumlamıştır. Nihayetinde aynı kişinin diliyle Hz. Yûsuf'un kurtuluşu gerçekleşmiş; “يُوسُفُ“  
”<sup>336</sup> أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا “Ey doğruluktan sapmayan Yûsuf! Bize rüyanın yorumunu yap”<sup>337</sup> hitabı, daha önce kurulan arkadaşlığın gecikmiş fakat bereketli bir meyvesi olmuştur. Kuşeyrî bu durumu sohbetin ve insanî bağların “yavaş işleyen fakat zayi olmayan” bir berekete sahip olacağı yönünde yorumlamıştır. Kuşeyrî'nin tasavvufî ahlak anlayışı ile âyette geçen “إِنَّا نَرِيكَ“  
”<sup>338</sup> مِنَ الْمُحْسِنِينَ “Biz seni iyilik edenlerden görüyoruz” ifadesi ihsan sahibine ihsanını teslim etmek, yani güzel hâline şahitlik etmek, sıradan bir övgü değil; ahlâkî ve manevî bir sorumluluk olarak nitelendirilmiştir. Tasavvufta yaygın olan “nimete şahitlik, nimeti artırır” ilkesi ile Kuşeyrî zindan arkadaşlığını yalnızca bireysel bir maneviyatla sınırlandırmamış aynı zamanda ahlâkî bir derinlik taşımaktadır. Kuşeyrî, Hz. Yûsuf'un talebinin unutulması görünürde bir kayıp, yıllar sonra övgüyle anılması ise görünürde bir kazanç olarak belirtmiş olup her iki durumu da kader, bereket ve ilâhî tedbir ekseninde birlikte okumuştur. Ona göre insanî ilişkiler ne mutlak belirleyici ne de tamamen etkisizdir; aksine Allah'ın takdirini perdeleyen fakat iptal etmeyen vasıtalarıdır. Burada kul, Allah ile ünsiyetini korurken insanlarla ilişkiyi de ilâhî düzenin bir parçası olarak görmesi vurgulanmıştır. Kuşeyrî zindanı yalnızca bir mahkûmiyet mekânı değil; sohbetin, ihsanın, sabrın ve tevhidin birlikte tecrübe edildiği bir terbiye alanı olarak tanımlamış, ilâhî hikmetin zamansal boyutunu geciken yardım, unutilan talep ve sonradan gelen kurtuluş ile göstermiştir.<sup>338</sup>

قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا  
يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ\*وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ

<sup>334</sup> Yûsuf 12/36.

<sup>335</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 99.

<sup>336</sup> Yûsuf 12/46.

<sup>337</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 100.

<sup>338</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/184.

ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ\*يَا صَاحِبِي السِّجْنِ عَارِبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ\*مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ

”Yûsuf dedi ki: ‘Sizin yiyeceğiniz yemek size gelmeden önce, onun ne olduğunu bildiririm. Bu, bana Rabbimin öğrettiklerindedir. Ben, Allah’a inanmayan ve ahireti inkâr eden bir milletin dinini bıraktım.’”<sup>340</sup> “Atalarım İbrahim, İshak ve Yakûb’un dinine uydum. Bizim Allah’a herhangi bir şey ortak koşmamız söz konusu olamaz. Bu, bize ve insanlara Allah’ın bir lütfudur. Fakat insanların çoğu şükretmezler.”, “Ey zindan arkadaşlarım! Ayır ayrı ilahlar mı daha iyidir, yoksa mutlak hâkimiyet sahibi olan tek Allah mı? Siz Allah’ı bırakıp sadece sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlere tapıyorsunuz. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Hüküm, ancak Allah’a aittir. O, kendisinden başka hiçbir şeye tapmamanızı emretmiştir. İşte en doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”<sup>341</sup>

Kuşeyrî’ye göre Hz. Yûsuf’un, kendisine yöneltilen rüya sorusuna hemen cevap vermemiş olması bilginin nasıl ve ne zaman sunulması gerektiğine dair bilinçli bir tercihten kaynaklanmıştır. Kuşeyrî, “Cevapta acele etmemek”, tasavvuf ve ahlâk geleneğinde mürüvvet ve metanet ehlinin temel vasıflarından biri olarak görmekte Hz. Yûsuf’un da soruya derhal karşılık vermek yerine, muhatabın manevi kabiliyetini anlamaya çalıştığını bilgiyi aceleci bir aktarım olmaktan çıkararak hikmetli bir süreç hâline getirdiğini belirtmektedir.

Kuşeyrî Hz. Yûsuf’un rüya tabirine geçmeden önce, bilginin kaynağını açıkça Allah’a nispet etmesi ve “ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي” “Bu, Rabbimin bana öğrettiklerindedir” deyişi ile ilmin beşerî bir maharet (kesbî) değil, ilâhî bir mevhibe (vehbî) olduğunu belirtmesi tevhid mesajını takdim etmesi olarak özellikle vurgulamıştır. Daha sonra Allah’a inanmayan bir kavmin yolunu terk ettiğini ve ataları İbrahim, İshak ve Yakûb’un tevhid çizgisini benimsediğini ifade etmesi Kuşeyrî’ye göre önce kalbin tashihi, ardından bilgisini aktarması “kalp-amel-bilgi” sıralamasına dayanmaktadır. Tevhid açıklamasının devamında Hz. Yûsuf’un zindan arkadaşlarına yönelttiği soru “يَا صَاحِبِي السِّجْنِ عَارِبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ”<sup>342</sup> “Dağınık rabler mi daha hayırlıdır, yoksa tek ve mutlak galip olan Allah mı?” Kuşeyrî’ye göre mantıkî ve kelâmî bir delil niteliği taşımaktadır. Çoklu ilah anlayışı, zihinsel dağınıklık, korku ve istikrarsızlık üretirken; tek ilaha iman, birlik, düzen ve kudret fikrini tesis edeceğini belirtmesi Kuşeyrî’nin işârî tefsirin salt sezgisel değil, aynı zamanda gerçeklik çerçevesinde ele

<sup>339</sup> Yûsuf 12/37-38-39-40.

<sup>340</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, 100.

<sup>341</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, 101.

<sup>342</sup> Yûsuf 12/39.

alınmasının bir örneği olmuştur. “ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ”<sup>343</sup> “Sizin ve atalarınızın uydurduğu isimler” ifadesi ise Kuşeyrî tarafından insanların çoğu zaman kutsallığı kendilerinin ürettiği, ardından bu ürettikleri isimlere varlık atfettikleri, ancak hakikatin yalnızca Allah’ın indirdiği ölçüyle bilineceği ve isimlendirmenin tek başına meşruiyet sağlamayacağı şeklinde altı çizilerek tefsirinde bildirilmiştir. Kuşeyrî tasavvufî yaklaşımına ek olarak kelam ilmi ile bütüncül bir yorum yöntemi benimseyerek Hz. Yûsuf’un zindandaki hitabını, bilgi vermektten önce kalbi inşa eden; cevaptan önce tevhidi yerleştiren ve ilmi ilâhî kaynağına iade eden örnek bir davet edici olduğunu betimlemektedir.<sup>344</sup>

“ يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَمَا أَحَدُكُمْ فَيَسْتَقِي رَبَّهُ حَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ”<sup>345</sup> “Ey zindan arkadaşlarım! Biriniz efendisine şarap sunacak diğeri ise asılacak ve kuşlar başından yiyecektir. Yorumunu sorduğunuz iş böylece kesinleşmiştir.”<sup>346</sup>

Kuşeyrî Hz. Yûsuf’un tevhidi açıklarken gösterdiği süreklilik ve coşku, onun Allah’a olan muhabbetinin tabii bir sonucu olarak dile taşması şeklinde yorumlar. Tasavvufî yaklaşımda önemli bir yere sahip muhabbet ile zikir arasındaki zorunlu ilişki “ وفي الخبر: من أحب شيئاً أكثر من ذكره ”<sup>347</sup> “Kişi sevdiği şeyi çokça anar” sözü ile ifade edildiği görülmektedir. Âyette geçen “ قُضِيَ ” ifadesi, rüya tabirinin kesinliğini vurgulamakla birlikte, bu kesinliğin ilâhî kaynağına dayandığını da ima eder. Kuşeyrî, Hz. Yûsuf’un iki gencin rüyasını aynı bağlamda yorumlamasına rağmen sonuçların tamamen farklı olmasına özel bir anlam yükler. Zira iki genç, soruyu sorma, zindana girme ve hükmü öğrenme bakımından ortak bir konumda bulunmuş; fakat akıbet bakımından birbirinden bütünüyle ayrılmıştır. Biri asılarak helâk olmuş, diğeri ise efendisine yakınlaştırılarak bağışlanmıştır. Kuşeyrî bu iki durumu yalnızca dünyevî bir kader farkı değildir; bilakis tevhid ve hakka yönelişin sonuçlarını temsil ettiğini bildirmektedir. Aynı imtihana muhatap olan insanlar, zahiren benzer şartlar altında bulunsalar bile, içsel yönelişleri ve ilâhî takdir sebebiyle farklı sonuçlarla karşılaşabilirler. Bu nedenle Kuşeyrî, söz konusu durumu “tevhid davetinin neticeleri” bağlamında kimisinin yüceltilerek yüksek makamlara çıkarıldığı, kimisinin ise hakikatten uzak kalmasının bir sonucu olarak alçaltıldığı şeklinde açıklamıştır. Metinde geçen “göğün yüksek burçlarına yükselme” ve “toprağın altına gömülme” imgeleri, tasavvufî literatürde sıkça kullanılan mecazlar olup, manevî yükseliş ve çöküşü temsil eder. Kuşeyrî’ye

<sup>343</sup> Yûsuf 12/40.

<sup>344</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/185.

<sup>345</sup> Yûsuf 12/41.

<sup>346</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 101.

<sup>347</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 404.

göre işârî tefsirin temel karakteri olarak tefsir sadece metnin anlamını açıklamak değil; kalbi inşa eden, yönelişi tashih eden ve insanı hakikatle yüzleştiren rehber niteliği taşımaktadır.<sup>348</sup>

“وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسِيَهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ”<sup>349</sup>

“Yûsuf, onlardan kurtulacağını düşündüğü kişiye: ‘Efendinin yanında beni an’ dedi. Fakat şeytan, onu efendisine hatırlatmayı unutturdu da bu yüzden o, birkaç yıl daha zindanda kaldı.”<sup>350</sup>

Kuşeyrî’ye göre bu âyeti kerime Hz. Yûsuf kıssasının en önemli aşamalarından birini oluşturmaktadır. Hz. Yûsuf’un kurtulacağını düşündüğü mahkûma “اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ” “Beni efendine hatırlat” demesi ve buna rağmen şeytanın bu hatırlatmayı unutturması sebebiyle Hz. Yûsuf’un birkaç yıl daha zindanda kalması tevekkülün mahiyeti ve kalbin yönelişi bakımından derin bir manevî ders olarak yorumlar. Kuşeyrî’ye göre rüya tabiri, her ne kadar hakka isabet edebilse de mahiyeti itibarıyla kesin bilgi (yakîn) değil, kuvvetli zan (zann-ı gâlib) ifade eder. Rüya tabiri, ilâhî ilhamla desteklenen bir bilgi türü olmakla birlikte, mutlak kesinlik iddiası taşımaz. Kuşeyrî bu noktada hem rüya tabirinin hem de işârî yorumun doğasının zannî olduğunu belirterek, tefsirde yakîn–zan ayrımını metodik bir ilke hâline getirir.<sup>351</sup> Böylece işârî tefsirin, vahyin lafzî anlamı yerine geçmediğini; ona eşlik eden, fakat sınırlarının bilincinde olan bir yorum alanı olduğunu vurgular. Bu âyetin tefsirinde “اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ” “Beni efendine hatırlat” ifadesi, Kuşeyrî tarafından kalbin anlık da olsa mahlûka yönelmesi anlamına gelir. Bu durum, peygamberlik makamıyla bağdaşmayan bir kusur olarak değil; fakat daha yüksek bir teslimiyet mertebesine çağırıcıyı gerektiren ince bir hatırlatma şeklinde yorumlanmıştır. Kuşeyrî, Hz. Yûsuf’un zindanda kalışının uzamasını bir ceza değil, manevî bir terbiye süreci olarak değerlendirilmiştir. Tasavvufî yaklaşıma göre yardımcı doğrudan Allah’tan istemenin yükselişe vesile olacağı, kalbin mahlûka bağlanması durumunda ilâhî yardımın gecikeceği vurgulanmakta olup bu gecikme kulun kalbini yeniden arındırmasına hizmet eden bir imtihan şeklinde nitelenmiştir. Başka bir yorumda bu durum ilmin karşılıksız verilmesi ilkesine değinilmiştir. Hz. Yûsuf’un, Allah’ın kendisine öğrettiği bilgiyi bir beşerin aracılığıyla bir menfaate bağlamış gibi görünmesi, sembolik düzeyde bir uyarı olarak okunmuştur. “يا ابن آدم، :” “عَلِّمْ مَجَاناً كَمَا عَلِّمْتَ مَجَاناً” “Nasıl karşılıksız öğretiliyse, sen de karşılıksız öğret” şeklindeki ilke, tasavvufî ahlâkta ilmin safiyetini ve ihlâsını korumaya yönelik evrensel bir prensip olarak değerlendirilir. Bu çerçevede zindanın uzaması, ilmin ve irşadın yalnızca Allah rızası için

<sup>348</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/186.

<sup>349</sup> Yûsuf 12/42.

<sup>350</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 102.

<sup>351</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 262.

yapılması gerektiğini hatırlatan eğitici bir durak hâline gelir. Kuşeyrî, burada geliştirdiği yorumla, işârî tefsirin temel unsurlarını bir araya getirmiş, bilginin zannî mahiyeti, tevekkülün incelikleri üzerinde durmuştur. Zindanın uzaması, bu perspektifte bir kayıp değil; tevhidin saflaşması ve kulun Allah'a yönelişinin derinleşmesi için ilâhî bir terbiyedir.<sup>352</sup>

وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ  
“أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ” قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ  
Kral: ‘Ben, rüyamda yedi semiz ineği, yedi zayıf ineğin yediğini; ayrıca yedi yeşil başak ve yedi de kuru başak görüyorum. Ey ileri gelenler! Eğer rüya yorumluyorsanız, rüyamı bana yorumlayın’ dedi. Dediler ki: “Bunlar karma karışık düşlerdir. Biz böyle düşlerin yorumunu bilmiyoruz.”<sup>354</sup>

Kuşeyrî'nin tefsirinde kader, sebep-sonuç ilişkisi ve ilmin mahiyeti açısından derin mana taşıyan bu âyetler ilâhî tedbirin (tedbîr-i ilâhî) nasıl işlediğini göstermektedir. Kuşeyrî'ye göre Hz. Yûsuf'un başına gelen belanın başlangıcı, kendi gördüğü rüyayı açığa vurmasıyla gerçekleşmişti. Aynı şekilde kurtuluşu da kralın gördüğü rüyanın açıklanmasıyla mümkün olmuştur. Belanın ve kurtuluşun aynı tür olayla, yani rüyanın ifşasıyla meydana gelmesi, ilâhî tedbirin hikmetli bir döngü içinde işlediğini gösterir. Bu döngü, olayların kendi iç mantığıyla değil, Allah'ın mutlak iradesiyle yönlendirildiğini ortaya koyar. Kuşeyrî bu noktada, sebep ile sonucu Allah'ın fiiline bağlayarak, “لِيَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَرِيدُ” “Hüküm Allah'ındır; O dilediğini yapar” ilkesini yorumunda merkeze almıştır.

Kuşeyrî danışmanların rüyayı “أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ” “karışık düşler” olarak nitelendirmesi ile rüyanın yanlış yorumlandığını ancak bunun rüyanın hakikatine zarar vermeyeceğini, rüyanın doğruluğunun onu yorumlayanların isabetine bağlı olmadığını tefsirinde vurgulamaktadır. Buna göre rüya tabiri, doğruya isabet edebilir; ancak mahiyeti itibarıyla kesin bilgi (yakîn) değil, galip zanna dayanan bir faaliyettir. Kuşeyrî, burada ayrıca Hz. Yûsuf'un kurtuluşunu sağlayan unsurun onun güzelliği değil, ilmi olduğunu, güzellik, başta imtihan sebebi iken; ilim ve hikmet, nihayetinde kurtuluşun anahtarı olduğunu beyan eder. Danışmanların “وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ” “Biz rüya tabirini bilmeyiz” şeklindeki itirafı ise Kuşeyrî tarafından bir ilmin, ehil olmayan kimseden talep edildiğinde sonuç getirmeyeceği şeklinde belirtilmiş marifetin ve hakikatin ancak ehli vasıtasıyla öğrenilebileceği vurgulanmıştır. Kuşeyrî'nin başka bir yorumunda danışmanların rüyayı tabir edememesini ilâhî bir tasarruf olarak değerlendirilmiştir.

<sup>352</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/186.

<sup>353</sup> Yûsuf 12/43-44.

<sup>354</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 102.

Ona göre Allah, bilerek onların kalplerini daraltmış ve rüyanın çözümünü onlardan gizlemiştir. Bu, tasavvufta “tasrîf-i kulûb” olarak adlandırılan ilâhî müdahalenin bir tezahürüdür.<sup>355</sup>

“وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ”<sup>356</sup> “Zindandaki iki kişiden kurtulmuş olanı, nice zamandan sonra Yûsuf’u hatırladı ve: ‘Ben size onun yorumunu haber veririm. Hemen beni zindana gönderin’ dedi.”<sup>357</sup>

Kuşeyrî, tasavvufî bir okuma ile ele aldığı bu âyette; zindandan kurtulan iki kişiden birinin uzun bir zaman sonra Hz. Yûsuf’u hatırlaması ve rüyanın tabiri için onu işaret etmesi, tesadüfî bir gecikme değil, ilâhî iradenin bilinçli bir yönlendirmesi olarak yorumlamıştır. Kuşeyrî, Allah’ın ilminde o vakitte rüyayı tabir edecek kişinin Hz. Yûsuf olduğundan kralın danışmanlarının ve çevresindekilerin kalplerini daraltmış, rüyanın doğru tabirini onlardan gizlemiştir. Bu anlamda Allah bir şeyi murad ettiğinde, o muradın gerçekleşmesini sağlayacak sebepleri de bizzat kolaylaştırır; fakat bu kolaylaştırma çoğu zaman kulun beklemediği yollarla gerçekleşir yorumunda bulunmak yanlış olmayacaktır. Kuşeyrî, Hz. Yûsuf’un şahsında mevcut üstün bir güzellik ve derin bir ilim ile yaşlılarından ayrıldığını belirtmiştir. Ancak yaşadığı imtihanın güzellik ve feraha erişmesinin ilmi sebebiyle kendisini bulmasını ilmin faziletinin, dünyevî diğer nimetlerin üzerinde olduğunu vurgulamıştır. Tefsirinde “لهذا قيل : العلم يعطي وإن كان” “İlim, yavaş da olsa meyvesini verir.” deyişine yer vererek bu durumu açıklamıştır.

Kuşeyrî bu âyetin yorumunda “وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا”<sup>358</sup> “Orayı gördüğün zaman, nimetler ve büyük bir mülk görürsün.”<sup>359</sup> âyetini delil getirerek rüya tabirinin dünyada makam ve izzet kazandıran bir bilgi türü olmasını; daha yüce bir bilginin (marifetullahın) ahirette doğuracağı sonuçların temsili olduğunu beyan etmiştir. Buna göre sınırlı ve zannî bir ilim olan rüya tabiri dünyevî mülk ve itibar kazandırıyor, Allah’ı bilmeye yönelik ilmin (marifet) evleviyetle uhrevî saadeti ve “mülk-i kebîr”i kazandırması gerekir.<sup>360</sup>

Kuşeyrî’ye göre, eski zindan arkadaşı âyette belirtildiği üzere “يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعَ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ”<sup>361</sup> “Yûsuf! Ey doğru sözlü! Rüyada yedi semiz ineği yedi zayıf ineğin yemesi, bir de yedi yeşil başakla diğer yedi kuru başak hakkında bize yorum yap. Ümit ederim ki, insanlara dönerim de onlar da bilirler’ dedi.”<sup>362</sup> Bunun üzerine Hz. Yûsuf “فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ”

<sup>355</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/187.

<sup>356</sup> Yûsuf 12/45.

<sup>357</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 103.

<sup>358</sup> İnsan 76/20.

<sup>359</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 104.

<sup>360</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/187.

<sup>361</sup> Yûsuf 12/46.

<sup>362</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 104.

“*فِي سَنَابِلَةٍ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ*”<sup>363</sup> “*Yedi yıl âdetiniz üzere ekin ekeceksiniz. Yiyeceğiniz az bir miktar hariç, biçtiklerinizi başağında bırakın.*”<sup>364</sup> diyerek karşılık verdi. Kuşeyrî, burada Hz. Yûsuf’un doğrudan iktisadî ve idarî tedbirler içeren bir çözüm sunması, önceki rüya tabiri esnasında yaptığı tevhid davetini bu defa tekrar etmemesiyle birlikte değerlendirmiş olup burada davet ihmal edilmesi değil; bilakis muhatabın durumuna göre belirlenen bilinçli bir tercih olarak nitelemiştir. Kuşeyrî’ye göre burada tebliğ yapılmamasının bir sebebi de soru sahibi bu adam daha önceki davete icabet etmiş olabilir veya bu davet ona etki etmediğinden tekrar tevhid davetiyle söze başlamamış olabilir. Buna karşılık, ikinci rüyanın sahibi olan kral güçlü, otoriter ve tabiat itibarıyla sert bir kimsedir. Ayrıca bu rüya, Hz. Yûsuf ile doğrudan yüz yüze bir görüşme ile değil, bir elçi aracılığıyla iletilmiştir. Kuşeyrî’ye göre öğüt ve davet, kalplerin hazır olduğu “müşahede hâlinde” yüz yüze etkili olur; dolaylı ve mesafeli bir iletişimde yapılan tebliğ ise çoğu zaman fayda doğurmayacaktır. Bu sebeple Hz. Yûsuf, kralın rüyasını tabir ederken tevhid davetini incelememiş, meseleyi rüyanın çözümü ve toplumsal fayda sağlayacak tedbirlerle sınırlı tutmuştur. Kuşeyrî tefsirinde ele aldığı başka bir yoruma göre Hz. Yûsuf’un zindandaki iki gencin tevhidini kabul etmeye daha yatkın olduklarını sezmiş olabilir. Zira gençlerin kalplerinin yumuşaklığa ve hakikati kabule daha açık olduğu düşünülür. Buna karşılık burada bahsi geçen hükümdar, daha sert mizaçlı ve katı bir karaktere sahip olduğu fark edildiğinden doğrudan tevhid çağrısına muhatap kılmadığı yönünde beyan bulunmaktadır. Kuşeyrî, Hz. Yûsuf’un bu tavrını tebliğde seçicilik ve hikmet ilkesiyle açıklar. Davet, her durumda ve herkese aynı biçimde sunulan bir söylem değil; muhatabın kalbî sertliği, kabiliyeti ve içinde bulunduğu şartlar dikkate alınarak şekillenmelidir.<sup>365</sup>

Hz. Yûsuf rüya tabirine devam etti ve “*ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعَ شِدَادٍ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا*”<sup>366</sup> “*Sonra bunun ardından yedi kurak yıl gelecek, saklayacağınız az bir miktar hariç, bu yıllar biriktirdiklerinizi yiyip bitirecek.*”, “*ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ*”<sup>367</sup> “*Sonra bunun ardından insanların yağmura kavuşacağı bir yıl gelecek. O zaman (bol rızka kavuşup) sıra ve yağ sıkacaklar.*”<sup>368</sup> Âyetlerinde belirtilen cevapları sıraladı. Buradan Kuşeyrî’nin tefsirini yapmadığı bu âyetlerde hali hazırda Hz. Yûsuf’un rüyada işaret edilen zahirde farklı objelerin batında farklı anlamları açıkladığı görülmekte olup buna binaen burada yorum yapmadığı düşünülmektedir.

<sup>363</sup> Yûsuf 12/47.

<sup>364</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 104.

<sup>365</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/188.

<sup>366</sup> Yûsuf 12/48.

<sup>367</sup> Yûsuf 12/49.

<sup>368</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 105.

### 5.2.6. İktidar, ahlâk ve sabırla gelen sonuç

وَقَالَ الْمَلِكُ انْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَسَأَلَهُ مَا بَالَ النِّسْوَةِ الَّتِي قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ\* قَالَ مَا خَطْبُكُمْ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ فُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سَوِّ قَالَتْ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ يٰيُوسُفُ إِنَّكَ لَكَيِّسٌ مَّا هٰذَا بِغَيْرِ حَقِّ اَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَاِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ\*<sup>369</sup> “Kral, “Onu bana getirin” dedi. Elçi, Yûsuf’a gelince (Yûsuf) dedi ki: “Efendine dön de ellerini kesen o kadınların derdi ne idi, diye sor. Şüphesiz Rabbim onların hilesini hakkıyla bilendir. Kral, kadınlara, “Yûsuf’tan murad almak istediğiniz zaman derdiniz ne idi?” dedi. Kadınlar, “Hâşâ! Allah için, biz onun bir kötülüğünü bilmiyoruz” dediler. Aziz’in karısı ise, “Şimdi gerçek ortaya çıktı. Ondan ben murad almak istedim. Şüphesiz Yûsuf doğru söyleyenlerdendir” dedi.”<sup>370</sup>

Hakikatin zamanla ortaya çıkması olarak nitelediği bu âyetleri yorumlarken Kuşeyrî, Hz. Yûsuf’un zindandan hemen çıkmayı reddetmesini, zahiren dünyevî bir gecikme gibi görünse de hakikatte ilâhî adaletin ve kul izzetinin korunmasına yönelik bilinçli bir tercih olduğunu belirtir. Hz. Yûsuf, kralın zihninde en küçük bir şüphe dahi kalmadan huzura çıkmak istemiş; sözünün ve şahitliğinin etkili olabilmesi için önce masumiyetinin açıklık kazanmasını talep etmiştir. Kuşeyrî’ye göre Hz. Yûsuf’un “أَيِّدِيَهُنَّ فَسَأَلَهُ مَا بَالَ النِّسْوَةِ الَّتِي قَطَعْنَ” “Kadınların durumu neydi?” diyerek meseleyi gündeme taşınması, nefsinin savunma refleksi değil; bilakis “izzet-i nefis”in ve manevî vakarının korunmasındandır. Hz. Yûsuf, hile ve zan gölgesi tamamen kalkmadan zindandan çıkmayı uygun görmemiş çünkü itham altında bulunan bir kimsenin sözü, hakikat dahi olsa, muhatap nezdinde zayıflar. Tasavvufî yaklaşıma göre bu durum kulun kendisini şüpheli alanlardan uzak tutması ve ilâhî adaletin kendiliğinden tecelli etmesini beklemesi ilkesiyle örtüşmektedir.

Kuşeyrî, kadınların sorgulanması sonucu gelen itirafları, tefsirinde “الحَقَائِقُ لَا تَنْكُرُ أَصْلًا” *hakikatlerin asla inkâr edilemeyeceği*” şeklindeki cümlesiyle açıklamaktadır. Ona göre hakikat geçici olarak perdelenebilir; ancak zamanla ilâhî bir tecellî ile mutlaka açığa çıkar. Ona göre Hz. Yûsuf, işlemediği bir suçla itham edilmiş, uzun süre bu suçlamanın gölgesinde yaşamış ve masumiyeti gizli kalmıştır. Ne var ki Allah Teâlâ, uygun vakit geldiğinde bu ithamı gidermiş, şüpheleri kaldırmış ve bizzat iftiraya karışanların dilleriyle gerçeği ilan etmelerini sağlamıştır. Bu durum, Kuşeyrî’nin sıkça vurguladığı “kalplerin tasrîfi” (tasrîf al-kulûb) anlayışının temsilini oluşturmaktadır. Aziz’in karısının itirafını değerlendiren Kuşeyrî kadının, Hz. Yûsuf’a olan sevgisi kemale ermeden önce suçu onun üzerine attığını ancak sevgisi nihai noktaya ulaştığında ise gerçeği gizlemeyerek suçu açıkça üstlendiğini belirtmiştir. Tasavvufta “muhabbetin kemali” ile açıklanan bu durumda sevgi belli bir sınırı aştığında, nefis hesap

<sup>369</sup> Yûsuf 12/50-51.

<sup>370</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 105.

yapmaktan vazgeçer; örtüler kalkar, gizli olan açığa çıkar ve kişi sonuçlardan çekinmeksizin hakikati dile getirir.<sup>371</sup> Kuşeyrî ayrıca, sevginin kemalinin mahremiyeti dahi ifşa edebileceğini ifade eder ve Aziz'in karısının “لَنْ حَصَّصَ الْحَقَّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ” “Şimdi hak ortaya çıktı” sözü, itiraftan öte aynı zamanda muhabbetin insan psikolojisi üzerindeki dönüştürücü etkisinin bir göstergesi olduğunu vurgulamaktadır. Kuşeyrî, buradan hareketle sevgi arttıkça nefsin kurnazlığı azalır; kişi kendini koruma refleksini kaybeder, hakikat, muhabbetin şiddetiyle zorunlu olarak açığa çıkar demiştir ve bunu “ليقل من شاء ما شاء فإني لا أبالى” “İsteyen, istediğini söylesin. Çünkü umurumda değildir.” söylemi ile desteklemiştir.<sup>372</sup> Kuşeyrî, Allah Teâlâ, kadınları doğrudan cezalandırabileceğini; ancak Hz. Yûsuf'un temize çıkması, onların cezalandırılması yoluyla değil, hakikatin kendi dilleriyle ilan edilmesi yoluyla gerçekleşeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla bu, ilâhî adalet işleyişi ile Hz. Yûsuf, düşmanlarının diliyle aklanmış; hakikat, ilâhî bir lütuf olarak en beklenmedik yerden tecelli etmiştir.<sup>373</sup>

ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَبِي لَمْ أَخْنُهِ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ\*وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا “<sup>374</sup>”<sup>374</sup> “Yûsuf: ‘Benim böyle yapmam, Aziz’in, yokluğunda benim kendisine hainlik etmediğimi ve Allah’ın, hainlerin tuzaklarını başarıya ulaştırmayacağını bilmesi içindi’ dedi., ‘Ben, nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim, çok bağışlayandır; çok merhamet edendir’ dedi.”<sup>375</sup>

Kuşeyrî “ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَبِي لَمْ أَخْنُهِ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ”<sup>376</sup> “Bu, efendimin yokluğunda ona ihanet etmediğimi bilmesi içindir” ifadesinin zahirde Hz. Yûsuf'un kendi masumiyetini beyanı gibi görünse de bu sözün ardında daha derin bir ilâhî hikmet bulunduğunu, bunun aslında evliyâ ahlâkının ve nefis muhasebesinin en ileri temsili olduğunu belirtmektedir. Kuşeyrî'ye göre Allah Teâlâ, Hz. Yûsuf'un masumiyetini doğrudan cezalandırma yoluyla değil, hakikatin iftiracıların dilleriyle itiraf edilmesi suretiyle ortaya koymayı murad etmiştir. İlâhî rahmet, onların Hz. Yûsuf sebebiyle bir azaba uğramasını dilememiş; bu nedenle hakikat, ilâhî bir tasarrufla onların ağızlarından dile getirilmiştir. Hz. Yûsuf bu sebeple hem temize çıkarılmış hem de başkalarının onun yüzünden cezaya uğraması önlenmiştir. Kuşeyrî'nin tefsirinde sıkça vurgulanan “ilâhî adaletin lütufla birlikte tecellisi” ilkesi burada da ortaya çıkmaktadır.

<sup>371</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 151.

<sup>372</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 404.

<sup>373</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/189.

<sup>374</sup> Yûsuf 12/52.

<sup>375</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 107.

<sup>376</sup> Yûsuf 12/52.

Tasavvufî yaklaşımda Allah dostlarının temel vasfı, başkalarına karşı hak iddia etmekten ziyade, kendi nefislerini daima suçlayan taraf olmalarıdır. “وهذه صفة الأولياء: أن يكونوا خصمًا،” “Süfî, kendi nefsinin hasmıdır” ilkesi burada belirginleşir. Hz. Yûsuf’un hemen ardından gelen “وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ” “Ben nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis kötülüğü emredicidir” sözü, Kuşeyrî’ye göre işârî tefsirin nefis ittihamının açık bir tezahürü olarak görülmektedir.

Kuşeyrî’nin başka bir yorumunda bu iki âyet arasındaki manevî geçişi ortaya koymuştur. Ona göre Hz. Yûsuf, “أَبِي لَمْ أَخْنُهَا بِالْغَيْبِ” “Yokluğunda ben ona ihanet etmedim” dediğinde, kalbine ilâhî bir iç hitap (tenbîh) yönelmiş bu durumun ise tasavvufta vârid veya hâtır-ı ilâhî olarak adlandırılan manevî tecrübe olduğunu bildirmiştir. Hz. Yûsuf’un “وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي” “Nefsimi temize çıkarmam” sözü, bu iç muhasebenin ve ilâhî tenbîhin doğrudan bir sonucudur. Kuşeyrî’nin bu yorumunda ahlâkî tevhidin, nefisle mücadelenin ve ilâhî terbiye sürecinin temsilini görmek mümkün olmaktadır.<sup>377</sup>

وَقَالَ الْمَلِكُ انْتُونِي بِهِ اسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ\* قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي خَفِيضٌ عَلِيمٌ”<sup>378</sup> “Kral: ‘Onu bana getirin, onu özel olarak yanıma alayım’ dedi. Onunla konuşunca dedi ki: ‘Şüphesiz bugün sen yanımızda yüksek makam sahibi ve güvenilir bir kişisin.’ Yûsuf, ‘Beni ülkenin hazinelerine bakmakla görevlendir. Çünkü ben iyi koruyucu ve bilgili bir kişiyim’ dedi.”<sup>379</sup>

İlâhî affın ve itibarın açık bir tecellisinin yanında Hz. Yûsuf’un özgürlüğüne kavuşmasını gösteren bu âyetlerin Kuşeyrî’ye göre yorumunda Hz. Yûsuf’un masumiyetinin artık yalnızca bilinen değil, resmen tanınan bir hakikat hâline geldiği bildirilmektedir. Ardından gelen “إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ”<sup>380</sup> “Bugün katımızda güçlü ve güvenilir birisin” ifadesi ise, Kuşeyrî’ye göre ilâhî adaletin dünyevî düzlemde görünürlük kazanmasının en belirgin göstergelerinden biri olmuştur. Kuşeyrî, Hz. Yûsuf’un fiillerindeki temizlik ve hâlinin inceliği kral nezdinde tam anlamıyla açığa çıkınca, kral onu sadece serbest bırakmakla yetinmemiş; aksine kendisine yakın, güvenilir ve etkili bir konuma yerleştirmiştir. Kuşeyrî burada, tasavvufî bakış açısı ile “hakikat gizli kalmaz; geç de olsa mutlaka zuhur eder” ilkesine uygun olarak hakikî temizlik ve sadâkat, zamanı geldiğinde mutlaka izzet ve itibara dönüşeceğini bildirmektedir.

<sup>377</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/189.

<sup>378</sup> Yûsuf 12/53-54.

<sup>379</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 107.

<sup>380</sup> Yûsuf 12/54.

Hız. Yûsuf'un, "قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ"<sup>381</sup> "Beni ülkenin hazinelerinden sorumlu kıl; çünkü ben koruyucuyum ve bilirim" talebini Kuşeyrî, Hız. Yûsuf'un makam arzusu ile değil, emanet ahlâkı ve adalet sorumluluğu ile açıklar. Hız. Yûsuf bu görevi kendisi için değil; hakkı yerli yerine koymak, fakirlerin payını onlara ulaştırmak ve Allah'ın emanetini doğru şekilde muhafaza etmek için talep etmiştir. Burada söz konusu olan, nefsin yükselmesi değil, hakkın ikamesi olmuştur. Kuşeyrî'nin dikkat çektiği bir diğer önemli noktalardan biri, Hız. Yûsuf, görevi talep ederken güzelliğini, soyluluğunu veya kişisel cazibesini öne çıkarmamış; "إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ" "Ben koruyucuyum ve bilirim" diyerek ehliyet ve liyakatini vurgulamıştır. Kuşeyrî bu tercihi, fazilet, sûrette ve dış görünüşte değil; ilimde, emanet bilincinde ve ahlâkî sorumlulukta tecelli eder. Nitekim Hız. Yûsuf'un "hıfz" ve "ilim" kavramlarını öne çıkarması, yöneticiliğin temelini bilgi ve güvenilirlik üzerine inşa eden tasavvufî bakışın açık bir ifadesidir şeklinde anlaşılması yerinde olacaktır. Kuşeyrî, Yûsuf kıssasını yalnızca bir peygamberin yükseliş hikâyesi olarak değil, emaneti ehline verme ilkesinin Kur'anî ve tasavvufî bir temsili olarak okumuştur. Burada affin izzetle, izzetin ise sorumlulukla tamamlandığı, Hız. Yûsuf, nefsini temize çıkarmayan bir kul olarak başladığı imtihan sürecini, ehliyet ve emanet bilinciyle donanmış bir yönetici olarak tamamladığı, bireysel kemalden toplumsal adalete uzanan bütüncül bir ahlak yapısını temsil ettiği görülmektedir.<sup>382</sup>

وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ  
 \*الْمُحْسِنِينَ\* وَلَا جُرْ الْأَخْرَةَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ<sup>383</sup> "Böylece Yûsuf'a, dilediği yerde oturmak üzere ülkede imkân ve iktidar verdik. Biz, rahmetimizi istediğimize veririz ve iyi davrananların mükâfatını zayi etmeyiz. Elbette ki ahiret mükâfatı, inananlar ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için daha iyidir."<sup>384</sup>

Kuşeyrî'ye göre "وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ" "İşte böylece Yûsuf'u o ülkede yerleştirdik; orada dilediği yerde ikamet ediyordu" ifadesi, yalnızca siyasî bir güçlenmeye değil, nefsanî bağlardan arınmış bir kulun ilâhî tasarrufla desteklenmesine işaret eder. Kuşeyrî, Hız. Yûsuf'un bu mertebeye erişmesini, onun nefsinden kaynaklanan şehvet ve hevâ saiklerinden arınmış olmasıyla açıklar. Nefsanî yönelişlerin bulunmadığı bir kalp, ilâhî mülkün taşıyıcısı hâline gelmiş; böylece Hız. Yûsuf, dünyevî iktidarı mânevî kemalin bir sonucu olarak elde etmiştir. Âyetin devamında yer alan "نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ"

<sup>381</sup> Yûsuf 12/55.

<sup>382</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/190.

<sup>383</sup> Yûsuf 12/56-57.

<sup>384</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 109.

“Rahmetimizi dilediğimize eriştiririz; muhsinlerin ecrini zayi etmeyiz” ifadesi ise Kuşeyrî’nin tefsirinde doğrudan tevhid-ecir ilişkisi bağlamında yorumlanmaktadır. Kuşeyrî burada, tasavvufta yer alan fazl-adl (lütuf-adalet) ayrımını Allah’ın kullarına ihsan ettiği nimetler, onların amellerinin zorunlu bir karşılığı değil; ilâhî lütuf ve rahmetin bir sonucu olarak bildirmektedir. “تُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ” “Rahmetimizi dilediğimize eriştiririz” ifadesi ile ecirin, zahirde amel ile ilişkilendirilse de hakikatte Allah’ın rahmetine dayandığını, kulun fiilini merkeze alan bir kazanım anlayışını değil, Allah’ın mutlak tasarrufunu vurgulayan tevhid merkezli bir bakışı temsil ettiğini anlamak mümkün olacaktır. Kuşeyrî, bu çerçevede “وَمَنْ يَفْتَرَفْ”<sup>385</sup> “Kim güzel bir iş yaparsa, onun iyiliğini artırırız.”<sup>386</sup> ayetini yorumunda delil göstererek Hz. Yûsuf’un şahsında iyiliğin artması, yalnızca fiilin çokluğuna değil; fiilin arkasındaki ihlâs, ihsan ve nefsanî arınmaya bağlı olduğunu ifade etmektedir. “وَلَا جُزْءَ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ”<sup>387</sup> “Âhiret ecri, iman eden ve takvâ sahibi olanlar için daha hayırlıdır” âyeti ise Kuşeyrî’ye göre anlamın bilinçli biçimde dünyevî temkînden uhrevî kemale döndüğünü, Allah Teâlâ, Hz. Yûsuf’a verilen dünyevî iktidarın nihai hedef olmadığını vurgulamakta; kulun himmetini geçici nimetlerden kalıcı ecir olan âhirete yöneltmektedir. Buradan dünyevî iktidar bir imtihan vesilesidir; asıl değer, bu iktidarın hevâyâ hizmet etmeyip takvâ ile sınırlandırılmasında ortaya çıkar yorumunu yapabilmekteyiz.<sup>388</sup>

“وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ”<sup>389</sup> “Derken, Yûsuf’un kardeşleri çıkageldiler ve yanına girdiler. Yûsuf onları tanıdı, onlar ise Yûsuf’u tanıyamıyorlardı.”<sup>390</sup>

Kuşeyrî, bu karşılaşmada zahirî düzlemde kardeşlerin Hz. Yûsuf’u tanıyamamalarının sebebini, Hz. Yûsuf’u yıllar önce köle olarak satmış, dolayısıyla onun hâlen zillet ve esaret içinde bulunacağını düşünmeleri olarak açıklamıştır. Bu ön kabulle hareket eden kimselerin, onu krallık makamında, izzet ve kudret mevkiinde tanımaları mümkün değildir. Kuşeyrî’nin tefsirinde yer verdiği “...فمن طلب الملك في صفة العبيد متى يعرفه؟” “köle zannettikleri birini, hükümdar makamında nasıl tanıyabilirler?” ifadesiyle, marifetin yalnızca gözle görmekle değil, zihni ve kalbi kabullerin doğruluğuyla mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Kuşeyrî’nin işârî yorumuna göre kardeşlerin Hz. Yûsuf’u tanıyamayı Allah’ı tanıyamayan kulun hâline dair sembolik bir örnek teşkil etmektedir. Kuşeyrî yorumunda günah-perde ilişkisine dikkat çekmiş ona göre bir kimse ilâh hakkında mahlûklara ait sıfatları tasavvur

<sup>385</sup> Şûrâ 42/23.

<sup>386</sup> Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 537.

<sup>387</sup> Yûsuf 12/57.

<sup>388</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/191.

<sup>389</sup> Yûsuf 12/58.

<sup>390</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 109.

ederse, yani Allah'ı kendi zannî ölçüleriyle sınırlarsa, hakikî marifete ulaşması mümkün değildir. Ayrıca Kuşeyrî, kardeşlerin Hz. Yûsuf'u gizlemelerinin, daha sonra onu tanımalarına engel bir hicap hâline geldiğini belirtmektedir. Bu tespit, “günahın kalbi perdelemesi” anlayışının açık bir yansımasıdır. Nasıl ki kardeşlerin geçmişteki zulmü ve gizleme fiili, marifetlerini engellemişse; aynı şekilde günahkâr kul da işlediği hatalar ve nefsanî sürçmeler sebebiyle Allah'ı tanımaktan perdelenir. Buradan nefsinin karşı emin olan kimse, dış dünyada da emanet ve yönetim sorumluluğunu taşıyabilir. Buna karşılık, nefsin ve hevânın perdeleri altında kalan kimse, hakikati tanıma yetisini kaybeder çıkarımı yapılabilmektedir. Kardeşlerin Hz. Yûsuf'u tanıyamaması, yalnızca geçmişe ait bir gaflet değil; her dönemde insanın hakikati tanımamasının önünde duran zannî kabuller, nefsanî perdeler ve ahlâkî zaafın sembolik bir ifadesi olduğu görülmektedir.<sup>391</sup>

وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ \*فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلَا تَقْرَبُونِ \*قَالُوا سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَإِنَّا لَفَاعِلُونَ \*وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ اجْعَلُوا بَضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ \*يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ”<sup>392</sup> “Yûsuf, onların yüklerini hazırlatınca dedi ki: ‘Sizin baba bir kardeşinizi de bana getirin. Görmüyor musunuz, ölçüğü tam dolduruyorum ve ben, misafir ağırlayanların en iyisiyim.’ Eğer onu bana getirmezseniz, artık benim yanımda size verilecek tek ölçük (zahire) bile yoktur ve bir daha da bana yaklaşmayın. Dediler ki: ‘Onu babasından isteyeceğiz ve muhakkak bunu yaparız. Yûsuf adamlarına dedi ki: ‘Onların ödedikleri zahire bedellerini yüklerinin içine koyun. Umulur ki ailelerine varınca onu anlarlar da belki yine dönüp gelirler.’<sup>393</sup>

Kuşeyrî, “<sup>394</sup>”<sup>394</sup> “Görmüyor musunuz, ben ölçüğü tam veriyorum ve konuklayanların en hayırlısıyım” âyetini, muhabbet, gayret, davet yöntemi ve sûfi ahlâkın temel ilkeleri çerçevesinde yorumlamıştır. Hz. Yûsuf'un kardeşlerine yönelik hitabı hem zahirî bir ikna dili hem de bâtinî bir terbiyenin işareti hâline gelmiştir. Kuşeyrî yorumunda Hz. Yûsuf'un Bünyamin'i yanına getirmek istemesini “muhabbetten doğan gayret” kavramıyla açıklamıştır. Buna göre Yakûb'un, Hz. Yûsuf'un yokluğunda Bünyamin ile teselli bulması, Kuşeyrî'ye göre Hz. Yûsuf'ta mecazî bir “kıskanma” duygusu doğurmuştur. Bu kıskanma, cismanî veya nefsanî değil; sevginin derinliğini ifade eden tasavvufî bir temsildir. Kuşeyrî'ye göre Hz. Yûsuf, Bünyamin'i getirtmek için yalnızca emredici bir dil kullanmamış; bilakis teşvik (tergîb) ve uyarıyı (terhîb) dengeli biçimde bir araya getirmiştir. “Ölçüğü tam veriyorum” ve

<sup>391</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/191.

<sup>392</sup> Yûsuf 12/59-60-61-62.

<sup>393</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 110.

<sup>394</sup> Yûsuf 12/59.

“konuklayanların en hayırlısıyım” ifadeleri, açık bir yönlendirme olup bol rızık, güzel muamele ve ikram ile kardeşlerin güvenini kazanma amacı görülmektedir. Buna karşılık, “فَأِنْ لَّمْ تَأْتُونِي بِهِ” “Onu getirmezseniz benden bir ölçek bile alamazsınız” sözü ise bir uyarı niteliği taşımaktadır.

Kuşeyrî Hz. Yûsuf’un kardeşlerinin sermayesini gizlice yüklerine koydurması davranışını, açıkça hediye etme olarak yorumlamamıştır. Çünkü açık ihsan, muhatabı farkında olmadan minnet altına sokabilirken; gizli ihsan, karşılık ve teşekkür beklentisinden tamamen arınmış bir cömertliktir. Kuşeyrî burada keremi, yalnızca vermekle sınırlı görmez; verme biçimini de ahlâkî bir ölçüt hâline getirir. Ayrıca Kuşeyrî burada Hz. Yûsuf’un bu tertibi, kardeşlerinin ahlâkî yapısına dair ince bir bilgiye sahip olduğunu, onların başkasının malını bilerek almayacaklarını bildiğini bu nedenle sermayeyi gizlice koyduğunu ve kardeşlerinin bunu fark ettiklerinde geri dönmeyi ahlâkî bir zorunluluk olarak göreceklere beyan etmektedir. Kuşeyrî, burada muhabbetten doğan gayret, cemâl-celâl dengesi ve gizli ihsan ahlâkî çerçevesinde işârî yorum ortaya koymuş, Hz. Yûsuf’un davranışlarını, sûfî ahlâkın temel ilkelerini temsil eden örnekler hâline getirmiştir.<sup>395</sup>

فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ آبَائِهِمْ قَالُوا يَا آبَاءَنَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانًا نَكْتَلُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ \* قَالَ هَلْ أَمْنُكُمْ \*<sup>396</sup> “Onlar, babalarına döndüklerinde: ‘Ey babamız! Bize artık zahire verilmedi. Kardeşimizi (Bünyamin’i) bizimle gönder ki zahire alalım. Onu biz elbette koruruz’ dediler. Yakûb onlara, “Onun hakkında size ancak, daha önce kardeşi hakkında güvendiğim kadar güvenebilirim! Allah en iyi koruyandır ve O, merhametlilerin en merhametlisidir” dedi.”<sup>397</sup>

Kuşeyrî’ye göre kardeşlerin “مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ” “ölçü bizden menedildi” ifadesi, lafzen tam anlamıyla doğru değildir. Çünkü Hz. Yûsuf, daha önce açıkça “أَلَا تَرَوْنَ أَنِي أَوْفِي الْكَيْلِ؟” “ölçeği tam verdiğini” beyan etmiştir. Bu nedenle söz konusu ifade, fiilî bir durumdan ziyade “Eğer Bünyamin’i götürmezsek, bir daha ölçü alamayacağız.” ifadesi ile geleceğe yönelik bir tehdidi dile getirmektedir. Kuşeyrî bu durumu, ifadeyi genişletme ve durumu olduğundan daha büyük gösterme yöntemini kullanarak açıklamaktadır. Burada amaç, Yakûb’un gönlünü yumuşatmak ve onu Bünyamin’i göndermeye razı etmektir. Ancak bunun için kardeşlerin kullandığı dil de Kuşeyrî’nin dikkat ettiği bir nokta olmuştur. ‘أَخَانًا’ “Kardeşimiz” ifadesi, Yakûb’un merhamet duygusuna hitap eden bilinçli bir tercih iken, ardından gelen “وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ” “Biz onu mutlaka koruyacağız” vurgusu ise bu merhamet iddiasını güven teminatıyla pekiştirme çabasıdır.

<sup>395</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/192.

<sup>396</sup> Yûsuf 12/63-64.

<sup>397</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 112.

Kuşeyrî, bu sözlerdeki inceliği, nefsin maksada ulaşmak için dili araçsallaştırıldığını anlatmaktadır. Devamında gelen âyette Hz. Yakûb'un cevabı Kuşeyrî'ye göre, Tasavvufi gelenekte yeri olan “geçmiş hâlin geleceğe şahitliği” ilkesinin bir tezahürüdür. Hıyaneti tecrübe etmiş bir kalp, sözle verilen teminata kolayca sükûnet bulmaz. Tasavvuf geleneğinde bu durum, nefsin doğruluğunun ancak istikrar ve süreklilik ile sabit olacağı düşüncesiyle ifade edilir. Dolayısıyla Yakûb'un ihtiyatı, bir zayıflık değil; hikmetli bir basîreti göstermektedir. Bu ihtiyat, Yakûb'un tevekkül beyanıyla tamamlanır: “*فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ*” “*Allah, koruyanların en hayırlısıdır ve O, merhametlilerin en merhametlisidir.*” ifadesinde Kuşeyrî, özellikle “Hafız” isminin altını çizer. Hz. Yakûb, Bünyamin'i mutlaka geri getirmeyi değil; her şeyden önce onun korunmasını talep eder. Kuşeyrî tefsirinde Hz. Yakûb'un “Allah onu bana geri getirsin” demediğini, sadece “Allah onu korusun” dediğini belirtmiştir. Kuşeyrî'ye göre bu, talep edep ilkesinin bir göstergesi olarak kul, sonucu değil; sonucu kuşatan ilâhî hikmeti Allah'a bırakmaktadır.

Bu noktada Kuşeyrî'nin tefsirinde tedbir alınır, sözler söylenir, teminatlar verilir; ancak kalbin sükûnu yalnızca Allah'a dayanmakla mümkün olduğuna işaret ettiğini düşünölebilmektedir. Kardeşlerin dili nefsi bir stratejiyi, Yakûb'un cevabı ise tevekkül sahibi sûfi hikmeti temsil etmektedir. İnsan ilişkilerinde güvenin nasıl inşa edildiği, ne zaman ihtiyatın gerekli olduğu ve nihai güvenin kime yönelmesi gerektiği konusunda önemli bir temsil oluşturmaktadır.<sup>398</sup>

وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبِغِي هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ  
وَتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ ۙ أَحَانَا وَنَزَدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ\* قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى ت  
مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ

\*<sup>399</sup> “Yüklerini açıp zahire bedellerinin kendilerine geri verildiğini gördüler. ‘Ey babamız! Daha ne isteriz? İşte ödediğimiz bedeller de bize geri verilmiş. Onunla yine ailemize yiyecek getirir, kardeşimizi korur ve bir deve yükü zahire de fazladan alırız’ dediler. Babaları, “Kuşatılıp çaresiz durumda kalmanız hariç, onu bana geri getireceğinize dair Allah adına sağlam bir söz vermedikçe, onu sizinle göndermeyeceğim” dedi. Ona güvencelerini verdiklerinde, “Allah söylediklerimize vekildir” dedi.”<sup>400</sup>

Kuşeyrî, Hz. Yûsuf'un sermayeyi gizlice geri koymasını, açıkça yapılan hibeden daha üst bir ahlâkî mertebeye işaret ettiğini, gizli yapılmış bu ihsanın ihlas ve saf keremin bir tezahürü olduğunu belirtmiş olup tefsirde soyut ahlak kavramını yaşanabilir bir ahlâk hâline

<sup>398</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/193.

<sup>399</sup> Yûsuf 12/65-66.

<sup>400</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 113.

getirmektedir. Hz. Yûsuf'un kardeşlerine ölçüyü tam verip onlardan hiçbir bedel almaması, Kuşeyrî tarafından Kur'an'daki "إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ"<sup>401</sup> "Eğer iyilik ederseniz, kendinize iyilik etmiş olursunuz" âyeti ile delillendirilmiştir. Bu doğrultuda iyilik, muhataba yapılan bir lütuf olmaktan ziyade, kulun kendi mânevî kazancına yönelen bir fiil olarak değerlendirilir. Kuşeyrî, din uğruna atılan her adımın, Allah tarafından karşılıksız bırakılmayacağını; kul hem ibadetin mânevî huzurunu hem de hizmetin bereketini birlikte elde edeceğini ayrıca bildirmiştir.

Hz. Yakûb'un Bünyamin'i göndermek için ileri sürdüğü şartlar ile "قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُوا مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ"<sup>402</sup> "Kuşeyrî'ye göre mümkün olan en güçlü tedbirin alındığı ve Allah adına sağlam bir söz istendiği görülse de tedbirin takdir önüne geçemeyeceği en sonunda Allah'ın hükmünün gerçekleşeceği vurgulanmaktadır. Bu ifade ile kulun, sorumluluğu gereği sebeplere sarılmakla yükümlü olduğu; fakat sonuç, mutlak anlamda ilâhî takdirin alanına girdiği anlaşılmaktadır. Hz. Yakûb'un tedbiri doğru ve meşrudur; ancak netice, Allah'ın hükmüne göre gerçekleşmiştir. Burada, insan iradesi ile ilâhî irade arasındaki ilişkinin nasıl dengeleneceği konusunda uygulanabilir örnek gösterildiği düşünülebilir.<sup>403</sup>

وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَحْكُمَ إِلَّا اللَّهُ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ \*وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ آبَاؤُهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةٌ فِي نَفْسٍ يَعْغُوبُ قَضِيهَا وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"<sup>404</sup> "Sonra da: 'Ey oğullarım! Bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin. Ama Allah'tan gelecek hiçbir şeyi sizlerden uzaklaştıramam. Hüküm ancak Allah'ındır. Ben, O'na tevekkül ettim. Tevekkül edenler de yalnız O'na tevekkül etsinler' dedi. Babalarının emrettiği şekilde girdiklerinde bu, Allah'tan gelecek hiçbir şeyi onlardan uzaklaştıracak değildi. Sadece Yakûb, içindeki bir dileği ortaya koymuş oldu. Şüphesiz o, biz kendisine öğrettiğimiz için bilgi sahibidir. Fakat insanların çoğu bilmezler."<sup>405</sup>

Kuşeyrî, Hz. Yakûb'un oğullarına "بِر كَابِدَان دَٰغِيل، فآرَكِل كَابِلَارِدَان دَٰغِيلَمَلِر" yönündeki tavsiyesini, zahirde makul bir güvenlik önlemi; bâtında ise tevekkül ahlâkının ve kader bilincinin eğitici bir tezahürü olarak yorumlamıştır. Kuşeyrî'ye göre Hz. Yakûb'un bu tedbiri, sebeplere riayet etme ilkesinin bir gereğidir. Çünkü kul sebepleri bütünüyle terk etmez, onları yerli yerince yerine getirip neticeyi Allah'a havale eder. Hz. Yakûb'un "وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَحْكُمَ إِلَّا اللَّهُ"<sup>406</sup> "Allah'ın hükmüne karşı ben size

<sup>401</sup> İsrâ 17/7.

<sup>402</sup> Yûsuf 12/66.

<sup>403</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/193.

<sup>404</sup> Yûsuf 12/67-68.

<sup>405</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 114.

*hiçbir fayda sağlayamam. Hüküm yalnızca Allah'ındır.*" Bu sözü de bu dengeyi açıkça ortaya koymaktadır. Kuşeyrî'ye göre Yakûb'un oğullarını ayrı kapılardan sokma isteği oğullarından birinin Hz. Yûsuf'u görme ihtimalini artırmak olarak yorumlamıştır. Bununla birlikte başka bir yorumda ise Hz. Yakûb'un çocuklarının Hz. Yûsuf hakkındaki gerçek duygularını, onların Hz. Yûsuf'un makamından rahatsızlık duyup duymadıklarını tam olarak bilemediğinden ve hâlâ aralarında bir sevgi ve hassasiyet bulunduğunu zannetmesinden böyle bir talepte bulunduğu belirtilmiştir. Bu yorumlardan Kuşeyrî'nin peygamberlerin dahi beşerî bilgi sınırları içinde hareket ettiğini, mutlak bilgi ve iradenin yalnızca Allah'a ait olduğunu vurguladığı çıkarımı yapılabilmektedir.

Devamı olan âyetin tefsirinde Kuşeyrî Hz. Yakûb'un dış dünyaya dair beklentisi gerçekleşmemiş olsa bile, iç huzurunu sağlayan bir kalbî tatmin elde ettiğini, kulun zahirî sonucu elde edemese de içsel sükûnet ve tevekkül bilincinin başlı başına bir kazanım olduğunu belirtmektedir. Buna göre sûfi bakış açısında başarı, maddî sonuçlarla değil; kalbin ilâhî iradeye rızası ile de ölçülmektedir. Kuşeyrî, ayrıca tasavvufî edep anlayışına dair önemli noktayı işaret ederek küçüklerin, büyüklerin işaretlerine uyması gerektiğini “هل فيه فائدة أم لا ترك للأدب” “*Bu işte fayda var mı, yok mu?*” şeklinde sorgulayıcı tavrın, edep sınırlarını aşacağını yorumuna eklemektedir. Buna karşılık Kuşeyrî, bu edebi mutlak bir kanun haline getirmemiş, Hz. Yakûb örneği üzerinden, peygamber dahi olsa bir büyüğün her arzusunun mutlaka gerçekleşmeyeceğini özellikle vurgular. Bu vurgunun, şeyhlerin mutlaklaştırılmasına karşı dengeleyici bir işlev görüleceği, gerçekleşmesi zorunlu olan tek irade, “ne dilerse mutlaka olan” Allah'ın iradesi olduğunun özellikle altı çizilmiştir. Bu âyetlerin yorumu incelendiğinde Kuşeyrî'nin zahirî tedbirler, bâtinî tevekkül, edep öğretisi ve ilâhî iradenin mutlaklığı ile ilgili dengeli bir açıklama getirdiği görülmektedir.<sup>406</sup>

### 5.2.7. Kavuşma ve affedicilik

“*وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ أَوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ*”<sup>407</sup> “*Yûsuf'un huzuruna girdiklerinde; o, kardeşi Bünyamin'i yanına bağrına bastı ve “Haberin olsun ben senin kardeşimim, artık onların yaptıklarına üzülme” dedi.*”<sup>408</sup>

Kuşeyrî, Hz. Yûsuf'un kardeşi Bünyamin'i yanına alarak ona “*إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ*” “*Ben senin kardeşimim; onların yaptıklarından dolayı üzülme*” demesini, teselli cümlesi gibi görünen aslında ilâhî rahmetin kul üzerindeki gizli tecellisini yansıtan bir işaret olarak nitelemiştir. Kuşeyrî, Hz. Yakûb ile Hz. Yûsuf'un özlemlerini karşılaştırdığında Hz.

<sup>406</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/194.

<sup>407</sup> Yûsuf 12/69.

<sup>408</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 115.



Kuşeyrî tefsirinde, Bünyamin'in zahirde suçlanan, hatta ayıplanan konumda iken; bâtında kardeşlik, yakınlık ve sevgi nimetine mazhar olduğuna yer vermiştir. Melâmet olarak nitelendirilebilen bu durumu Kuşeyrî'nin yorumunda kulun hakikati kalbinde muhafaza edip, zahirde insanların yargılarına katlanması şeklinde açıklamıştır. Bünyamin hırsızlıkla suçlanması işârî düzlemde onun için bir imtihan lütfü olmuş, yaşadığı vuslat ve kardeşlik sevinci, ithamın ağırlığını hafifletmiştir. Bununla birlikte Bünyamin'in kendini savunmaması, yani "لم أفعَل" "Ben çalmadım" demeyişi, Kuşeyrî'ye göre tasavvuf ahlâkının sır saklama (kitmân) edebine işaret eder. Bünyamin, Hz. Yûsuf'un ilâhî tedbirle yürüttüğü planı ifşa etmemiş; mazlum görünmeyi, kardeşlik hukukunu korumaya tercih etmiştir. Buradan Bünyamin'in ilâhî hikmete teslim olması ve sevgi bağını zedeleyecek her türlü açıklamadan kaçındığı çıkarımı yapılabilen, hakikati kalpte taşıyan, kınanmayı bilerek üstlenen ve vuslat nimetini zahîrî itibardan üstün gören bilinçli bir duruşun ifadesi olarak okumak mümkündür. Kuşeyrî tefsirinde vermiş olduğu şiirle Bünyamin'in bu halini anlatmaya çalışmıştır.<sup>412</sup>

أجدمُ لِّلَايِ تَمْلِيْةً كَرِيْذًا أَبْدُؤُ ذِيْدًا كَاوْهِي فَيَمْلَا

“*Senin aşkın uğruna lezzetli bulmaktayım sitemi ben*

*Kınasınlar beni, seni anmayı sevdiğim için kınayanlar*”<sup>413</sup>

Kuşeyrî'nin bu tefsiri ile birlikte önceki âyet yorumları değerlendirildiğinde üç farklı şahsiyette üç farklı imtihan biçiminin ele alındığını görmek mümkündür. Hz. Yakûb uzun süreli ayrılık ve hasretle sınanmış; Hz. Yûsuf nispeten kısa sürede vuslata ermiş; Bünyamin ise sevdiğine kavuşmuş olmasına rağmen zahirde kınama ve suçlamaya maruz kalmıştır. Buradan daha önce de bahsedildiği üzere aynı muhabbetin, herkese aynı imtihanla gelmeyeceği, ilâhî hikmetin, sevgiyi farklı suretlerde imtihan olarak getirdiği yorumu yapılabilir.

قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَادِبِينَ قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ قَبْدًا  
بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وَعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وَعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ  
يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلٍ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي  
نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ<sup>414</sup> “Onlar; “Eğer yalancı iseniz, hırsızlığın  
cezası nedir?” dediler. Onlar da: ‘Cezası, su kabı kimin yükünde bulunursa, o kimsenin kendisi onun cezasıdır. Biz zalimleri böyle cezalandırırız’ dediler. Bunun üzerine Yûsuf, kardeşinin yükünden önce onların yüklerini aramaya başladı. Sonra su kabını kardeşinin yükünden çıkardı. İşte biz Yûsuf’a böyle plan öğrettik. Yoksa kralın kanunlarına göre kardeşini alıkoymazdı. Ancak Allah’ın dilemesi başka. Biz, dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz.

<sup>412</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/195.

<sup>413</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 116.

<sup>414</sup> Yûsuf 12/74-75-76-77.

*Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır. Dediler ki: 'Eğer o çalmışsa, daha önce onun bir kardeşi de çalmıştı.' Yûsuf, bunu içinde sakladı ve onlara belli etmedi. İçinden: 'Siz kötü bir durumdasınız. Anlattığınızı Allah çok daha iyi biliyor' dedi.'*<sup>415</sup>

Kuşeyrî'ye göre kardeşlerin, “فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَادِبِينَ”<sup>416</sup> “Eğer yalan söylüyorsanız hırsızlığın cezası nedir?” sorusuna güvenle cevap vermeleri, kendi masumiyetlerine olan inançlarından kaynaklanmaktadır. Bünyamin de bu zannî masumiyet halkasının içinde yer almakta ancak su kabının onun yükünden çıkarılmasıyla birlikte, zahirde masum olduğu halde suçlu konumuna düşmüş, kardeşleri onu açıkça kınamışlardır. Buna rağmen Bünyamin'in sessizliği, Kuşeyrî tarafından basit bir acziyet olarak değil, bilinçli bir sır saklama ve edep tercihi olarak yorumlanır. Kuşeyrî hakikatin her zaman dil ile savunulmayacağını; bazen korunması gerekenin, susarak muhafaza edileceğini buna binaen Bünyamin'in, kınanmayı kabul ederek kardeşlik, vuslat ve ilâhî inayetle onurlandırıldığını ifade etmektedir.

Kuşeyrî'ye göre kardeşlerin Bünyamin'i hırsızlıkla itham etmelerinin hemen ardından, “إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلٍ”<sup>417</sup> “Eğer o çalmışsa, daha önce kardeşi de çalmıştı” diyerek Hz. Yûsuf'a da iftira atmaları, ilâhî adaletin ince bir tecellisi olarak yorumlanmıştır. Çünkü Allah Teâlâ, Bünyamin'e yöneltile asılsız suçlamanın karşılığında, onları kendi sözleriyle yüzleştirmiştir. İftira, muhatabına ulaşmadan geri dönmüş; suçlama bir kez daha yön değiştirerek, bizzat onu dile getirenlerin vicdanına bırakılmıştır. Kuşeyrî bu yorumu ile hilenin ve ithamın nihayetinde sahibine rücu edeceğini göstermekte, başkasının şerefine dil uzatanın, kaderinde benzer bir sözle yüz yüze kalacağı yönünde tasavvufî bir yaklaşım ile ifade etmektedir. Kuşeyrî, ayrıca tefsirinde Hz. Yûsuf'un iç dünyasıyla ilgili önemli bir hususa değinmektedir. Ona göre Hz. Yûsuf'u en çok inciten şey, kuyuya atılması ya da yıllar süren ayrılık olmamış; asıl derin yara, kardeşlerinin onun şerefine yönelik bu dolaylı iftirası olmuştur. “فدح” olarak ifade edilen bu sözlü saldırı, kalbi yaralayan en ağır imtihanlardan biri olmuş, izzet ve şerefe yönelen bu itham, Hz. Yûsuf'un kalbinde daha derin bir iz bırakmıştır.

Kuşeyrî, “إِذَا حَقَّقَ عَلَيْكَ الْمَلِكُ فَلَا تَأْمَنُ غَيْبَهُ — وَإِنْ طَالَتِ الْمُدَّةُ” “Bir hükümdar birine karşı kalbinde öfke taşıdığında, aradan uzun zaman geçse bile bunun sonucundan emin olunmaz” şeklindeki sözünü eklediği tefsirinde Hz. Yûsuf'un ilâhî adalet çerçevesinde ilerleyen süreçte Bünyamin'i alikoyarak kardeşleri babalarının karşısında mahcubiyet verdiğini, ancak bunu intikam değil; ilâhî terbiyenin bir parçası olduğunu belirtmektedir. Kuşeyrî'nin yorumu

<sup>415</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 117.

<sup>416</sup> Yûsuf 12/74.

<sup>417</sup> Yûsuf 12/77.

incelendiğinde adaletin kaçınılmazlığı, melâmetin arındırıcı yönü ve kalbin maruz kaldığı en derin imtihanlar karşısında verilecek tepkinin temsili olduğu çıkarımı yapılabilmektedir.<sup>418</sup>

قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ \*قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا“  
”Onlar Yûsuf’a: ‘Ey güçlü vezir! Bunun çok yaşlı bir babası var. Onun yerine bizden birini alıkoymuşsunuz. Şüphesiz biz, senin iyilik edenlerden olduğunuzu görüyoruz’ dediler. Yûsuf, “Malımızı yanında bulduğumuz kimseden başkasını tutmaktan Allah’a sığınırız. Şüphesiz biz o takdirde zulmetmiş oluruz” dedi.”<sup>420</sup>

Bünyamin’i kurtarmak için kardeşlerinin ısrarının anlatıldığı bu âyetleri yorumlayan Kuşeyrî, bu durumu dramatik bir olay olarak ele almamış, ilâhî adaletin değişmez ilkesi olarak nitelemiştir. Kardeşlerin, “إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا” “Onun çok yaşlı bir babası var” diyerek Yakûb’u aracı kılmaları ve ardından “فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ” “Onun yerine bizi al” teklifinde bulunmaları, Kuşeyrî’ye göre merhametli ve ikna edici bir söylem gibi görünse de hakikatte sonuçsuz bir mücadele olmuştur. İlâhî düzende sorumluluğun ferdî olduğunu; kimsenin bir başkasının yerine bedel ödeyemeyeceği vurgulanmaktadır. Kuşeyrî, yorumunda “وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى”<sup>421</sup> “Hiçbir günahkâr, bir başkasının günah yükünü yüklenmez.” âyetini ekleyerek ne bir babanın evladının ne de bir kardeşin kardeşinin yerine ikâme edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu yorumdan Kuşeyrî’nin adalet, duygusal gerekçelerle askıya alınmayacağını ifade ettiğini söylemek mümkün olacaktır. Bahsi geçen olaya cevaben diğer âyette Hz. Yûsuf’un, “قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا“  
”Allah’a sığınırım! Malımızı yanında bulduğumuz kimseden başkasını alamayız; yoksa zalimlerden oluruz” şeklindeki ifade Kuşeyrî’ye göre hukuki bir tutarlılık ile birlikte zulüm korkusuna dayalı Peygamberî ahlâkı yansıttığı belirtilmiştir. Buradan Hz. Yûsuf’un, merhamet çağrısına rağmen adalet ilkesini ihlâl etmediği, gerçek ihsan sahibinin, zulüm pahasına bu davranış biçimini seçeceğini düşünebilmekteyiz.

Kuşeyrî kardeşlerin meseleyi yalnızca mal ve mülk hukuku çerçevesinde değerlendirerek ve bir bedel ödenebileceğini, bir kişinin diğerinin yerine geçebileceğini zannederek yanılığında olduğunu, Hz. Yûsuf’un kurduğu planın arkasında kalpte gizlenen bir sevgi bulunduğunu belirtmektedir. Tefsir metninde kullanılan “اسْتَكْنَّ” (kalpte gizlenmek) fiili, tasavvufî terminolojide sevginin derinlik ve sürekliliğini ifade etmekte olup bu sevgi, geçici değildir ve hiçbir alternatifi de yoktur. Kuşeyrî, buradan tasavvufî yaklaşım benimseyerek sevilenin makamını başkasının dolduramayacağı ve bu sevginin, sayısal ya da

<sup>418</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/196.

<sup>419</sup> Yûsuf 12/78-79.

<sup>420</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 119.

<sup>421</sup> En’âm 6/164.

<sup>422</sup> Yûsuf 12/79.

hukuki bir denkliğinin olmayacağı yorumunda bulunmuştur. Kuşeyrî'nin bu fikrini tefsirinde aktardığı şiirler ile dile getirdiğini görmek mümkündür.<sup>423</sup>

Şiir:

*Bize zevk yaşatmak için bizi ölümsüzlüğe erdirdiği zaman  
Kabul etmedik ve: “Sen kalbe daha çok yakışsın” dedik*

Diğer bir şiir:

*Severim Leyla'yı ben ve menfur gelmiştir bana*

*Hiçbir günahı olmayan diğer kadınlar<sup>424</sup>*

“فَلَمَّا اسْتَيْسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ آبَاءَكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْتًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ”<sup>425</sup> “Ondan ümitlerini kesince, kendi aralarında konuşmak üzere bir kenara çekildiler. Büyükleri dedi ki: ‘Babanızın Allah adına sizden söz aldığını, daha önce de Yûsuf hakkında işlediğiniz kusuru bilmiyor musunuz? Artık babam bana izin verinceye veya Allah hakkımda hükmedinceye kadar buradan asla ayrılmayacağım. O, hükmedenlerin en hayırlısıdır.’”<sup>426</sup>

Kuşeyrî âyette geçen “نَجِيًّا” ifadesi üzerinden Hz. Yûsuf’un, Bünyamin’i serbest bırakmayacağı kesinleştiğinde kardeşlerin ayrı bir yerde kendi aralarında gizli bir istişareye yönelmelerini vicdanî bir muhasebe ve içe kapanış anı olduğu yorumunda bulunmuştur. Kuşeyrî bu durumun gizlilik, utanma duygusu ve bastırılmış suçluluk hissinin doğal bir sonucu olduğunu belirtmektedir. Kardeşlerin içinde bulunduğu durum, yalnızca mevcut krizin değil, geçmişte Hz. Yûsuf’un kaybedilmesine sebep veren ihanetlerinin yeniden hatırlandığının bir tezahürü olmuştur. Hz. Yâkub’un yaşadığı acının bir benzerini bu defa Bünyamin üzerinden tekrar ettiklerini en büyük kardeşin tavrı ile fark etmişlerdir. Kuşeyrî’ye göre gecikmiş bir sorumluluk bilincinin ve telafî arzusunun dışı vurumu olan bu tutumu geliştiren kardeşin babalarının Allah adına kendilerinden aldığı sözü hatırlatarak, izin verilmedikçe yahut Allah kendisi hakkında hükmünü verinceye kadar bulunduğu yerden ayrılmayacağını ve geri dönmeyeceğini bildirmiştir. Kuşeyrî âyetin yorumunu Hz. Yâkub’un haberi aldığı anda önceki tecrübesi sebebiyle oğullarına karşı temkinli ve güvensizdir; onların sözlerinin inandırıcı bulmadığı şeklinde bitirmiştir. Bu bitirişle ahlâkî davranışların zaman içinde silinmeyen bir etkisi olduğu, ilk ihanetin kendi zamanında kalmayarak sonraki söz ve davranışların inandırıcılığını etkileyen kalıcı bir “ahlâkî hafıza” ürettiğini düşünmek mümkün olacaktır. Buna

<sup>423</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/197.

<sup>424</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 119.

<sup>425</sup> Yûsuf 12/80.

<sup>426</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 120.

göre Kuşeyrî'nin Kur'an kıssalarını ahlâki değerler ve davranışlar bağlamında okuma yöntemini benimsediği, günahın yalnızca ilâhî huzurda bir sorumluluk doğurmadığı aynı zamanda insan ilişkilerinde güveni zedeleyen ve zamanla derinleşen bir iz bırakacağı çıkarımı yapılabilmektedir.<sup>427</sup>

ارْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ فَاقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ \*وَسَلِّ الْقَرْيَةَ“  
“Siz babanıza dönün ve deyin ki: ‘Ey babamız! Şüphesiz oğlun hırsızlık etti. Biz, ancak bildiğimize şahitlik ettik, gaybı bilemezdik.’  
Bulduğumuz kent halkına ve aralarında olduğumuz kervana da sor. Şüphesiz biz doğru söyleyenleriz.”<sup>429</sup>

Kuşeyrî'ye göre, bu defa kardeşlerin görünür bir tutarlılık ve kuvvetli delil ile Hz. Yâkub'a geldikleri ancak babaları nezdinde Hz. Yûsuf'un kaybı ile kesinleşmiş olan ahlâkî kırılmanın henüz telafi edilmeyişi, daha önceki suçlarının, sonraki her beyanı gölgelemesi sebebiyle şüpheyi gideremedikleri beyan edilmiştir. Kuşeyrî'ye göre bu durum, kalplerin tasarrufunun bütünüyle Allah'a ait olduğuna işaret etmekte insanın sebeplere başvurmakla yükümlü olduğunu ancak nihai tesirin, ilâhî iradenin tecellisine bağlı olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Kardeşlerin, “وَسَلِّ الْقَرْيَةَ النَّبِيِّ كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرِ النَّبِيِّ أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ”  
“Bulduğumuz şehre ve birlikte geldiğimiz kervana sor; biz gerçekten doğru söylüyoruz” şeklindeki ifadeleri ise delil üretme çabalarını temsil etmekte olup “şehir halkına sorma” ifadesi, yeminli ve toplumun birleştiği bir şahitlik iddiasına karşılık gelmektedir. Ancak Kuşeyrî, delillerin çoğalmasının kalbî yakîni artırmadığını aksine, Hz. Yâkub'un gönlünde söz konusu şahitliklerin çokluğu, şüphenin daha da derinleşmesine yol açtığını özellikle vurgulamaktadır. Kuşeyrî, “وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا” “Biz ancak bildiğimize şahitlik ettik” ifadesini hem Arap dilindeki şahitlik ilkesi hem de tasavvufî bir kavram çerçevesinde değerlendirmiş olup şahitliğin ve ayrıca kulun halinin ancak görülen ve tecrübe edilen şeye dair geçerli olduğunu ifade etmektedir. Buradan kişinin, ancak kendisine açılan ölçüde konuşabildiği ve bilmediği alan hakkında kesinlik iddiasında bulunamayacağına yönelik bir işârî anlam çıkarmak mümkün olacaktır. Bu yorum ile kardeşlerin hataları, sûfi için nefis terbiyesi için ibret Hz. Yûsuf'un sabr-ı evliyaullahın edebi için bir örnek, Hz. Yâkub'un temkinli ve şüpheci tutumu ise, kalbin her söze teslim olmaması gerektiğini öğreten bir basîretin temsili olmuştur.<sup>430</sup>

<sup>427</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/198.

<sup>428</sup> Yûsuf 12/81-82.

<sup>429</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 120.

<sup>430</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/198.

قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبِرْ جَمِلاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ \*وَتَوَلَّى عَنْهُمْ  
قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبِرْ جَمِلاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ \*وَتَوَلَّى عَنْهُمْ  
قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبِرْ جَمِلاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ \*وَتَوَلَّى عَنْهُمْ  
قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبِرْ جَمِلاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ \*وَتَوَلَّى عَنْهُمْ  
قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبِرْ جَمِلاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ \*وَتَوَلَّى عَنْهُمْ  
قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبِرْ جَمِلاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ \*وَتَوَلَّى عَنْهُمْ  
قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبِرْ جَمِلاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ \*وَتَوَلَّى عَنْهُمْ  
قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبِرْ جَمِلاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ \*وَتَوَلَّى عَنْهُمْ  
قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبِرْ جَمِلاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ \*وَتَوَلَّى عَنْهُمْ  
قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبِرْ جَمِلاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ \*وَتَوَلَّى عَنْهُمْ

Kuşeyrî Hz. Yakûb'un karşı karşıya kaldığı ağır imtihandan tasavvuf literatüründe “فَصَبِرْ جَمِلاً” “şikâyetsiz sabır” olarak tanımlanan sabr-ı cemîle sığındığını ifade etmiştir. Bu tür sabır, rızâ makamına açılan ilk kapı olarak kabul edilir ve kulun başına gelen musibeti doğrudan Allah'ın takdiriyle ilişkilendirmesi anlamına gelmektedir. Âyette yer alan “يَا أَسْفَى عَلَى يُونُسَ”<sup>433</sup> “Ey Yûsuf'a olan hasretim!” hitabı Kuşeyrî'ye göre muhibbin sabrının kırılğan tabiatı, âşğın, sabra niyet etmiş olsa da sevgisinin derinleşmesiyle birlikte sabrın sürekliliğinin azalacağı, bu nedenle Hz. Yakûb'un sabrının, âbidlerin “محفوظاً” “korunmuş sabrı” değil, muhiblerin “مرفوضاً” “kırılğan sabrı (karşılık görmeyen)” olarak nitelenmiştir. Ayrıca Hz. Yakûb'un çocuklarından yüz çevirmesi kalbe yerleşen sevginin diğer bütün bağları sildiği, hiçbir yakınlığın gerçek teselli sağlayamayacağı yönünde yorumlanmıştır. Ne var ki kardeşlerin babaları Hz. Yakûb'un ilgisini tamamen kendilerine yöneltme arzusu, tam aksine onun bütünüyle onlardan yüz çevirmesiyle sonuçlanmış olup bu durum Kuşeyrî'nin tefsirinde “من طلب الكل فاته الكل” “Kim tamamını isterse tamamını kaybeder” deyişi ile desteklenerek açıklanmıştır. Bu yorum ile hırslın ve aşırı talebin manevî kayba yol açacağı düşüncesine varılmaktadır. Burada Letâifü'l-İşarat'ta sıkça kullanılan âyetin şiirle desteklenmesi durumu da kullanılmıştır. Kuşeyrî Hz. Yakûb'un yaşadığı hüznü yorumunda verdiği şiirle desteklemiştir:

Şiir:

*Dostlardan kopuk tek başınayım ben her ülkede*

*Azalırdı yardımcıları, hedef büyüdüğü zaman*<sup>434</sup>

Aynı zamanda Kuşeyrî, Hz. Davud ile Hz. Yakûb arasında karşılaştırma yaparak ağlamanın yöneldiği maksadın önemi üzerinde durmuştur. Hz. Davud'un Allah için ağlaması, ilâhî muhafazaya vesile olmuş ve gözlerinin görmesinde sorun yaşamamışken; Hz. Yakûb'un mahlûk için ağlaması onun gözüne perde inmesine sebep olmuştur. Burada Kuşeyrî, Hz. Davud'un hakkında ağladığı Allah'ın gözlerini koruyabildiğini ancak Hz. Yûsuf'un kendisi için ağlayan babası Hz. Yakûb'un gözlerini koruyacak güçte olmadığını işaret etmektedir.

<sup>431</sup> Yûsuf 12/83-84.

<sup>432</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 121.

<sup>433</sup> Yûsuf 12/84

<sup>434</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 122.

Buradan hareket ile aynı fiilin farklı manevî sonuçlar doğurabildiği sonucuna varılabilmektedir. Âyette beyan edilen Hz. Yakûb'un gözlerinin “beyazlaşması” (وَإَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ) Kuşeyrî'nin yorumunda sıradan bir fizyolojik körlük olmadığı Ebû Ali ed-Dakkâk'tan nakledilen “Allah: “عمى يعقوب” ‘Yakûb kör oldu’ dememiş de: “وابيضت عيناه” ‘iki gözüne ak düştü’ demiştir. Çünkü bu, gerçek bir körlük değil ancak Yûsuf’u görmekten engellenmekti.” sözü doğrultusunda “görüşün perdelenmesi” şeklinde nitelendirildiği anlaşılmaktadır. Kuşeyrî ayrıca yorumunda bu durumun Hz. Yakûb'un gözlerinin, Hz. Yûsuf'tan başkasını görmekten menedildiği ifadesi ile belirtmiştir. Tasavvuf ilminde “hicap” kavramıyla ilişkili bu hal görme yetisinin zayıflaması, hakikatte kalbin yöneldiği tek merkezin sevgili oluşunun bir tezahürü olarak tanımlanmaktadır. Burada yine Ebû Ali ed-Dakkâk'tan bir alıntı yaparak Kuşeyrî Hz. Yakûb'un Hz. Yûsufun yokluğuna oğlu Bünyamin'i görerek dayandığını onun da kaybolması ile “يَا أَسْفَى عَلَى يُوسُفَ” “Vah Yûsuf vah!” tabirini kullandığı belirtilmektedir. Kuşeyrî, Hz. Yakûb'un yaşadıklarını sabır, sevgi ve ilâhî kader çerçevesinde manevî tecrübeye dönüştürmüştür.<sup>435</sup>

قَالُوا تَاللَّهِ تَأْتُوا تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ \* قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بِنِّي وَحِزْنِي إِلَى اللَّهِ “*Oğulları: ‘Allah’a yemin ederiz ki, sen hala Yûsuf’u anıp duruyorsun. Sonunda üzüntüden eriyip gideceksin veya helak olanlardan olacaksın’ dediler. Yakûb, “Ben tasa ve üzüntümü ancak Allah’a arz ederim. Ben, Allah tarafından sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim” dedi.*”<sup>437</sup>

Hz. Yakûb'un (a.s.) yaşadığı derin hüznün oğulları tarafından endişe ile karşılanmış, bu durumda babalarına uyarı ve korkutma mahiyetinde hitap etseler de Kuşeyrî aşk yolcusuna yönelik tehditlerin hiçbir karşılığı olmayacağını belirtmektedir. Hakiki muhabbet, sahibini hastalık ve helâk korkusunun ötesine taşır; âşık, sevgi uğruna yok olmayı dahi bir kayıp olarak görmez. Bu sebeple Yakûb, “eriyip tükenme” ve “helâk” ihtimallerine rağmen Yûsuf’u anmaktan vazgeçmemiştir. Hz. Yakûb'un cevabı, Kuşeyrî'ye göre şikâyetin yönüne dair temel bir ayrımı bildirmekte olup Allah’a şikâyet etmenin, kulun aczini doğrudan Hakk’a yöneltmesi anlamına geldiği ve vuslata yaklaştırdığı; buna karşılık Allah’tan şikâyet etmenin, kaderle ihtilaf ve itiraz içerdiği için ayrılığa götürdüğü şeklinde yorumlanmıştır. Bu nedenle Hz. Yakûb'un tavrı, saf bir tevhid bilincini temsil etmiştir. O, hüznünü mahlûka taşımamış; yalnızca Allah’a arz ederek iç sıkıntısını ibadete dönüştürmüştür. Âyette geçen “أَشْكُوا بِنِّي” ifadesi, Kuşeyrî'nin dikkat çektiği üzere, sıradan bir keder anlatımı değil; insanı konuşmaya mecbur bırakan derin ve yakıcı bir iç sıkıntısını ifade etmektedir. Kuşeyrî, “Allah’a şikâyette bulunanın

<sup>435</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/199.

<sup>436</sup> Yûsuf 12/85-86.

<sup>437</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 123.

Allah'tan karşılık bulacağımı” vurgulayarak, Hz. Yakûb'un bu tutumunun ilâhî telafiyile sonuçlandığını belirtir.

Hız. Yakûb'un “وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ” “Allah tarafından sizin bilmediğiniz şeyleri biliyorum” sözü ise, onun sadece sabreden değil; aynı zamanda kalben desteklenen bir kul olduğunu gösterdiğini belirten Kuşeyrî Hz. Yakûb'un, nefsi ve kalbiyle kederi taşıdığını, sır ve ruh yönüyle Allah tarafından gelen güç ile taşıdığını açıklamaktadır. Kuşeyrî'nin yorumundan Hz. Yakûb'un oğlu Hz. Yûsuf'a olan sevgisini, kalbî ve sürekliliği olan bir aşk olarak nitelendirerek bu sevgi türünün, ilâhî aşka açılan bir ibret kapısı olacağı çıkarımını yapmak mümkün olacaktır<sup>438</sup>

يَا بَنِيَّ ادْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْيِسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْيِسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ\*فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلُنَا الضَّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُرْجِيَةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ الْكَافِرُونَ\*<sup>439</sup> “Ey oğullarım! Gidin Yûsuf'u ve kardeşini araştırın. Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası, Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez. Bunun üzerine Yûsuf'un yanına girdiklerinde: 'Ey güçlü vezir! Bize ve ailemize darlık ve sıkıntı dokundu. Değersiz bir sermaye ile geldik. Zahiremizi tam ölç, ayrıca bize sadaka ver. Şüphesiz Allah, sadaka verenleri mükâfatlandırır' dediler.”<sup>440</sup>

Kuşeyrî Hz. Yakûb'un oğulları Hz. Yûsuf ve Bünyamin'i aramalarını talep ettiği bu âyette ümit, tevekkül ve marifet kavramlarını işaret etmektedir. Kuşeyrî'nin yorumunda çok defa vurguladığı gibi insan, fiillerini çoğu zaman dıştaki emirlere göre değil, içte taşıdığı kanaatlere göre yerine getirmektedir düşüncesi gereği Hz. Yakûb'un oğullarını defalarca Hz. Yûsuf'u aramaya göndermiş olduğunu, fakat onların her seferinde kalplerinde onun helâk olduğuna dair gizli bir kanaat taşıdıklarını bildiğini belirtmektedir. Ayrıca Kuşeyrî, “فَتَحَسَّسُوا” emrini dar anlamda bir iz sürme faaliyeti olarak değil, insanın bütün idrak imkânlarını etraflıca kullanacağı bir arayış olarak yorumlamıştır. Bu nedenle sadece fiziksel bir arayış değil; görme, işitme ve sezgi gibi duyuların manevî işlev kazanmasını ifade eden bir arayıştan bahsedilmektedir. Kuşeyrî, Hz. Yakûb'un oğullarını yönlendirme şeklinin onların Hz. Yûsuf'un hâlini kendi yaşadığı iç tecrübeyle idrak edebileceklerini zannetmesinden kaynaklandığını ve zahirî bir emri bâtinî bir “talep bilinci”ne dönüştürdüğünü ifade etmiştir. Kuşeyrî yorumunda Hz. Yakûb'un evlatları arasındaki sevgi farkını açıkça dile getirmektedir. Öyle ki Hz. Yûsuf'un yokluğunda gözleri ağarırken, diğer evlatlarını bizzat kendisi Hz. Yûsuf'u aramak için gönderdiğinde sabır gösterebilmesi bu durumu açıkça işaret etmektedir. Hz. Yakûb'un “وَلَا

<sup>438</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/200.

<sup>439</sup> Yûsuf 12/87-88.

<sup>440</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 124.

“تَأْتِسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ” “Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin” uyarısı ise, Kuşeyrî tarafından kâmil tevekkülün alameti olarak değerlendirilmiştir. İşârî yorumda ümit, kalbin Hakk’a açık oluşunun ve marifetin göstergesi; yeis ise kalbin perdelenmiş olmasının bir işaretidir. Buradan hareketle manevî yolculuğun nasıl olacağına dair bir temsil oluşturulabilmektedir.

Devam eden âyette kardeşlerin Hz. Yûsuf’un huzuruna “وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ”<sup>441</sup> “az değerli bir mal” ile gelmeleri, Kuşeyrî’nin ahlâkî-manevî makamları mukayese eden yaklaşımıyla değerlendirilmiştir. Kardeşler, kendi fakirliklerini ifade ederken “بِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ” diyerek kusurlarını ve yetersizliklerini itiraf etmiş; Hz. Yûsuf’un makamını gördüklerinde ise “ölçüyü tam ver” talebinde bulunmuşlardır. Kuşeyrî, kardeşlerin dilindeki dönüşümü ayrıca manevî mertebeler açısından değerlendirir. Önce hak temelli bir talep “فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ” “ölçüyü tam ver”, ardından tevazu içeren bir itiraf “بِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ” “malımız değersiz”, en sonunda ise lütfa sığınan bir iltica “وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا” “bize tasadduk et” söz konusudur. Burada ayrıca Kuşeyrî kardeşlerin konuşmalarında sürekli kendi ihtiyaçlarını merkeze almalarına dikkat çeker. Hz. Yûsuf’tan, babalarından veya geçmişteki hatalarından söz etmeyip yalnızca açlık ve yoksulluğu dile getirmeleri, nefis merkezli bakışın mevcut olduğunu belirtir.<sup>442</sup>

“قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ”<sup>443</sup> “Yûsuf dedi ki: “Siz (henüz) cahil kimseler iken Yûsuf ve kardeşine neler yaptığınızı biliyor musunuz?”<sup>444</sup>

Kuşeyrî, âyette geçen Hz. Yûsuf’un hitabını, kıssanın dramatik düğüm noktası ve aynı zamanda nefsin kendi fiilleriyle ilk defa yüz yüze getirildiği derin bir muhasebe içeren ahlâkî manevî yüzleşmenin başlangıcı olarak yorumlamaktadır. Hz. Yûsuf huzuruna çıktıklarında kendi ihtiyaçlarını merkeze alan bir dil kullanana; kıtlık, yoksulluk durumları üzerinden konuşan kardeşlerinin söylemini keserek meseleyi doğrudan asıl suçlarına yöneltmiştir. Kuşeyrî bu durumu lütuf talep etmeden önce kendi zulümlerini idrak etmeleri gerektiğini, gerçek bağışlanma, unutmama ile değil; hatırlama ve yüzleşme ile başlayacağını bildirmektedir.

Kuşeyrî’nin dikkat çektiği bir diğer husus, Hz. Yûsuf’un hitabında onları “إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ” “cahiller” olarak nitelendirmesi olmuştur. Bu ifade, aşağılayıcı bir itham değil, fiilin işlendiği andaki nefsânî körlüğe işaret etmektedir. Kuşeyrî bu cehaleti nefsin, şehvet ve hasetle hakikati görmez hâle gelmesi olarak yorumlamış olup ahlâkî bir perdeyi işaret eden bir kavram olarak ele almaktadır.

<sup>441</sup> Yûsuf 12/88.

<sup>442</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/201.

<sup>443</sup> Yûnus 12/89.

<sup>444</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 126.

Kuşeyrî'nin tefsirinde bahsettiği “hadlerini bildirmek üzere gerçekleşen bu hitap”, manevî terbiye anlayışına göre Hz. Yûsuf'un kardeşlerini utandırmasının ardından kalplerinde bir yumuşama ve genişleme meydana geldikten sonra sözünün sonlanması olarak tarif edilmektedir. Ona göre gerçek bağışlama, muhatabı ezerek değil, onun iç dünyasında bir açılma meydana getirerek gerçekleşir. Kabz hâlindeki kalp, hakikati taşıyamaz; bast ise itiraf ve tevbe için gerekli zemini hazırlar. Kuşeyrî, Hz. Yûsuf'un bu hitabını tevbenin ilk eşiği olarak değerlendirir. Çünkü tevbe, sadece pişmanlık değil; suçun adını koyabilme cesaretidir. Hz. Yûsuf'un “هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ” “*Yûsuf'a ne yaptığınızı biliyor musunuz?*” sorusu, kardeşlerin iç dünyasında sessiz bir hesaplaşma başlatmıştır. Buradan hareketle suçla yüzleşmeden lütuf talep edilemeyeceği; affın ön şartı, kalpte bast hâlinin oluşması ve gerçek cehaletin, bilginin yokluğu değil, nefsin hakikate kapanması şeklinde yorum yapmak yerinde olacaktır.<sup>445</sup>

قَالُوا ءَأَنْتَ يُونُسُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ  
قَالُوا \*الْمُحْسِنِينَ\*<sup>446</sup> “*Kardeşleri: ‘Yoksa sen Yûsuf musun?’ dediler. O da: ‘Ben Yûsuf’um, bu da kardeşim. Allah, bize iyilikte bulundu. Çünkü kim, kötülükten sakınır ve sabrederse, şüphesiz Allah iyilik yapanların mükâfatını zayi etmez’ dedi. Dediler ki: ‘Allah’a and olsun, gerçekten Allah seni bize üstün kıldı. Gerçekten biz suç işlemiştik.’*”<sup>447</sup>

Hz. Yûsuf'un hayatını konu alan bu surenin en önemli çözümlenme noktalarından biri olan bu âyetleri; marifet, tevhid ve ahlâkî hakikatin berraklaştığı bir eşik olarak nitelendiren ve Hz. Yûsuf'un kendini sadece tanıtmaya amacıyla değil manevî bir muhasebe beyanı ile karşılık verdiğini belirten Kuşeyrî, kardeşlerin Hz. Yûsuf'a hitap biçimindeki değişime dikkat çekmektedir. Başlangıçta onu tanımadıkları için “يا أيها العزيز” “*ey azîz*” gibi resmî ve mesafeli bir hitap kullanırlarken tanıma gerçekleştiğinde hitap şahsileştirdiğini, çünkü yakınlık ortaya çıkınca dildeki “التكليف” “*et-tekellif*” (resmiyet ve zorlama) kendiliğinden düştüğü ifade edilmiştir. Bu tespit, Kuşeyrî'nin yorumlarında üzerinde durduğu dil, kalpteki hâlin aynasıdır; hâl değiştiği takdirde makam da görünür hâle gelir düşüncesinin bir örneğini oluşturmaktadır.

Hz. Yûsuf'un “أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي” “*Ben Yûsuf’um ve bu da kardeşimdir*” ifadesinde soy bağıını genelleyen bir ifade kullanmadığına dikkat çeken Kuşeyrî ince bir işârî vurgu yaparak Hz. Yûsuf'un “bunlar da kardeşlerimdir” demediğini, bunun hakiki kardeşliğin yalnızca nesep ile değil, ahlâkî sadakat ve vefa ile sabit olacağını ima ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Çünkü yanındaki kardeşi, kendisine kardeşlik ettiği halde diğerleri bu hukuku fiilleriyle

<sup>445</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/202.

<sup>446</sup> Yûnus 12/90-91.

<sup>447</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 127.

zedelemişlerdir. Kuşeyrî ayrıca Hz. Yûsuf'un kendini tanıtmaya biçimini ilâhî adaletin ve hikmetin, hükmü aşama aşama ortaya çıkararak kulun kendi söz ve fiilleriyle sonuçla yüzleşmesi olarak değerlendirir. Ona göre “Ben Yûsuf’um” ifadesinin doğuracağı sarsıntıyı hafifletmek için hemen ardından “ve bu da kardeşimdir” demesi, muhatabını yumuşatma amacına yöneliktir. Bu yaklaşımını Kurandan âyetler ile delillendirmeyi tercih eden Kuşeyrî “*وَمَا تَلْكَ بِبَيْمِينِكَ يَا مُوسَى*”<sup>448</sup> “*Şu sağ elindeki nedir ey Mûsâ?*”<sup>449</sup> âyetinin Allah Teâlâ’nın Hz. Mûsâ’yı konuşturmak ve onu ilâhî hitabın huzurunda rahatlatmayı amaçladığını ve bu teskin edici hitabın “*إِنِّي أَنَا اللَّهُ*”<sup>450</sup> “*Şüphesiz ben Allah’ım.*”<sup>451</sup> şeklindeki yüce tecellinin içinde, dikkatin asaya yöneltilmesiyle gerçekleştiğini bildirmektedir. Benzer biçimde Hz. Yûsuf da karşılaşılacak sıkıntı ve zorluklara sabırla katlanmanın mutlaka bir karşılığı bulunduğunu kabul ederek, meşakkatin ilâhî mükâfatla anlam kazandığını dile getirmiştir.

Âyetin devamında Kuşeyrî’nin nazarında ilk bakışta amel merkezli bir açıklama gibi görünen ve Hz. Yûsuf’un “*إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ*”<sup>452</sup> “*Kim takvâ sahibi olur ve sabrederse, Allah muhakkak ki muhsinlerin ecrini zayıf etmez*” sözü Ebû Ali ed-Dekkâk’tan nakledilen yoruma göre Hz. Yûsuf’un bu ecri kendi sabrına bağlamış gibi anlaşıldığını ancak kardeşlerin hemen ardından “*تَاللَّهِ لَقَدْ أَتَرَكُ اللَّهُ عَلَيْنَا*” “*Allah seni bize üstün kıldı*” diyerek sözü tevhid zeminine çekmeleri, hakikatin asıl merkezini açığa çıkardığı ve üstünlük, kulun fiilinden değil; Allah’ın seçmesinden kaynaklandığı şeklinde bildirilmektedir. Buna binaen Kuşeyrî’nin tasavvufî tefsirinden fiillerin hakikî failinin sadece Allah olduğu, kulun sabrı ve takvâsının birer vesile olacağı, lütuf ve tercih bütünüyle ilâhî olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Hz. Yûsuf, da kardeşlerinin tevhid diliyle yaptığı bu tashihi kabul etmiş ve nefesine ait bir fazilet iddiasından geri durmuştur. Ardından söylediği “*لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ*” “*Bugün size kınama yoktur*” sözü, yalnızca ahlâkî bir affediş değil; ilâhî takdiri barındıran bir hâlin sonucudur.

Kardeşlerin “*تَاللَّهِ*” lafzıyla yemin ederek Hz. Yûsuf’un üstünlüğünü ikrar etmeleri, görmenin inkârı ortadan kaldırdığına dair Kur’anî bir hakikati teyit eder. Daha önce hasetle söylenen sözler, şimdi açık bir itirafa dönüşmüştür. Kuşeyrî’ye göre bu dönüşümü hakiki bilgi olarak nitelemekte ve bu bilginin muhabbet, yakınlık ve kalpteki perdelerin kalkmasıyla mümkün olacağını bildirmektedir. Ona göre bilgi, tanımak ve hakkıyla bilmek şeklinde iki türdür. Buradan kulun, sabır ve takvâ ile yola çıktığı; fakat vardığı menzilin, kendi emeğinin değil, ilâhî tercihin sonucu olacağı çıkarımını yapmak yerinde olacaktır. Bu idrak

<sup>448</sup> Tâhâ 20/17.

<sup>449</sup> Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 340.

<sup>450</sup> Tâhâ 20/14.

<sup>451</sup> Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 340.

<sup>452</sup> Yûsuf 12/90.

gerçekleştğinde kınama düşer, affin kapısı açılır ve kıssa, tevhid merkezli bir ahlâk dersine dönüşür.<sup>453</sup>

“قَالَ لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ”<sup>454</sup> “Yûsuf dedi ki: “Bugün size kınama yok. Allah sizi bağışlasın. O, merhametlilerin en merhametlisidir.”<sup>455</sup>

Kardeşlerin Hz. Yûsuf’un faziletini kabul edip kendi kusurlarını açıkça itiraf etmeleri (الإقرار بالذنب), ilâhî affa liyâkat kazandıkları anı temsil etmektedir. Hz. Yûsuf’un “لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمْ” “Bugün size kınama yoktur; Allah sizi bağışlasın.” sözü ile anlaşılan bu affediş Kuşeyrî’ye göre evliyaullah’ın ahlâkının getirdiği bir sonuç olarak değerlendirilmiştir. Tasavvuf geleneğinde kişinin nefsinı temize çıkarmayı terk edip kusuru bütünüyle kendisine nispet etmesi affin ilk ve önemli bir ön koşuludur. Kardeşlerin “وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ” “Biz hata edenlerden olduk” şeklindeki beyanları, Kuşeyrî’ye göre dönüşün gerçek eşiği olarak nitelendirilmiş, burada ne savunma vardır ne de mazeret; yalnızca nefs inkâr etmemiş ve hakikat kabullenilmiştir. İşte Yûsuf’un “لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ” sözü, tam da bu idrakin ardından gelir ve mutlak affi ifade eder. Kuşeyrî Hz. Yakûb’un evlatlarına karşı duyduğu yoğun sevgi sebebiyle önce ağır bir uyarıda bulunduğunu, ardından “سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي”<sup>456</sup> “Rabbimden sizin için bağışlanma dileyeceğim” diyerek süreci zamana yaydığını Hz. Yûsuf’un ise onları azarlamaya ehil görmeyerek hemen affettiğini vurgulayarak Hz. Yûsuf’un affediciliğini babası Hz. Yakûb’un tutumuyla karşılaştırmıştır. Velî, kendisine yapılan kötülüğü nefesine mal etmez; iyiliği Allah’a, affi ise ilâhî rahmete nispet eder düşüncesi gereği bu fark manevî makamın niteliğiyle açıklanmıştır. Buna göre Kuşeyrî, Hz. Yûsuf’un affini ilk olarak sabrını ve ahlakını önde tutmayarak kendi nefesine pay çıkarmaması ikinci olarak, ilâhî lütfu merkeze alması; affin kaynağını kendi büyüklüğünde değil, Allah’ın rahmetinde görmesi ve son olarak Velî’nin “nefsi temize çıkarma hakkı” bulunmadığı yönündeki tasavvufi yaklaşım gereği üç temel ilkeye dayandırmıştır.

Kuşeyrî’nin özellikle vurguladığı bir diğer husus ise cezadan daha etkili bir arınma biçimi olarak utanç “الْخِجْلَةُ” hâlidir. Ona göre kardeşlerin Hz. Yûsuf’un huzurunda yaşadıkları derin mahcubiyet, her türlü dünyevî cezaya bedel olmuştur. Bu utanç, kulun ilâhî hakikat karşısında kendini bütünüyle açığa çıkmış hissetmesidir ve kalbi arındıran en güçlü etkilerden biri olarak kabul edilmektedir. Kuşeyrî’ye göre kulun manevî terbiyesi için önce hatanın kabulüne dair ikrar gelir ardından affin ilanı gerçekleşir, nihayetinde bütün süreç tevhid

<sup>453</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/203.

<sup>454</sup> Yûsuf 12/92.

<sup>455</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 129.

<sup>456</sup> Yûsuf 12/98.

çerçevesine oturtulur. Buradan yapılacak çıkarım ile Velî, kendisine yapılan kötülüğü unutan; iyiliği Allah'a nispet eden ve affi geciktirmeyen kimsedir. İkrar, utanç ve ilâhî rahmetle tamamlanan bu süreç, kulun nefsinin aşarak hakikate yönelişinin örnek bir anlatısına dönüştürür.<sup>457</sup>

“ادْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْفُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ”<sup>458</sup> “Bu gömleğimi götürün de babamın yüzüne koyun ki, gözleri açılsın ve bütün ailenizi bana getirin ’ dedi.”<sup>459</sup>

Kuşeyrî, musibet, bastırıldığı zaman bir defada bastırıldığını; ancak giderken çoğu zaman aşama aşama olarak çözüldüğünü belirterek Hz. Yakûb’un yaşadığı imtihanı işaret etmektedir. Hz. Yûsuf’un kaybı, “فَأَكَلَهُ الذَّنْبُ”<sup>460</sup> “onu kurt yedi” haberiyle bir anda çökmüş; bu ani sarsıntı Hz. Yakûb’un gözlerini kapatacak derecede ağır bir belâyâ dönüşmüştür. Buna karşılık belânın ortadan kalkarken önce Hz. Yûsuf’un kokusunu almış, ardından gömleğine kavuşmuş, sonra Hz. Yûsuf’un huzuruna girmiş ve nihayet onu bizzat görmüştür. Bu süreç, Kuşeyrî’nin ifadesiyle, ilâhî tasarrufun kul üzerindeki terbiyesini göstermektedir. Burada önemli bir nokta ise Kuşeyrî’nin, gömleğin belânın hem sebebi hem de şifanın vesilesi kılınmasını vurgulamasıdır. İlk gömlek, masumiyetin ve iftiraya uğramışlığın sembolü olarak ortaya çıkmış ve Hz. Yakûb’un kalbinde derin bir yaranın açılmasına sebep vermiştir. Aynı gömlek bu defa gözlerin açılmasına, ayrılığın sona ermesine ve vuslatın başlamasına vesile olmuştur. Bu durum, zahirî nedenselliğin ötesinde Allah, dilerse bir vasıtayı hem imtihanın hem de kurtuluşun anahtarı kılabilmektedir şeklinde yorumlanmıştır.

Kuşeyrî’nin dikkat çektiği bir diğer husus, Hz. Yakûb’un sevinci taşıyabilecek güçte olmamasıdır. Ona göre Hz. Yûsuf, babasının böylesine yoğun bir sürur hâlini bir anda kaldıramayacağını bildiği için gömleğin yüzüne bırakılmasını emretmiştir. Hz. Yakûb’un gözü acıyla bir anda kapanmış; ancak şifa, rahmet tecellisinin bir gereği olarak derece derece verilmiştir. Bu durum, “celâl bir anda, cemâl ise tedricî tecelli eder” ilkesinin yansıması olarak Kuşeyrî tarafından nitelendirilmektedir. Bunun yanında Kuşeyrî, gömleğin normalde giymek için olduğunu ancak “gönül dostlarının gömleği”, sevgilinin kokusunu duyuran bir işaret hâline geldiğini, Hz. Yûsuf’un kokusunun (ريح يوسف) rûhânî işaret ve ilâhî lütfun habercisi olarak değerlendirilebileceği yorumunda bulunmaktadır. Ayrılık hâlinde gözyaşıyla kararan gözün, gömleğin kokusuyla yeniden açılması gözyaşı, gömlek ve şifa arasında sembolik bir bağ ekseninde değerlendirilmiş maddî bir nesne, manevî bir hakikatin aynasına dönüştüğü sonucuna

<sup>457</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/204.

<sup>458</sup> Yûsuf 12/93.

<sup>459</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/129.

<sup>460</sup> Yûsuf 12/17.

varılmıştır. Ayrıca Kuşeyrî, Hz. Yakûb'un öğretici bir süreç yaşadığını, bu sürecin haberle başlayan hüznü, koku ile ümitlenmeye; gömlekle şifaya, huzura girişle yakınlığa ve nihayet görme ile tam vuslata evrilir. Bu aşamalar, tasavvufta kulun belâdan lütfâ doğru yürüyüşünü öğreten bir manevî eğitimi temsil etmektedir Kuşeyrî, Yûsuf'un "وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ" "Bütün ailenizle bana gelin" çağrısını da bu çerçevede yorumlar. Hz. Yûsuf, babası Hz. Yakûb'un hasreti sebebiyle bütün ailenin hüznü ortak olduğunu bildiği için, sevinci de ortak kılmak istemiştir. Aynı zamanda Hz. Yakûb'un yolculuk meşakkatini ve ağır sorumluluğu taşıyamayacağını bildiğinden, onu huzuruna çağırması; bu çağrıyı babasının makamını zedelemek için değil, hâlini gözetmek ve yıpranmasını önlemek için yapmıştır.<sup>461</sup>

<sup>462</sup>\*وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ\*قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ  
"Kervan (Mısır'dan) ayrılınca babaları: 'Bana bunak demezseniz, şüphesiz ben Yûsuf'un kokusunu alıyorum' dedi. Onlar da "Allah'a yemin ederiz ki sen hâlâ eski şaşkınlığındasın" dediler."<sup>463</sup>

Hz. Yakûb'un "Ben gerçekten Yûsuf'un kokusunu alıyorum" sözü Kuşeyrî'nin işârî tefsirinde incelendiğinde "koku" (الريح), maddî bir algı değil, manevî bir işaret olarak nitelenmiştir. Kuşeyrî'ye göre belâ Yakûb'un üzerine yönelmiş olduğu süreçte Hz. Yûsuf'un hâli ona kapalı kalmış; imtihan kalktığı anda ise manevî perdeler aralanmıştır. Mesafenin çokluğu ya da yakınlığı, ruhsal idrak açısından belirleyici olmamış asıl belirleyici sevginin yoğunluğu ve kalbî hazırlık olduğu belirtilmiştir. Tefsirinde "فلا يعرف ريح الأحاب إلا الأحاب" "Sevgilinin kokusunu ancak sevgili olanlar duyar." ifadesine yer veren Kuşeyrî, Hz. Yûsuf'un kokusunu sadece onun kaybına üzölmüş olan babası Hz. Yakûb'un duyduğunu belirtmektedir. Ayrıca yorumuna koku ile mecaz anlamın kastedildiğini bildiren açıklama getirmiştir.

Kuşeyrî, Hz. Yakûb'un "وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ" <sup>464</sup>\*وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ\* "Bana bunak demezseniz..." şeklindeki ifadesi, oğullarının kendisine yönelttikleri açık olmayan fakat ima yoluyla dile gelen bir sitem ve küçümsemeyi sezdiğini gösterdiğini işaret etmiştir. Hz. Yakûb sözün doğruluğu ya da içeriğinden bağımsız olarak, ikna edici bir etki doğmayacağını bilmiş ve hitabının onları etkilemeyeceğini öngörmüştür. Buradan hakikatin her zaman söz yoluyla aktarılmasının mümkün olmadığını; muhatapın niyet ve algısının, sözün tesiri üzerinde belirleyici olduğu vurgulanmaktadır. Yakûb'un sözlerine evlatlarının "إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ" <sup>465</sup>\*إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ\* "Sen eski şaşkınlığındasın" şeklinde karşılık vermeleri, Kuşeyrî tarafından ciddi bir ahlâkî zaaf olarak

<sup>461</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/205.

<sup>462</sup> Yûsuf 12/94-95.

<sup>463</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2007, 131.

<sup>464</sup> Yûsuf 12/94.

<sup>465</sup> Yûsuf 12/95.

değerlendirilmiştir. Bu ifadeyi babaya ve veliye karşı edep sınırlarının ihlâli olarak niteleyen Kuşeyrî, tasavvuf geleneğinde anne-babaya saygının veliye saygı kategorisinde yer aldığını vurgulayarak, ahlâk merkezli bir eleştiriyi tefsirinde ele almaktadır. Kuşeyrî bu yorumunu şiirsel anlatılar ile desteklemiş rüzgârlara hitaben söylenen beyitler, Hz. Yakûb'un oğlu Hz. Yûsuf'a duyduğu derin özlemi ve sûflerin tabiat unsurlarıyla kurduğu ilişkiyi ortaya koymuştur:<sup>466</sup>

*“İsterim rüzgârlardan esintinizi hediye olarak*

*Onlar size doğru geldiklerinde eserek*

*Ve isterim onlardan taşımalarını selamımı*

*Tebliğ ederlerse bir gün eğer alın selamımı”<sup>467</sup>*

“فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقِيَهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَأَرْتَدَّ بِصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ \*قَالُوا يَا مَوْلَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ\* قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ”<sup>468</sup> “Müjdecî gelip gömleği Yakûb'un yüzüne koyunca gözleri açılıverdi. Yakûb, “Ben size, Allah tarafından, sizin bilemeyeceğiniz şeyleri bilirim demedim mi?” dedi. Oğulları, “Ey babamız! Allah'tan suçlarımızın bağışlanmasını dile. Biz gerçekten suçlu idik” dediler. Yakûb, “Rabbimden sizin bağışlanmanızı dileyeceğim. Şüphesiz O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir” dedi.”<sup>469</sup>

Kuşeyrî, Yûsuf kıssasının son safhasını yorumlarken ilâhî fiilin maddî sebeplerle değil, manevî bağlar ve ruhsal yönelimler üzerinden tecelli ettiğini, Hz. Yakûb'un körlüğünün giderilmesini sağlayan unsurun, gömleğin fizikî varlığı değil, onun Hz. Yûsuf'a ait oluşu olduğunu, yine Hz. Yakûb'un gözlerinin kapanmasının Hz. Yûsuf'tan ayrılığın neticesi olduğu gibi, yeniden görmesi de Hz. Yûsuf'un izini ve kokusunu taşıyan gömlek vasıtasıyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Dolayısıyla gömlek; sevgiyle yüklü manevî bir işaret olarak nitelendirilmiş olup eğer bu gömlek yeryüzündeki bütün körlerin yüzüne bırakılmış olsaydı, Hz. Yakûb dışındaki hiç kimsenin görür hâle gelmeyeceği, algıyı açan şeyin aslında sevginin derinliği olduğu yorumu yapılabilir. Bu yaklaşım, Kuşeyrî'nin duygusal çözümlemeyi tefsirine bilinçli biçimde dâhil ettiğini göstermektedir. Hz. Yûsuf'un kokusunu yalnızca Hz. Yakûb'un alabilmesi, sevginin manevî duyuları keskinleştirdiğine işaret etmektedir.

Kuşeyrî burada ayrıca iki farklı ruh hâlini ele almıştır, Hz. Yakûb ve Hz. Yûsuf vuslatın doğurduğu sevinç ve ferahlık hâli içindeyken, kardeşler suçluluk bilinciyle bağışlanma talebine yönelmişlerdir. Kuşeyrî bu durumu, insanın her durumda kendi hâliyle meşgul oluşunun tabii

<sup>466</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/206.

<sup>467</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2007, 2/132.

<sup>468</sup> Yûsuf 12/96-97-98.

<sup>469</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2007, 2/132.

bir sonucu olarak değerlendirir; aynı zaman diliminde yaşanan olaylar, muhatapların iç dünyalarına göre farklılık göstermiştir.

Kardeşlerin babalarına hitap ederken kullandıkları dil de Kuşeyrî'nin ahlâk merkezli yaklaşımında önemli bir yer tutmuş daha önce sergiledikleri kabalığa rağmen bu aşamada “babamız” hitabını kullanmaları, baba şefkatinin suç karşısında bile açtığı rahmet alanını gösterdiği yorumunda bulunmuştur. Kuşeyrî ‘ye göre “yakınlık dili” olarak nitelendirilen bu durum ilâhî merhametin, tövbe eden kimse için hala mümkün olduğu vurgulanmıştır. Hz. Yakûb’un oğulları için istiğfarı hemen değil, ileriki bir zamana ertelemesi bir reddiye değil; sevinç hâlinin ağırlığı, işlenen suçun ciddiyetini idrak ettirme isteği ve ilâhî zamanlamaya riayet bilinciyle ilgili olduğunu belirten Kuşeyrî, affın ertelenmesini Hz. Yûsuf’un rızasının beklenmesine bağlar; zira yapılan haksızlığın asıl muhatabı Hz. Yûsuf’tur. Eğer mesele yalnızca Hz. Yakûb’u ilgilendirseydi, bağışlama gecikmeksizin gerçekleşirdi şeklinde açıklanmıştır.<sup>470</sup>

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ أَوَىٰ إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ أَمِينٌ\*وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السَّبْجِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ”<sup>471</sup> “Yûsuf’un huzuruna girdiklerinde; Yûsuf ana babasını bağrına bastı ve “Allah’ın iradesi ile güven içinde Mısır’a girin” dedi. Ana babasını tahtın üzerine çıkardı. Hepsi, ona saygı ile eğildiler. Yûsuf dedi ki: ‘Babacığım! İşte bu, daha önce gördüğüm rüyanın yorumudur. Rabbim, onu gerçekleştirdi. Şeytan, benimle kardeşlerimin arasını bozduktan sonra Rabbim beni zindandan çıkararak ve sizi çölden getirerek bana çok iyilikte bulundu. Şüphesiz Rabbim, dilediği şeyde nice incelikler sergileyendir. Şüphesiz O, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.’”<sup>472</sup>

Hz. Yakûb ve ailesinin Mısır’a girişiyle sonuçlanan bu son bölüm Kuşeyrî’ye kavuşmanın yanında “ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ أَمِينٌ”<sup>473</sup> “Mısır’a güven içinde giriş” ifadesi ile ahiretteki ilâhî huzura kabulün dünyevî bir temsili mahiyetinde ifade edilmiştir. Kuşeyrî, âyette geçen “giriş” (الدخول) ile “barındırma” (الإيواء) fiilleri arasındaki farkı özellikle vurgulamaktadır. Aile fertleri Mısır’a girişte ortak olmuş; ancak Hz. Yûsuf’un anne ve babasını yanına almasıyla, barındırılma ve yakınlık bakımından ayrışma gerçekleşmiştir. Tasavvufî düşüncede herkesin nimete ulaşabileceği, fakat yakınlık makamının sadece ehline tahsis edileceği görüşü ile uyumluluk göstermektedir. Anne ve babanın Hz. Yûsuf’a yakın kılınması, onların masumiyet, şefkat ve saf sevgiyle temsil edilen manevî konumlarına işaret ederken;

<sup>470</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/207.

<sup>471</sup> Yûsuf 12/99-100.

<sup>472</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2007, 2/133.

<sup>473</sup> Yûsuf 12/99.

kardeşlerin daha geri bir yerde bırakılması, geçmişteki kıskançlık ve kabalığın bıraktığı izlerle ilişkilendirilir.

Hz. Yûsuf'un anne ve babasını tahta yükseltmesi ve herkesin ona secde etmesi Kuşeyrî tarafından rüyanın hakikate dönüşünün nişanesi olarak okunması gerektiği bunun görünüşte iktidar göstergesi olduğunu indirgenemeyeceği beyan edilmiştir. Ayrıca buradaki secde, ibadet değil; önceki şeriatlarda meşru olan tazim ve selâmlama secdesidir. Âyetin çoğul kalıbı, anne ve babanın da bu tazime dâhil olduğunu gösterir ve Hz. Yûsuf'un çocukluğunda gördüğü rüyanın bütünüyle tahakkuk ettiğini teyit eder. Bu durum, Kuşeyrî'nin metodunda rüyanın ilhamî bilgi değeri taşıdığını ve ilâhî vaadin zamanla mutlaka gerçekleşeceğini ortaya koyar.

Kuşeyrî, Hz. Yûsuf'un konuşmasında yaşadığı sıkıntıları anlatırken kuyudan değil, hapisten söz etmesine dikkat çekerek bu tercihi, manevî terbiyenin aşamalarına dair derin bir işaret olarak yorumlar. Ona göre kuyu, yolun başlangıcının temsilidir bu aşamada kul ilâhî yumuşaklıkla (rifk) karşılanmıştır, zindan ise olgunluk makamının temsilidir; kulun hâli güçlendikçe imtihanlar ağırlaşmıştır. Bununla birlikte başka bir yorumda Hz. Yûsuf'un kuyuyu anlamamasının nedeni kardeşlerinin suçunu yeniden hatırlatmaktan haya etmesi ve onları incitmek istememesiyle de ilişkilendirilmiştir. Âyette yer alan Hz. Yûsuf'un “*أَنْ تَزْعُ الشَّيْطَانُ*” “*Şeytan benimle kardeşlerimin arasını açtı*” ifadesi, Kuşeyrî'nin nazarında kötülüğün kaynağı doğrudan kardeşlerin zatına değil, şeytanın vesvesesine nispet edilir. Aynı zamanda Hz. Yûsuf, ifadeyi “benimle kardeşlerimin arasına girdi” şeklinde yumuşatarak, suçu ilişki bağlamında ele alır ve kendisini de bu imtihanın bir parçası olarak konumlandırır. Bu yaklaşımı affedicilik, merhamet ve birlik bilincinin dildeki tezahürü olarak okumak yerinde olacaktır. Öte yandan Hz. Yûsuf'un “*إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ*”<sup>475</sup> “*Şüphesiz Rabbim dilediği şeyde latiftir.*” ifadesi, Kuşeyrî'ye göre tevhid merkezli bakış açısı ile yaşanan tüm olayların arkasında işleyen ince ilâhî hikmeti ve lütfü dile getirmektedir. Kurtuluş, aklî tedbirlerin ya da şahsî meziyetlerin değil, doğrudan ilâhî inayetin sonucudur. Bu bakış açısı, Kuşeyrî'nin bütün tefsirine hâkim olan “tesiri fiilen Allah'a nispet etme” ilkesinin açık bir yansıması niteliğindedir. Kuşeyrî'nin yorumları incelendiğinde her dönemde insanın ahlâkını, algısını ve Allah tasavvurunu inşa eden canlı metinler olduğu güçlü bir biçimde anlaşılmaktadır.<sup>476</sup>

<sup>474</sup> Yûsuf 12/100.

<sup>475</sup> Yûsuf 12/100.

<sup>476</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/208.

### 5.2.8. Hz. Yûsuf'un duası

رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيَّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي  
مُسْلِمًا وَالْحَقِّي بِالصَّالِحِينَ<sup>477</sup> “Rabbim! Gerçekten bana mülkten bir miktar verdin ve bana sözlerin yorumunu öğrettin. Ey gökleri ve yeri yaratan! Dünyada ve ahirette sen benim velimsin. Benim canımı Müslüman olarak al ve beni iyilere kat.”<sup>478</sup>

Kuşeyrî, Yûsuf kıssasının sonunda yer alan Hz. Yûsuf'un duasını, nihai ahlâkî ve tasavvufî zirve olarak görmüş hem ilâhî nimetin bilincini hem de kulun konumunu aşmayan tevazuunun yansıması olarak nitelemiştir. Âyette geçen “من” edatının teb‘îz ifade etmesi, Hz. Yûsuf’a verilen mülkün sınırlı ve izafî olduğu bildirilerek Hz. Yûsuf’un, kendisine bahşedilen iktidarı sahiplenmek yerine onu ilâhî lütfâ nispet ettiği ve mutlak mülkün yalnızca Allah’a ait olduğunu açıkça ortaya koyar. Âyette bildirilen mülk kavramını Kuşeyrî, ilk olarak Hz. Yûsuf’a verilen zahirî yetki, yönetim sorumluluğunu ve siyasal otoriteyi, ikinci olarak daha derin manada, nefsin arzuları üzerinde kurulan hâkimiyeti temsil ettiği şeklinde yorumlamaktadır. Kuşeyrî nefsi üzerinde mülkü olmayanın, dış dünyadaki mülkü hakikî değildir temel prensibi ile mülkün, siyasal bir kavram olmaktan çıkarak ahlâkî ve ruhânî bir kemal ölçütüne dönüştüğünü vurgulamaktadır. Hz. Yûsuf’un “وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ” “Bana sözlerin yorumunu öğrettin” ifadesi ise Kuşeyrî’nin te’vil ve tefsir ayrımını açıkça ifade ettiği önemli bir alan açmıştır. Ona göre Hz. Yûsuf’a öğretilen bu ilim, sadece rüyaların açıklanması değil, ilâhî işaretleri çözme ve hakikati sezme kabiliyetidir. Duanın devamında Hz. Yûsuf’un “فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ” “Ey gökleri ve yeri yaratan!” diyerek başlamasını, Kuşeyrî velilerin bir özelliği olarak kul, talepte bulunmadan önce Allah’ı senâ ile anması; ardından ihtiyacını arz etmesi bunun dua ahlâkını yansıttığını bildirmektedir. Hz. Yûsuf’un “أَنْتَ وَلِيَّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ” “Sen dünyada ve ahirette benim velimsin” sözü ise, kalbin bütün bağlardan arındırılarak tevhid bilincinin bir tezahürü olarak yalnızca Allah’a yönelmesini ifade eden bir ikrardır. “تَوَفَّنِي مُسْلِمًا” “Beni Müslüman olarak vefat ettir” duasında, Kuşeyrî’nin dikkati çektiği nokta Hz. Yûsuf’un hayatının en ağır imtihanlarında bu duayı dile getirmemesi olmuştur. Mülkün tamamlandığı, düzenin kurulduğu ve kavuşmanın gerçekleştiği bir anda ölümü talep etmesi, onun dünyaya değil Allah’a yöneldiğini göstermektedir. Nimetler tamamlandığında ölümü temenni etmek, şevkin kemaline ve vuslat arzusunun safiyetine işaret eder. Kuşeyrî’nin hocası Ebû Ali ed-Dakkâk’tan “Hz. Yûsuf Hz. Yakûb’a: “فلم بكيت كل هذا البكاء؟” “Sen, öldükten sonra kavuşacağımızı bildiğin halde neden bu kadar ağladın?” demiş, Hz. Yakûb da: “يا بني إن هناك طرقاً ، خفت أن اسلك طريقاً وأنت تسلك طريقاً” “Oğulcuğum! Ortada birçok yollar vardır.

<sup>477</sup> Yûsuf 12/101.

<sup>478</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2007, 2/136.



Kuşeyrî'nin tefsirinde Yûsuf sûresinin son âyeti kıssanın tarihsel bir anlatı olmaktan ziyade, sürekli yeniden okunabilen ve her çağda ahlâkî-ruhsal sonuçlar üreten bir ilâhî eğitim metni olduğunu açıkça anlaşılmaktadır. Kuşeyrî, âyetin zahir anlamını titizlikle korurken, kıssanın manevî ve hâl merkezli boyutunu işârî yöntemle derinleştirmiştir. Kuşeyrî'ye göre; Yûsuf kıssası, farklı toplumsal ve ahlâkî konumlara sahip insanlar için ayrı ayrı ibret alanları barındırır. Surenin muhatabın konumuna göre anlam üreten bir yapısı olduğunu belirten Kuşeyrî, yöneticiler için kıssada adalet ve kamu yararını gözetme düşüncesini, Hz. Yûsuf'un iktidar sahibi olduğunda halkın işlerini güvence altına alması, siyasal gücün ahlâkî sorumlulukla birlikte yürütülmesi gerektiğine vurgu yaparak açıklamıştır. Takvâ sahipleri ise nefsin arzusunu terk etmenin ilâhî yükselişe vesile olduğunu belirtmiştir. Hz. Yûsuf'un iffeti tercih etmesi, onun hem dünyevî hem de uhrevî derecelerle mükâfatlandırılmasının temel sebebi olarak yorumlanır. Aynı zamanda hevâ ehli için kıssa, nefsânî arzulara teslimiyetin yol açtığı zillet ve mahrumiyet halinin ibret olduğu bir örnek sunmaktadır. Kuşeyrî, kıssada efendiler huzurunda edebi muhafaza etmenin de önemli bir ibret alanı olduğunu vurgular. Hz. Yûsuf'un, kendisine yapılanlara rağmen Azizin karısının hürmetini zedelememesi, ahlâkî vakar ve edebî ilâhî mükâfatla karşılık bulduğunu gösterir. Nihayetinde Kuşeyrî bu edebî kadının Yûsuf'a helâl kılındığını belirtmektedir. Hz. Yûsuf'un kendisine büyük haksızlıklar yapan kardeşlerini bağışlaması, gücün intikam için değil, merhamet ve ıslah için kullanılması gerektiği vurgulanarak iktidar sahipleri için affedicilik, kıssanın üzerinde durduğu ahlâkî ilkelerindedir. Hz. Yakûb'un uzun yıllar süren hüznüne rağmen sabır göstermesi, Kuşeyrî tarafından sabır yalnızca pasif bir bekleyiş değil; ilâhî vaade güvenin sürekliliğini ifade eden aktif bir tutum olarak nitelendirilmiştir. Hz. Yakûb'un sabrının nihayetinde Yûsuf'a kavuşma nimetiyle taçlanması, sabrın gecikmeli fakat kesin mükâfatını temsil eder. Kuşeyrî'nin işârî tefsirinde ilâhî yardımın kulun kendi aczini bütünüyle idrak etmesine bağlanmıştır. Öyle ki peygamberlere yardımın ümitsizlik anında gelmesi, salıkların manevî yolculuğunda da benzer şekilde hâl kapılarının ancak benlik iddiası tamamen çözüldüğünde açılacağına işaret etmektedir. Kuşeyrî, Yûsuf kıssasını adalet, yönetim ahlâkı, affedicilik, sabır ve nefis terbiyesi gibi temel değerler üzerinden evrensel ilkelere dönüştürmüştür. Bu yönüyle onun tefsiri, yalnızca bireysel tasavvufî gelişimi değil; toplumsal ahlâkı ve siyasal sorumluluğu da kapsayan bütüncül bir perspektif sunmaktadır.<sup>484</sup>

---

<sup>484</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/214.

### 5.2.9. Kuşeyrî'nin Yûsuf suresi tefsirine genel bir bakış

Kuşeyrî'ye göre Yûsuf suresi yalnızca tarihsel bir anlatı olmanın ötesinde ilahi hakikatin kulun hayatında kalp, nefis ve kader ekseninde nasıl tecelli ettiğini gösteren çok katmanlı manevi bir anlatıdır. Bu yaklaşım, Kuşeyrî'nin tefsirinde olay merkezli bir anlatıdan ziyade surenin başından itibaren işârî, sembolik ve hakikate işaret eden bir yöntemle ele aldığını göstermektedir.

Kuşeyrî, tefsirinde her surenin başında beslemeyi tefsir ettiği gibi Yûsuf suresinin başında da bismelenin tefsiri yaparak sureye giriş yapmıştır. Burada bismelenin tamamının üzerinde durmaktansa, “bi harfî cer-i” ile “isim” kavramını tefsir etmekle yetinmiştir.<sup>485</sup>

Surenin başında ki hurufu mukattaa'nın tefsirinde; bunların sevenlerin sevgilerini saklamak için kullandıkları bir nevi şifre gibi değerlendirmiş ve hurufu mukattaa'nın sırlarını peygamberimizin anladığını vurgulamıştır.<sup>486</sup>

Surenin üçüncü âyetinde yer alan “ahsenü'l-kasas” kavramını Kuşeyrî, ahlâkî örneklik, nefis terbiyesi ve ilâhî takdirin tezahürü gibi çok katmanlı anlamlar ile ele almış hem ahlaki hem kelami hem de epistemolojik bir derinlik kazandırmıştır. Aynı zamanda kıssayı Hz. Peygamber'in nübüvvet tecrübesine işaret eden evrensel bir irşad metni olarak değerlendirmiş böylece kıssayı tarihsel bir anlatı olmaktan çıkarıp sebeplerin geri çekildiği ve ilahi tasarrufun doğrudan görünür olduğu bir anlatı tarzı olarak yorumlamıştır. Bu yaklaşım ise surenin tamamına hâkim olan işârî ve sembolik dilin temelini oluşturmaktadır.<sup>487</sup>

Surede öne çıkan rüya kavramı Kuşeyrî'nin epistemolojik yaklaşımında belirleyici bir yere sahiptir. Hz. Yûsuf'un çocukluk rüyasını<sup>488</sup> ileride gerçekleşecek olan ilahi seçilmişliğin sembolik bir işareti olarak ele alan Kuşeyrî, her ne kadar doğruya yaklaşırsa bile kesin bilgi niteliği taşımadığı için rüyaların insani yorumla değil ilahi takdirin belirlediği süreç içinde gerçekleşeceğini ifade etmiştir.<sup>489</sup> Rüyanın gizlenmesi yönündeki ilahi ikazı<sup>490</sup>, Kuşeyrî manevi yolda yıkıcı bir unsur olan hasede işaret etmiş ve ehil olmayan kimseden sırrın saklanması ilkesine vurgu yapmıştır.

Kardeşlerinin, Hz. Yûsuf'a yönelik tavırları ise nefsin ilahi taksime razı olmamasının bir tezahürü olarak yorumlayan Kuşeyrî hasedi yalnızca ahlaki bir zaaf değil kaderle çatışan nefsin içsel isyanı olarak ele almıştır.<sup>491</sup>

<sup>485</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/164.

<sup>486</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/164.

<sup>487</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/165.

<sup>488</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/167.

<sup>489</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/169.

<sup>490</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/168.

<sup>491</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/170.

Kuşeyrî'ye göre; Yûsuf'un kuyuya atılması zahiren bir düşüş gibi görünse de batınen yükselişin başlangıcı olarak değerlendirilmiştir.<sup>492</sup> Bu aşamayı inayeti ilahiyenin gizli başlangıcı olarak ele alan Kuşeyrî, kuyudan çıkarılışı cemali tecellinin ani zuhuru temasıyla ilahi lütfun en umutsuz anlarda zuhur edebileceğini göstermiştir.<sup>493</sup>

Kuşeyrî, tefsirinde nefis kavramını özellikle iffet imtihanı bağlamında öne çıkarmıştır. Aziz'in eşinin nefesine çağırmasını nefsin ayartıcı yönünü, Hz. Yûsuf'un bu çağrı karşısındaki tutumunu ise ilahi muhabbetten doğan korunmuşluk hali olarak yorumlamıştır.<sup>494</sup> Hz. Yûsuf'un “*nefsimi temize çıkarmam*” sözünü yorumlarken Kuşeyrî tasavvuf ahlakının temel ilkelerinden biri olan nefsin ittihamı anlayışını benimsemiştir. Buna göre nefsin bütünüyle yok edilmeden ilahi inayetle denetim altına alınması gerektiğini belirtmiştir.<sup>495</sup>

Gömleğin arakadan yırtılmasını Kuşeyrî, gömleği Tasavvufî sembolizmde hem suçun hem de masumiyetin taşıyıcısı olarak değerlendirmiştir.<sup>496</sup>

Kuşeyrî, kadınların Hz. Yûsuf karşısında ki hayretini zahiri güzelliğin kalpleri etkisi altına alabilen bir fitne oluşunu ortaya koymuş ve muhabbeti, nefsi hayranlık ile ilahi sevgi arasındaki ince çizgi üzerinden yorumlamıştır.<sup>497</sup>

Zindandaki rüyalar Kuşeyrî'ye göre kulun kabz ve bast halleri arasında terbiye edilmesini ve sebeplerden uzaklaşarak yalnızca Allah'a yönelmesini temsil etmektedir.<sup>498</sup> Ayrıca Kuşeyrî, Hz. Yûsuf'un rüya tabirine geçmeden önce tevhid davetini öncelikle kalbin inşasının bilgidan öncelikli olduğu şeklinde yorumlayarak tevhid öğretisine vurgu yapmıştır.<sup>499</sup>

Surede sabır kavramının en belirgin biçimde şahsında tezahür eden Hz. Yakûb'un “*sabrun cemîl*” ifadesini, Kuşeyrî şikâyeti bütünüyle terk ederek sonucu Allah'a havale eden olgun bir teslimiyet biçimi olarak yorumlamıştır.<sup>500</sup> Bu sabır, kalbin Allah'la bağını muhafaza ettiği aktif bir duruştur. Aynı şekilde Hz. Yûsuf'un kuyuya atılması<sup>501</sup> ve zindana girişi<sup>502</sup> sabrın zamana yayılan ilahi bir terbiye süreci olduğunu göstermiştir. Kuşeyrî; Hz. Yakûb'un, Hz. Yûsuf'un kokusunu uzaktan hissetmesini fiziki bir algıdan ziyade kalplerin tasrifi ve muhabbet

---

<sup>492</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/173.

<sup>493</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/174.

<sup>494</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/177.

<sup>495</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/190.

<sup>496</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/180.

<sup>497</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/182.

<sup>498</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/184.

<sup>499</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/185.

<sup>500</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/174.

<sup>501</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/173.

<sup>502</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/183.

bağıyla açıklamış tefsirinde “*sevgililerin kokusunu, sevenlerden başkaları tanıyamaz*” ifadesine yer vermiştir.<sup>503</sup>

Kuşeyrî'nin işârî tefsir yöntemlerinden olan şiirsellik ve sembolizm surede kuyu, gömlek, koku ve zindan imgeleri üzerinden inşa edilmiştir. Kuşeyrî'ye göre kuyu<sup>504</sup>, kabz ve yalnızlık makamını; gömlek, hakikat ve masumiyetin delilini<sup>505</sup>; zindan ise tecrid ve içsel arınma alanını temsil eder.<sup>506</sup> Bu semboller tarihsel anlatıdan çok, Yûsuf kıssasının manevi hallerin diliyle konuştuğunu göstermektedir.

Surenin sonunda Hz. Yûsuf'un iktidar ve kudret sahibi olması Kuşeyrî'nin yorumuna göre bir hedef değil; sabır, sadakat ve teslimiyetin tabii bir sonucudur.<sup>507</sup> Hz. Yûsuf'un duası “*Beni Müslüman olarak vefat ettir.*”<sup>508</sup> Kıssanın bütününde işlenen ana ilkeyi “Hakiki kemal, makamda değil, halin son nefesine kadar korunmasındadır” sözü ile özetlemektedir.<sup>509</sup>

Kuşeyrî'nin tefsirinde “*Kader geldiği zaman öğüt ve sakinme fayda vermez.*”<sup>510</sup>, “*hepsini isteyen, hepsini yitirir.*”<sup>511</sup>, “*Hasetçinin sözü dinlenmez, vaadi kabul edilmez. Çünkü o, bal yedirirken zehir içirir. Kader gerçekleşeceği zaman basiret kapanır.*”<sup>512</sup>, “*Her çabalayana karşı bir oturan vardır.*”<sup>513</sup> Yirminci âyetin tefsirinde “*Kusur edene karşılaşma günün utancı yeter.*”<sup>514</sup> “*Kul sadık bir kişi olduğunda Allah o'nun için taşı konuşturmakta dahi beis görmez.*”<sup>515</sup> gibi cümlelerle âyetlerden çıkarılabilecek öğütleri, birçok âyetin tefsirinde deyimsele ifadeler ile ortaya koymaktadır.

Kuşeyrî bazı âyetlerin tefsirinde şiirlere de yer vermiştir. Şiirler ile ilgili herhangi bir kaynak gösterilmediği gözlemlenmiştir.

Kuşeyrî, birçok âyetin tefsirinde “*يقال*” meçhul fiilini kullanarak farklı yorumlara yer vermektedir. Bu farklı yorumlar bazı âyetlerin tefsirinde tek bir yorum, bazı âyetlerin tefsirinde birden fazladır. Bu farklı yorumlar ifade edildikten sonra tefsirler arasında herhangi bir tercih yapılmadığı görülmektedir. Sadece ifade edilmekle iktifa edilmiştir. Farklı görüşleri aktarırken sadece birkaç yorum için hocası Ebu Ali ed-Dakak'ın isminden bahsetmektedir. Geriye kalan

<sup>503</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/206.

<sup>504</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/173.

<sup>505</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/173.

<sup>506</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/183.

<sup>507</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/190.

<sup>508</sup> Yusuf 12/101.

<sup>509</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/209.

<sup>510</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/166.

<sup>511</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/168.

<sup>512</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/169.

<sup>513</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/171.

<sup>514</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/171.

<sup>515</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/175.

yorumların çoğu kaynaksız aktarılmıştır. Yorumların çoğu için herhangi bir isim zikredilmediği ve bu yorumların kime ait olduğu konusunun belirsiz olarak kaldığı gözlemlenmiştir. Burada Kuşeyrî'nin isim zikretmemesinin birçok nedeni olabilir ancak yorumların kime ait olup olmadıklarının değil de yorumların daha önemli olduğunu hissettirmek için bilinçli bir tercihte bulunmuş olabileceği düşünülmektedir.

Kuşeyrî'nin eserinde “Âdemoğluna korktuğu musallat olur.”<sup>516</sup>, “münafıklığı kâmil olan istediği kadar ağlayabilecek şekilde gözüne hâkim olur.”<sup>517</sup> anlamına gelen bir hadis nakletmektedir. Şiir kullanımında, farklı yorumları aktarmada da olduğu gibi hadis kullanımında da kaynak belirtmediği gözlemlenmiştir.

Kuşeyrî beşinci âyet'in tefsiri esnasında babasının secde etmediğini söylerken,<sup>518</sup> yüzüncü âyetin tefsirinde kardeşleriyle beraber babanın da eğildiğini ve böylece rüyanın gerçekleştiğini söylemektedir. Elli dokuzuncu âyetin tefsirinde Hz. Yûsuf'un Kardeşini istemesini “babasının kendisinden sonra kardeşi Bünyamin'i sevmesinden dolayı” kıskançlık olarak değerlendirirken,<sup>519</sup> altmış dokuzuncu âyetin tefsirinde bunun sebebi olarak özlem gösterilmiştir.<sup>520</sup> Yetmiş dokuzuncu âyetin tefsirinde Hz. Yûsuf'un kardeşi Bünyamin'i yanında tutmak için yaptığı planın kardeş sevgisinden kaynaklı olduğu açıklanmıştır. Aynı konuda yapılan farklı yorumlar birbiri arasında tenakuz varmış gibi bir düşünce uyandırmaktadır.

Dokuzuncu âyette Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin “babalarının sadece kendilerine yönelme isteklerinin sürenin seksen dördüncü âyetinde Hz. Yakûb'un onlardan yüz çevirmesiyle mukabele gördüğünü ifade etmiştir.<sup>521</sup> Yirmi birinci âyetin tefsirinde kardeşlerinin Hz. Yûsuf için murat ettikleri O'nun kuyuda kalması isteğine karşılık O'nun tahta oturtulmasını, köle olmasına karşılık ise güçlü bir vezir olmasını birbirlerine karşı mütekebbiliyet içerisinde değerlendirir.<sup>522</sup> Hz. Yakûb'un gözlerini kaybetmesi Hz. Yûsuf'un kanlı gömleğiyle başladığı gibi gözlerinin açılması da yine Hz. Yûsuf'un bir gömleğiyle olmuştur.<sup>523</sup> Bütün bu yorumları bir arada değerlendirdiğimizde, olayların kader planı dâhilinde bir örüntü içerisinde olduğu izlenimi verilmek istenmiş gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

Kuşeyrî'nin, Hz. Yûsuf kıssasını tefsir ederken yaptığı yorumlara genel olarak baktığımızda, insan zihninde bazı düşünceleri ortaya çıkarmaktadır. Hz. Yûsuf için

---

<sup>516</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/169.

<sup>517</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/170.

<sup>518</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/167.

<sup>519</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/182.

<sup>520</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/184.

<sup>521</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/168.

<sup>522</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/172.

<sup>523</sup> Kûşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/205.

kardeşlerinin ondan kurtulmak gibi bir hesapları; Hz. Yakûb'un, Hz. Yûsuf'u diğer oğullarının tehlikesinden koruma arzusu; Saraydaki kadının daha başka bir hesabı vardı. Ancak işin sonunda hesap yapanların planları değil Allah'ın dediği olduğu görülmektedir. Çünkü hükümdar olan Allah Azze ve Celledir.

Kardeşleri Hz. Yûsuf'tan kurtulmak için O'nu kuyuya attılsa da sonunda onun huzurunda ona muhtaç oldular ve konumca ondan daha aşağıda kaldılar. Sarayda suçsuz olmasına rağmen hapse atılması dahi O'nun masumiyetinin ortaya çıkmasına mâni olmadı. Kötü niyetli yapılan her plan sahibinin başına geçmeye mahkûmdur. Hayatın akış içerisinde zaman zaman kötüler kazanmış gibi görünse de işin nihayetinde kazanan her zaman iyiler ve iyilik olacaktır.

İnsan yaşarken gömleğinin yırtılıp yırtılmaması kendi elinde olmayabilir. Önemli olan gömleğin yırtılıp yırtılmadığı değildir. Önemli olan gömleğin nereden yırtıldığıdır. İnsan ahlakıyla, şahsiyetiyle öyle bir hayat yaşamalıdır ki; gömleği yırtılırsa bile arkadan yırtılmalıdır. Gömleğin, masumiyeti şüphesiz bir biçimde ortaya koyduğu gibi insanın kişiliği ve ahlakı onun her zaman başını dik tutacak ve alınını ak eyleyecek kadar sağlam ve doğru olmalıdır.

Hz. Yakûb oğlunu bir günde kaybetti ama tekrar kavuşması yıllar sonra oldu. Hz. Yûsuf bir iftira ile zindana girdi ama zindandan çıkması zaman aldı. İnsanın hayatının alt üst olması bir anda olabilir ama her şeyin yoluna girmesi zaman alabilir. Bu durum da yapılacak en önemli şey sabır ve tevekküldür. Nihayetinde hayatın gayesi imtihandır.

## 6. SONUÇ

Yûsuf kıssası Kur'an-ı Kerimde bir bütün olarak aktarılan ve "ahsenü'l-kasas" olarak nitelendirilen geçmişten günümüze ve gelecekte de insanların gerek bireysel gerekse toplumsal ahlaki düzeninin sağlanmasında önemli bir yere sahiptir. Çalışmamızda âyetlerin zahiri anlamlarının terkedilmeksizin batini anlamlarının irdelendiği işârî tefsir yöntemini benimsemiş olan Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât isimli eserinde Yûsuf kıssasının tefsiri incelenmiştir. Yapılan inceleme ve analiz sonucunda Kuşeyrî'nin âyetleri tefsir ederken Kur'an-ı Kerim'den âyetler, zamanına ulaşan rivayetler ile deliller getirdiği, kıssa içindeki karşılıkları irdeleyerek denge unsuruna dikkat çektiği, âyette beliren olumsuz tavrı anlatırken kesin hüküm vermekten uzak davrandığı bunun yerine hüsnü zan içeren bir bakış açısı geliştirdiği, tasavvufi ahlak ilkelerine vurgu yaptığı, velilerin özelliklerini açıklayan ve özellikle sabır ve hakiki inancın neticede uzun sürse de meyvesinin lezzetli olacağı gibi konulara özellikle eğildiği görülmüştür.

Besmele tefsirini ism kelimesi üzerinden ele alan Kuşeyrî bu kelimenin anlamları üzerinden zahirinde kullukta sebatı açıklarken batını yorumunda Allah'ı idrak etmenin inananların mertebelerinin yükseleceğini beyan etmektedir.

Hz. Yûsuf'un rüyasını tefsir ederken; rüyayı, Keşf-i sadık ile Hz. Yakub tarafından Hz. Yûsuf'un anılmasını da zikrin sürekliliği ve sabırla ilişkilendirir. Ayrıca rüyanın bir sır olduğunu ve sırrın en yakınından dahi saklanması gerektiğine dikkat çekilir. Hz. Yakub'un, Hz. Yûsuf için kardeşlerinin kıskançlığına tedbir almaya çalışmasının fayda etmemiş olması, takdir karşısında tedbirin işe yaramadığı şeklinde yorumlanmıştır.

Kardeşlerin kıskançlığı üzerinden; Allah'ın kulunu hemen cezalandırmak yerine nefsiyle yüzleşmesi, onu ıslah etmesi ve kemale ulaşması için bir süreç işlettiği öne çıkarılır. Kıssanın sonunda kardeşlerin Hz. Yûsuf'un huzurundaki mahcup oluşları da hasetçinin akıbetinin sahnelenişidir. Hz. Yûsuf'un rüyası ve kıssanın sonundaki secde sahnesi bir arada değerlendirildiğinde Hz. Yûsuf'un Mısırda büyük bir makama geleceği Allah tarafından takdir edilmiştir. Kardeşleri onu kuyunun dibine atarken onun helakını isterlerken aslında kaderin işleyişi içerisinde bir merhalenin daha geçilmesine vesile olmuşlardır. Hz. Yûsuf'un hayatında kuyu, ayrılık ve zindan gibi zahiren olumsuz görünen aşamalar, aslında manevî yükselişin basamaklarıdır. Kuşeyrî bununla insanın hoşlanmadığı şeylerde ilâhî bir hayır gizli olduğunu; belânın, rahmetin örtünmüş hâli olduğunu vurgulamaktadır. Kardeşlerin durumlarını bildiren âyetlerin tefsiri ile haset, niyet, ilham ve kader ekseninde derin bir ahlâkî ve psikolojik anlamda yorumlamalar yapmış, İyilik ve kötülüğün insanî ölçülerle tam olarak kavranamayacağını; hakiki değerlendirmenin ancak ilâhî perspektiften mümkün olduğunu ortaya koymuştur.

Kardeşlerin kendilerini güçlü görüp övünmeleri hakkında da kulun gücü kendisine nispet ettiği ölçüde ilahi yardımdan uzak kalacağı yorumunda bulunmuştur. Kardeşleri Hz. Yûsuf'un sıradan ve etkisiz bir konumda kalmasını istemiş; hatta onu kuyuya atarak tamamen devre dışı bırakmayı amaçlamışlardır. Oysa Allah Teâlâ, Hz. Yûsuf'un yeryüzünde hükümlan olmasını murat etmiş ve neticede gerçekleşen, onların değil Allah'ın dileği olmuştur.

Kuşeyrî, Hz. Yûsuf'un hayatındaki inişli çıkışlı süreçleri “zıtların çevrilmesi” yöntemiyle yorumlar: bugün satılan yarın sahip olur; bugün kuyuda olan yarın tahtta bulunur. Belâ velâya, zillet izzete, mahrumiyet mülke dönüşür. Bu dönüşüm, onun tefsirinde yalnızca bireysel bir kurtuluş hikâyesi değil, aynı zamanda manevî terbiyenin evrensel modeli olarak sunulmaktadır.

Hz. Yûsuf'un kadınla imtihanında nefesine hükmetmeyi öne çıkararak; Nefsine hükmedemeyenin başkasına hükmetmesi mümkün değildir.” sözü ile açıklamış “hüküm” kavramını, siyasal/ıdarî bir yetkiden önce ahlâkî-ruhsal otorite anlamında ele almıştır. Kapıya doğru koşma ve gömleğin yırtılması hadisesinde, Hz. Yûsuf'un fiilden kaçmak için, kadının ise ulaşmak istediği fiil için kapıya koştuğuna dikkat çekmiş, aynı hareketin niyete göre hüküm değiştirdiğini, bu kovalamacanın masumiyet ile iradî günah arasındaki ayrımın bir temsili olduğuna işaret etmektedir. Kuşeyrî gömleğin arkadan yırtılmasının, zahirde bir hadisenin delili iken, bâtında iki “gömlek” üzerinden açıklama yapmıştır. Ona göre Hz. Yûsuf'un “takvâ gömleği” sağlam kalmış “dünya gömleği” yırtılmış olup bu yırtılma Hz. Yûsuf'a zarar getirmediği bakış açısını ortaya koymuştur. Dünyevi cazibeyi reddedip zindan gibi bir meşakkati tercih etmesi, Hz. Yûsuf için zamanın ve şartların lehine dönmesine sebep olmuş ve süreç ilahi üstünlüğe kavuşmasıyla sonuçlanmıştır.

Hz. Yûsuf'un rüyası, zindan arkadaşlarının rüyası ve kralın rüyası olmak üzere üç rüya ve Hz. Yûsuf'un kanlı gömleği, sarayda yırtılan gömlek ve babasının gözlerinin açılmasına sebep olan gömlek olmak üzere üç gömlek, Hz. Yûsuf kıssasının mihenk taşları olarak değerlendirilmiştir.

Yûsuf kıssası, Kuşeyrî'nin peygamber kıssalarına dair metodunun en kapsamlı uygulama alanını teşkil eder. Yûsuf kıssası, Le'âifü'l-İşârât'ta yalnızca bir peygamber anlatısı değil, sâlikin baştan sona mânevî yolculuğunu temsil eden bütüncül bir model olarak ele alınır.

Bu hakikatler ışığında Hz. Yûsuf kıssası, içerisinde pek çok ibretler barındıran ve salıkların kemale erişmesi yolunda rehber görevi gören özelliğe sahiptir.

## KAYNAKÇA

- Akpınar, A. (2002). “İşârî tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)’nin besmele tefsiri”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi III* (9).
- Altunkaya, M. (2019). “Sûf hareketinin işârî tefsiri”. *Hikmet Yurdu XII* (23).
- Altuntaş, H. - Şahin, M. (2005). *Kur’an-ı Kerim meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. baskı.
- Arabi, M. İ. (20179). *Fususul - Hikem tercüme ve şerhi I*. ed. Ahmed Avni Konuk. çev. Selçuk Eraydın - Mustafa Tahralı. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Arabi, M. İ. (2025). *Fütihat-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. Litera Yayıncılık.
- Aşkar, M. (2024). *Tasavvuf tarihi literatürü*. İz Yayıncılık.
- Ateş, S. (1974). *İşârî tefsir okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ateş, S. (1969). *Sülemi ve tasavvufî tefsiri*. İstanbul.
- Attâr, E. H. F. M. b. E. B. İ. N. (1995). *Tezkiretü’l - evliya*. ed. Muhammed İstilami. Tahran.
- Ay, M. (2012). “İşâri tefsirlerde yöntem meselesi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26.
- Bağdâdî, E. B. A. b. A. H. (2001). *Târîhu Bağdâd ve Medîneti’s-selâm*. ed. Beşşar Avvad Ma’ruf. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî.
- Bağdâdî, H. (1993). *İktidâu’l- ‘ilmi’l- ‘amel (mukaddime)*. Beyrut.
- Bardakçı, M. N. (2003). “Yusuf kıssasına metaforik bir yaklaşım”. *Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları* 5(9-10), 71-90.
- Bedir, A. (2001). “Kuşeyri’nin Letaifü’l-işarat adlı tefsiri’nde ‘besmele’nin yorumu”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6(6), 189-213.
- Bedir, L. (2017). *Kur’an-ı Kerim’de insanın ruhlar âleminde âhirete hayat yolculuğu* [Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Bekiroğlu, H. (2017). “Kuşeyrî’nin Letâif’inde işârî anlam dünyası”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6(12), 89-119.
- Bell, R. (1932). “The man on the A’raf”. *Muslim World* 22, 43-48.
- Birişik, A. (2011). “Tefsir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 40, s. 281-290.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (1987). *el-Câmiu’s-sahih*. (ed. Mustafa Dîb el-Buğâ). Beyrut: Daru İbn-i Kesîr.
- Bursevi, İ. H. (2005). *Ruhu’l beyan I*. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Cerrahoğlu, İ. (1996). *Tefsir tarihi*. Ankara: Fecr.
- Çalışkan, İ. (2008). “Tefsir usulü’nün oluşum sürecinde ilk yazılı kaynaklar -İbn Vehb ve Muhasibinin eserleri üzerine karşılaştırmalı bir tahlil”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12(2), 55-74.
- Çalışkan, İ. (2022). “Tefsir ve tasavvuf: tasavvufî-işârî tefsir”. *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı: Tasavvuf Örneği*, 83-147.
- Çelik, H. (2021). *Kurana işâri yaklaşımlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Çeltik, H. - Tatçı, M. (1995). *Türk edebiyatında tasavvufî rüya tabirnameleri*. Ankara: Edebiyat yayınevi.
- Dârimî, A. b. A. (2000). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı.
- Dâvûdî, Ş. M. (2008). *Tabakâtu’l-müfessirîn*. (ed. Ali Muhammed Ömer). Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım.
- Deliser, B. (2018). “Tefsir tarihine konulu yönelişler ve konulu tefsir -eleştirel yaklaşım-”. *Universal Journal of Theology* 3(1), 16-38.
- Demir, A. (2015). “İşâri tefsirin delilleri”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi II*(1), 1-7.
- Demirci, M. (1997). “Hâl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. 15, s. 216-218.
- Demirci, M. (2015). *Tefsir tarihi*. İstanbul: İstanbul: IFAV, 27. baskı.

- Demirci, M. (2021). *Tefsir usulü*. İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Dereli, M. V. (2011). “İşârî tefsirlerin geçerliliği ve problemleri üzerine”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II(34), 129-147.
- Derin, S. (2002). “Sufi tefsir anlayışı ve kıraat ilişkisi”. *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-IV*, 337-344.
- Dönmez, K. (2024). “Yusuf kıssası’nın Hz. peygamber’in sireti ile ilişkisi”. *Kur’ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 4(1), 72-102.
- el-Kâri, N. E. H. A. b. S. M. A. (2018). *el-Esrarü’l-merfua fi’l-ahbari’l-mevdua*. (ed. Muhammed b. Lütfi Sabbag). Beyrut.
- el-Kurtubî, E. A. M. b. A. b. E. B. (1952). *el-Cami li-ahkamil-Kuran*. Beyrut.
- el-Münziri, A. b. A. (2004). *et-Tergib ve’t-terhib mine’l hadîsi’s-şerif*. (ed. Mervan Nureddin Sevvar). Kahire: Darü’l Hadis.
- Endelüsî, E. H. (h.1403). *el-Bahrü’l-muhît*. Dâru’l-Fikr.
- es-Sabuni, M. A. (2019). *et-Tibyan fi ulumi’l Kur’an*. Sıraç Yayınları.
- et-Taberânî, E. K. S. b. A. b. E. E. L. (2012). *el-Mu’cemu’l-kebîr*. (ed. Ebu Muhammed Esyuti). Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- ez-Zehebi, M. H. (1976). *et-Tefsir vel-müfessirun*. 3 Cilt. Mısır: Darü’l Hadis.
- ez-Zehebi, M. H. (1992). *et-Tefsir vel-müfessirun*. 3 Cilt. Kahire: Vehbe.
- Gazzâlî, E. H. M. b. M. (1939). *İhyâu ulûmi’d- dîn*. Mısır.
- Gazzâlî, E. H. M. b. M. (1974). *İhyâu ulûmi’d- dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir.
- Goldziher, I. (2000). *İslam tefsir ekolleri*. Düşün Yayıncılık.
- Gördük, Y. E. (2023). *İslam geleneğinde işârî tefsir*. Kitabı Yayınevi.
- Gül, H. (2014). *Mesnevi’de tasavvufî tefsir*. İnsan Yayınları.
- Güllüce, H. (2000). *Kur’an tefsiri açısından mesnevî*. Ötüken Neşriyat.
- Haldun, İ. (2000). *Tasavvufun mahiyeti*. (çev. Süleyman Uludağ). Dergah Yayınları.
- Heysemi, N. (2007). *Mecmau’z-zevaid*. Ocak Yayıncılı.
- Hücviri. (2014). *Hakikat bilgisi*. (çev. Süleyman Uludağ). Dergah Yayınları.
- İbn Acîbe, A. H. (2011). *el-Bahrul-medîd fi tefsiri’l-Kur’âni’l-mecîd*. (çev. Dilaver Selvi). İstanbul: Semerkand, 1. Basım.
- İbn Kesîr, E. F. (1983). *Tefsîrü’l-Kur’âni’l- ‘azîm*. Beyrut: Darü’l- Marîfe.
- İbnu’n-Nedîm, E. F. M. E. Y. İ. (1978). *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife.
- İsfahânî, R. (1986). *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*. İstanbul: Kahraman.
- Kabakçılı, O. (2002). *Yöntem ve içerik açısından Kuşeyrî’nin Letâifu’l-İşârât’ı* [Doktora Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi (Yayımlanmamış).
- Kara, M. (1993). “Dârânî”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. 8 s. 485.
- Karaçam, İ. (2012). *Sonsuz mucize Kur’an ilmi ve edebi sırları*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Karapınar, F. (t.s.) “Rivayetlerde işârî yorum”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5(2), 89-104.
- Kâşânî, A. b. E. G. b. A. (1988). *Te’vîlât-ı Kâşânîyye*. (çev. Ali Rıza Doksanyedi). Ankara: Kadioğlu Matbaası.
- Kayış, M. - Atmaca, G. (2023). “Kuşeyrî’nin letâifu’l- işârât’ında Zekât ayetlerinin işârî yorumu”. *Diyanet İlmi Dergi* 59(1), 143-166.
- Kırca, C. (2021). *Kur’an’a yönelişler*. Fecr Yayınevi.
- Kolektif. (2001). *Kur’an ve tefsir araştırmaları - IV*. Ensar Neşriyat.
- Kuşeyrî. (2000). *Letâifu’l-işârât*. (ed. İbrahim el-Besyuni). Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-âmme li’l-Kitâb.
- Kuşeyrî, A. (2023). *Kuşeyri risalesi*. (çev. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergah, 12. Basım.
- Kuşeyrî, A. (1993). *er-Risâletü’l-kuşeyriyye*. (ed. Ma’ruf Zerîk - Ali Abdülhamîd Baltacî). Beyrut: Dâru’l-Hayr.
- Kuşeyrî, A. (2007). *Letâifu’l-işârât*. (çev. Mehmet Yalar). İstanbul: İlk Harf.

- Kuşeyri, A. (2025). *Tasavvuf ilmine dair Kuşeyri risalesi*. (ed. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Küçük, R. (1988). “Abdullah b. Mübârek”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. 1 s. 122-124.
- Mısri, N. (2002). *İrfan sofraları*. (çev. Süleyman Ateş). Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Mir, M. (2005). “Kur’ân’da Yusuf Kıssası : taslak, temalar ve karakterler”. (çev. Ali Akay). *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7(2), 183-200.
- Muhâsibî, H. (1978). *el-‘Aklü ve fehmi’l-Kur’ân*.
- Münâvî, M. A. (1972). *Feyzü’l Kadîr şerhu’l câmi’i’s sağîr*. Beyrut: Darü’l- Marîfe.
- Okuyan, M. (2001). *Necmuddin Daye ve tasavvufi tefsiri*. Rağbet Yayınları.
- Bilmen, Ö. N. (2014). *Büyük tefsir tarihi tabakâtü’l müseffirîn*. 2 Cilt. İstanbul.
- Özgel, İ. (2002). “Ebu’l-Kasım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)’nin tefsir ilmine katkısı ve az bilinen ‘et-Tefsiru’l-Kebîr” adlı tefsirinin tanıtımı”. *Tasavvuf -İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3(9), 273-291.
- Özgel, İ. (2007). “Erken dönem işari tefsiri bağlamında Abdullah İbn Mübârek (ö. 181)’in tefsiri meselesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(18), 119-138.
- Qushayri, A. Q. (t.s.). *al-Qushayri’s epistle on sufism*. (ed. Muhammad Eissa. çev. Alexander D. Knysh).
- Sâbûnî, M. A. (t.s.). *et-Tibyân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*.
- Schimmel, A. (2025). *Sayıların gizemi*. (çev. Mustafa Küpüşoğlu). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Suyûtî, E. F. C. A. b. E. B. (1996). *el-İtkan fi ulumil-Kuran*. (ed. Şuayb el-Arnaût). Beyrut: Daru İbn-i Kesîr.
- Suyûtî, İ. C. (2012). *el-İtkan fi ulumil Kuran*. (ed. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim). Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye.
- Sübkî, E. N. T. A. b. A. b. A. (1964). *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-kübrâ*. (ed. Mahmud muhammed et-Tanâhî - Abdü’l-Fettâh Muhammed el-Hulv). Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye.
- Süyûtî, C. (2003). *el-Fethh’ul kebir fi dammi’z-ziyadeti ila camii’s-sağîr*. (ed. Yusuf en-Bennani). Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- Taberî, İ. C. (2003). *Câmîu’l-beyân an te’vîli ayi’l-Kur’ân*. (ed. Abdullah b. Abdulmuhsin Et-Türki). Riyad.
- Tahralı, M. (2000). “Kur’an ve tasavvuf”. *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları I*, 165-170.
- Topaloğlu, B. (2013). “Yûsuf sûresi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. 44, s. 28-30.
- Turan, A. (1991). “Kuşeyri ve Letaifu’l-işarat isimli tefsiri”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4(4), 35-54.
- Tüsterî, S. b. A. (2007). *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*. (ed. Muhammed Bâsil Uyûnü’s-Sûd). Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Uludağ, S. (1989). “Akıl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. 246-247.
- Uludağ, S. (2001). “İşârî tefsir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. 23 s. 424-428.
- Uludağ, S. (2002). “Kuşeyrî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. 26 s. 473-475.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. Kabalcı Yayınları.
- Yıldırım, A. (2020). *Tasavvufun temel öğretilerinin hadislerdeki dayanakları*. Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yurdagür, M. (1993). “Cefr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. 7 s. 215-218.
- Yusuf Ş. Y. (2001). “İstimdad”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. 23 s. 363-364.
- Yüksel, H. A. (1996). *Türk İslam tasavvuf geleneginde rüya*. İstanbul:Meb.
- Zerkeşî, B. (1990). *el-Burhân fi ulûmil-Kur’ân*. (ed. Yûsuf Abdurrahman el-Mar’aşlî). Beyrut.
- Zerkeşî, B. (1996). *el-Burhân fi ulûmil-Kur’ân*. (ed. Yûsuf Abdurrahman el-Mar’aşlî). Beyrut.
- Zürkânî, M. A. (1996). *Menâhilü’l-‘irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Arabî.