

MEVLÂNÂ'NIN MESNEVÎ'Sİ EKSENİNDE HADİS YORUMU ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Fatih BAYRAM*

Özet

Sûfiler yani tasavvuf geleneği; genel olarak dini metinlerin, özel olarak da hadislerin anlaşılmasında diğer yöntemler yanında “işâri yorum” denilen yöntemi de kullanmıştır. Bu bağlamda bizim kanaatimiz, “işâri yorum”u bütünüyle dışlamak yerine onu, ayet ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında bir imkan olarak değerlendirmek, İslami ilimler arasındaki iç tutarlılık ve yorumda bütünlük açısından ondan istifade etmek ya da en azından göz ardı etmemek gerektiği yönündedir. Bir sûfi olarak Mevlânâ da Mesnevi adlı eserinde bu tür yorumlara yer vermiştir. Araştırmamız, Mesnevi’de yer almakla beraber hem geleneksel, hem de modern dönemde İslami ilimlerin farklı alanlarında istimal edilmiş, temsil gücü yüksek seçme rivayetler üzerinden mezkur imkana vurgu yapmaktadır. Rivayetler “Yorumda Bütünlük/Yorumda İç Tutarlılık”, “Yorumda Parçalanma” ve “Yorumda Vurgu Kayması” gibi başlıklar altında ele alınmış, işâri yorumun bir imkan olarak kullanılmasının önündeki engellere temas edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, İşâri Yorum, Mevlânâ, Mesnevi

SOME EVALUATIONS ON THE INTERPRETATION OF HADİTH ON THE AXIS OF RUMİ'S MASNAWÎ

Abstract

Sufis, so the tradation of Sufism in understanding the religious texts in general and the hadiths in particular have also used to “sufi comment” method with other methods. In this context our opinion, rather than completely exclude the “sufi comment”, is to evaluate it as an opportunity to understand and interpret the hadiths, to take advantage of it in terms of internal consistency and integrity in interpretation between Islamic science or at least not to ignore it. As a Sufi, Rumi also included these comments in his book called Masnawi. Our research emphasizes this opportunity with representative narratives we have chosen from Masnawi. These narratives have been used in different fields of Islamic sciences both in the traditional period and in the modern period. The narratives were dealt with under the headings of "Integrity in Comment-Internal Consistency in Comment", "Disintegration in Comment", "Change of Emphatic Word in Commet" and the obstacles to using the sufi comment have been contacted.

Keywords: Hadith, Sufi Comment, Rumi, Masnawi

* Arş. Gör. Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fbavrambursa@gmail.com

Giriş

Başlıkta yer aldığı üzere araştırmamızın üç anahtar kelimesi; Mevlânâ, *Mesnevi* ve Yorum ya da Hadis Yorumu'dur. Ancak asıl üzerinde duracağımız mesele, Mevlânâ ve eseri *Mesnevi*'den bağımsız olmamak kaydıyla “hadis yorumu” ya da “işâri hadis yorumu” olacaktır. Temel iddiamız, işâri yorumun, buna “irfani yorum” da denilmektedir, hadis yorumunda bir imkan olarak kullanılması/değerlendirilmesi ya da göz ardı edilmemesi gerektiğidir. Bu bağlamda *Mesnevi*'den örnek olarak zikredeceğimiz rivayetlerin her birisi müstakil birer araştırmaya konu olabilecek mahiyettedir. Bu nedenle bizim amacımız, bu rivayetlerin ilgili oldukları konuları tek tek ele alıp çözüme kavuşturmak ya da onların sıhhat değerlendirmesini yapmak değil, rivayetlerin işâri yorumlarına dikkat çekmektir.

Ancak yine de rivayetlerin sıhhati hakkında okuyucuya bir fikir vermek adına şayet rivayet Tirmîzî'de yer alıyorsa onun hükmünü, Hâkim'in *Müstedrek*'inde geçiyorsa kendisinin ve Zehebi'nin hükmünü aktardık. Rivayetin yer aldığı başka kaynaklar varsa ve rivayet hakkında bu eserlerin müellifine, muhakkikine ya da esere talik yazana ait bir değerlendirme bulunuyorsa onu da naklettik.

Ayrıca gerek Mevlânâ, gerekse de *Mesnevi* hakkında aktaracağımız bilgiler birçok eserde bulunabilecek türdendir. Biz bu başlıkların, esas konumuz olan işâri hadis yorumuyla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz kısımlarına dikkat çekmekle yetineceğiz. Araştırmamızın asıl bölümü ise “İşâri Yorumun Bir İmkan Olarak Kullanılmasının Önündeki Engeller” başlığıdır. Burada “Yorumda Bütünlük”, “Yorumda Parçalanma” ve “Yorumda Vurgu Kayması” konularına temas edilecektir.

Mevlânâ

Bu kısımda daha ziyade Mevlânâ'nın İslami ilimlere olan vukûfiyetini ve birikimini hatırlatmak istiyoruz. Zira işâri yorum söz konusu olunca, yorum sahibinin rivayetler hakkında ilmi birikim ve yetkinliğinin bulunup-bulunmadığı, üzerine yorum yaptığı rivayetleri ve onlarla ilgili ilimleri bilip-bilmediği sorgulanmaktadır.

Mevlânâ 604/1207 senesinde Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. “Efendimiz” manasında “Mevlânâ” ismi, ona saygı ve hürmet ifadesi olarak söylenmiştir. Ayrıca babası tarafından kendisine “sultan” manasına gelen “Hüdâvendigâr” unvanı verilmiştir. Doğduğu yere nispetle “Belhi”, hayatını geçirdiği Anadolu'ya nispetle “Rûmi” ve müderrisliği sebebiyle de “Molla Hünkâr”, “Molla-yı Rûmi” gibi unvanlarla da anılmıştır.

Babası Bahâuddin Veled, Belh'e yerleşmiş bir ulema ailesine mensuptur ve “sultanu'l-ulema” unvanıyla tanınmıştır. Belh şehri XIII. yüzyılın başlarından Horasan bölgesinin en mühim düşünce, ilim, sanat ve tasavvuf merkezlerinden bir tanesi konumundadır. Amu Derya (Ceyhun) kıyısında, İpekyolu ticaret güzergahı üzerinde yer almakta ve uzun zamanlardan beri Türkçe ve Farsça birlikte konuşulmaktadır (Selçuk, 1998, s.68). Bahâuddin Veled'in devrin Belh'te ikamet eden alimlerinden Fahreddin Râzi (v. 606) ile ilmi münakaşaları ve fikir ayrılıkları olmuştur. Gerek bu münakaşalar, gerekse yaklaşan Moğol saldırıları nedeniyle 609 senesinde, Mevlânâ daha beş yaşındayken Belh'ten ayrılmış ve Hicaz'a doğru yola çıkmıştır. Bahâuddin Veled Hicaz'a giderken Bağdat'a, Hicaz'dan sonra da Şam'a uğramıştır. Bağdat'ta mutasavvıf Şihâbuddin Sühreverdi ile de görüşmüşlerdir. 614 yılında Malatya'ya, 616 yılında Sivas'a gelmiş, daha sonra bir süre Erzincan'da bulunmuş ve buradan Akşehir'e geçerek kendi adına yaptırılan medresede dört yıl ders okutmuş, oradan 620 yılında Larende'ye (Karaman) geçmiş ve burada da adına yaptırılan medresede altı yıl kadar müderrislik yapmıştır. En sonunda, ilim ve sanata karşı derin ilgisiyle tanınmış, Anadolu'yu baştan başa imar etmeye çalışan, tasavvufa bağlı; bu sebeplerle de birçok şair, sanatkar, alim, şeyh ve mutasavvıfi devletin başkentine toplamaya çalışan Sultan Alaaddin Keykubat'ın ısrarlı daveti üzerine 626'da Konya'ya gelip yerleşmiş, İplikçi Medresesi'nde dersler, Alaaddin Camii'nde de

vaazlar vermiştir. Kısa sürede tanınmış, emirler, hatta Sultan'ın bizzat kendisi vaazlarına devam eder olmuştur. (Atasağun, 2007, s. 60-62).

Ayrıca Belh'ten ayrıldıktan sonra Semerkand'a gittiği, sonra Nişabur'a uğradığı ve burada Feridüddin Attâr'ın kendilerini ziyaret ederek tasavvufî mesnevisi *Esrarnâme*'yi Mevlânâ'ya hediye ettiği belirtilmektedir. "Mevlânâ bu kitabı daima yanında muhafaza etmiş ve *Mesnevi*'sinde oradan hikayeler nakletmiştir." (Atasağun, 2007, s. 61) Bu görüşmede Feridüddin Attâr'ın, babasının arkasından yürümekte olan Mevlânâ'ya bakarak "*Sübhânallah! Bir derya, bir ırmağın peşine düşmüş, gidiyor.*" dediği rivayet edilmektedir. (Selçuk, 1998, s. 68).

Bahâuddin Veled Konya'da iki yıl müderrislik yaptıktan sonra 628/1231 tarihinde vefat etmiştir ki; tüm bu süre boyunca babasının yanında talebelik yapan ve o vefat ettiğinde yirmi dört yaşında bulunan Mevlânâ, babasının yerine geçmeye layık görülmüş ve müderrislik yapmaya başlamıştır. Bununla beraber babasının vefatı akabinde Konya'ya gelen ve onun hem talebesi, hem müridi ve hem de halifesi olan Seyyid Burhâneddin'e dokuz yıl talebelik ve müritlik etmiştir. Seyyid Burhâneddin'in Mevlânâ ile Konya'da ilk buluştuğlarında ona "*Senin zahir ilimlerde elde ettiğin üstün dereceyi hal ilimlerinde de kazanman gerekir.*" dediği nakledilmektedir. Bu dokuz yıllık süre içerisinde yine onun yönlendirmesiyle Mevlânâ, zahir ilimlerde daha da ilerleyip derinleşmek maksadıyla Şam'a gitmiştir. (Oral, 2015: 3) Önce Halep'te kalıp oradaki medreselerde ders okumuş, daha sonra da Şam'da medrese eğitimi almış, bu eğitim yolculuğu iki yıl kadar sürmüştür. (Pekolcay, 1972, s. 45). Arap Dili ve Edebiyatı, Lügat, Kelam, Fıkıh, Tefsir ve Hadis gibi ilimlerde icazet sahibidir. Bunların yanında "İran, Hind ve Arap Edebiyatlarını tetkik etmiş, Rumca'yı öğrenerek klasik Yunan filozoflarının eserlerini okumuş ve Tıp ilmi de dahil devrin pozitif bilimlerine hakim hale gelmiştir. Babası gibi kendisi de Altun-Abâ (İplikçi) Medresesi'nde fıkıh ve İslami ilimler okutmuş, vaazlar vermiştir." (Atasağun, 2007, s. 64). Özellikle 1240-1245 yılları arasında meşhur ve sevilen bir hoca olarak ilim öğretmekle meşgul olduğu ve derslerine 400 kadar öğrencinin katıldığı belirtilmektedir. 1244 ya da 1245 senesinde Şems-i Tebrîzî ile karşılaşmış (Tekin, 2004, s. 12), müderrisliği bırakmış ve tamamıyla tasavvufa yönelmiştir. Aslında kendisi tasavvuf terbiyesini ilk olarak babasından, daha sonra da babasının halifesi Seyyid Burhâneddin'den almıştır. Şam'da bulunduğu sırada da Muhyiddin İbn-i Arabî ve Sadıreddin Konevi ile uzun süre sohbetinin olduğu kaydedilmektedir. Nitekim cenaze namazını Sadıreddin Konevi'nin kıldırmasını vasiyet etmiştir. (Öngören, 2004: XXIX, 441-445) Bu bağlamda tasavvuf terbiye ve eğitimine yabancı değildir. Fakat onun tasavvuftaki manevi yolculuğu Şems-i Tebrîzî ile bambaşka bir boyut kazanmıştır.

Netice itibariyle gerek babasının "sultanu'l-ulema" kabul edilmesi, gerek yapmış oldukları yolculuklarda İslam dünyasının ilim merkezlerinde bulunmuş olmaları, gerekse de babasının vefatı üzerine onun yerine müderrislik yapmaya layık görülmesi, daha yirmi dört yaşındayken sahip olduğu ilmi birikime işaret etmektedir. Ayrıca babasının halifesi Seyyid Burhâneddin'e altı-yedi yıl talebelik ve müritlik yapması, yine onun tavsiyesiyle Halep ve Şam medreselerinde geçirdiği iki yıllık eğitim de bunlara ilave edildiğinde ilmi birikimi ve vukûfiyeti daha net şekilde ortaya çıkmaktadır.

Mesnevi

Mevlânâ'nın altı ciltten/defterden ve farklı yazmalara göre değişiklik gösteren 25585 ile 26660 arası beyitten müteşekkil (Demirel, 2007: 471), 1281 konuyu ele alan (Selçuk, 1998: 70) Farsça eseridir. *Mesnevi* şârihleri eserin "bir şeyi ikiye katlamak, çift yapmak" anlamlarına gelen adının, beyitlerden yani ikili mısralardan oluşması hasebiyle şekline atıf yaptığı gibi, mana ve muhtevasına da işaret ettiğini söylemişlerdir. Zira birbiriyle müteakabil ilahi isimlerin mazharları olmaları itibariyle şehadet alemindeki bütün varlıkların (varlık-yokluk, gayb-şehadet, ışık-karanlık gibi) çift veya ikili zıtlar halinde zuhur etmesi ve *Mesnevi*'nin şehadet

alemindeki eşya türlerinin hakikatlerine, bütün çift ve zıt varlıkların hallerine dair bir kitap olması hasebiyle ona, Mevlânâ tarafından bu ismin verildiği ileri sürülmüştür. Yani “Mesnevi” ismi, kitabın hem şekline, hem de muhtevasına ve manasına delalet etmektedir. Her ne kadar o, beyitler halinde ve şiir formunda telif edilmişse de bu eserde Mevlânâ’nın amacı şiir, lafız, vezin ya da hikaye gibi şekli/sûrî unsurlar değil, onların vasıtasıyla manayı dile getirmek ve muhataba aktarmaktır. Yani şiir ve şekli unsurlar, manayı aktarmak için birer alettir ve bu sebeple kıymetlidir. Nitekim kendisi bu hakikati “*O, manadır, feûlün fâilât değil*” (Mevlânâ, 2018: VI/661, beyit no: 160) mısraıyla anlatmaktadır. Ona göre ne mananın şiire sığması, harfin layıkıyla manaya suret olması; ne de mananın suretsiz zuhur etmesi mümkündür.

Eserin telif amacı ise “seyr-i sülûkta bulunanları irşad etmek” şeklinde ifade edilmiştir. Bu bağlamda *Mesnevi*, bir metnin insan ve toplumu nasıl dönüştürebileceğine örnek teşkil etmektedir. Nitekim Abdurrahman-ı Câmî’nin Mevlânâ için söylediği. “*Peygamber değil; fakat kitabı vardır.*” sözü *Mesnevi*’nin bu fonksiyonuna işaret etmekte olup tasavvufun bütün konularını didaktik bir üslupla ele almıştır. Yazımının sekiz-on yıl sürdüğü ve 666 (1268) tarihinde yani Mevlânâ’nın vefatından altı yıl önce tamamlandığı tespit edilmiştir. *Mesnevi*’yi kayda geçiren Hüsameddin Çelebi, Mevlânâ’nın onu yazdırırken hiçbir kitaba müracaat etmediğini, eline kalem almadığını; medresede, Ilgın kaplıcalarında. Konya hamamında, Meram’da aklına ne geldiyse ve nerede geldiyse söylediğini kendisinin de bunları hemen zapt ettiğini, hatta yazmaya yetişemediği zamanlar olduğunu söylemiştir. Bazen geceli gündüzlü birkaç gün hiç durmadan söylediğini, bazen de aylarca sustuğunu belirtir. Her cilt tamamlandığında kendisi Mevlânâ’ya okunmuş (mukabele), o da tashih edilecek yerleri bizzat Hüsameddin Çelebi’ye yazdırmıştır.

Mevlânâ, *Mesnevi*’yi Kur’an’ın bâtin manalarını keşfeden remiz ve işaretleri te’vil ve tahkik eden (keşşâfu’I-Kur’an) bir kitap olarak da tanımlamaktadır. Eser bu açıdan manzum bir işâri tefsir olarak görülebilir. İçerdiği hikayelerin muhtevasını yansıtan yaklaşık 950 başlığın elli küsurunu ayetlerin, elli üç tanesini hadislerin oluşturması bu hikayelerin naslarla temellendirildiğinin de bir göstergesidir. (Ceyhun, 2004: XXIX, s. 325-327) Ancak araştırma alanımız olması hasebiyle biz hadislere dikkat çekmek ve mezkur elli üç hadisin, sadece konu başlığı olarak kullanılanlar olduğunu hatırlatmak isteriz. Merhum Ali Yardım’ın tespitine göre *Mesnevi*’de 158 hadis yer almaktadır (Yardım, 2008, s. 293) ki; bu sayı “*Hız Peygamber dedi ki*” ve benzeri ifadelerle hadis olduğu açıkça beyan edilen rivayetlerdir. Bizim okumalarımız esnasında tespit edebildiğimiz kadarıyla *Mesnevi*’de 300 küsur hadis/rivayet yer almaktadır.

Önceki başlık altında temas ettiğimiz şekilde Mevlânâ’nın tüm akli ve nakli ilimlerdeki birikimini ve vukûfiyetini görmek için *Mesnevi*’yi okumak yeterlidir. Zira kendisi eserde, tüm İslami ilimlere, toplumların tarihine ve öne çıkan vasıflarına, dil kaidelerine ve edebiyata, tıp ve astronomi gibi pozitif bilimlere atıflar yapar, bilgiler aktarır. (Güler, 2007, s.199-213) Felsefi, teolojik, psikolojik ve metafizik alanlara dair birçok konuyu ele alır. Yine Yunan felsefesine ait bazı mefhumlara da temas ettiği görülür. Mevlânâ’nın Yunan felsefesini de, İslam düşüncesini de derinlikli şekilde bildiği anlaşılmaktadır. Pozitif bilimlere, fizik alanına, hatta atom nazariyesine dair beyanları yer almaktadır. Modern zamanlarda ifade edilen diyalektik felsefi yöntemi onda görmek mümkündür. “Sürekli yaratma”, “varlığa hareket verip atıl hale gelmeme” felsefesi savunulmaktadır, yani Allah, dünyayı yarattığı gibi aynı zamanda onu sürekli varlıkta tutmaktadır. Sembolik ve bâtını hikaye ve misallerle dinin derin anlamına bağlanmayı, yani Allah’a imanı ve aşkı anlatır. İslam Kelamı’na muhalefet etmekte, onun bir hata ve gecikme sebebi olduğunu vurgulamaktadır, ancak her şeye rağmen Kelam’ın ele aldığı konulara hakimdir, onlardan uzaklaşmamış ve gerekli gördükçe hatırlatmıştır. Mesela Kur’an’ın mahluk ya da gayr-ı mahluk oluşundan, dünyanın ebediliğinden ya da yaratılmış olmasından, kadercilikten ve hür iradede ve de determinizmden bahsetmektedir. Psikolojik tahliller, psikanaliz metodu kullanılmakta, derin bir pedagojik birikim kendisini göstermektedir. (Aydın, 1996, s. 21-24, 26-28, 31).

Netice itibariyle İslâm medeniyetine ait değerlerin ürünü olan medrese ve dergâhın temsilcisi konumundaki Mevlânâ, *Mesnevi*'de, İslam medeniyetinin temel değerlerini ve İslam'a ait varlık nazariyesini klasik eserlerden hareketle tutarlı bir şekilde ortaya koyma yoluna gitmiştir. Eserinde ele aldığı konuların tamamını kendisinden evvel var olagelen medeniyetin kaynaklarından beslenerek izah etmektedir. Doğu'da ve Batı'da, Yunan felsefesinde ve İslam dünyasında vuku bulan yaklaşım ve ekollerden hareketle meseleleri beyan etmeyi, kendi dönemi ve sonrasındaki insanları aydınlatmayı, onları bilgilendirmeyi bir görev olarak kabul eder. Onun düşüncesinde yaratılış ve varlığı ifade eden tevhid, ahiret, ibadet, adalet ve en önemlisi ahlaki değerler ahenkle bir aradadır. İslam'a ait bütün bu yücelikleri, gönüllere hitap eden hikemi bir tarzla döneminin insanlarına ve daha sonra gelecek olan okuyucularına sunma yoluna gitmiştir. İslam medeniyetinin kaynaklarını anlamaya çalışmış, onlara bir mürşid olarak hayatında yer vermiş, tek tek insanların ve neticede toplumun kurtuluşu için bir ışık kılmıştır. Bunu yaparken de dönemin toplumu üzerinde en etkili anlatım biçimi olan mesnevîyi, yani şiiri araç olarak kullanmıştır. Zira XIII. yüzyılı göz önüne aldığımızda şunları görmek mümkündür: Doğudan batıya Moğolların baskısıyla göçler yaşanmaktadır. Doğunun kadim geleneği Moğolların eliyle yok edilmiş, ülkeler talan edilmiş, medreseler yıkılmış, camiler yerle bir edilmiş, âlimler katledilmiştir. Bin yılın başında burayı yurt tutmak maksadıyla gelen insanlar komşu geleneklerin etkisiyle kendi değerlerinden uzaklaşmaya, yaşanan can korkusu sebebiyle de hezeyanlara kapılmaya başlamışlardır. Bir kırılma ya da yok olma dönemi olarak düşünülebilecek bu yüzyılda Mevlânâ, Anadolu'yu bir baştan bir başa tasavvuf gibi bir değerle koruma altına almayı düşünmüştür. Bu düşüncesinin yansıması olan *Mesnevi* ile toplumu ayakta ve diri tutmaya gayret etmiştir. Söz konusu bu gayretin, Anadolu'da yeni kurulacak toplumun sağlıklı bir zeminde var olmasına katkı sunduğu muhakkaktır. Mevlânâ'nın XIII. yüzyılda dönemin koşullarını göz önünde bulundurarak kaleme aldığı *Mesnevi*'si Hz. Peygamber'in hayatına yönelik bilgileri ve ona ait sözleri de ihtiva etmektedir. Zira âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber, insan-ı kâmindir. Kendisine tabi olan insanlar da bu mertebeye vasil olacak, böylece toplum bir saadet asrı yaşayacaktır. (Söylemez, 2018, s. 262, 281-282).

Yorum

Mevlânâ eserine "bişnev (dinle)" hitabıyla başlar ve ilk on sekiz beytinde varlığın zuhuru konusunu işleyerek klasik tasavvufî mesnevi geleneğini takip eder. *Mesnevi*'deki tasavvufî düşüncenin temelini suret (zâhir) ve mana (bâtın) ilkesi oluşturur. Mevlânâ'ya göre dış görünüşler alemini meydana getiren bu dünyadaki şeyler (suver-i ilahiyye) ilahi isimlerden ibaret olan hakikatlerin tecelligâhıdır. Suret-mana ikilisi eserde güneş-gölge, deniz-köpük, Mecnun-Leyla, çiçek-meyve gibi istiarelerle anlatılır. Suret ve mana irtibatı varlık-yokluk ilişkisine delalet eder. Ona göre suret ile mana arasındaki bu çift kutuplu ilişki, insanın varlığa dair bilgi edinmesinde şüpheye düşmesine sebep olabilecek niteliktedir. Şüpheden kurtulma ise sadece surete yönelik olan taklidi bilginin ve istidlali akla dayanan felsefi bilginin ötesine geçilip manaya dair yakînî bilginin (hakka'l-yakîn) tahkikiyle sağlanabilir. Suret-mana ilkesi uyarınca suret sûfilerinin zahiri alameti olan abayı giymediğini söyleyen Mevlânâ suret sûfilerini ve kendisini sûfi gösteren riya ehlini şiddetle kınar. Sûfilerin çok azının doğru yolda bulunduğunu, geri kalanın tamah ehlinden olduğunu açıkça ifade eder. (Ceyhun, 2004: XXIX, 328). Bize göre bu durum, bugün yapılan tasavvuf-tarikat eleştirilerinin yeni olmadığını, hatta bu yapıların kendi içinden de eleştiriye konu edildiğini gösteren güzel bir örnektir. Bugünden farklı olan ise gerek içeriden, gerekse dışarıdan gelen eleştirilerin bu yapıları yok etmek ya da yok saymak üzerine değil de onları koruyup sağlıklı işleyişini devam ettirmek maksadıyla yapılmasıdır. Ayrıca suret-mana ilkesi ya da ikilemi, her şeyde olduğu gibi dini metinlerde de görünür manaların beraberinde, ilk bakışta görünmeyen, işâri manaların var olduğu ve onların tespit edilmesi gerektiği anlayışını ortaya çıkarmıştır. Netice itibariyle sûfilere göre Kur'an ve

hadislerdeki mevcut kelime, lafız ve cümlelerin ilk bakışta akla gelen dış (zâhir) anlamlarından başka bunların, sûfinin marifetteki derecesine göre halka halka genişleyen iç (bâtın) manaları da vardır. Bu manaya ulaşmak ise bilgi birikimi ve tefekkür kabiliyetinin yanında ahlaki olgunluğu da gerektirmektedir. (Uludağ, 2001, XXIII, s. 424-425).

Ancak her ne kadar ana hatlarıyla zâhir ve bâtin manadan hareketle iki boyutlu yorumdan söz etmek mümkün görünse de İslam ilim tarihinin başlangıcından bu yana, Kur'an gibi hadisler de en genel anlamıyla zâhiri, işâri ve bâtını olmak üzere üç şekilde yorumlanmıştır. Sûfiler, hadisleri anlamada, ağırlıklı olarak bu üç ekolden işâri yorumu tercih etmişlerdir. (Karapınar, 2007, s. 89). Nitekim biz, zâhir-bâtın şeklindeki ikili ayırmadan ziyade zâhiri-işâri-bâtını şeklindeki üçlü ayırımı isabetli ve son derece de ehemmiyetli olduğu kanaatindeyiz.

Zira bize göre bu ayırımı gerekli kılan husus, "Bâtıniyye"nin yöntemi olan "bâtını yorum" ile "işâri yorum"un aynı şey kabul edilmesidir. Öncelikle Bâtıniyye, Kur'an ve hadislerin zâhirleri yanında, bir de bâtinlerinin olduğunu iddia ederken, aynı zamanda şeriati ve ibadetleri askıya almakta ve bâtını yorumlarını da buna delil yapmaktadır. Halbuki Sûfiyye içerisinde, Bâtınilerin yaptığı gibi şeriati ve ibadetleri askıya almak bir yana, tam tersine onlara aşırı bağlılık söz konusudur. Ancak elbette onların içerisinde de bu tür bâtını fikirleri savunan aşırı uçlarda bir takım insanlar bulunabilmiştir. Diğer taraftan en azından teorik olarak "Sûfiler, işaret yoluyla çıkarılan anlamın geçerli sayılması için onun zâhiri manaya aykırı düşmemesini (zâhiri mana ile aynı olmasını değil), ayrıca başka bir nasta bu anlamı doğrudan veya dolaylı olarak destekleyen açık bir ifadenin bulunmasını gerekli görürler. Ebû Said el-Harrâz'ın zâhire aykırı düşen her bâtinin batıl olduğunu söylemesi, Ebû Süleyman ed-Dârâni'nin. 'Kalbime gelen bir ilhamın doğruluğunu iki adil şahit (Kur'an ve hadis) tasdik etmedikçe doğru kabul etmem' demesi (ve benzeri ifadeler) onların bu konudaki hassasiyetinin ifadesidir." (Uludağ, 2001, XXIII, s.425) Bu nedenle Bâtıniyye ile Sûfiyye'nin ortak özelliği, nasların zâhiri manalarının yanı sıra bâtını/ilk anda görülmeyen anlamlarını da dikkate alıyor olmalarıdır. Ancak Sûfiyye'nin bâtını yorumlarının çoğunluğu işâri izahlardır. Yani zâhir manaya ilave olarak nassın ayrıca işaret ettiği anlamlardır. İşâri sözcüğü ile "sembolik ve remzi olarak ima ya da işaret yoluyla söylenmek istenen bir diğer ifadeyle ima ve işaret yoluyla insanın kalbine birdenbire doğuveren bilgi türü" kastedilmektedir. Kısaca işâri yorum, hadisleri ima ve işaret yoluyla ve kurallarına bağlı kalarak ruhani/manevi/işâri şekilde şerh etmektir." (Karapınar, 2007, s. 90) Sonuç itibariyle belki şöyle demek daha isabetli olacaktır; genel olarak yaptıkları işâri yorumdur, ancak bazen bâtını izahlar da söz konusu olmuştur. Ancak bu duruma istinaden iki yorum şekli özdeş ve aynı şey kabul edilmemelidir. Biz, ilkesel olarak şöyle bir bakışın geliştirilmesi gerektiği kanaatindeyiz: Nasıl ki dini metinlerde Müslüman için övgü ve hayır vesilesi erdemlerden bir ya da birkaçının gayri müslimde bulunması onu Müslüman yapmıyorsa veya Müslümanda bulunan mesela "sözünde durmama" tavrı, onu münafık yapmıyor da "münafıklık alameti taşıyan Müslüman" haline getiriyorsa işâri yoruma karışmış bâtını unsurlar da o yorumu bâtını yapmaz, yapmamalıdır.

Nitekim gelenek içerisinde tasavvuf ve tarikatlar üzerine en ciddi eleştirileri getirenlerin başında gelen İbn Teymiyye dahi işâri yorumu reddeden olmamış, ancak bu tarz yorumlara karışmış olduğunu düşündüğü bâtını unsurlara karşı çıkmıştır. Aynı şekilde tasavvufi tefsirlere en sert tepkiyi gösteren tefsir alimi Ali b. Ahmed el-Vâhidî'ye göre de güvenilir sûfiler Kur'an'a dair kendi açıklamalarının tefsir olduğunu söylememişlerdir. Bunun aksine kendi görüşlerini tefsir sayanlar Bâtıniler'in yolunu tutmuş olmaktadır. İbnü's-Salah, Zerkeşi, Zehebi gibi alimler de bu hususta Vâhidî gibi düşünmektedir. Zehebi, genel olarak takdir ettiği Sülemi'nin yorumlarında caiz olmayan unsurlar bulunduğunu, bazı alimlerin zındıklık işareti saydıkları bu tür yorumların Karmatiler'in tahriflerinden ibaret olduğunu söyler. Şâtıbî de sûfilerin bazı işâri yorumlarına müsamaha ile bakmakla birlikte. "Hz. İbrahim'in içine atıldığı ateşten maksat Nemrud'un öfkesidir, Hz. Musa'nın asasından maksat onun ortaya koyduğu delillerdir" gibi yorumların kabul edilemez nitelikte olduğunu belirtir. Sonuçta mutasavvıfların bazı bâtını ve

işâri yorumları Kur'an'ın lafzına ve manasına uygun düşmediği, Arap dili ve edebiyatı kurallarına uymadığı gibi gerekçelerle ulema tarafından eleştirilmiştir. Ayrıca benzer eleştirilerin mutedil sûfiler tarafından da yapıldığı görülmektedir. Mesela bir sûfi olan Hâris el-Muhâsibi, Ebu Zür'a ed-Dımaşki'nin nefisle ilgili işâri mahiyetteki açıklamalarını bid'at ve dalalet saymıştır. Serrâc, hatalı, laubalice ve tahrif niteliğinde bulduğu işâri yorumları Allah'a iftira olarak değerlendirir. Gazâlî de işâri tefsir adı altında yapılan bazı zorlama yorumları bid'at şeklinde niteler ve Bâtîni akımların bu yorumları kötü maksatlarına alet ettiklerini söyler. (Uludağ, 2001, XXIII, s. 426-427). Dikkat çekici olan ise modern zamanlara kadar hiçbir dönemde bu tür istismarlardan kurtulmak amacıyla işâri/tasavvufi yorumları tamamıyla reddetme gibi bir tavrın söz konusu olmamasıdır.

Ayrıca işâri yorum için “Akıl ve mantık kaidelerinden ziyade sezgi, ilham ve keşfe dayanılarak yapılır. Böyle bir yorumun kontrolü mümkün olmayan sübjektif unsurlar ihtiva etme ihtimali yüksektir.” (Yıldırım, 2004, s. 14) şeklinde eleştiri ve genellemeler yapılabilmektedir. İşâri yorumun belirli kurallara bağlanarak kontrolsüz şahsi yoruma dönüşmesi engellenmeye çalışılsa da onun bâtîni yoruma kayma riski her zaman potansiyel olarak var olagelmıştır. Mesela ilmi hayatı Bâtîniyye ile mücadele etmekle geçmiş Gazâlî'nin bazı yorumlarında Bâtînilerin yorumlarına kaymakla itham edilmesi böyledir. Bununla birlikte alim sûfiler ile kendilerinde olağanüstü kuvvetler iddia eden veya öyle olduklarına inanılan bir takım şahsiyetleri, birbirlerinden ayırmak daha isabetli olsa gerektir. Sûfiyye ile Bâtîniyye'yi iç içe girdirmek yerine, birbirlerinden ayırtırmak elbette daha doğrudur. (Karapınar, 2007, s. 90-91, 104).

Tüm bunlarla birlikte tasavvufun ilkesel olarak bireyin terbiyesini esas alması, bireylerin terbiyesi üzerinden toplumu terbiye etmeyi ve toplumsal ahlakı ayakta tutmayı hedeflemesi sebebiyle biz, bilhassa “enfüsi (nefse, içe bakan) işâri yorum” demeyi tercih ettiğimiz yorumların özellikle dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz. “Enfüsi-işâri yorum” ile rivayetlerin; nefse, nefis terbiyesine, ferdi ve onun üzerinden toplumsal ahlaka bakan yorumlarını kastediyoruz. Aynı şekilde tasavvufun zikrettiğimiz ilkesel yaklaşımına istinaden bize göre işâri yorumlar içerisinde “enfüsi” nitelikli olanlar çoğunluktadır. Nitekim **sûfiler “diğer şarihlerden farklı olarak ahkam hadislerini işâri açıdan ele alarak hükümlerin ahlaki boyutunun altını çizmişlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse onlar, Kur'an ve hadise işâri yorumu katmakla kalmamışlar, ahkam konularına ahlaki bakış açısını getirerek 'ahlak-fıkıh' ilişkisini de kazandırmışlardır.”** (Karapınar, 2007: 92) Çünkü “bir hükümün dış görünüşte bir hukuk normu olarak sunulması veya ibadetlere ilişkin olması, o hüküm üzerinde tefekkür edilerek işâri anlamlara ulaşılmasına engel değildir.” (Uludağ, 2001, XXIII, s. 425) İlke olarak biz, “işâri mananın zâhir anlamı geçersiz kılmaması” ilkesi dikkate alındığı müddetçe bu uygulamanın devam ettirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Bu noktada “enfüsi-işâri” dediğimiz yorumların “metinleri kendimize de okumak” şeklinde adlandırılabilir bir imkan sunduğunu düşünüyoruz ki; bu da dini metinlerin kendimiz dışındakiler yanında bilhassa bize yani nefse de okunması demektir. Zâhir yorumları esas kabul edip onlardan faydalanmak ve onlarla amel etmekle birlikte enfüsi-işâri yorumlar, insanın kalp ve ruh dünyasına nasıl hitap edilebileceğini, metin ile muhatap arasındaki manevi bir bağın nasıl kurulabileceğini göstermekte ve öğretmektedir.

Bu başlığı “enfüsi-işâri yorum” kategorisine iki örnek vererek bitirmek istiyoruz:

Birinci Örnek:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَاحِدَةً فِي الْجَنَّةِ، وَاثْنَتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَنْ هِيَ؟ قَالَ: الْجَمَاعَةُ.

“Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldı. Hristiyanlar da yetmiş iki fırkaya ayrıldılar. Allah’a yemin olsun ki; ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Onlardan bir fırka cennette, yetmiş iki fırka ise cehennemdedir. ‘Ya Rasûlallah! Kurtuluşa erenler kimlerdir?’ diye soruldu. O da ‘cemaat’ cevabını verdi.” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, hadis no: 8396, XIV, 124; İbn Mâce, *Fiten*, 17, hadis no: 3992, II, 1322; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 1, hadis no: 4596, IV, 197-198; Tirmîzî, *İman*, 17, hadis no: 2640, IV, 322; İbn Hibbân, *Sahih*, hadis no: 6247, XIV, 140; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, hadis no: 8051, VIII, 273; Hâkim, *Müstedrek*, hadis no: 441-443, I, 217) Tirmîzî hadisin “hasen-sahih” olduğunu söylemiştir. Elbânî de Tirmîzî’nin hükmünü kabul etmektedir. Zehebî de *Telhis*’inde “Müslim’in şartı üzere sahih” olduğunu beyan etmiştir. M. Fuâd Abdülbâki ise “İsnadı sahih, ravileri sikadır.” der.

Bu rivayetin özellikle Mezhepler Tarihi, Akaid ve Kelam gibi alanların temel dayanağı ve esası olageldiği ilgili herkesin malumudur. Mevlânâ da bu rivayetin zahir anlamını zikretmekte, hatta fırkalara bölünmenin adeta zorunlu olduğuna dikkat çekmektedir. Cebri ile Kaderî’ye ait bir tartışmayı zikrederken “*Hasmını alt etmekten, yenmekten aciz kalsaydın, onun mezhebine uyar, onun gittiği yoldan giderdin. Onlar da cevap vermekten aciz kalsalardı, bu kaypak ve bozuk yoldan ürker, kaçarlardı. Fakat bu gidişin böyle olması, böyle yürümesi lazımdır ki, onların hepsi de ortaya sürdükleri delillerde kendi yollarının doğruluğuna kansınlar. Kimsenin hasmının zor suallerini cevapsız bırakmaması, düşmanın devlet ve ikbalini görmemesi, ona yenilmezmiş gibi görünmesi gerek ki... Peygamber Efendimizin asırlarca evvel haber verdiği bu görüş ve inanış ayrılığı, bu yetmiş iki mezhep dünyada kıyamete kadar kalsın ve insanlar arasında bu çekişme sürsün gitsin. Çünkü bu alem karanlıklar ve gayb alemidir. Gölgenin düşmesi için bir zemin lazımdır. Yani bu cihan gerçek manadan mahrum kalmış, karanlıklara gömülmüştür. Hakikat de karanlıklar içinde gizli kaldığından gayb alemi sayılmaktadır. Bu yoldan çeşitli düşüncelerin, sapık görüşlerin gölge düşüreceği zemin meydana gelmiştir. Böylece bu yetmiş iki fırka kıyamete kadar kalır. Bu yüzden İslam’a aykırı düşen bidat yolunu tutanların dedikoduları da kıyamete kadar eksik olmaz. Bu çeşitli görüşler ve inanışlar yüzünden gerçek iman ve ilahi aşk hazinesinin değeri artmıştır. Bu hal, hazinenin kapısı üstündeki kilitlerin çokluğundan bellidir. Ey sinanan Hak aşığı! İmanının ve aşkının büyüklüğü, izzeti, gayenin yüceliği, bu yolun sıkıntısından, zahmetlerle dolu oluşundan, yolda aşılması, geçilmesi zor bayırların bulunmasından, yol kesicilerin pusu kurmalarından belli olur. Kabe’nin izzeti, yüceliği onun yolunun sıkıntılarla dolu oluşundan, bedevilerin yol kesmelerinden, çölün uzayıp gitmesindedir.” (Mevlânâ, 1997, V, s. 259-260, beyit no:3215-3225). Yani “fırka-yı nâciye”ye ulaşmak diğer hak olmayan fırkaların varlığını zorunlu kılmaktadır. Fakat Mevlânâ rivayetin bu zahiri manasının yanında bir de yukarıda işaret ettiğimiz enfüsi-işâri yorumunu zikreder ve rivayeti kişinin nefsinde baktırır: “*Ey Hakk aşığı, sakın kendine güvenme. Yetmiş iki milletin, yetmiş iki çeşit inancı senin gönlünün derinliklerinde gizlenmiş, fırsat kollamaktadır. Din hususunda güçsüz düştüğün bir gün İslam’a aykırı olan bu inançlardan biri seni doğru yoldan çıkarırsa eyvahlar olsun haline. Gönlünde İslam’a aykırı ufak bir inanç bulunan kişinin kalbi, kıyamet gününün korkusundan yaprak gibi titrer. Ey gafil insan, sen kendini iyi bir insan gördüğün için İblis ve şeytanlara atıp tutuyorsun.*” (Mevlânâ, 1997, I, 211, beyit no:3288-3290). Ziyana uğrayıp, kaybedecek yetmiş iki fırkaya meylin insan nefsinde bulunduğundan, ona mani olacak şeyin de ahkam-ı şeriata ve âdâb-ı tarikata sarılmak olduğundan bahsedilmektedir. Zira insan nefsindeki bu tür meyiller terbiye edilmezse onlar kişiyi batıl mezheplerden birine götürecektir. (Tahiru’l-Mevlevi, 2017: V, s. 92)*

İkinci Örnek:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ بَهْدَلَةَ، عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ النَّاسِ أَشَدُّ بَلَاءً؟ قَالَ: الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْأُمَّتُلُ فَالْأُمَّتُلُ، فَيُنْتَلَى الرَّجُلُ عَلَى حَسَبِ دِينِهِ، فَإِنْ كَانَ دِينُهُ صَلْبًا اشْتَدَّ بَلَاؤُهُ، وَإِنْ كَانَ فِي دِينِهِ رِقَّةٌ ابْتُلِيَ عَلَى حَسَبِ دِينِهِ، فَمَا يَبْرُحُ الْبَلَاءُ بِالْعَبْدِ حَتَّى يَبْرُكَهُ يَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ مَا عَلَيْهِ خَطِيئَةٌ

“Ya Rasûlallah! İnsanlardan en çok belaya düşenler kimlerdir?” diye soruldu. O da ‘Peygamberlerdir. Sonra onlara benzeyenler, sonra da onlara benzeyenlerdir. Kişi dinindeki samimiyetine/bağlılığına göre imtihana maruz kalır. Kim dine daha bağlıysa, o daha çok belaya düşer olur. Kim bu konuda daha zayıf ise imtihanı da ona göredir. Böylece kullara, yeryüzünde hatasız ve günahsız yürüyecekleri ana kadar belalar gelmeye devam eder.” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, hadis no: 1484, III, 87; Dârimi, *Sünen*, hadis no: 2825, III, 1831-1832; İbn Mâce, *Fiten*, 23, hadis no: 4023, II, 1334; Tirmîzî, *Zühd*, 56, hadis no: 2398, IV, 179; İbn Hibbân, *Sahih*, hadis no: 2900-2901, VII, 160; Hâkim, *Müstedrek*, hadis no: 120-121, I, 99-100). Tirmîzî hadisin “hasen-sahih” olduğunu beyan eder. Zehebî ise *Telhis*’inde “Şeyhayn’ın şartları üzere sahihtir” der. Elbâni’nin kanaati de Tirmîzî ile aynıdır. Şuayb Arnavut ise “İsnadı hasendir” hükmünü verir. Dârimi’nin *Sünen*’ini tahkik eden Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî de “İsnadı hasendir, hadis de sahihtir.” demektedir.

Mevlânâ bu rivayete atıf yaparak onu şöyle yorumlamaktadır: “*Hani porsuk adlı bir hayvan vardır. Dayak yedikçe şişmanlar, semirir. Dayak yedikçe daha iyileşir, sopa vuruldukça daha semirir. Müminin canı da porsuk gibidir. Hastalık, dert, mihnet ve ıstıraplarla kuvvetlenir, semirir. Bu sebeptendir ki; peygamberler dünyada yaşayan bütün insanlardan daha fazla zahmetlere düşüldüler. İstıraplara katlandılar. Onların başlarına gelen ıstıraplara, belalara başkaları katlanamadıkları için peygamberlerin canları bütün insanların canlarından daha üstün, daha büyük bir hale geldi. Hayvan derisi terbiye gördüğü sıralarda acı ilaçlarla belalar çeker, dertlere uğrar, ıstıraplara katlanır da sonunda ‘Taif derisi’ gibi hoş bir hale gelir. Eğer onu, o acı, o keskin ilaçlarla terbiye etmeselerdi pis halde kalır, fena halde kokar dururdu. Sen de şu insan denilen mahluku; tabaklanmamış, terbiye edilmemiş, rutubetten nem kapmış, çirkinleşmiş, ağır kokulu ham bir deri gibi bil. Sen ona keskin ve acı ilaçları bolca sür de temizlensin, arınsın, güzel ve parlak bir hale gelsin. Bu acılara katlanmaya, yani Allah’tan dert istemeye gücün yetmiyorsa, sen istemeden Allah sana bir dert, bir musibet, bir ağrı, sızı verdiğinde hiç olmazsa buna razı ol. Ses çıkarma, şikayet etme. Çünkü dosttan gelen bela ve musibet seni temizler, onun bilgisi senin tedbirlerinden üstündür. Belaya uğrayan kişi onda safa görecektir olursa, o bela ona hoş gelir. Bir hastayı iyileştiren acı ilaç, iyileştirdiği için hastaya tatlı gelir.” (Mevlânâ, 1997: IV, s.387-388, beyit no: 97-108). Bu yorum işâri olmakla beraber “musibet, bela, sıkıntı ve hastalığa düşen olma ve onlara sabretme karşılığında Allah katında kulun derecesinin yükselmesi ve hatalarına kefaret olması” noktasında muhaddislerin yorumlarıyla (İbn Battâl, 1423: IX, 374, 377; İbn Hacer, 1379: X, 111-112; Münâvi, 1408: I, s. 156; Münâvî, 1356: I, 518-520) paralellik arz eder.*

Rivayet bir de topluma önderlik edenler, onlara nasihat edip, terbiye etmeye gayret edenler üzerinden ve yine enfüsi-işâri bir yorumla ele alınır. “*Nerede azgınları yumuşatan bir er varsa onların tekmelerinden kurtulmasına bir çare yoktur. Hasılı belaların çoğu peygamberlere gelir. Çünkü ham kişileri yola getirmek zaten bir beladır. Siz kaidersiz, nizamsız gitmektesiniz sözüme uyun da rahvan gidin. Bu suretle de uysal bir hale gelin, padişahın bineceği bir at olun., demektedirler.*” (Mevlânâ, 2018: IV, 471, beyit no: 2029-2032).

İşâri Yorumun Bir İmkan Olarak Kullanılmasının Önündeki Engeller Kurulan Hatalı Özdeşlikler

Mesele tasavvuf ve hadis olduğunda diğer İslami ilimler için de geçerli olmak üzere İslam Alemi'nde, bilim adamları iki yol tutmuşlardır: Biri, "duyu, akıl ve nakil yolu"; diğeri de, "tasfiye ve keşf yolu" dur. Bunlardan birinci yolla, yani duyu, akıl ve nakil yöntemiyle Kur'an ve Hadis metinleri tetkik edilip kendilerine ittiba edilince Fıkıh, Tefsir ve Hadis ilimleri ortaya çıkmıştır. Kelam ilminin yolu da, duyu, akıl ve nakil yoludur; ancak burada Nass, akla tabi kılınır. Felsefe yolu ise sadece duyu ve akıl yoludur. Burada da Felsefe ve Nass uyuşturılmaya çalışılır. İkinci yöntemde tasfiye ve keşf, Nass'a tabi kılınca Tasavvuf ilmi ortaya çıkmıştır. Bunların hepsi, İslam Düşüncesi üst paradigmasını oluşturmaktadır ve onun altında yer alan her

ilim dalı farklı yöntem ya da mantık kullansa da aynı bünyeye, aynı bütüne ait ve birbirini tamamlayan parçalar konumundadır. Son zamanlarda, İslam Alemi'nde Kur'an'ı hayata aktarırken, onu daha iyi anlayıp yorumlamak için, mantık ayrılıkları dikkate alınmadan bazı yöntemler üzerinde durularak çözümler üretilmeye çalışılmaktadır. Ne var ki bu tür yaklaşımların; çatışmaları, hatta birbirini yok saymayı da beraberinde getirdiği görülmektedir. Halbuki mesela Kur'an'ın hayata aktarılmasında İslam ilim geleneğindeki Fıkıh, formel (biçimsel) mantık yöntemini kullanırken Tasavvuf, diyalektik mantığı esas almıştır. (Güler, 2007, s. 212-213). Ancak modern zamanlarda geri kalma sebebi olarak telakki edilen/ettirilen tasavvuf, İslami ilimlerin tamamını ifade eden paradigma içi bütünlüğün bozulması neticesinde meydana gelen birbirini tasfiye etme ameliyesinin kurbanlarından bir tanesi olmuştur. **Çünkü Batı felsefi-teolojik geleneği içinde ortaya çıkan kategorik ayrımların evrenselleştirilmesi sonucunda bütün dinler için geçerli olduğu kabul edilen bir üst kategorik farklılaşma tartışılmaz bir gerçeklik haline getirilmiştir. Teoloji, Felsefe ve Mistisizm kategorik ayrışması, İslam Düşünce Tarihine uygulandığında birbirleriyle geçişkenliği imkansız görülen Kelam, Felsefe ve Tasavvuf üst kategorilerinin varlığı bütün çalışmaların çıkış noktası olmuştur.** Bu çıkış noktasından hareketle ekoller arasındaki farklar o derece abartılmıştır ki; ortak bir zemin üzerinde geliştikleri bile unutulmaya başlanmıştır. İslam Kelamı, Ortodoks ve Monofizit geleneğinin etkisinde gelişmiş olduğundan Hristiyan Teolojisine; İslam Felsefesi, Yunan kaynaklarının tercümesinden vücut bulduğu için Aristocu ve Yeni Eflatuncu geleneğe; Tasavvuf ise bir yandan Hint mistisizmine, diğer yandan Yeni Eflatuncu yorumlara istinad ettirilmiştir. **Bugün düşünce tarihimizle ilgili çalışmaların önündeki en önemli açmaz, bu kategorik ayrımın yol açtığı algılama yanlışlığıdır.** İslam Düşünce Tarihine yaklaşırken cevaplanması gereken temel soru şudur: **Kelam, Tasavvuf ve Felsefe İslam düşünce birikiminin alt kategorileri midir? Yoksa Kelam, Hristiyan Teolojisi ile birlikte Teoloji üst kategorisinin; İslam Felsefesi, Felsefe üst kategorisinin; Tasavvuf, Mistisizm üst kategorisinin alt kategorileri midir? Gittikçe katılaştıkça bu kategorik modeller,** İslam dünyası içindeki farklı yaklaşım sahibi ekollerin kemikleşmesine de yol açmıştır. Her ekol mensubu, İslam düşünce geleneğine kendi zaviyesinden yaklaşmış, **bu geleneği bir bütün olarak kavramak ve zaman-mekan boyutu içinde yeniden üretebilmektense geleneğin kendisi dışındaki unsurlarını mutlak anlamda reddetme psikolojisine kapılmıştır.** (Davutoğlu, 2014, I, s. 16).

Bu bağlamda kendi içinde süreklilik arz eden bir düşünce geleneğinin takipçileri olmaları açısından aynı hadis metnini yorumlayan ve hem de aynı tarihi kesit içerisinde yaşayan Nevevi ile Mevlânâ bize göre birlikte değerlendirilmelidir. Tutarlı, iç bütünlüğe sahip bir İslam düşünce geleneğinden bahsedebilmemizin bunu gerektirdiği kanaatindeyiz. Zira her iki müellif de bu geleneğin mensuplarıdır.

Mevlânâ bu hakikati şu şekilde anlatmıştır:

Surete bakarsan gözün ikidir.

Sen onun nuruna bak ki o birdir.

Bir yerde on tane mum yakılsa

Hepsinin birbirinden farklı olduğunu görürsün

Karanlık gecede onların nuruna baksan

Işıkları birbirinden farklı değildir.

Yüz tane elma, yüz tane ayva saysan her biri ayrı ayrıdır

Onları sıkarsan yüz kalmaz, hepsi bir olur. (Mevlânâ, 2018, I, s.61-62, beyit no: 704-

Bu bakış açısı kaybedildiğinde çok büyük ihtimalle bu ilimler –maalesef günümüzde de yapıldığı üzere- birbirini nakzeden iki karşıt konumuna getirilecektir. Bu yaklaşım, yani İslami Düşüncesi üst paradigmasının bütünlüğü tüm İslami ilimler gibi hadis ve tasavvuf için de elzemdir. Aksi halde farklı İslam ekollerinin ortak zeminlerini tespit etmekten çok, farklılıklarını ön plana çıkarmak söz konusu olacaktır ve bize göre maalesef bugün vaki olan da budur. İslam düşünce birikiminin iç bütünlüğü, tutarlılığı ve sürekliliği göz ardı edilmekte, farklı ekol mensupları arasındaki paradigma içi tartışmalar gelenek dışı üst başlıkların alt kategorilerine ait cedeller şeklinde sunulmaktadır. (Davutoğlu, 2014, I, s.16). Neticede paradigma içi bütünlük ve iç tutarlılık bozulmakta, bu da hadis metinleri söz konusu olduğunda “yorumda iç tutarlılık”ın ortadan kalkmasına ve birbirini nakzederek ya da yok sayarak “yorumda parçalanma”ya neden olmaktadır.

Genel olarak bahsettiğimiz bu özdeşleştirmeler, paradigma dışı unsurlarla yapılandır. Bir de paradigma içi özdeşleştirmeler vardır ki; bunlar da genelde mutedil olanın ifrat ya da tefrit noktasında bulunanla özdeş kılınmasıdır. Bu halin bir örneği, yukarıda bahsettiğimiz Tasavvuf/Sûfiyye-Btiniyye özdeşliği ya da işâri yorum-bâtini yorum özdeşliğidir. Bize göre bunun da doğuracağı sonuç kaçınılmaz şekilde birbirini “tasfiye ve imha etmek”tir.

Netice itibariyle **“yorumda bütünlüğün”** ya da **“yorumda iç tutarlılığın”** sağlanabilmesi için bu ve benzeri özdeşliklerden kurtulmak kaçınılmazdır. Bu bağlamda *Mesnevi*’den nakledeceğimiz hadis, “İslam’da ruhbanlık yoktur” şeklinde ifade edilen rivayettir.

İbn Hacer rivayeti *لا رهبانية في الاسلام* lafzıyla hiç görmediğini ancak İbn Abbas’tan merfu olarak gelen ve Ahmed b. Hanbel ile Ebû Dâvûd’un rivayet ettiği, Hâkim’in de “sahih” dediği *لا ضرورة في الاسلام* - “İslam’da ruhbanlık yoktur” rivayetinin bulunduğunu söyler.

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ يَغْنِي سُلَيْمَانَ بْنَ حَبَّانَ الْأَحْمَرَ، عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ عَطَاءٍ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا ضَرُورَةَ فِي الْإِسْلَامِ»

(İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, hadis no: 13602, III, 218; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, hadis no: 2844, V, 42; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 3, hadis no:1729, II, 141; Taberâni, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, hadis no: 11595, XI, 234; Hâkim, *Müstedrek*, hdis no: 1644, I, 617; hadis no: 2673, II, 173; Makdisî, *el-Muhtâra*, hadis no: 200, XII, s. 178-179). Hâkim, hadise iki defa yer vermiştir. Naklettiği birinci rivayet için isnadının sahih olduğunu, ancak Şeyhayn tarafından tahrir edilmediğini; ikinci rivayet içinse Buhârî’nin şartları üzere sahih olduğunu söyler. Zehebî de Hakim’in naklettiği ikinci rivayet için Buhârî’nin şartları üzere sahih olduğunu beyan etmiştir.

İbn Hacer, ayrıca *تبتل* lafzıyla ruhbanlığı nehyeden bir başka rivayetin de bulunduğunu ifade eder.

عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي قَلَابَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ تَبَتَّلَ فَلَيْسَ مِنْنَا»

“İnzivaya çekilen/Münzevi yaşamayı tercih eden bizden değildir.” (Abdurrezzak, *Musannef*, hadis no: 12592, VII, s. 150-151; Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, hadis no: 20570, XI, 291).

Sonra da nikaha ve evliliğe teşvik eden rivayetleri ardı ardına sıralar. Nikahın sünnet oluşuna, neslin devamını temin ettiğine, bu rivayetlerden maksadın da evliliğe teşvik olduğuna temas eder. Hz. Peygamber’in kıyamet gününde ümmetinin çokluğuyla övüneceğini beyan eden rivayetlere yer verir. (İbn Hacer, 1379, IX, s. 111-112) Sonuç itibariyle *ضرورة* - evlenmemek, *تبتل* ise evlenmemeyi de içine alacak şekilde insanlardan uzaklaşmak, uzlet hayatı sürmek manalarıdır ve anlaşılana o ki “İslam’da ruhbanlık yoktur” şeklindeki ifade, nikahı medh ve teşvik eden rivayetler ile evlenmemeyi zemmeden rivayetlerin kadr-i müşterek’i yerindedir.

Metninde ruhbanlığın geçtiği diğer bir rivayet ise Hz. Peygamber’in

حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ، حَدَّثَنَا ابْنُ عِيَّاشٍ يَغْنِي إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْحَجَّاجِ بْنِ مَرْوَانَ الْكَلَاعِيِّ، وَعَقِيلِ بْنِ مُدْرِكِ السُّلَمِيِّ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَجُلًا جَاءَهُ فَقَالَ: أَوْصِنِي. فَقَالَ: سَأَلْتُ عَمَّا سَأَلْتَ عَنْهُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَبْلِكَ، "أَوْصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ، فَإِنَّهُ رَأْسُ كُلِّ شَيْءٍ، وَعَلَيْكَ بِالْجِهَادِ، فَإِنَّهُ رَهْبَانِيَّةُ الْإِسْلَامِ، وَعَلَيْكَ بِذِكْرِ اللَّهِ وَتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ، فَإِنَّهُ رَوْحُكَ فِي السَّمَاءِ، وَذِكْرُكَ فِي الْأَرْضِ"

“Sana Allah’tan korkmayı (takva) tavsiye ederim, zira o, her şeyin başıdır. Cihad da senin için bir yükümlülüktür; zira o, İslam’ın/ümmetimin ruhbanlığıdır” sözüdür. (İbn Hibbân, *Sahih*, hadis no: 361, II, 76; Taberâni, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, hadis no: 1651, II, 157; Ebû Ya’lâ, *Müsned*, hadis no: 1000, II, 283; Kuzâi, *Şihâb*, hadis no: 740, I, 431). Elbâni, Şuayb Arnavut ve Hüseyin Selim Esed isnadının zayıf olduğunu söylemiştir.

Görünen o ki; ilk iki rivayet, ruhbanlığın mahiyetine dair olmaması gerekeni, üçüncü rivayet ise olması gerekeni anlatmaktadır. Yani “efradını câmi, ağyarına mani” bir tanımlama söz konusudur.

Mevlânâ *Mesnevi*’de bu üç rivayeti ayrı ayrı ele alır ve ihtilaflı görünen rivayetleri kendi üslubuyla değerlendirerek bizlere “tevilu/telifu muhtelefi”l-hadis” örneği sunar. Burada yaptığı yorumlar hem muhaddislerin yorumlarıyla uyum içerisindedir, hem de işâri yorumlar ihtiva etmektedir.

Birinci Rivayetin Yorumu

Önce “*Peygamber Aleyhisselam’ın ‘İslam’da/Müslümanlıkta ruhbanlık/papazlık yoktur’ hadisi*” şeklinde verdiği başlık altında yorum yapar. İlk olarak savaşmak için düşmanın olması gerektiğini, düşman olmadıkça savaşın olamayacağını, düşman olmadan ordu sahibi olmanın anlamsız olduğunu, şehvet olmadan ondan kaçınma emrine uyulamayacağını, meyil olmadıkça sabrın anlamsız olacağını beyan eder. Akabinde de hadisi nasıl anladığını kısa ve öz ifade etmektedir: “*Papazlaşıp kendini hadım etme.*” Burada hadisi evlenmekten kaçınmayı men etmek olarak yorumladığı açıktır. Zira devamında da “*İffet şehvetten kaçılacak yerdir.*” der. Rivayete getirdiği bu yorumu –ki yukarıda geçtiği üzere muhaddisler de ifadeyi böyle anlamışlardır- mana olarak zikrettiği Kur’an ayetiyle desteklemektedir. “*Yoksullara verin, onları doyurun (Hac Suresi, 22(28) denmiştir. Şu halde kazan. Çünkü elinde önceden kazandığın bir şey olmadıkça harcayamazsın ki. Gerçi ‘yoksulları doyurun’ denmiştir ama sen ‘kazanın da sonra yoksulları doyurun’ diye oku.*” (Mevlânâ, 2018, V, 543, beyit no: 579-590). Sonuçta evlenmemek fitratın zıddına hareket etmiş olmaktır. Burada yorum evlenmek gerektiği üzerinedir. Yani *ضرورة*’nın zemmidir.

İkinci Rivayetin Yorumu

Bu rivayete *Mesnevi*’de bir defa daha yer verilir. Meşveretin ehemmiyetinden bahsederken bunun sebebi “*meşverette hata ve eğrilik az meydana gelir. Bu akıllar aydın kandillere benzer. Elbette yirmi kandil bir kandilden daha ziyade aydınlık verir.*” şeklinde anlatılmaktadır. Bu sebeple kişi “*‘Yürüyün alemi gezin!’ (Rum Suresi, 30/42, Sebe Suresi, 34/18) emrine uyararak meclislerde akıllar ara. Ama öyle akıl ki Peygamber’den miras kalmış olsun. Zaten o azametli peygamber de rahipliği, dağlara çekilip yalnızca ibadet etmeyi bunun için menetmiştir, yasaklamıştır.*” (Mevlânâ, 2018: VI, s. 731, beyit no: 2635-2650). Enfüsi-işâri nitelikli olmakla beraber bu yorum; rehber, müşid arayıp bulmak ve ondan istifade etmek gerektiği için dağlara çekilmenin yasaklandığını vurgulamaktadır. Yani *تبتل*’ün zıddıdır. Mevlânâ’nın açıklaması, hem muhaddislerin izahını ihtiva etmesi, hem de tasavvufî/işâri nitelik taşıması bakımından paradigma içi tutarlılık arz etmektedir.

Üçüncü Rivayetin Yorumu

Aynı rivayet ilerleyen beyitlerde bir kez daha “*Mustafa Aleyhisselam ‘İslam’da rahiplik yoktur’ buyurmuştur*” başlığı altında izah edilir. Ancak buradaki bağlam; hem önceki

rivayetleri, hem de toplum içinde olmayı, cihad ve tebliğden geri durmamayı; yani münzevi bir hayatı ve inzivaya çekilmeyi terk ederek hadiste yer alan “ümmetimin ruhbanlığı cihaddır” tavsiyesini yerine getirmeyi ihtiva etmektedir. Sonuçta hem zâhir, hem de işâri yorumlar bir arada zikredilmiş olmaktadır.

Yorumlar münzevi bir avcıyla bir kuşun konuşması şeklinde serdedilir. Kuş halvette oturmamak gerektiğini, Ahmed’in (a.s.) dininde rahipliğin nehyedildiğini ve böyle bir davranışın bidate kapılmak olduğunu dile getirmektedir. Referansları ise Cuma namazı kılmanın, vakit namazlarını cemaatle kılmanın, emr-i bi’l-maruf ve nehy-i ani’l-münker yapmanın ve halka faydalı olmanın dinen gerekli olduğudur. Hatta hadis olduğu beyan edilmeden rivayete atıf yapılmakta ve “İnsanların hayırlısı halka faydalı olandır” denmektedir. Bir de akli argüman sunulur “*Taş değilsen, taşla toprakla işin ne*” denilir.

Avcı ise kendi münzevi halini savunmaya “**Aklı tam olmayan adam, akıllı kişinin yanında taş kerpice benzer**” şeklinde akli bir argümanla başlar. Ekmek ve dünyalık peşine düşmenin eşeklik, yani hayvani bir vasıf olduğunu beyan eder. **Yani hayvani bir vasıfla hayat süren ve anlaşılan o ki; bu haliyle de akıllı sayılmayan –akıllı olmak ahireti hesaba katabilmektir- kimseler taş ve kerpiç yerindedir. Onlar, insanın en ayırıcı vasfı olan “akıllılık” niteliğini yitirmiş olmaları hasebiyle taştan ve kerpiçten farksızdır. İşte bu gibi kimselerle oturup kalkmak –rahiplerin manastırlarda taş ve kerpiç arasında kendilerini hapsedmelerinde olduğu gibi- asıl rahipliktir ve Hz. Peygamber de bunu reddetmektedir.** Avcı da kendi yaklaşımına ayeti referans gösterip **akıllı olmanın baki olana yönelmek olduğunu “Çünkü Hakk’tan başka ne varsa hepsi mahvolur gider”** (Kasas Suresi, 28/88) **ayetine atıf yaparak anlatmaktadır.** İşte böyle adamlar ölüyü, fani olanı arayan kimselerdir ki; bu durumda onların da ölü sayılması normaldir. **Ve bu şekilde akıllı, diri olmayanlarla oturup kalkmak –ki bunlar taştan, topraktan farksızdır- rahipliktir ve Hz Peygamber bundan nehyetmektedir.** Hatta bu gibi kimseler taştan, topraktan da beterdir; zira taş ve toprak, kimsenin yol ve gidişatına engel olmaya uğraşmaz. Ancak bu adamlardan insana birçok zarar gelir. (Mevlânâ, 2018: VI, s. 670-671, beyit no: 483-502). Bir başka yerde Mevlânâ böyle kimseleri “*Uzak durulması gereken ahmaklar*” olarak anlatmaktadır. Sebebini ise “*Ahmaktan kaç! Ahmakla sohbet nice kanlar döktü. Hava, suyu yavaş yavaş çeker alır ya, ahmak da dininizi böyle çalar, alır işte. Taşa oturan adamın harareti nasıl gider ve o adam nasıl soğuk alırsa, ahmak da sizden harareti, aşkı, iştiyakı çalar, size soğukluk verir.*” diyerek açıklamıştır. (Mevlânâ, 2018: III, 342-343, beyit no: 2600-2610).

Avcının konuşması üzerine kuş, rivayetin ilk yorumundaki kendi argümanları ile konuşmaya devam ederek savaşın; bu şekilde yol kesenler, yoldan soğutmaya, aşk ve iştiyakı yok etmeye çalışanlar olunca savaş olacağını, erliğin, kişi düşmanla savaştığı zaman ortaya çıkacağını söyler. Bunu da sünnet ve siretle destekleyerek “*Peygamber kılıçla gönderildi, ümmeti de saflar yaran er bir ümmettir.*” der. Ardından da rivayeti “*Bizim dinimizde iş savaştadır, İsa dininde ise mağaraya, dağa çekilip ibadette.*” sözleriyle tekrar etmiş olur. Avcının savunması “*İnsanda güç, kuvvet varsa; kötülüklerle karşı durabilirse dediğin gibidir. Kuvvet olmayınca çekinmek daha doğrudur. Takatin yetmeyeceği şeyden kaçmak daha yerinde bir iştir.*” şeklinde olup adeta hem akli ve hem de kalbi belli bir yetkinliğe erişmeden sahaya çıkmanın sıkıntılı olacağını vurgulamaktadır.

Zikrettiğimiz bu muhaverenin sonunda esas itibariyle aynı zeminde buluşmuş gibidir. Kuş savaşmak için yüreğin doğru olması gerektiğini, yoksa insanın dostunun eksik olmayacağını, kişinin dost olmayı başarması sonucunda nice dostlara sahip olacağını, şeytanın bir kurt, kişinin de Yusuf olduğunu ve Yakup’un eteğini bırakmaması gerektiğini, kişinin yalnız başına bir yol tutup cemaatten ayrıldı mı kurt tarafından yenileceğini ifade eder. (Mevlânâ, 2018, VI, 671, beyit no: 500-520). Anladığımız kadarıyla Mevlânâ, kişinin rehbersiz, belli bir eğitim sürecini hedefleyen müşid terbiyesinden geçmeden inzivaya çekilmesine karşı çıkmaktadır.

Son olarak buraya kadar yer verdiğimiz açıklamalar aynı zamanda, rivayetin modern dönemde çok kullanılan yorumuyla birlikte “dinde otorite ya da din adamı olamayacağına” delil yapılmasının (Kara, 2018: 76-103) isabetli olmadığını, rivayetin geleneksel dönemde hiçbir şekilde böyle anlaşılmadığını, rivayeti bu şekilde yorumlamanın İslam ilim geleneğinde herhangi bir referansının bulunmadığını da göstermektedir. Hatta aksine böyle bir vazifenin belli bir yetkinlik ve emek sonrasında yapılmasının isabetli olacağına vurgu yapmaktadır.

Yukarıda beyan ettiğimiz gibi “Bütünlük ve İç Tutarlılık” ilkesi, aynı geleneğin farklı ilim dallarından ve onların yorumlarından istifade etmeyi gerektirmektedir. Zira bunların her biri, diğerinin tamamlayıcısı konumunda değerlendirilebilir. Bu ilke, *Mesnevi*’de bazen de tamamen zahiri yorum yöntemlerinin kullanılması ve onlardan istifade edilmesiyle yani yorumlar değil de yöntemler üzerinden ortaya konulmuştur.

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، أَوْ غَيْرِهِ قَالَ: «مَنْهُوَ مَنْ لَا يَشْبَعَانِ: طَالِبُ الْعِلْمِ، وَطَالِبُ الدُّنْيَا».

“İki haris vardır ki; onlar doymaz. Biri bilim talep eden, diğeri de dünyayı talep edendir.” (Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, hadis no: 20478, XI, 256; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, hadis no: 26118, V, 284; Dârimî, *Sünen*, hadis no: 343-344, 346, I, 355, 357; Bezzâr, *Müsned*, hadis no: 4880, XI, 148; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, hadis no: 10388, X, 180; Hâkim, *Müstedrek*, hadis no: 312, I, 169). Hüseyin Selim Esed, rivayetin Dârimî’de yer alan tariklerinden birincisi için “sahih” derken, diğerleri için “zayıf” demiştir. Bezzâr, kendisinin tahrir ettiği tarikten daha sağlam bir tarikte rivayetini bilmediğini söyler. Hâkim kendisinin tahrir ettiği tarikin Şeyhayn’ın şartları üzere sahih olduğunu ve onda bir illet tespit edemediğini zikreder. Zehebi’nin değerlendirmesi de Hâkim’ininki gibidir.

Mevlânâ “Bilgi, uçsuz bucaksız ve kıyasız bir denizdir. Bilgi dileyense denizlerde dalgıçlık edene benzer. Bilgi dileyenin ömrü binlerce yıl olsa yine araştırmaktan vazgeçmez, bir türlü doymaz” dedikten sonra şu açıklamayı yapar: “Allah Elçisi Mustafa ‘İki haris vardır ki hiç doymaz. Biri dünyayı dileyen, öbürü bilgi isteğinde bulunan’ dedi. Bu bilgi dünya bilgisinden başka olmalı ki; hadiste tekrarlama olmasın. Çünkü dünya bilgisi de dünyadır. Eğer buradaki bilgi dünya bilgisi olursa ‘Biri dünyayı dileyen, öbürü dünya isteğinde bulunan’ diye tekrar olur, ayırma olmazdı. ‘Dünyayı, dünya şatafatını dileyenle bilgi elde etmek isteyen’ dendi. Bu ayırmaya dikkat edilirse buradaki bilginin dünya bilgisinden başka olduğu anlaşılır. Dünyadan başka ne olabilir. Ahiret... Seni buradan ayıran, sana kılavuzluk eden!” (Mevlânâ, 2018: VI, 767-768, beyit no: 3914-3920).

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَكِّيِّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: قُلْتُ لِسُهَيْلٍ: إِنَّ عَمْرًا حَدَّثَنَا عَنِ الْقَعْقَاعِ، عَنْ أَبِيكَ، قَالَ: وَرَجَوْتُ أَنْ يُسْقِطَ عَنِّي رَجُلًا، قَالَ: فَقَالَ: سَمِعْتُهُ مِنَ الَّذِي سَمِعَهُ مِنْهُ أَبِي كَانَ صَدِيقًا لَهُ بِالشَّامِ، ثُمَّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ سُهَيْلٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ تَمِيمِ الدَّارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ» قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: «لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ».

Nebi (s.a.) “Din nasihattir.” buyurdu. Kendisine “Kim için?” diye sorulunca “Allah için, Kitabı için, Peygamber’i için, Müslümanlar ve onların yöneticileri için.” cevabını verdi. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, hadis no: 3281, V, 318; hadis no: 16941, XXVIII, 140; Dârimî, *Sünen*, hadis no: 2796, III, 1812; Müslim, İman, hadis no: 95 (55), I, 74; Ebû Dâvûd, Edeb, 65, hadis no: 4944, IV, 286; Tirmîzî, Birr, 17, hadis no: 1926, III, 388).

“Peygamber ‘Din nasihattir’ dedi. Nasihat, lügatte hiyanetin zıddıdır. Bu nasihat da dostlukta doğruluktan ibarettir. Doğru söylemez ve aldatırsan hainsin. Köpek postuna bürünmüşsün, köpeksin.” (Mevlânâ, 2018: III, 381-382, beyit no: 3966-3970. Her iki açıklamada da zahiri yorum yöntemi olarak kullanılan dil ve gramere uygunluktan ya da dilin kullanımından istifade görülmektedir.

Peygamber Tasavvurundaki Değişim

Öncelikle ifade etmek isteriz ki; peygamber tasavvuru, esas itibariyle anlama ve yorumlamayla alakalı olup bir rivayet meselesi olmaktan önce ve öncelikli olarak bir zihniyet meselesidir. Şöyle ki; anlama ve yorumlamaya konu olan bir metin üç unsurdan müteşekkildir: Metni söyleyen, metni dinleyen ve metnin kendisi. Ancak mezkur metin için anlama faaliyeti yani “anlamın ortaya çıktığı süreç” söz konusu olduğunda, bu sürecin bir ucunda anlatan ve diğer ucunda anlatılan kişi yani dinleyen bulunmaktadır, metnin birincil/doğrudan muhatapları için akış anlatan öznenen hareketle “anlatan-anlatım-anlatılan” şeklinde olacaktır. Bu akışta “anlam” iletilmek istenen şeydir ve “anlam”ın “anlatılan” olarak tavsif edilmesi uygun olmaktadır. Ancak metnin ikincil/dolaylı muhatapları, yani anlatanı doğrudan dinleyemeyenler için anlama faaliyetinin istikameti anlayan öznenen hareketle “anlayan-anlama-anlaşılan” şeklindedir. Bu süreçte “anlam” elde edilmek istenen şeydir ve “anlam”ın “anlaşılan” olarak tavsif edilmesi uygundur. **Ayrıca dolaylı muhataplar için söz konusu olan bu akışta “anlatan”ın varlığı “bi’z-zat” değil, sadece “bi’z-zihn”dir. Yani anlatan, muhatapın karşısında değil, zihnindedir.** Anlamın “anlatılan/anlatım” olarak tavsif edildiği birinci akışta metnin doğrudan muhataplarının doğru ya da yanlış anlamaya dair bir tereddüdü söz konusu olduğunda doğru anlam “anlatılandan/anlatımdan” ibarettir. Yani doğrudan anlatımın sahibine (sahibü’l-kelama) sormaları yeterli olacaktır. Zira bir konuşmada söylenen söz anlaşılmaz ya da yanlış anlaşılırsa doğru anlamı tespit ve teyit edecek tek yetkili “konuşan/anlatan”dır. Bu sebeple sözün ilk muhatapları ayrıca önemlidir. Sağlıklı bir şekilde iletilmesi halinde onların anladıkları, “doğru anlamı” yansıtacaktır. Çünkü yanlış anlamaları halinde anlatan özne buna müsaade etmeyecek ve anlaşılana doğrulamayarak yeniden ifade edecektir. (Cündioğlu, 2015, s. 7-23) Mesele birincil muhataplar için bu minvalde olmakla beraber bize göre mezkur durum, muhatapın kendisinin ya da muhatap olanlardan birisinin sorması halinde geçerlidir. Hadisler söz konusu olduğunda bu bağlamdaki soruların çok fazla olmadığını biliyoruz. Bu noktada “anlatılan”ı doğrulayan merci ilk muhataplar için dahi kelamın sahibinin müsaade ettiği sınırlar içerisinde olmak kaydıyla yine zihinlerindeki “tasavvur edilmiş peygamber”den başkası değildir. Şayet böyle olmasaydı sahabe arasında farklı sünnet telakkilerinin zuhur etmesi mümkün olamazdı. Sahabenin sünnet anlayışı, aynı zamanda sahabenin “peygamber tasavvuru”ndan başkası olmasa gerektir. (Erul, 2007, s.446-449) Ancak her şeye rağmen “anlatan”ın bizzat karşılarında olması, bazı farklılıklara müsaade etse dahi tasavvurun müsaade edilen sınırlar içerisinde kalmasını temin etmiştir.

Kelamın/sözün sahibine “ne demek istiyorsun?” sorusunun sorulmadığı durumda ise “bu söz ne anlama geliyor?” sorusu kaçınılmazdır. Dini metinlerin dolaylı ve de modern muhatapları olan bizler için geçerli durum tam da budur. (Cündioğlu, 2015,s. 23) **Sözün sahibinin varlığı bi’z-zat değil de bütünüyle bi’z-zihn olduğundan bu noktada sözü “kimin söylediği” sorusu çok daha önemli bir hal almaktadır ve sözün sahibi olarak Hz. Peygamber ile dolaylı muhataplar arasındaki mesafe açıldıkça kelam gibi kelamın sahibinin de (Hz. Peygamber) yeniden yorumlanması beraberinde gelmektedir. Netice itibariyle dolaylı muhataplar için Hz. Peygamber’in zihni bir varlığa sahip olması, doğal olarak onu tasavvur ediş şekillerini zihinsel bir mesele ya da bir zihniyet meselesi haline getirmektedir.**

Peygamber tasavvuru meselesini öncelikle bir zihniyet meselesi olarak tespit ettikten sonra yapılması gereken tasavvur ve zihniyetin ne olduklarını, nasıl bir ilişki içerisinde bulduklarını vuzuha kavuşturmak olacaktır. Tasavvur, “bir şeyi zihinde canlandırmak, tasarlamak” demek olup herhangi bir varlık hakkında bilgi edinme sürecinin ilk aşamasıdır. (Kaya, 2011, XXXX, s. 126) Ve hiçbir tasavvur sadece kitabi değildir, olması da beklenemez. Hatta “nüzul sebepleri” ile ifade edilen şey dahi gerçekte, realitenin düşünceye önceliği ve realitenin düşünceyi yüksek sesle dile getirmesinden ibarettir. (Hanefi, 2011, s. 14). Çünkü insan ve insan zihni, hayattan/realiteden yalıtılmış halde düşünülemez. Yani herhangi bir

bireyin tarihte ya da bugün var olan herhangi bir şeyi algılaması bireysel-zamansal bir zihin eylemidir. Bu eylemi etkileyen pek çok faktör vardır. Varlık, tabiat ve evren tasavvuru, kozmoloji anlayışı, kültürel arka plan ve kültür düzeyi, metafizik kabuller, sosyal/toplumsal şartlar bunların en önemlileridir, diyebiliriz. Farklı zamanlarda bu etkenlerde meydana gelen değişim, tasavvurun da değişmesine sebep olmaktadır. (Özafşar, 2003, s. 307-308). Doğal olarak her tasavvur gibi “peygamber tasavvuru” da zihniyeti oluşturan birçok farklı etkenin ürünüdür. **Bu noktada unutulmaması gereken şey, insanoğlunun varoluşuna yeni bir anlam çerçevesi çizme iddiasında olan tüm dinlerin, akımların, anlayışların, dünya görüşlerinin ya da kısaca medeniyetlerin öncelikle dil üzerinden ve dil ile zihniyet oluşturma süreci geçirdikleridir. Bu süreç içerisinde, birer zihniyet unsuru olan varlık/ontoloji, bilgi/epistemoloji ve değer/ahlak/etik sistemleri belirlenmiş olur ki; bunlar kavramsal çerçeveyi ve teoriyi ifade ederler. Bu unsurlar, zamanla süreklilik kazanırlar ve akabinde sosyal hayatı yani hukuk, ekonomi, siyaset gibi yapıları düzenlemeye başlarlar.** (Davutoğlu, 2018,s. 20-21). Bu nedenle “her medeniyet, kendine has belli karakteristik fikirlere sahiptir. Bu fikirler, çağın sanatsal tarzı veya sosyal kurumları kadar bu fikirleri doğuran toplumun zihin yapısını da ifade eder.” (Dawson, 2003, s. 19).

Konumuzla alakalı olmak üzere son iki-üç asırdır tüm dünyayı ve tabii İslam dünyasını da etkisi altına almış olan “modernizm” ya da “modernite” de bir zihniyeti anlatmaktadır ve geleneksel Müslüman tasavvurundan/zihniyetinden tamamen farklıdır. Seküler, pozitif bilim esaslı, pragmatist ve benzeri nitelikleriyle daha önce var olan zihniyetlerin yerine geçmiştir. Varlığın yaratıcısı olarak Tanrı’nın yerine insanın, Hristiyanlığın ahlaki söylemi yerine seküler ölçütlerin, mitlerin yerine evrensel hakikatin ve evrendeki Tanrısal düzenin yerini doğanın ve insanın bir makine olarak tanımlanıp araçsallaştırılmasının alması da bunu göstermektedir. Peter Berger’in moderniteyi “*Batı’nın kendi üstünlüğüne inanmasını sağlayan bir zihniyet oluşumudur.*” şeklinde ya da bir başka düşünürün “*Batı’nın doğaya bakarak ürettiği ve evrim, gelişme, ilerleme gibi inanç ilkelerine dayanan bir zihniyet biçimi.*” olarak tanımlaması (Aydın, 2014,s.18-21) da yine bu gerçeğin ifadesidir.

Sonuç itibarıyla yukarıda zikrettiklerimize binaen geleneksel zihniyetten tamamen farklı olan modern dönemin zihin dünyasıyla etkileşim halinde olan ve bu etkileşim sonucu da modern İslam düşünürleri ya da modern İslam düşüncesinin temsilcileri olarak adlandırılan entelektüellerin Hz. Peygamber hakkındaki geleneksel tasavvuru da doğal bir zorunlulukla yenileştirdikleri görülmektedir. (Dermenghem, 1958: 9). Yani ortaya öncekinden farklı yeni bir tasavvur konulmuş ve bu yeni peygamber tasavvurunun çerçevesi esasta bu modernistler tarafından çizilmiştir.

Bu noktadan itibaren modern dönemle beraber peygamber tasavvurunun değişimi temelde “evren tasavvuru”nun değişimiyle, yani varlıkları algılayış şekliyle ve varlık hiyerarşisiyle bağlantılı ontolojik bir problemdir. Peygamberin neyi söyleyip-neyi söyleyemeyeceği ya da söylediğinde nasıl söyleyebileceği, neyden/neyelerden haber verip-veremeyeceği gibi hususlar dikkat edilirse mevcut “mekanik işleyen evren tasavvuru” üzerinden kurgulanmaktadır. Halihazırda mevcut ve bizler için verili olan bu tasavvur Müslüman zihin tarafından teşekkül ettirilmiş bir tasavvur değildir. Yaratıcı’nın dahi Aristo’nun Tanrısına benzetildiği –ki deizmin popüleritesinin artması bu tasavvurla yakından alakalıdır-, evrenin tamamıyla bir makina olarak kurgulandığı “mekanist bir evren tasavvuru”dur. Burada evren/kainat makine olduğu kadar hangi insan olursa olsun insan da bir makinedir. Hiçbir şekilde müdahale kabul etmeyen mükemmel kurgulanmış bir makine. Bu bağlamda modern zihniyetin ortaya çıkardığı peygamber tasavvuru da son derece mekanist, fizikalist ve rasyoneldir, kozmik ya da olağanüstü unsurlar barındırmamaktadır. Bu nedenle Hz. Peygamber’i, metodu ve mahiyeti gereği rasyonellikten öte manevi kimliği ve önderliğiyle öne çıkaran tasavvuf da doğal olarak geriye itilmiş ve gözden düşmüştür. Sonuçta geleneksel dünyada hiç de problem teşkil etmeyen “Hannâne Direği”, “Redd-i Şems Olayı”, “Şakk-ı

Kamer Hadisesi” gibi rivayetler modern dönemlerde birer probleme dönüşmüş, hatta reddedilmesi gereken unsurlar haline gelmiştir. Geleneksel tasavvurda varlık hiyerarşisindeki konumu gereği olağanüstülüğü hiç de problem oluşturmayan, hatta olağanüstü nitelikler taşıması adeta zorunlu görülen Hz. Peygamber, böylesi ciddi bir kırılma neticesinde adeta olağanüstü derecede sıradanlaşmıştır.

Bu bağlamda mevcut evren/kainat/varlık tasavvurumuzun peygamber tasavvuru üzerindeki ilk ve en belirgin yansıması “Hz. Peygamber’in bizim gibi bir beşer olduğu”na dair yapılan yoğun vurgudur. Kabul edenler için, yaratıcının dahi makinayı tasarlayan, kural ve kaidelerini belirleyip işleyişine hiçbir şekilde müdahale etmeyen, edemeyen olarak tasavvur edildiği varlık/ontoloji kurgusunda peygamberin başka türlü telakki edilmesi pek olası da değildir. Bu sebeple artık o peygamber hurma kütüğüyle konuşamayacak, onun inlemesini duyamayacak, güneşi geri gönderemeyecek ve ayı ikiye bölemeyecektir, zira biz insanların böyle şeyler yapması varlık hiyerarşimizin dışına çıkmaktır ve bu da mümkün değildir. Artık Hz. Peygamber’in “Ben de sizin gibi bir beşerim” dediği ayetler ve hadisler kendilerine en çok ehemmiyet verilen ve en çok atıf yapılan metinler ve delillerdir.

Halbuki geleneksel varlık telakkisiyle birlikte geleneksel peygamber tasavvurunun yer aldığı *Mesnevi*’de Hz. Peygamber’in “Ben de sizin gibi bir insanım/beşerim” ifadelerine atıf yapılmakta ve şöyle izah edilmektedir: Bir kadın Hz. Ali’ye gelerek çocuğunun dam oluşunun kenarına çıktığını ve bir türlü oradan uzaklaşamadığını, düşmesinden korktuğunu söylemektedir. Bunun üzerine Hz. Ali, başka bir çocuğa onu çağırarak tehlikeden kurtarmıştır. Mevlânâ bu kurguyu anlattıktan sonra şöyle der: “*Derhal oluktan dama geldi. Cins cinsine ebedi olarak aşiktir... Her cins kendi cinsinden olanları çeker, bunu böyle bil. Çocuk sürüne sürüne öbür çocuğun bulunduğu tarafa geldi ve aşağıya düşme tehlikesinden kurtuldu. Peygamberler de kulları oluktan kurtarmak için insan olarak gönderilmişlerdir. Peygamber, ben de sizin gibi insanım. Kendi cinsinize gelin, kaybolmayın, buyurmuştur. Çünkü cinsiyetin acayip bir çekiciliği vardır. Nerde birisini ve bir şeyi arayan varsa onu aratan, o yana çeken cinsiyettir.*” (Mevlânâ, 2018, IV, s.489, beyit no: 2679-2692).

Yine bu farklılığı Mevlânâ “İslam garip başladı.....” rivayetiyle bağlantılı olarak ele alır ve eşeklerin yanına hapsedilen ceylanın durumuyla örneklendirir: Ahırda eşek gibi saman yiyemeyen ve rahat edemeyen ceylanı konuşturur “*Ben sümbülü, laleyi, reyhanı bile binlerce nazla ve istemeyerek yedim, dedi. Eşek, ‘evet’ dedi, söylen mırıldan. Gariplikle çok saçma şeyler söylenebilir. Ceylan dedi ki; göbeğim sözlerime tanıklık etmede... Fakat koku almayan bunları nereden duyacak? Pislige tapan eşeğe o koku haramdır. Eşek, yolda eşek pisliliğini koklar. Bu çeşit mahluklara miski nasıl sunabilirim? O şefaatçi Peygamber bu yüzden ‘İslam dünyada gariptir’ remzini söylemiştir... Halk onun suretine bakar, onu kendilerine cins sanır ama ondaki kokuyu duymaz... Şu halde iş eri de surette insan görünür ama hakikatte onda insan yiyen bir aslan gizlidir. Adamı güzelce yer, onu tek mücerret bir hale getirir. Derdi varsa tortusunu süzer, saf bir hale sokar.*” (Mevlânâ, 2018, V, s. 552-553, beyit no: 913-936)

Zihniyetin teorik unsurlarını oluşturan ve esasını modern Batı düşüncesinin teşekkül ettirdiği ontoloji, epistemoloji ve etik anlayışı ile yaşanan değişim ve dönüşüm Peygamber tasavvurumuzda ciddi problemler oluşturmuştur. Buna dair bir örneği “**Yorumda vurgu kayması**” başlığıyla burada zikretmek istiyoruz:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُمَيْرٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْفَضْلِ، عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبِرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، حَيْثُمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا»
أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ دَاوُدَ، قِرَاءَةً عَلَيْهِ قَالَ: تَنَا أَبُو قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ: تَنَا أَبُو قِرْصَافَةَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ، تَنَا أَدَمُ بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ، تَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، حَيْثُمَا وَجَدَ الْمُؤْمِنُ ضَالَّتَهُ فَلْيَجْمَعْهَا إِلَيْهِ»
أَخْبَرَنَا الْقَاضِي أَبُو الْحَسَنِ الْبَيْضَاوِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ بْنِ الْجَنْدِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا صَالِحُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَخِي قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَمِيدِ الرَّازِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ عَنْ صَالِحِ بْنِ حَيَّانَ عَنْ ابْنِ بَرِيدَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ أَيْنَ وَجَدَهَا أَخْذَهَا»

“Hikmet müminin yitiğidir. Onu nerede bulursa alır.” (İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, hadis no: 35681, VII, 240; İbn Mâce, *Zühd*, 15, hadis no: 4169, II, 1395; Tirmîzî, *İlim*, 19, hadis no: 2687, IV, 348; Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 367; VI, 26; Kuzâî, *Şihâb*, hadis no: 52, I, 65). Tirmîzî kendi tahrir ettiği tarik için “garib” der.

Mevlânâ bu rivayete ilk olarak, ilahi aşk ve manevi lezzetten bahsederken temas eder: “*Şarap kokusunu şarap içen bilir. Şarap içmeyen o kokudan habersizdir. Hikmet, müminin kaybolmuş devesine benzer. Hikmet, teşrifatçı gibi adamı padişahla görüştürür.*” (Mevlânâ, 1997: II, 205, beyit no: 1669).

Görülebileceği üzere “müminin yitiği olan hikmetin” iki vafına vurgu yapılmaktadır. Öncelikle o, mümin tarafından tanınan, bilinen bir şeydir. Ve sonra da kişiyi Rabbiyle buluşturan, onunla bağlantılı hale getiren bilgidir. Yani tasavvuf literatüründeki “marifetullah” a tekabül etmektedir. Mesele manevi ilimlerle ya da tasavvufi bilgiyle bağlantılı ele alınmakta olup vurgu hem “hikmet”, hem de “dâlle-yitik” kelimesinedir.

Ancak ikinci kullanımda yukarıda beyan ettiğimiz “tanıdık olma” vasfı daha net ve açık görülür. Bu defa rivayet İslami ilimler ya da farklı ilim dalları arasındaki ihtilaflar üzerinden yani zâhir ilimlerle bağlantılı yorumlanmaktadır: “*Kur’an’ın hikmeti müminin kayıp malıdır, herkes kaybettiği şeyi gayet iyi bilir, tanır.*” diyerek söze başlar ve “*Meselâ bir deven olsa da kaybetsen, araştırmaya koyulsan, bulunca senin deven olduğunu nasıl bilmezsin? Arapça da ‘dâlle’ kaybolmuş, sahibinin elinden kurtulup kaçmış, bir yere gizlenmiş deveye derler.*” (Mevlânâ, 2018, II, 239, beyit no: 2939-2941).

Mesele zâhiri ilimler olunca, bu ilimler “Kur’an’ın hikmeti” şeklinde vafedilmekte, vurgu da hem bu Kur’ânî vafıya, hem de bu vasıf üzerinden “dâlle-yitik” kelimesine yapılmaktadır. Zira kaybettiği şeyi (hikmet) en iyi onun sahibi tanır.

Mevlânâ üçüncü defa rivayete yer verir ve burada da hikmet, mana boyutlu, manevi ilimlerle alakalı zikredilmektedir. Yani ilk yorumda olduğu gibi o, padişaha (Allah) ulaştırandır. Anlatılan bir hikayede sandık içinde mahsur kalıp da açıldığında rezil bir hale düşecek olan kâdının, sesinden tanıdığı bir kimseye “*Mahkemede naibim var, halimi ona anlat, çabuk ol, gecikme! Para verip bu sandığı şu akılsız heriften satın alsın, açmadan öylece eve götürsün*” demesini aktardıktan sonra “*Ya Rabbi! Ruh sahibi bir kavim gönder de bizi de beden sandığından satın alsınlar. Halkı; büyüleyici, ancak açıldığında insanı rezil rüsva edecek dünyevi ve bedeni zevklerle dolu bu sandıktan Peygamberlerden başka kim satın alabilir. Sandık içinde olduğunu gönül gözü açık olan binde bir kişi bilebilir. O, önceki alemi görmüştür de o zıtla bu zıt kendisine ayan olmuştur. Hikmet müminin kayıp malıdır. Bu sebeple mümin, kendi yitiğini bilir, anlar. Asla iyi gün görmemiş olan kimse bu devletsizlikten sıkılıp da kurtulmak için çırpınır mı hiç? Yahut daha çocukken tutsaklığa düşen, yahut da daha önce anasından köle olarak doğan kişinin canı hürlük zevkini görmemiştir. Onun meydanı suretler sandığıdır. Akı daima suretlerde mahpustur, kafesten kafese gezer durur.*” (Mevlânâ, 2018: VI, 785-786, beyit no: 4534-4555). Hikmet, gönül gözünün açık olmasıyla elde edilen, Peygamber’in ya da mürşid-i kamilin, evliyanın sahip olduğu bilgi olarak yorumlanmaktadır.

Netice itibariyle hadiste yer alan “hikmet”, modern zamanlarda anlaşıldığı gibi her türlü pozitif bilim şeklinde anlaşılmalıdır. Vurgu da “Kur’ânî” olması vasfıyla “hikmet”e, ama özellikle ve öncelikle de “dâlle-yitik” kelimesinedir ve o, bir müminin görünce kendisine ait olduğunu hemen anladığı, kendisine ait olduğunu gösteren nitelikleri haiz bilgidir. Ne var ki; modern dönemde Müslüman dünyanın askeri ve teknolojik geri kalmışlığı ve bunun acilen aşılması ihtiyacı, vurgunun “hikmet” üzerine yapılmasına sebep olmuştur. Üstelik artık “hikmet”, neredeyse sadece her türlü “pozitif bilim/bilgi” anlamına gelmektedir. Onun Kur’ânî olma vasfı, müminin görür görmez tanyacağı şekilde imanı ile uyumlu nitelikler taşıması gerekliliği yoktur. Çünkü peygamber tasavvuru değişmiş ve yeni tasavvurda Peygamber, Müslümanların sahip olmadıkları her türlü bilgiyi “hikmet” olarak tanımlayacak rasyonel bir peygamber olmuştur. “Hikmet” artık manevi boyutu olan, marifetullah anlamını ihtiva eden bir

kelime değildir. Çünkü artık Peygamber, vahiy almadığı durumlarda herhangi bir beşer gibidir, diğer insanlar gibi sebepler alemiyle kayıtlı ve sınırlıdır. Onun, getirdiği Kur'an vahyi dışında, herkesin görüp şahit olamayacağı şeyleri öğretmesi de mümkün değildir.

Tasavvufun Geri Kalma (Tembellik) Sebebi Telakki Edilmesi

İslam dünyasının Batı modernleşmesi ile hesaplaşma sürecinde sıkıntı oluşturduğu tespiti yapılan yani “İslam mâni-i terakkidir” tezini doğruladığına inanılan bazı alanlar belirlenmiştir. Çözüm arayışları içerisinde zamanla daha da güç kazanan bir tavır yani “çağdaş ya da modernist İslam düşüncesi” bu teşhisinin tedavisi olarak, problemleri gördüğü alanları “ihmal etmeyi” hatta bazen “yok saymak şeklinde imha etmeyi” tercih etmiştir. Bu alanlar aynı zamanda çağdaş/modern İslam düşüncesinin hedeflerini oluşturmuştur ki; onları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1-Müslümanları saf bir inanç sahibi kılmak. Saf ve ilk kaynaklara dönmeyi esas alan tevhid anlayışını önermektedir.

2-Eğitim-öğretimin ıslahı ve cehaletle, bilgisizlikle, taklitle mücadele etmek.

3-Tasavvufun ıslahı: Saf tevhid akidesine sahip olmanın en büyük engellerinden ve batıl inançların, hurafelerin kaynaklarından biri olarak görülen, ayrıca da Müslümanları aktif olmaktan uzaklaştıran tasavvuf ve tarikatların ıslahı veya tamamen ortadan kaldırılması.

4-İslam dünyasında yaygın olan ahlak anlayışını değiştirmek.

5-Cihadın çok geniş ve kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlamak. (Kara, 2014: I, 58-61). Dikkat edilirse tasavvuf ve tarikatların, bu hedeflerin diğer dördü ile de doğrudan alakası mevcuttur ve onların gerçekleştirilmesinin önünde ciddi bir engeldir.

Tasavvuf Geleneğinin İstismarı

Gerek bu yapıların içerisinde, yani kendisini bu yapılara iltisaklı gösteren kimseler tarafından, gerekse de dışarıdan, elde edilmek istenen menfaatlerin temini adına yapılan istismarlardır. Bu konu ayrıca ele alınması gereken genişliktedir. Biz burada ona dikkat çekmekle yetiniyoruz.

Konuyla ilgili hatırlatmak istediğimiz husus ise gerçeği/hakikisi ve fonksiyonelliği olan şeyin taklid ve istismar edilmek isteneceğidir. Bu nedenle tasavvuf ve tarikatların bu derece yoğun istismar vasıtası olması onların, sağlıklı işledikleri sürece toplumsal hayatta ne kadar ciddi bir fonksiyon icra ettiklerinin de göstergesidir.

Sonuç

İslam düşüncesi paradigmasının bir alt birimi olması hasebiyle tasavvuf ve işâri yorum, araştırma alanımız olan hadislerin yorumlanmasında istifade edilmesi, en azından dikkate alınması ve göz ardı edilmemesi gereken faydalar ihtiva eden bir imkandır. Özellikle rivayetler ve ahlak birlikteliği söz konusu olduğunda ya da rivayetlerin sadece akademik araştırma malzemesi olarak kalmayıp kendimize de okunması adına bunun elzem olduğu kanaatindeyiz.

Ancak bu noktada en büyük engelin kurulan bazı hatalı özdeşlikler olduğu görülmektedir. Batı bilim anlayışının yansımaları olarak Tasavvuf'un Hint Mistisizmi ve Yeni Platonculuk ile ya da işâri yorumun Bâtınîlikle özdeşleştirilmesi bu konuda görünür manialardır. Halbuki bu tür özdeşleştirmeler ve bu araştırmanın konusu haricinde kalan başka sebepler, Batı ile hesaplaşma sürecinde İslam düşünce paradigmasının yüzyıllar boyunca oluşmuş pratiği olan geleneğin farklı düşünce, fikir ve bilgi alanlarının, birbirlerini birer yük olarak telakki etmesine, akabinde de tasfiye etmeye kalkışmasına neden olmaktadır. Aynı zamanda bu durum, hadisler söz konusu olduğunda gelenek içerisinde bir şekilde “i'mâl edilen” rivayetlerden nispeten “imhal edilen” ve fakat genelde “ihmal edilen” rivayetlere doğru evrilmesi sonucunu da doğurmaktadır.

Tüm İslami ilimler geleneği aynı yapının birer tamamlayıcı parçasıdır. Uyumsuz gibi görünen bazı unsurların ya da tartışmaların paradigma içi tartışmalar olduğu unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Abdurrezzak, b. Hemmam. (1403). *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Ahmed b. Hanbel. (1421/2001). *Müsned*. thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-risale.
- Atasağun, G. (2007). Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Hayatı ve Eserleri. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 3 (Mevlânâ Özel Sayısı), 59-93.
- Aydın, M. (1996). Eva de Vitray Meyerovitch'in Mesnevi Hakkındaki Değerlendirmeleri - I ve II. 7. Milli Mevlânâ Sempozyumu-13 Aralık 1995, 20-32.
- Aydın, M. (2014). *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*. İstanbul: Açılımkitap.
- Bezzâr. (1988-2009). *Müsned*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem.
- Ceyhan, S. (2004). *Mesnevi*. DİA, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul: XXIX, 325-334.
- Cündioğlu, D. (2015). *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*. İstanbul: Kapı.
- Dârimî. (1412/2000). *Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed, Suudi Arabistan: Dâru'l-muğnî.
- Davutoğlu, A. (2014). Takdim. Mian M. Şerif. (Ed.) *İslam Düşünce Tarihi*. İstanbul: İnsan.
- Davutoğlu, A. (2018). *Alternatif Paradigmalar*. İstanbul: Küre.
- Dawson, C. (2003). *İlerleme ve Din* (Y. Kaplan-A. Doğan, Çev.), İstanbul, Açılımkitap.
- Demirel, Ş. (2007). Mevlânâ'nın Mesnevi'si ve Şerhleri. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, V/10, 469-504.
- Dermenghem, E. (1958). *Hız Muhammed'in Hayatı*. (R. Nuri Güntekin, Çev.) İstanbul: İnkılap.
- Ebû Dâvûd. (ty). *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye.
- Ebû Nuaym. (1416/1996). *Hilyetü'l-Evliya*. thk. Ebû Hacer Said b. Besyûni Zağlûl, Beyrut/Kahire: Dâru'l-fıkr/Mektebetü'l-hanci.
- Ebû Ya'lâ. (1404/1984). *Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed, Dimeşk: Daru'l-me'mûn li't-türâs.
- Erul, B. (2007). *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Güler, M. N. (2007) Mesnevi'deki Bazı Ahkâm Ayetlerin Yorumu Işığında Fıkıh ve Tasavvuf'un Bilim Kuramı'na Ait Genel Bir Değerlendirme. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/18, 199-213.

- Hâkim en-Nîsâbûrî, (1411/1990). *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Hanefî, H. (2011). *Gelenek ve Yenilenme* (M. E. Maşalı, Çev.) Ankara: Otto.
- İbn Battâl. (1423/2003). *Şerhu Sahihi'l-Buhâri*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- İbn Ebî Şeybe. (1409). *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-rüşd.
- İbn Hacer. (1379). *Fethu'l-Bâri*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- İbn Hibbân. (1414/1993). *Sahih*. thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- İbn Mâce. (ty). *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye.
- Kara, İ. (2018). *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*. İstanbul: Dergâh.
- Kara, İ. (2014). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-I*. İstanbul: Dergâh.
- Karapınar, F. (2007). Rivayetlerde İşâri Yorum. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/2, 89-104.
- Kaya, M. (2011). Tasavvur. *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı*, XXXX, 126-127.
- Kuzâî, Ebû Abdullah. (1407/1986). *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Silefi, Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Makdisi, Ziyâuddin. (1420/2000). *el-Ehâdisü'l-Muhtâra*. thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheş, Beyrut: Daru Hıdır.
- Ma'mer b. Raşid. (1403). *el-Câmi'* (Abdurrezzak. *Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- Mevlânâ. (2018) *Mesnevi* (Süleyman Nahîfi, Çev.) İstanbul: Sufi Kitap.
- Mevlânâ. (1997). *Mesnevi* (Şefik Can, Çev.) İstanbul: Ötüken.
- Münâvî. (1356). *Feyzu'l-Kadir*. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ.
- Münâvî. (1408/1988). *et-Teyisir bi şerhi Cami'i's-Sagîr*. Riyad: Mektebetü'l-İmâmi's-Şafii.
- Müslim b. Haccâc. (ty). *el-Câmiu's-Sahih*. thk. M. Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî.
- Oral, O. (2015). Mevlânâ'nın Hocası Seyyid Burhaneddin'in Hayatı. *International Journal of Russian Studies- Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi*, VIII/1, 1-9.
- Öngören, R. (2004). Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı*, XXIX, 441-448.



- Özafşar, M. E. (2003). Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı. *Diyanet İlmî Dergi (Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı)*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) -Özel Sayı-, 307-330.
- Pekolcay, N. (1972). Mevlâna Celâleddin Hayatı ve Eserleri Arasındaki İlgî. *İslam Medeniyeti Dergisi*, 26, 44-45.
- Selçuk, H. (1998). Mevlana'nın Hayatı ve Eserleri. *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1/3, 68-79.
- Söylemez, İ. (2018). Mevlana'nın Mesnevî'sinde Hz. Peygamber. *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, VI/86, 259-283.
- Taberânî. (1415/1994). *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Tahiru'l-Mevlevî. (2017). *Şerh-i Mesnevi*, İstanbul: Şamil.
- Tekin, M. (2004). Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Hayatı, Eserleri ve Din Algılayışı. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/2, 11-34.
- Tirmizî. (1998). *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf, Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslami.
- Uludağ, S. (2001) İşârî Tefsir. DİA, Türkiye Diyanet Vakfı, XXIII, 424-428.
- Yardım, A. (2008). *Mesnevi Hadisleri*. İstanbul: Damla.
- Yıldırım, A. (2004). Hadisleri Anlamada İşârî Yorum. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 13-36.

EXTENDED SUMMARY

Rumi, one of the leading Sufis of the 13th century, used the Sufi comments to understand the hadiths in line with this position. However, his explanations about hadiths in his book *Masnawi* show that he is aware of their evident comments. Already, he was born in Belh, one of the leading centers of science, thought, art and Sufism of the 13th century. His father is both a sheikh and a scholar called the “sultan of scholars”. Rumi, in both respects grew up under supervision of his father until he dies. When his father died in 628, Rumi was twenty-four years old and he was deemed worthy as a lecturer in place of his father. But after his father's death, his father's caliph Sayyid Burhaneddin came to Konya. Then, for nine years he also studied Islamic sciences and took Sufi training from Sayyid Burhaneddin. During this period, he studied in the madrasas of Damascus and Aleppo for two years. He also studied Persian and Hindian literature, learned Greek and also studied Greek philosophers of classical period. He also has a serious background in the positive sciences of the period. Rumi says that the aim of the writing of *Masnawi* is “to guide those who take Sufi education”. However, to achieve this goal he has benefited greatly from the Islamic sciences and the positive sciences he has learned.

Although Rumi benefited from these sciences and the evident comments contained in them, he was also a great sufi. Therefore, he included many Sufi comments in the evaluation of the narrations. Since the beginning of Islamic science history, the hadiths such as the Qur'an have been interpreted in three ways: Evident comment, sufi comment and secret (batinite) comment. Sufis, in understanding the hadiths, predominantly preferred the Sufi comment of these three groups. They have also set some conditions for the validity of the sufi interpretation. The first of these conditions is that it does not conflict with the apparent meaning, not the same as the meaning that appears. Second, it is necessary to have a clear statement in another verse or hadith that directly or indirectly supports the Sufi comment. In this context, the Sufi comment should not be seen as the same thing as secret comments which were generally made by the Batiniyya and which led to the annulment of the provisions of the Sharia. Because the Sufi comment is to explain the hadiths in a spiritual way by implication and sign and by adhering to the rules. The Sufis have also emphasized the moral dimension of the hadiths that include religious provisions unlike others who explained them thanks to sufi comments. In other words, by adding a mystical interpretation to the verses of the Qur'an and hadiths, they have brought the moral point of view to religious provisions and have brought the “moral-fiqh relation”. We believe that such interpretations which we prefer to call them “enfüsi işâri yorum/internal-sufi comment”, will facilitate the reading of the hadith texts to everyone's own self and provide an opportunity. For example “seventy-three secte” hadith is an narrative based on both Akaid and Kalam and the History of Sects. Rumi mentioned the evident comments of this narrative. However, he also includes the Sufi comment of the narrative and says: “Seventy-two kinds of beliefs of seventy-two sects hidden in the depths of your heart and seek opportunity. One of these beliefs that are contrary to Islam one day when you are powerless in religion, distract you from the right path.” Thus, emphasizes that seventy-two beliefs that cannot survive are present in the human self. What will save people from this danger is to embrace the provisions of sharia and the rituals of sufism. Because if such inclinations in the human self are not refined, one of them will lead the person to one of the superstitious sects.

But there are some obstacles to the use of Sufi comment as an opportunity or not to be ignored. One of them is the exploitation of Sufism and sects for the sake of various interests.

Another is the fact that, in the modern period, Sufism and Sufi morality are accepted as the reason of laziness and to get rid of it as a goal and target. The third reason is the change of the imagination of the prophet with the modern period. This also is related to the change of the mentality which consists of the theoretical background of the existence, knowledge and morality. It is seen that all religions, movements, understandings, world views or, in short,

civilizations that claim to draw a new meaning framework to the existence of human beings first have a process of mentoring with language. In this process, the existence/ontology, knowledge/epistemology and value/ethics/ethics systems, which are the elements of mentality, are determined. they express the conceptual framework and theory. These elements gain continuity over time and then start to regulate social life such as law, economy and politics. In this context, the existence of the Prophet is not visible after his death. his presence is in the minds of people now. Because when we cannot ask "what do you mean by saying this word", the question of "what does this word mean" is inevitable. This is precisely the case for us who are indirect and modern interlocutors of religious texts. When the Prophet turned to a existence in the mind for the indirect interlocutors, the ways envisioned him was also a matter of mentality before becoming a matter of narration. Therefore, the primary determinant of the vision of the Prophet is mentality elements mentioned above. Relevant narrations have a secondary effect at this point. In this context, the first and the most obvious reflection of our vision of the universe and existence on the vision of the prophet is very emphasized that the Prophet is a human like us. It is unlikely that the Prophet would otherwise be considered in the ontology scheme in which the Creator was conceived as a designer who designed the machine, determined its rules and did not interfere with its functioning in any way. Therefore, that Prophet would no longer be able to speak with the palm stump, could not hear his moaning, could not return the sun and divide the moon in half. Because it is not possible for people to go out of the hierarchy of existence by doing such things. The verses and hadiths that The Prophet said "I'm a person like you" will be the most important and the most cited texts and evidences.

One of the problems that arises at this point is "the shift of emphasis in the interpretation". In Masnawi "Wisdom is the loss of the believer. He has the right to take him wherever he finds him" narrative is an example on this subject. Rumi reminds the Qur'anic character of "wisdom" and emphasizes the word "lost". The information that the Muslim must receive should be Quranic character and must recognize it as the person who recognizes what he has lost when he sees. Rumi interpreted "wisdom" as both material and spiritual knowledge. When he sees both of them should be familiar.

So what; the military and technological backwardness of the Islamic world in the modern period and the need to overcome this urgently caused the emphasis has been almost exclusively on "wisdom". Moreover, "wisdom" means almost exclusively positive science/knowledge. It is no longer necessary that the Qur'anic character and the believer recognize him invisible. Because the vision of the Prophet has changed and in the new imagination the Prophet has been a rational prophet who will define all kinds of information that Muslims do not possess as "wisdom". "Wisdom" is no longer a word that has a spiritual dimension and contains the meaning of "marifetullah/knowing God". Because when the Prophet does not receive revelations, he is like any human being. Like other people, he is also registered for reasons and is limited.

The fourth obstacle for using sufi comment as an opportunity is some incorrect mappings established. These mappings are two types of those established within the paradigm of Islamic thought and those established outside. An example of paradigm mappings is the acceptance of Batiniyya and Sufiyyah and its interpretation and sufi comment. Out of paradigm mappings universalize categorical distinctions within the Western philosophical-theological tradition, then, an upper categorical differentiation considered to be valid for all religions becomes an indisputable reality. The categorical divergence of theology, philosophy and mysticism, and the existence of the upper categories of Kalam, İslamic Philosophy and Sufism, which seem impossible to pass through when applied to the History of Islamic Thought, have been the starting point of all studies. From this point of view, the differences between schools are so exaggerated; they have been developed on a common ground. Theology of Islam, for certain reasons Christian theology; in the same way Islamic Philosophy, Aristotelian and New



Platonic tradition and Sufism are also based on Indian mysticism, and on the other hand New Platonic interpretations. Today, the most important dilemma facing the study of our history of thought is the perception error caused by this categorical distinction. The basic question to be answered when approaching the History of Islamic Thought is "Is Kalam, Sufism and Philosophy subcategories of Islamic thought accumulation or the Islamic Teology, Islamic Philosophy and Sufism; are the subcategories of the top categories of Theology, Philosophy and Mysticism. These categorical models, which have become more and more solid, have led to ossification of different schools of the Islamic world. Every school member approached the tradition of Islamic thought from its own perspective and instead of grasping and reproducing this tradition as a whole, it has taken the psychology of rejecting all the elements except itself. The reflection of this situation on Hadith science was the emergence of disintegration in the interpretation of the narrations and the loss of internal consistency in the interpretation.