

Rivayetlerde İşârî Yorum

Fikret KARAPINAR, Dr.*

“Symbolic Interpretation in Narrations (Riwāyahs)”

Abstract: It is necessary to talk about the symbolic (ishâri) interpretation about classification of exoteric (zahiri) and esoteric (batini) exegeses on narrations (riwāyahs) of commentaries. Symbolic interpretation that is mainly used by the sûfis, explains hadith's as spiritual-mystical-symbolical in a manner of nodding and symbolical with taking note rules. By the practice of symbolic (ishâri) interpretation, Sûfis have positive contribution to the hadith interpretation. Symbolic (ishâri) interpretation is self-centered, although it is wholly original. However, because of self-centric, it has various objections. It must be taking into account some of the rules in order to maintain acceptable interpretation of scale and move away from the negative.

Citation: Fikret KARAPINAR, “Rivayetlerde İşârî Yorum” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/II, 2007, pp. 89-104.

Key Words: Hadith, Sûfism, Symbolic, Exoteric Interpretation, Esoteric Interpretation.

I. Giriş:

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) ahlâkına ve örnek hayatına dayanan İslâm'ın zühd hayatı, risâletle eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır.” Başlangıçta zâhidliğe dayanan bu yaşam tarzı, yelpazesini genişleterek İslâm tefekkürünün temel konu ve kavramlarını da besleyen önemli faktörlerden biri haline gelmiş ve zamanla tasavvuf adımı almıştır. Zühd hayatı, daha önce cemiyet içinde tabii biçimde yaşanan sade bir hâl iken, zaman ilerledikçe, belirli fitrî özelliğe sahip kişilerin cemiyetten farklılaşarak ortaya koydukları bir yaşantı biçimini almış ve bu kimselere sûfî adı verilmiştir.

Başlangıçtan bu tarafa, Kur'an gibi hadisler de en genel anlamıyla zâhirî, işârî ve bâtinî olmak üzere üç şekilde yorumlanmıştır. Sûfiler, hadisleri anlamada, ağırlıklı olarak bu üç ekolden işârî yorumu tercih etmişlerdir.¹

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fkarapinar@selcuk.edu.tr

** Bu makalenin erken bir sürümü 28-29 Temmuz 2007'de gerçekleştirilen *Gerede Hadis Meclisi VI* da tebliğ olarak sunulmuştur.

¹ Geniş bilgi için bkz. Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sûfilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, (H.IV.-V./X.-XI. Asır), Konya 2006, (yayımlanmamış doktora tezi), s. 280, 324-326.

İşâret, sözlükte “Bir şeye, özellikle parmak ve elle veya kafa, kaş ve göz ile işaret etmek, göstermek, imâ etmek”² anlamına gelmektedir. Yakın anlamdaki bir başka lafız olan *remiz* ise, “işaret etmek, lafi ağızda gevelemek, ne dediği belli olmamak, gözler, kaşlar, dudaklar ve ağız ile işaret ve imâ etmek” gibi anlamlara gelmektedir. Bir maksadı üstü kapalı olarak dile getirmektir.³ İşâret, (nutuk olmaksızın) kendisinden konuşma, anlaşılabilir bir şeyle telmih veya imâ demektir. Bu yönüyle kelime, mananın anlaşıldığı nutkun müterâdifidir. *Nassın işâreti* ise, “Sözün tertibinden ortaya çıkan, fakat lügat bakımından kast edilmeyen ve nassın da amaçlamadığı ameldir.” Zâhir manaya ilave olarak nassın ayrıca işaret ettiği anlamdır.⁴ İşârî sözcüğü ile “sembolik ve remzî olarak imâ ya da işâret yoluyla söylenmek istenen bir diğer ifadeyle imâ ve işâret yoluyla insanın kalbine birdenbire doğuveren bilgi türü” kastedilmektedir.⁵ Kısa-ça işârî yorum, hadisleri imâ ve işâret yoluyla kurallarına bağlı kalarak rûhânî/manevî/işârî olarak şerh etmektir.

Sûfiyye ile bağlantılı olarak ele alınan bir diğer kavram da bâtin veya Bâtuniyye'dir. İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) sekiz grupta tasnif ettiği Bâtinî fırkaların adları Bâtuniyye, İsmâiliyye, Sebeiyye, Bâbekiyye, Muhammera, Karmatiyye, Hürremiyye, Ta'limiyye şeklinde sıralanmıştır. Bunlar, Kur'an ve hadislerin zâhirlerinin yanında, bir de bâtinlerinin olduğunu iddia etmelerinin yanı sıra, şeriatı ve ibadetleri de askıya almaktadırlar.⁶ Dikkat edilirse bu fırkalar ile Sûfiyye'nin ortak özelliği, nassların zâhirî manalarının yanı sıra bâtinî anlamlarını da dikkate alıyor olmalıdır. Ancak bu fırkalardan farklı olarak Sûfiyye'nin bâtinî yorumunun içerisinde azımsanamayacak derecede çok işârî izahlar dikkati çekmektedir.⁷ Kaldı ki yukarıda zikredilen fırkalar gibi Sûfiyye, özellikle de ilk dönem Sûfiyyesi içerisinde, şeriat ve ibadetleri askıya almak bir yana, tam tersine bunlara aşırı bağlılık söz konusudur. Bununla birlikte Sûfiyye içerisinde bu tür Bâtinî fikirleri savunan aşırı uçlarda bir takım insanlar bulunabilir.

İbnü'l-Cevzî bidat fırkalarını tenkit ettikten sonra bidatçi Sûfileri tenkit eden usul âlimi Hanbelî İbn Akîl'in (ö. 513/1119) şu sözlerini naklederek meseleyi vuzûha kavuşturmaktadır:

² Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1. bs., Beyrut ts. IV, 434. Ayrıca bkz Ahmet Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2004/2, sayı 13, s. 16-18.

³ Bkz. İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 536.

⁴ Bkz. Cürçânî, *et-Ta'rifât* (thk. İbrahim el-Ebyârî), 1. bs., Beyrut 1405, s. 43; Münâvî, *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-ta'ârif* (thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), 1. bs., Beyrut 1410, s. 65-66.

⁵ Ali Osman Koçkuzu, “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mizâcı ve Hadiste İşârî Tefsir”, *Süleyman Demirel Üniversitesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*'nda sunulan bildiri, Isparta 2001, s. 2.

⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs* (thk. Eymen Sâlih), Kahire 2003, s. 106-109.

⁷ Örnekler için bkz. Karapınar, *a.g.e.*, s. 292-323.

“İslâm bâtınıyye ile zâhiriyye grupları arasında helâk oldu. Bâtın ehli, şeriatın zâhîrini, iddia ettikleri mesnetsiz yorumlarla ilga ettiler. Hatta öyle oldu ki, şeriat diye bir şey kalmadı ve mananın ötesine geçtiler. Öyle ki, vacip ve nehyin icabını iskat ettiler. Zâhir ehli de, tevili gerekirken her şeyin zâhîrini aldı. Esmâ ve sıfatları akıllarına göre yorumladılar. Hâlbuki hak, ikisinin arasındadır. Ki o da, delilin desteklediği zâhiri kullanmak; şer’î delillerden birinin desteklemediği batını da reddetmektir.”⁸

Bu sözüyle İbn Akîl Bâtınıyye ve Zâhiriyye’nin düştükleri yanlışlığa dikkat çekmektedir. Ancak onun tasavvufa yönelttiği tenkitler incelendiğinde, sûfiler dâhil pek çok âlimin karşı çıktığı gulâtta sayılan bâtinî fırkaları kastettiği anlaşılmaktadır. Yoksa o, Ehl-i sünnet dairesi içerisindeki sûfilere, başka bir ifadeyle işâri yorum yapan sûfilere kastetmemektedir. Sonuç olarak İbnü’l-Cevzî, Sûfiyyenin dinî (şer’î) ilimler hakkındaki bilgileri azaldığında onlardan câiz/helâl olmayan söz, fiil ve hallerin sadır olacağını⁹ ifade ederek bir takım yanlışlıklar yapabileceklerini bildirmektedir.

Ebû Nuaym, Cafer es-Sâdık’ın (148/765) “*Kim Resûlün zâhirine göre yaşarsa o sünnete tâbidir. Kim de bâtinine göre yaşarsa o da sûfidir.*” sözünü zikrettikten sonra Cafer es-Sâdık’ın Resûlün bâtinî ile güzel ahlâklı oluşunu ve âhireti tercih etmesini kastettiğini belirtmektedir. Ona göre kim Allah Resûlünün ahlâkıyla ahlâklanır, onun tercih ettiğini tercih eder, rağbet ettiğine rağbet eder, kaçındığından kaçınır ve çağrısını kabul ederse tasadan arınmış, belirsizlik ve kederden kurtulmuş olur. Kim de onun yol ve tavrından vazgeçer, nefsinin ve şehvetinin hükmüne güvenir, midesi ve cinsi arzusu için çalışırsa tasavvufun yoksun kalmış, cehalete koşmuş ve tehlikeli işlere dalmış olur,¹⁰

Ebû Ali Rûzbârî (ö. 322/933), “*Bizim bu ilmimiz işârettir. İbâreye dönüştüğünde değeri gider.*” demiştir. Ebû Bekir eş-Şibli’ye (ö. 334/945) ibâre ile işâret arasındaki fark sorulduğunda o, “*İbâre, ilmin lisânıdır. İşâret ise, kesbi bilginin tâbi olduğu vehbî marifet ve esrardır.*” cevabını vermiştir.¹¹

Özetle zâhirî yorumla ilâve olarak bâtinî ve işâri yorumu da kabul etmek ve ikili tasnif yerine en azından üç tür yorumdan/ekolden söz etmek gerçeğe daha uygun gözükmektedir. Bu çalışmada, sûfilerin işâri yöntemle hadis şerhine katkıları, özgünlüğü, mahzurları ve kuralları kısaca ele alınacaktır.

II. Sûfilerin Hadise ve Şerhine Olumlu Katkıları

Sûfilerin *zühed*, *ahlâk* ve *irfan* ile alakalı hadislere daha fazla ilgi duydukları müşâhede edilebilir. Bununla birlikte eserlerinde, sadece ahlâkî konularla ye-

tinmemişler *namaz*, *oruç*, *hac*, *zekât*, *tahâret*, *yeme-içme*, *zina* gibi *ahkâm* konuları ve *iman*, *tövbe*, *israf*, *infak*, *ilim*, *imâmet* gibi değişik mevzularda da rivayetleri kullanmış ve izahlar yapmışlardır. Ancak onlar diğer şârihlerden farklı olarak *ahkâm* hadislerini ahlâkî/işâri açıdan ele alarak hükümlerin ahlâkî boyutunun altını çizmişlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse onlar, *Kur’an* ve *hadise işâri yorumu katmakla kalmamışlar, ahkâm konularına ahlâkî bakış açısını getirerek ‘ahlâk-fıkıh’ ilişkisini de kazandırmışlardır.*

Diğer âlimler gibi sûfiler de daha başlangıçtan itibaren Kur’an’dan sonra dinin ikinci kaynağı olarak hadisi kullanmaktadırlar. Her Müslüman için olduğu gibi, onlar için de hadis vazgeçilmez temel dayanaktır. Bir fakih, müfessir, tarihçi, kelâmcı vs. ne kadar hadis biliyorsa özellikle ilk beş asrın sûfi âlimleri de hemen hemen onlar kadar hadis bilmekte, hadise düşüncelerinde yer vermekte, hadis öğrenmeye gayret göstermektedir.

Şah Veliyullah Dihlevî’ye (ö. 1176/1762) göre, hadis ilimlerinin en zor ve en değerlisi, şer’î hükümlerin hikmet, gerekçe ve sırlarından bahseden dinin incelikleridir (ilmü esrârî’ d-dîn). Bu ilim ile şeriatın ruhu ve özü kavranır. Dihlevî, bu alanda eser verenlerin pek çıkmadığını ve hadislerin esrarına vakıf olabilmek için de, şer’î ilimlerde söz sahibi, ilahi ilimlerde eşsiz bir birikim, ledünnî ilim sahibi ve Allah’ın kalbini vehbî sırlarla doldurduğu biri olmak gerektiğini söylemektedir.¹²

Ayrıca insanları ahlâkî yönden eğitmeyi bir görev kabul eden meşhur sûfiler de şârihler gibi, geçmiş birikimi, özellikle de sûfiyyenin müktesebâtını aktarmayı ihmal etmemişlerdir. Onlar, tâlî derecedeki rivayetleri derlemişler, gün yüzü görmemiş bir takım haberleri yok olmaktan kurtarmışlardır. Müslümanlar, gerek mutasavvıflar gerekse hadis ihtiva eden diğer tâlî kaynaklar sayesinde, kenarda kalmış veya gün yüzü görmemiş rivayetleri koruyabilmişlerdir. Bunun çeşitli mahzurları varsa da, bu noktada sorumluluk tamamen rivayetleri kullanacak kişilere aittir. Çünkü bu rivayetleri değerlendirecek olanlar, nerede hangi habere yer vereceklerine, neyi, nerede ve nasıl kullanabileceklerine dikkat etmelidirler.

Öte yandan sûfiler, Kur’an ve hadislerin anlaşılmasına sağladıkları katkıları yanı sıra, işâri yorum sayesinde, *şii*re muhabbet vs. dışında manevî ve remzî yaklaşım katarak farklı, derunî bir boyut kazandırmışlardır. Onlar yalnızca istişhad etmekle yetinmemişler ve yorumlarında azımsanamayacak kadar şiiiri kullanmışlardır.

III. Sûfi Yorumun Özgünlüğü

Kur’an-ı Kerim âyetleri nasıl *sembollerle/işâri yolla* tefsir edilerek ona rûhânî/manevî anlamlar uygun görülmüş ve böyle bir sistem geliştirilmişse, hadis-

⁸ Bkz. İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, s. 112.

⁹ Bkz. İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, s. 375.

¹⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ*, Beyrut 1405, I, 20–21.

¹¹ Bkz. Tûsî, *el-Lüma’* (thk. Abdulhalim Mahmud-Tâha Abdülbâki Surûr), Bağdat 1960, s. 239, 296, 414; Hargûşî, *Tehzibu’l-esrâr* (thk. Dr. İrfan Gündüz, yayımlanmamış doçentlik çalışması), İstanbul 1990, s. 346.

¹² Bkz. Şah Veliyullah Dihlevî, *Huccetullâhi’l-Bâliğa* (thk. Seyyid Sâbık,) Kahire ts, I, 4–5.

lerin de zâhir/dış anlamları yanında, insanların rûhânî yönden terbiye edilerek gelişmelerini sağlayacak açıklamaların yapılması yolu da, ilk asırdan itibaren başlamış bir ilim/fikir, daha doğrusu manevî açıdan doyurucu bir sülûk ve terbiye hareketidir.¹³ Süfîler tıpkı Kurân-ı Kerîm âyetlerine işâri manalar verdikleri gibi, hadisler için de aynı yöntemi uygulamışlar; gerek zâhirî gerekse işâri yolla yorum faaliyetlerini sürdürmüşler, böylece hadis yorumculuğuna yeni ve aşkın bir boyut eklemişlerdir. Dolayısıyla *işâri hadis yorumu*, *zâhirî hadis yorumu* gibi Resûl-i Ekrem (s.a.v.) ile birlikte ihtiyaca binaen ortaya çıkmış ve daha sonra da sistemli olarak günümüze kadar devam etmiştir. Bununla birlikte işâri tabirinin ne zamandan beri kullanılmaya başlandığı bilinmemektedir. Pek çok ilim dalının istilâhlarında olduğu gibi, işâri tabirinin de ayrışmadan önce bâtin deyiminin içinde uzun süre mündemiç olarak kullanılmaya devam edildiği kabul edilebilir.

Hadislerin zâhirî yorumun da ötesine geçerek hadis yorumlarında işâri bir tavır takınmak sûfilere özgü bir tavidir. Onlar, insanın iç dünyasına, kalbine, gönlüne ve ruhuna hitap etme konusunda diğer İslâm âlimlerinden daha çok başarılı gözükmektedirler. Fihkî ihtilâflardan ve mücerret tartışmalardan uzak durarak âyet ve hadisleri ahlâkî ve manevî yönden yorumlamaları, ahkâm a dair hadisleri açıklarken bile benzer tavrı sürdürmeleri, sûfilerin bu yorum tarzını ne kadar önemsediklerini açıkça göstermektedir.

IV. Sûfi Yorumun 'Ben' Merkezli Oluşu

Yorumda şârihin kişiliği, ben duygusu, aldığı eğitim ve öğretim, çevre ve şartların rolü büyüktür. Hadis şârihinin yorumu, kişisel olması hasebiyle hem beşerî, hem izafî, hem de ben merkezlidir. Ben'in birikim ve gayretleri sonucu elde edilmiştir. Bu sebeple yorum, 'ben'in yaşadığı zaman, dönem, çevre hatta anlık hâleti rûhiye ve hatta o anki lütf-i ilâhiye ile de kısmen sınırlıdır. *Hiç şüphesiz bu yorumlar, ilâhî olmadığı gibi din de değildir.* Metin yorumculuğu dönemin ilmî, siyasî, kültürel vs. şartlarının etki ve izlerini de taşır. Diğer taraftan hadis yorumculuğu, tarih içinde sürekliliğe sahip bir ameliyedir ve bu sebeple dinamikliğini korumaya devam etmektedir. Çünkü o murâd-ı nebîyi anlamaya dönük beşeri bir çabadır.

Sûfiler dâhil İslâm âlimlerinin yaptıkları yorumlar incelendiğinde, onların genellikle metnin lafızlarından/işaretlerinden hareket ettikleri dikkati çekmektedir. Ağırıklı olarak kelime merkezli bir özelliğe sahip şerh geleneğimizde, metnin manası kelimelerden hareket edilerek anlaşılmaya çalışılmıştır.¹⁴ Bu da

yapılan bazı şerhlerin zaman ve mekânı aşarak güncelliğini korumasını sağlamıştır. Diğer taraftan bu yöntem, metni anlamaya tutarlılık kazandırmanın ötesinde, anlamı kısmen de olsa zaman ötesi kılmaktadır.

Yorumun tutarlılığını sağlayan ve güncel kılan bir diğer etken de, İslâm yorum geleneğindeki metne yabancılaşma sonucu ortaya çıkan garîbu'l-Kur'ân ve garîbu'l-hadîs edebiyatıdır. Bu ilim dalları Arapça lügat kitaplarına ilave olarak biri Kur'an'ı, diğeri de hadisleri doğru anlamak için henüz ikinci asrın ortalarında ortaya çıkmıştır. Âlimlerin bu gayretleri anlamaya tutarlılık ve süreklilik katmıştır. Diğer İslâm âlimlerinde olduğu gibi, sûfilerde de bunun pek çok örneğini görmek mümkündür.¹⁵ Aslında nassların yorumu/güncellenmesi, dönemselsel olarak yapılması gereken bir faaliyettir. Bu her çağın ve coğrafyanın âlimleri tarafından yapılması gereken önemli bir iştir. Başka bir ifadeyle duyulan ihtiyaçtan hareketle, yaşanan anla metin arasında bağ kurmaktır.

V. Sûfi Yorumun Mahzurları

Bir takım mahzurları bulunan sûfi yorumun burada, dört temel sakıncasından söz edilecektir. Meseleye öncelikle insana mahsus bir özellik olan dil ve anlatım (ifade) ile başlanacaktır.

1. Dil ve anlatım

Kavram alanları geniş olan sûfilerin, sembolik dilin yanı sıra çok anlamlı (müteşâbih) kelimeleri de sıkça kullanmaları, meramlarını anlatmayı zorlaştıran özelliklerden biridir. Nitekim İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1351) de bu hususa dikkat çekmiştir. O der ki:

Sûfilerin ifadelerinde istiareler vardır. Onlar, hâssı kastederek âmm ifadeler kullanırlar. Bir söz söyleyip o sözün işareti ile hakikî mânâsının dışında, kendilerinden başka hiçbir zümrenin lisanında olmayan bir mânâ kastedebilirler. Bunun için "Bizler işaret ashâbiyız, ifâde ashâbî değiliz. İşâret bizim, ifâde bizden başkalarınınındır" derler. Bazen de mühlidlerin kullandıkları ifadeleri kullanırlar, fakat bununla fasit manayı kastetmezler. Bu durum, iki zümre için çatışma unsuru olmuştur. Bir zümre, onların ifadelerinin zâhirine takılır ve sûfilerin bidatçi ve sapık olduklarını iddia eder. Öteki zümre ise, sûfilerin gaye ve maksatlarına bakar ve bu ifadeleri doğru, işaretleri ise sahîh kabul eder. Hakk'a aykırı olanı da kim olursa olsun reddeder.¹⁶

Kendi dönemi veya öncesinde yaşayan sûfilerin ifadeleri hakkında bir değerlendirme yapan İbnü'l-Kayyim'in bu tespitleri, hicrî IV ve V. asırda yaşayan sûfilere ait eserlerde de dikkati çekmektedir. Özellikle ilk devir sûfilerin kullandıkları keşif, marifet, müşâhede gibi bazı kelime ve kavramların daha sonra

¹³ Bkz. Ali Osman Koçkuzu, "Hadislerde İşâri Tefsir Yolu ve Sadreddin Konevi", (yayımlanmamış araştırma), s. 2.

¹⁴ Örnek için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Cevâbu Kitâb mine'r-Re'y* (Selâsetu musannafât li'l-Hakîm et-Tirmizî içinde, thk. Bernd Radtke), Beyrut 1992, s. 194-195; Gülâbâdî, *Maâni'l-*

Ahbâr/Bahru'l-Fevâid -İlk 80 Varak- (thk. Fikret Karapınar, 1. bs., Konya 1999, s. 44-46, 57-59, 363-366. Ayrıca bkz. Karapınar, *a.g.e.*, s. 327-328.

¹⁵ Bkz. Karapınar, *a.g.e.*, s. 292-323.

¹⁶ İbnü'l-Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn* (thk. Muhammed Hâmid el-Fakî), 2. bs., Beyrut 1973, III, 330-331.

anlam kaymasına uğradığı bununla birlikte onların kelimeleri, kendilerine mahsus anlamlarda da kullandıkları söylenebilir. Ayrıca sûflerin tamamı için tek bir dil ve üsluptan bahsetmek de pek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla, bu tür problemler sûflerin yorumlarını anlamayı zorlaştırmaktadır.

2. Bâtınî yoruma kayma tehlikesi

Sûfiyye arasında meşhur olan zayıf bir habere göre, “*Kur’ân’ın bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla’ı vardır*”.¹⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, bu haberin İbn Mes’ud ve başka bazı râvilerden merfû olarak geldiğini, kendilerine ise bir tarikten müsned olarak rivayet edildiğini ve hadisin râvilerinin sırlara vâkıf, Allah dostu ve ihlâslı ârifler olduklarını belirttikten sonra, *Kur’ân’ın zâhirinin Arapça bilenlere, bâtınının yakîn ehline, haddinin (sınırının) zâhir ehline ve matla’ının (zirvesinin) ise eşraftan olan ârif, muhib ve hâiflere* mahsus olduğunu söylemektedir.¹⁸ Mekkî ve onun gibi düşününlerin bu yaklaşımına katılmak mümkün değildir. Çünkü böyle düşününler zımnen, *Sûfiyye’nin işin özüne, hakikatine vâkıf olduklarını, diğer âlimlerin ise işin kabuğu ile uğraştıklarını* söylemektedirler.

Bâtınî yoruma kayıldığı düşünülen bir başka hadis-i şerifte Peygamberimiz “*Kişinin saadeti sakalının hafifliğindedir (kısallığındadır)*”¹⁹ buyurmuştur. Mekkî’nin de itiraz ettiği gibi hadisin metninin *Kur’ân tilaveti* ile uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur. Bu şerh, *hadiste bâtınî yoruma* bir misaldir. Bu yaklaşım tarzı, *nass ile yorum* arasında bağlantı kurmaksızın, işaret olmaksızın

¹⁷ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb fi mu’ameleti’l-mahbûb ve vasfî tarîkı’l-mürîd ilâ makâmî’t-tevhîd*, Mısır 1961, I, 107; Gazzâlî, *İhyâü ulûmî’d-dîn*, Beyrut ts. I, 289. Hadis, Abdullah b. Mes’ud’dan “Kur’ân yedi harf üzere indirilmiştir. Her âyetin zâhiri ve bâtını vardır.” şeklinde nakledilmiştir. Bkz. Bezzâr, *Müsned*, V, 441–442; İbn Hibbân Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belebân (thk. Şuayb el-Arnaût), 2. bs., Beyrut 1993, I, 276 (75), Şuayb el-Arnaût isnadının hasen olduğu bildirmektedir. Ebû Ya’lâ, *Müsned* (thk. Hüseyin Selim Esed), 1. bs., Dımaşk 1984, IX, 80, 278 (5149, 5403), muhakkik isnadının sahih olduğunu belirtmektedir. Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir* (thk. Hamdi Abdülmeccid es-Silefi), 2. bs., Musul 1983, X, 105; a.mlf., *el-Mu’cemu’l-evsat* (thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Kahire 1415, I, 236; Ebû Nuaym, a.g.e., I, 65; Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid ve menba’u’l-fevâid*, Beyrut: Dârü’r-Reyyân li’t-Türâs 1407, VII, 316; Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’d-da’ife ve’l-mevdû’a ve eseruhâ’s-seyyi’ fi’l-umme*, Riyad 1992, VI, 491 (2989)’de zayıf olduğunu belirtmektedir. Haber, Hasan el-Basrî’den mürsel olarak da rivayet edilmektedir. Bkz. İbnü’l-Mübârek, *Kitabü’z-Zühd ve’r-Rekâik* (thk. Habîburrahmân el-A’zamî), ts. Beyrut, s. 23; Abdürrezzak, *Musannef* (thk. Habîburrahman el-A’zamî), 1403 Beyrut, III, 358. İbn Teymiyye haberi ilim ehlinin rivayet etmediğini ve hadis kitaplarında bulunmadığını iddia etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ* (der. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî ve oğlu), Riyad 1991, XIII, 230–232.

¹⁸ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, I, 107.

¹⁹ Bkz. Mekkî, a.g.e., II, 294–299. Ayrıca bkz. Heysemî, a.g.e., V, 296, 302; Münâvî, *Feyzu’l-kadîr şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr*, Mısır 1356, VI, 14. Başka bir örnek için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve makâsîduhâ*, s. 136–137.

metnin anlamını aşırı zorlamak ya da metnin bütünlüğünü göz önünde bulundurmaksızın bir harf veya bir kelimedenden hareket etmektir. Bu durumun sûflere ait eserlerde örnekleri mevcuttur.²⁰

3. Yorumda başka konulara kayma

Bazen sûflerin şerh ettikleri hadiste, istişhad ya da açıklama için getirdikleri hadisin şerhine dalıp, asıl hadisi unutarak başka mevzulara kaydıkları da görülür. Bu nedenle kimi zaman asıl konudan bir hayli uzaklaşıldığı dikkat çeker. Sanki asıl şerh edilmesi gereken hadis unutulmuş veya ikinci plana atılmıştır. Bazen sona doğru asıl metne dönülerek bağlantı kurulmaya çalışılmışsa da bu yeterli olmamıştır. Hakîm et-Tirmizî’nin (ö. 320/932) mânâ rivayeti bağlamında ele aldığı “*Allah, bizden hadis işiten ve onu işittiği gibi aynen aktaran kimsenin yüzünü ağartsın. Şüphesiz nice ulaştırılanlar vardır ki, onu işitenden daha iyi anlamıştır*” hadisi örnek olarak verilebilir.²¹

Anlatımları yanlış anlaşılmasına müsait olan sûflerin, dil, üslup ve ifadelerini anlamada da bir takım zorluklar bulunur. Her zaman bâtınî yoruma kayma riski olan sûflerin zaman zaman dil ve anlatım bozukluğuna düşülen bir tarza kaydıkları da görülür. Onların bazen adeta şerh ettikleri hadisleri unutarak başka mevzulara daldıkları gibi, bir kelimeye takılıp uzun uzadıya üzerinde durdukları da bilinmektedir.

4. Zayıf ve mevzu haber kullanımı

Sûfler zühd, ahlâk, edep ve fezâil gibi konularda âlimlerin zayıf hadisleri kullanırken son derece müsâmahakâr davranmışlardır. Bu durumu, âlimlerin, zayıf hadislerle amel konusundaki esnekliklerine bağlamak mümkündür. Diğer taraftan, zayıf hadisler arasında güzel ahlâktan bahseden ve insanın gönül dünyasına hitap eden hadislerin azımsanamayacak ölçüde çok olmasının da onları, bu haberleri almada ve amel etmede rahat davranmaya sevk ettiği söylenilebilir. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı onlar, hadislerin sıhhat durumlarından ziyade amel yönüyle ilgilenmişlerdir. Bunun sonucunda, kimi âlimler tarafından mevzu olduğu kabul edilen haberleri dahi kullanmaktan geri durmamışlardır. Burada örnek olarak sadece dört haber üzerinde durulacaktır.

1) “*Hanımları, (evlerin) yukarıdaki odalarına (üst katlara) oturtmayınız ve onlara okuma yazma da öğretmeyiniz*”²² rivayeti hadisçilerin kahir ekseriyetine

²⁰ Bazı örnekler için bkz. Karapınar, a.g.e., s. 289–290, 296, 320.

²¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-usûl*, II, 348–350; *Nevâdiru’l-usûl fi ma’rifeti ehâdisi’r-Resûl* (thk. Abdurrahman Umeyrâ), Beyrut 1992, IV, 117–122. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, *İlim*, 10; Tirmizî, *İlim*, 7; İbn Mâce, *Mukaddime*, 18. Başka bir örnek için bkz. Gülâbâdî, *Ma’âni’l-ahbâr*, TSMK, III. Ahmed bölümü, nr. 538, vr. 106/a–106/b.

²² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-usûl*, III, 82–83.

göre *uydurma*²³ kabul edilir. Ancak haberi kabul eden Hakîm et-Tirmizî onu kısaca şöyle yorumlamaktadır:

Allah Resûlü (s.a.v.), kadınların dışarıdaki erkeklere bakmamaları ve gözlerinin dışarıda kalmaması için onların, evlerin üst katlarına veya yüksek yerlerine oturtulmamaları noktasında uyarmıştır. Bu uyarı ile hanımların namusları korunmuştur. O, bunun sebebinin, kadınların erkeklere gözükmeme konusunda nefislerine hâkim olamamaları ile açıklamakta, hatta onların erkeklerden yaratılmaları sebebiyle onları arzuladıklarını iddia etmektedir. Haberin ikinci kısmı hakkında ise o, hanımların yazı yazmayı bilmeleri halinde, istedikleri erkekle mektuplaşmak suretiyle haberleşebileceklerini ileri sürmekte ve böylece onların fitne ve fesada düşebileceklerini düşünmektedir. O, bu uyarının sebebinin de, yine onları korumak olduğunu ifade etmektedir.²⁴

Mevzu olduğu açıkça bildirilen bu haberi, garip bir şekilde yorumlayan Hakîm et-Tirmizî'nin ileri sürdüğü gerekçeler/sakıncalar, aslında sadece hanımlara mahsus değil, bilakis erkekler için de geçerli hususlardır. Ayrıca kadınları potansiyel birer suçlu gibi görmek, İslâm'la da bağdaşmaz. Kaldı ki günümüzde okuma yazma bilmeyen pek çok kadın çeşitli entrikalarla haksızlığa uğratarak mağdur edilmektedir. Öyleyse çözümü, yasaklamakta aramak yerine, sağlam bir din eğitimi vermekte aramak gerekir.

2) “*Nefsini (kendini) bilen Rabbini bilir*”²⁵ şeklinde şöhret bulmuş bu haberi bir benzeri de “*Rabbini en iyi bileniniz, kendi nefsinin en iyi bileninizdir*”²⁶

²³ “Hanımları, yukarıdaki odalarda/üst katlarda oturtmayınız ve onlara okuma yazma da öğretmeyiniz. Onlara Nûr suresi ile ip eğirmeyi öğretiniz.” Bkz. İbn Hibbân, el-Mecrûhîn (thk. Mahmud İbrahim Zâyed), Halep ts. II, 301-302, İbn Hibbân, “senedde hadis uyduran biri var” der. Taberânî, el-Mu’cemu’l-’evsat, VI, 34, Dârekutnî'nin “isnadla kezzâb bir râvî var” dediği nakledilmektedir. Hâkim, el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn (thk. Mustafa Abdulkadir Atâ), Beyrut 1990, II, 430, Hâkim, isnadının sahîh olduğunu iddia etse de Zehebî, mevzû olduğunu belirtmektedir. Beyhakî, Şu'abu'l-imân (thk. Besyûnî Zağlûl), 1. bs., Beyrut 1410, II, 477-478, o, “isnadı münkerdir” der. Hatîb el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd (thk. Mustafa Abdulkadir Atâ), 1. bs., Beyrut 1997, XIV, 224. İbnü'l-Cevzî, Kitâbü'l-Mevzûât Mine'l-Ehâdisi'l-Merfûât (thk. Nureddin Boyacılar), 1. bs., Riyad 1997, III, 63-64, o, “sahîh değildir” der. Heysemî, a.g.e., VI, 166. Fettenî, Tezkirâtü'l-Mevzû'ât (thk. Emin Demec), Beyrut ts. s. 925. Şevkânî, el-Fevâidü'l-mecmû' fi'l-ehâdisi'l-Mevdû'a (thk. Abdurrahman Yahya el-Mu'allimî), Beyrut 1987, s. 126-127, o, “senedde hadis uyduran biri var” der. Elbânî, a.g.e., V, 30-33, o da haberi mevzu' olarak kabul eder. Kadınlara yazı yazmayı öğretmenin caiz olup olmadığı hakkındaki tartışmalar hakkında bilgi için bkz. Zekeriya Güler, Kırk Hadiste Kadın ve Aile, Konya 2005, s. 26-31.

²⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, III, 82-83.

²⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb* (thk. Nicholas Lawsen Heer), Kahire 1958, s. 93; Sülemî, *Mes'eletü derecâti's-sâdikin* (thk. Süleyman Ateş, *Tis'atu kutub li Ebî Abdîrrahmân es-Sülemî* içinde), Ankara 1981, s. 147; Ebû Nuaym, a.g.e., VIII, 15; X, 205, 208; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 26, 301; Münâvî, *Feyzu'l-kadir*, I, 224; IV, 399; V, 49; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs* (tlk. Ahmed el-Kalâş), 4. bs., Beyrut 1996, II, 1529; Elbânî, a.g.e., I, 165-166. Mâturidî haberi, tevhid meselesinde, bir ilke çerçevesinde ele almaktadır. Bkz. Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd* (thk. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, s. 102-103.

şeklinde mervîdir. Haberi eserlerinde sık sık kullanan belki de Sûfiyye arasında şüyu' bulmasına sebep olan İbn Arabî (ö. 638/1240), onu vahdet-i vücud bağlamında yorumlamaktadır²⁷. Nevevî'nin (ö. 676/1277) de ifade ettiği gibi haber, özellikle İbn Arabî ve sonrasında, Sûfiyye arasında hadis olarak oldukça rağbet görmüştür.²⁸

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), haberi eserinin bir yerinde, kişi, mahlûkata muamelesinde nefsinin sıfatlarını nasıl bilirse, yaratıcısının sıfatlarını da öyle bilir, şeklinde yorumlamaktadır.²⁹ Buna göre kişi mahlûkata nasıl davranırsa, onlar hakkında ne düşünürse, bunlar, Allah'ın sıfatları kapsamına gireceği için aynı şeyler, Allah'a da mahsustur. Bu yorum, ‘*Yaratılanı hoş gör yaratandan ötürü.*’ vecizesi ile özetlenebilir. Yine o haberi, eserinin bir başka yerinde *kudsî hadis* olarak nakletmekte ve Allah Teâlâ gibi, insanların da kişiden kusurlarını itiraf etmeyi ve tevazu göstermeyi beklediğini bildirmektedir.³⁰ Ona göre kul, Allah'a ve mahlûkata karşı fiillerinde daima dikkatli olmalıdır.

Yine haber, Ebû Tâlib el-Mekkî'ye aidiyeti konusunda şüphe bulunan *İlmu'l-kulûb*³¹ adlı eserde; “*Biz Dâvûd ve Süleyman'a ilim verdik*” (el-Kehf 18/67) âyeti hakkında, İbn Atâ'nın buradaki ilmi, Rabbi ve nefsi bilme ilmi olarak izah ettiğini ve nefsleri bilme ilmi sabit olunca Allah'ı bilme de sabit olur dediğini bildirdikten sonra, Hz. Ali'ye de nispet edilen “*Nefsini bilen Rabbini de bilir.*” sözünü nakletmektedir.³²

Haberi, seleften bazılarının sözü olarak nakleden Sülemî (ö. 412/1021) de onu şu şekilde açıklamaktadır: Yani kul, kendini bilirken Rabbini bilemez. Ne zaman ki kendini unutursa, o zaman Rabbini bilir. Ebû Türâb Nahşebî (ö. 245/859) ve Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) şöyle demişlerdir:

Allah'ın ahkâmını bilmeyen kimse Allah'ı bilemez. İnsan ancak Allah'ın emirlerini bilmekle marifetin esasına erer. Rabbini bilirse, Onun hükümlerini ve emirlerini bilir ve gücü yeterince onları tutar. Böylece onun üzerinde sıdk âlametleri belirir, sonra sıdkta iyice meleke kazanır, sâdiklardan olur.

Sülemî, bu makamın gıpta edilecek makamlardan biri olduğunu bir hadise dayanarak ifade ettikten sonra, “Kul, Allah'ı bilme ve O'nun hakkında ilim

²⁶ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, 83, 96; Râğib el-İsfahânî, *ez-Zeria ilâ mekârimi's-şeri'a* (haz. Mahmûd Bîcî), 1. bs., Dîmeşk 2001, s. 23.

²⁷ Bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (thk. Ebû'l-Alâ el-Affî), 2. bs., Irak 1989, s. 69, 81, 122; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut: Dârü'l-Fikr 1994, I, 733; II, 41, 154 vd.

²⁸ Aclûnî, a.g.e., II, 1529.

²⁹ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, 83.

³⁰ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, 96.

³¹ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *İlmu'l-kulûb* (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), 1. bs., Kahire 1964, s. 292-294. Ayrıca bkz. Bilal Saklan, *Kûtu'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Konya 1989, s. 22.

³² Ebû Tâlib el-Mekkî, *İlmu'l-kulûb*, s. 59. Ayrıca bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 329.

sahibi olma, O'nu anlama, herkesten geçip O'nunla kalma, O'nunla cem olup O'ndan başka her şeyden ayrılma hususunda sıdk makamında iyice yerleşirse, vuslat ve ittisal alanlarına girer. İşte orada Hakk'tan başka her şeyden sıyrıldığından ve O'nunla birleştiğinden dolayı ona Hakk'a vasil oldu denilir” demiştir.³³

Haberi Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ‘insanın mahiyeti ve terkinin oluşumu’ konusunda zikreden Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. 425/1033), Allah'ı bilen kendini bileceği, inkâr edenin kendini inkâr edeceği, unutanın ise kendini unutacağı şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır. Haberi izah ederken âyetlerden de deliller getiren müellif, bu rivayete benzer bir haberin geçmiş ümmetler için söylendiği gibi, Allah'ın indirdiği geçmiş kitaplarda da geçtiğini haber vererek benzer bir rivayeti nakletmektedir.³⁴ O bir başka eserinde haberi, daha geniş ele almakta ve insanın kendini bilmesi ile pek çok şeye marifet kesb edeceğini belirterek konuyu sekiz maddede izah etmektedir. O haberden bahisle, nefsinin bilen Allah'ı bileceğini, âlem ve yaratıcısını bileceğini ve yaratıcının hiçbir surette âleme benzemediğini de bileceğini söyleyerek bilmenin en üst mertebisini ortaya koymaktadır.³⁵

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), bazı insanların bu haberi Nebî'den (s.a.v.) naklettiklerini, ancak bu sözün O'na (s.a.v.) ait olmadığını, rivayetin hadis kitaplarında geçmediğini ve isnâdının da bilinmediğini haber vermektedir. Ayrıca o, sözün manası ister doğru, ister fasit olsun onunla ihticac edilemeyeceğini kabul etmektedir.³⁶ İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1351) de rivayetin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olmadığını ve farklı lafızlarla isrâilî bir eser olduğunu zikretmektedir.³⁷ Aclûnî, Nevevî'nin, hadisin ‘sâbit olmadığı’ değerlendirmesini yaptığını, İbn Teymiyye'nin *mevzu* dediğini, Ebû'l-Muzaffer İbnü's-Sem'ânî'nin (ö. 489/1014) “*merfû* olarak bilinmediği, Yahya b. Muaz er-Râzî'nin (ö. 258/871) sözü olarak nakledildiği” kanaatinde olduğunu haber vermektedir.³⁸ Elbânî'ye (ö. 1999) göre de haberin ‘aslı yoktur.’³⁹

Uydurma olduğunda şüphe olmayan veya İsrâiliyyat'tan olan bu haberi, gerek Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *kudsi hadis* olarak nakletmesi, gerekse Râğıb el-İsfahânî'nin hem Resûlullah'a (s.a.v.) izafe etmesi, üstelik geçmiş semavî kitap-

³³ Bkz. Sülemî, *Derecâtü's-sâdikîn*, s. 147.

³⁴ Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *Zerîa*, s. 23-24; *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-sa'adeteyn (Mutluluğun Kazanılması, çev. Lütfi Doğan)*, Ankara 1974, s. 28.

³⁵ Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *Tafsîlü Neş'eteyn*, s. 23-28.

³⁶ Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, 295-297; XVI, 349.

³⁷ Bkz. İbnü'l-Kayyim, *a.g.e.*, I, 427.

³⁸ Aclûnî, *a.g.e.*, II, 1529.

³⁹ Elbânî, *a.g.e.*, I, 165-166. Haberin sıhhat değerlendirmeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 229-230; Muhtittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis -Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Haberler-*, Konya 2002, s. 326-332.

larda da geçtiğini söylemesi ve yaptığı yorumlar tenkit konusu olmuştur. Buna karşılık Sülemî'nin özellikle daha sonraki devirlerde sûfiler arasında Resûlullah'ın (s.a.v.) hadisi olarak bilinen bu sözün Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olmadığını ve seleften bir sûfiye ait olduğunu kabul etmesi de dikkat çekicidir. Ancak haberin klâsik dönemin en hacimli mevzûat kitabı kabul edilen İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât*'ında geçmemesi de düşündürücüdür.

3) “*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim. Bu sebeple insanı yarattım ve onunla tanındım*” şeklindeki rivayet de ilk devir sûfilerinin eserlerinde rastlanılmayan bir haberdir. Bu haberin de bir önceki haber gibi, özellikle İbn Arabî ve sonrasında, sûfiyye arasında hadis diye şöhret bulduğu düşünülebilir⁴⁰. Habere, muahhar tasavvuf kaynakları yanı sıra, mevzûat ve halk arasında meşhur olan sözleri toplayan muahhar eserlerde sıkça rastlanır.⁴¹ İbnü'l-Cevzî'nin eserinde geçmeyen bu haber hakkında İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in sözü olmadığını, sahih veya zayıf bir senedini de bilmediğini belirtmektedir.⁴² Aclûnî, onun bu değerlendirmesine Zerkeşi (ö. 794/1392) ile İbn Hacer'in (ö. 852/1448) de katıldıklarını bildirmektedir.⁴³ Elbânî de ittifaqla haberin aslının olmadığı görüşündedir.⁴⁴ Gerek İbn Teymiyye gerekse Elbânî'nin sert bir şekilde karşı çıktığı bu haber, İbn Arabî'ye göre keşfen sahihtir.⁴⁵ Daha sonra bu çizgiyi takip eden İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1724) keşf ile ilhâmı bir hadis tashih usulü olarak benimsemesi⁴⁶ ve mevzu hadisleri kullanması ciddi eleştiri konusu olmuş ve hadisçiler tarafından reddedilmiştir.⁴⁷

Osman Yahya İsmail bu rivayetle ilgili şu açıklamayı yapmaktadır:

⁴⁰ Bkz. İbn Arabî, *Fütühât*, III, 198; IV, 419 vd.

⁴¹ Bkz. Zerkeşi, *et-Tezkira fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ* (thk. Mustafa Abdulkadir Atâ), Beyrut 1986, s. 236; Sehâvi, *el-Mekâsîdül-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehirâ ale'l-elsine* (thk. Abdullah Muhammed es-Siddîk), Mısır 1956, s. 327; Semhûdî, *el-Gummâz ale'l-lümmâz fi mevdu'âti'l-meşhûrât*, Beyrut 1986, s. 173; Suyûtî, *ed-Düreru'l-müntesira fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ* (thk. Mahmud Abdulkadir Atâ), Kahire 1987, s. 342; İbn Tûlûn, *eş-Şezera fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ* (thk. Kemâl Zağlûl), Beyrut 1993, II, 51; Aliyyü'l-Kârî, *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadisî'l-mevdû'* (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1994, s. 141; a.mlf., *el-Esrâru'l-marfû'a fi'l-ahbâri'l-mevdû'a* (thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut 1986, s. 269; Aclûnî, *a.g.e.*, II, 132. Geniş bilgi için bkz. Elbânî, *a.g.e.*, XIII, 50-51; Ali Hasan el-Halebî, *Mevsûatü'l-ehâdis ve'l-âsâri'd-dâife ve'l-mevdû'a*, Riyad 1999, VII, 446-447; Yıldırım, *a.g.e.*, s. 98; Uysal, *a.g.e.*, s. 268-2271.

⁴² Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVIII, 122, 376.

⁴³ Bkz. Aclûnî, *a.g.e.*, II, 132.

⁴⁴ Bkz. Elbânî, *a.g.e.*, XIII, 50-51.

⁴⁵ Bkz. İbn Arabî, *Fütühât*, III, 198.

⁴⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i mahfi*, İstanbul 1980, s. 10, 11. Ayrıca bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî fi tefsîri'l-Kur'ani'l-azim*, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâs el-Arabî ts., XVII, 121; XXVII, 21, 25.

⁴⁷ Bkz. Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâzile li'l-es'leti'l-aşrati'l-kâmile* (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1994, s. 132-135 (Ebû Gudde'nin dipnotu).

“İnsan işareten de öte, ilâhî ihtişamın kendini aksettirdiği ve kendi mükemmel şeklini temaşa ettiği bir aynadır. (Peygamber’in ifadesiyle): “*Ben bir gizli hazine (kenz-i mahfi) idim. Bilinmek istedim. Bu sebeple insanı yarattım ve onunla tanıdım.*” Bu açıdan insanın yaradılışı ne bir tesadüf, ne de ilâhî bir kapris eseridir; insan artık garip bir bahtsızlık işareti altında (yıldızı kara) görülemez. Tersine, insan Tanrı’nın kendini en mükemmel şekilde gösterecek bir vâsita ile tanınmak için duyduğu arzunun bir ifâdesi olmaktadır. İnsanın evrende ve tarih sahnesinde ortaya çıkışının esrarengiz sâikleri, nihâî kudretin paradoksal mânâsı işte buradadır.”⁴⁸

4) Nebî (s.a.v.), Hârîse’ye (r.a) “Her hakkın bir hakikati vardır. Senin imanının hakikati nedir?” diye sorduğunda; “Nefsîmi dünyadan esirgedim. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Sanki Rabbimin arşına açıkça bakıyor gibiyim. Cennetliklerin birbirlerini karşılıklı ziyaret edişlerini görüyor gibiyim. Cehennemliklerin de Cehennemde birbirlerinin üzerlerine yıkılışlarını seyrediyor gibiyim” diye cevap vermiş, Nebî de (s.a.v.) bu cevap karşısında: Sen esirgenmişsin, ona sıkı sarıl. O, Allah’ın kalbini iman nuruyla nurlandırdığı bir kuldür” karşılığını vermişti.⁴⁹ Hadisçiler nezdinde zayıf olarak kabul edilen bu haber de sûfîlerin eserlerinde sıkça geçmektedir.

Örnek olarak verilen çok tartışmalı bu rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, sûfiyye arasında çok meşhur olduğu dile getirilen rivayetlerin ilk devir sûfîler arasında aslında sanıldığı kadar da şöhret bulmadığı anlaşılmaktadır. Hatta bir sûfînin bir haberi, eserlerinde çok kullanması, o rivayeti onun uydurmuş olabileceği fikrini akla getirir de, bugün bunun böyle olmadığı anlaşılmaktadır.

Sûfîlerin hadis uydurdukları fikri her ne kadar çok yaygın olsa da ilk beş asır için bunu söylemek oldukça zordur. Görünen o ki uydurma haberler, büyük ölçüde hicri V. asırdan sonra gelen sûfiyye arasında daha çok revaç bulmuştur. Uydurma haberlerin envanterleri tespit edilerek kaçta kaçının sûfîler

⁴⁸ Osman Yahya, *İslâm ve İnsan*, çev. Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri* (ek bölüm), s. 221–223.

⁴⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü’s-salât*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin bölümü, nr. 770, vr. 171/a; a.mlf., *Beyânü’l-Fark*, s. 64; a.mlf., *Riyâdatü’n-Nefs*, s. 59-60, (Hârîse’nin şehâdetini de anlatan uzunca bir rivayet.); *es-Salâtü ve makâsîduhâ*, s. 73, 210; İbn Hafif eş-Şîrâzî, *Ibn Hafif aş-Şîrâzî und seine Schrift zur Novizenerziehung (Kitâb al-İqtisâd) –Biographische Studien-* (thk. ve Almanca çev. Florian Sobieroj), Beirut 1998, s. 445; Tûsî, *a.g.e.*, s. 30, 143, 411, 544; Gülabâdî, *Ma’âni’l-ahbâr*, s. 11, 140-141, 332; Sicillî, *ed-Delâletu Alellah* (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), 1. bs., Beirut 2001, s. 37; Sülemî, *Kitâbü’l-Erbâin fi’t-Tasavvuf*, (*Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 541; *Tabakâtü’s-Sûfiyye* (thk. Nureddin Şerîbe), 3. bs., Kahire 1997, s. 158; *Cevâmîu Âdâbi’s-Sûfiyye* (thk. Etan Kohlberg, *Uyûbu’n-nefs ve mudâvâtuhâ* ile birlikte), Kudüs 1976, s. 34; *Derecâtü’l-Muâmelât* (thk. Ahmed Tâhirî İrâkî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî I* içinde) s. 488; Ebû Nuaym, *a.g.e.*, X, 273. Ayrıca bkz. İbnü’l-Mübârek, *a.g.e.*, s. 106; Ma’mer b. Râşid, *Kitâbü’l-Câmi*, (Abdürrezzâk’ın *el-Musannefî* içinde, thk. Habîbürrahman el-A’zamî), Beirut 1403), XI, 129; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr* (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), Riyad 1409, VI, 170; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 150; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, III, 266-267; Beyhakî, *a.g.e.*, VI, 170; VII, 362-363; Heysemî, *a.g.e.*, I, 220, 221. Hadis hakkında geniş bilgi için bkz. Karapınar, *a.g.e.*, s. 297-299.

tarafından uydurdukları müstakil olarak üzerinde çalışılması gereken bir konudur. Ayrıca bu uydurma haberlerin sûfîler dışında birtakım râviler tarafından da nakledilip edilmediği de özellikle tetkik edilmelidir. Öte yandan uydurma ve son derece zayıf olan haberi kullanmak başka, uydurmak başkadır.

VI. İŞÂRİ YORUMUN KURALLARI

İslâm âlimlerinin olduğu gibi, özellikle ilk devir sûfîlerin de hadisleri şerh ederken, görüşlerini serdederken ve ele aldıkları konuları açıklarken kullandıkları temel başvuru dayanakları hiç şüphesiz *Kur’ân-ı Kerim*’dir. İkincisi, *hadis/sünnettir*. Bunları, *mevkûf ve maktû haberler*, geçmiş *Peygamberlere ait sözler ile isrâilî haberler*, *Arap şiiri*, *Arap dil kuralları ile kelime bilgisi*, *darb-ı meseller ve atasözleri ile hikmetli sözler*, *tarihî veya coğrafi bilgiler ve yazılı kaynaklar* takip eder.⁵⁰ Sûfîlerin eserlerinde yaygın biçimde kullandıkları bu materyaller, onların hadisleri anlamadaki bilgi, birikim ve kültürlerinin İslâm’ın temel kaynaklarına dayandığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle onların da diğer âlimlerle bir paralellik arz ettiği düşünülebilir.

Sûfîlerin, temel dayanaklarının âyet ve hadis olduğunu ortaya koyduktan sonra, işâri hadis şerhinin şartları şöyle sıralanabilir: **1)** Verilen manaların doğruluğuna başka âyet ve hadisten destek olmalı. **2)** Hükümler, Kur’an ve sünnete uygun olmalı. **3)** Verilen manalar/hükümler, lafzın ve şeriatın zâhirine ve akla ters düşmemeli. **4)** Yapılan yorumların mesnetli olabilmesi için âyet, hadis, şiir vs. deliller getirilerek önce gerekli görüldüğünde kelimelerin tahlili yapılmalı. **5)** İşâri yorumun esaslarından biri de, metinlerde geçen lafız, terkip ve cümlelerin anlatım özellikleri açısından, arka planda dahi olsa, yapılan işâri yoruma imkân ve işaret vermesidir. Buna metnin bâtinî yani arka plandaki anlamı da denebilir. Binaenaleyh siyak ve sibakla birlikte, varsa sağlam sebeb-i vürûd da tespit edilerek, hadisin zikredildiği ortam ile metnin anlamı ortaya konulmaya çalışılmalı. **6)** Hadisin te’vili ümmetin icma’nının dışına çıkmamalı. **7)** Hadis, zâhirî şerhlerde olduğu gibi tek açıdan değil, değişik açılardan ele alınarak şerh edilmeli ve tek anlamda ısrar edilmemeli. **8)** Hadis, ihtilaf konusu rivayetlerden ise, mevzu ile alakalı diğer rivayetler, muhtelifü’l-hadis ilmi bağlamında ele alınarak çözülmeye çalışılmalı. **9)** Her zaman olduğu gibi, sonunda “En iyisini Allah bilir”, “İnşallah” ve “Muvaffakiyyet Allah’tandır.” gibi ifadelerle ihtiyat elden bırakılmamalı. **10)** Metni zorlayan, haddi aşan hatta ilgisi olmayan, tamamen saptırıcı ve ilgisiz yorumlardan da kaçınılmalı, verilen mananın mutlaka metinle bir ilgi ve alakası bulunmalıdır.⁵¹

Bunlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, sûfi olsun veya olmasın İslâm âlimlerinin esas itibariyle aralarında önemli bir farkın bulunmadığı görülmek-

⁵⁰ Geniş bilgi için bkz. Karapınar, *a.g.e.*, s. 260-289.

⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Karapınar, *a.g.e.*, s. 337-340.

tedir. Buradan hareketle, İslâm âlimlerinin metinleri anlarken, metne bakış şekilleri oldukça önemlidir. Bu bakış şeklinin iki ayrıcı özelliği bulunmaktadır. Biri, *şârihin metin ile aralarında özel bir ilişkinin ortaya çıkması* ve bunun neticesinde ortaya çıkan *yorumun bir insan fiili olarak görülmesidir*. Yani her metni, özellikle âyet ve hadisleri, söyleyeninin, yani Allah ve Resûlü'nün bir fiili olarak algılayıp, bu fiile verilen bir karşılık olarak, yani, kendi yorumlarını da bir fiil olarak yapmalarıdır. Böyle olunca, âyet ve hadislerin yorumları, birer insan fiili olarak, bir fiilin taşınması gereken bütün özellikleri taşımış olacaktır. Kısaca ifade edilecek olursa, *âyet ve hadisleri açıklamak veya yorumlamak gayesiyle söylenen her söz, bir insan fiili olarak kabul edilmekte, bu çerçevede insanın sorumlu olduğu ve mutlaka hesabını vereceği bir amel* olarak algılanmaktadır.

İslâm âlimlerinin metinleri anlarken sergiledikleri tutumun diğeri ise, *bir fiilin taşıdığı bütün özellikleri göstermesine* dikkat çekmektir. İnsan fiilinin ne gibi özellikleri vardır? *Fiil*, genellikle kasıtlı bir şekilde, olup bitene bir müdahale etme veya yine kasıtlı bir şekilde müdahale etmemedir. O halde *fiilde kasıt*, fiilin ayrıcı bir hususiyetidir. Öyleyse bir hadisin nakledilmesinde veya açıklanmasında veya yorumlanmasında maksat nedir? Bu üzerinde ciddi olarak durulması ve farklı ekollere, âlimlere hatta kişilere göre yanıtlanması gereken zor bir sorudur. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta da, *Hız Peygamber'in (s.a.v.), bizim kastettiğimiz manayı kastedip etmediğinin belirlenmesidir. Her şeye rağmen yapılan veya yapılacak olan bu yorum, çoğu kez gizli kalmaya ve izâfi olmaya mahkûmdur.*

VII. Sonuç

Özellikle ilk dönem sûfilere, Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) hadislerini şerh ederken genellikle, *zâhirî ve işâri yorum tarzını* tercih etmişlerdir. Onların az da olsa *bâtınî yoruma* kaydıkları görülmektedir. Bâtınî te'villerin az olması, ilk devir sûfilerinin Allah Resûlü'nün (s.a.v.) hadislerini anlamadaki istikametlerinin muhaddislerle aynı yönde olduğunu göstermektedir. İki ekolün arasındaki en temel fark, sûfilerin ahkâm hadisleri dâhil olmak üzere hadislere, genellikle işâri (manevî) yönden yaklaşmalarıdır.

Hadis yorumuna işâri yorum metodunu katan sûfilerin özellikle de ilk dönem sûfilerinin, nassları yorumlamada kendilerine özgün bir ifade tarzından ve yorum metodundan söz edilebilir. Ayrıca yorumun ben merkezli olması bir olumsuzluk değil, aksine bir insan fiili olduğunu kabul etmek kaydıyla, bir zenginlik ve kültürel kazanımdır.

Sûfiler, manevî yoruma mesnet teşkil eden kelime ve kavramlarda, adeta bir dilci gibi âyet, hadis, şiir, Arap atasözleri ve kelâm-ı kibarlardan deliller getirmektedirler. Dolayısıyla işâri yorum yapan veya yapmak isteyen bir sûfiden beklenen, aynı zamanda dil ve şiir zevkine sahip iyi bir dilci gibi hareket etmesidir.

Zâhirî yorum gibi, işâri yorum da, bizlere metnin nasıl yorumlanması gerektiğinin ipuçları ve metotlarını vermektedir. O da mesnetsiz ve ilgisiz aşırı yorum serbestliğine müsaade etmemektedir. Aslında geçmişte bâtinî olarak karşımıza çıkan şerh anlayışı, bugün 'serbest yorum' adı altında karşımıza çıkmaktadır.

Belirli kurallara bağlı *işâri yorumun*, kontrolsüz şahsî bir yoruma her an açık ve müsait olmadığı, ancak bâtinî yoruma kayma riskinin her zaman potansiyel olarak bulunduğu da bir gerçektir. Bununla birlikte âlim sûfiler ile kendilerinde olağanüstü kuvvetler iddia eden veya öyle olduklarına inanılan bir takım şahsiyetleri, birbirlerinden ayırmak herhalde daha isabetli olsa gerekir. Sûfiyye ile Bâtiniyye'yi iç içe girdirmek yerine, birbirlerinden ayıştırmak elbette daha doğrudur. Zira, bir takım peşin hükümlerin de, buradan kaynaklandığı ön görülmektedir.

Bugün zâhirî yorumdan faydalanmakla birlikte, işâri yorumdan, insanın kalp ve ruh dünyasına nasıl hitap edilebileceği ve metin ile muhatap arasındaki manevî bir bağın nasıl kurulabileceği noktasında, özellikle ilk dönem sûfilerinden istifade edilebilir.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, tasavvuf'ta ciddi dönüm noktasını sadece Hallac değil çağdaşı Hakîm et-Tirmizî gibi bazı şahsiyetler oluşturmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla Hakîm eserlerinde ondan hiç bahsetmemektedir. Buna karşılık Gülâbâdî ve Sülemî bahsetmektedirler. Hallac sonrasında savunmacı içe kapanmış bir sûfilikten söz etmek de pek mümkün değildir. Ayrıca Müslüman toplumların genelini eğitimi, zâhir âlimlerin tersine sûfilerin üstlenmiş olduğu ve Müslümanlarla ilgilenmekle birlikte gayr-i müslimlere dahi ulaşarak dinin yayılmasına katkı sağladıkları unutulmamalıdır.

“Rivayetlerde İşâri Yorum”

Özet: Rivayetlerin yorumlanmasında her ne kadar zâhirî ve bâtinî yorum tasnifi yapılıyorsa da aslında bir de işâri yorumdan söz edilmelidir. Daha çok sûfilerin baş vurdukları işâri yorum, hadisleri imâ ve işâret yoluyla kurallarına bağlı kalarak rûhânî-manevî-işâri olarak şerh etmektedir. İşâri yorumun uygulanmasında sûfilerin hadis şerhine olumlu katkıları görülmektedir. İşâri yorum, ben merkezli olmakla birlikte tamamen özgündür. Ancak ben merkezli olmasından dolayı, çeşitli mahzurları da söz konusudur. Bu tür bir yorumun olumlu çerçevede kalabilmesi ve mahzurlarından kaçınılabilmesi için bazı ilkeler gözetilmelidir.

Atf: Fikret KARAPINAR, “Rivayetlerde İşâri Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/II, 2007, ss. 89-104.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tasavvuf, İşâri, Zâhirî Yorum, Bâtınî Yorum.