

## İŞÂRÎ TEFSİRİN KABUL ŞARTLARI ÇERÇEVESİNDE ‘FÎHÎ MÂ FÎH’TE YER ALAN KURAN YORUMLARININ KRİTİĞİ

Doç. Dr. Fethi Ahmet POLAT\*

“Tanrı’nın remizleri kolay anlaşılır mı hiç?”\*\*

### Özet

Mevlana Celaleddin er-Rumî’nin üçü mensur, üçü de manzum olmak üzere toplam altı eseri vardır. Denebilir ki bu eserlerin tamamı, neredeyse her sayfasıyla bir Kuran tefsiri tarzındadır. Dikkatli gözlerin de tespit edebileceği gibi bu tefsirlerin önemli bir kısmı, tasavvuf geleneğinin sıklıkla atıfta bulunduğu ayetler grubundan oluşur; ancak Mevlana’nın hemen her sözünde kendisini hissettiren husus, ciddi bir Kuran kültürü havzasında yetişmiş önemli bir İslam mütefekkiri karşısında olduğumuzdur. Tebliğimizde, Mevlana’nın, müritlerine ve bazı dostlarına yazmış olduğu vaazları ve nasihatleri içeren *Fîhi mâ Fîh* adlı kitabı ele alınacaktır. Eserin önemli bir kısmı Selçuklu veziri Süleyman Pervane’ye hitaben kaleme alınmıştır. Bu eserde Mevlana 180 küsur ayetin tefsirine temas etmiş, bunlardan bir kısmı için doğrudan çeşitli başlıklar açarak tefsirlerde bulunmuş, bazı ayetlere ise kısaca değinmiştir. Eser dil itibarıyla açık, üslup itibarıyla -*Mesnevî*’deki yorumlara kıyasla- oldukça düzenlidir. Tebliğde Kuran tefsiri çerçevesinde değerlendirilebilecek yorumlar ele alınmakta ve işârî tefsirin kabul şartları eşliğinde kritize edilmektedir. İncelemede kaynak alınan tercüme, Selçuk Eraydın tarafından yayına hazırlanan ve İz Yayıncılık’ın 1994 yılında İstanbul’da neşrettiği Ahmed Avni Konuk’un *Fîhi mâ Fîh* tercümesidir. *Mesnevî*’de yer alan tefsirleri ele alan bir doktora çalışması (İdris Güllüce, *Kur’an Tefsiri Açısından Mesnevî*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999) dışında, *Fîhi mâ Fîh* ilk defa bu gözle ele alınmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Mevlana, Fîhi mâ Fîh, Mesnevî, Tefsir, Tevil, işârî tefsir, sufi tefsir, Sembolizm.

### THE CRITIQUE OF THE QUR’ÂNIC HERMENEUTICS IN (MAWLÂNÂ’S) ‘FÎHÎ MÂ FÎH’ WITHIN THE ACCEPTABILITY REQUIREMENTS OF İSH’ÂRÎ/SYMBOLIZING EXEGESIS

#### Abstract

There are six important works belonging to Mawlana Jalal al-Din al-Rumi which three of them written in prose and the others written in verse. All of these works, almost with each page of them, related to the Quranic exegesis. When we pay attention Rumi’s exegesis, we saw that he used a lot of verses that call sufis’ consideration. His interpretations let us know about his brilliant intelligence and deep information on the Islamic cultural heritage. We took up in this paper his some opinion in his book ‘*Fîhi mâ fîh*’ that was uttered as a conversation with his close friends. It is obvious that there are some unacceptable interpretations and methodologies in this book according to the Muslim ish’ari exegesis tradition.

**Key words:** Mawlana, Fîhi mâ Fîh, Masnavi, Exegesis, Hermeneutic, interpretation, ish’ari exegesis,

\* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı öğretim üyesi. e-mail: [ahmetfethi@yahoo.com](mailto:ahmetfethi@yahoo.com)

\*\* Mevlana, *Mesnevî*, VI, 182.

sufi exegesis, Symbolism.

## GİRİŞ

İslam tefsir geleneğinin, muhtelif dönemlerin sebep olduğu konjonktürel değişimler paralelinde yeni gelişmelere ayak uydurduğunu söylediğimizde yeni bir şey iddia etmiş olmayız. Söz konusu gelişmeler, kimi zaman katı/zahiri/literal bir Kuran okumasını zorunlu kılmışken kimi zaman okuyucuyu, metni öteleyen batın eksenli yorumlara muhatap etmiştir. Zahirî okumanın insanların ruhunu tatmin etme noktasında başansız kaldığı dönemlerde kendini gösteren batını okumalar, zamanla şirazesini kaybetmiş yorum örneklerinin çıkışına da zemin teşkil edecektir. Bu tehlikeyi sezen İslam uleması, söz konusu yorum çabalarını belirli bir dengeye oturtmak için ciddi mesai harcamıştır. İç içe yaşadıkları Kuran kültürünün kendilerinde oluşturduğu hatırı sayılır birikim, batın manayı önceleyen okumaları rasyonel ve dince makbul çerçevelere çekmelerini mümkün kılmıştır. Örneğin, tefsir tarihinin en büyük müfessirlerinden Taberî, “Kuran’ın zahir anlamlarını, ne Kitap’tan bir nas, ne Peygamber’den bir haber, ne ümmetten bir icma ya da diğer herhangi bir delil olmaksızın batın anlamlara havale etmek caiz değildir.” derken,<sup>1</sup> Kuran’ın zahir anlamlarını tamamıyla bir tarafa bırakan, delile müracaat etmeyi gerekli görmeyen bir batını yoruma sonuna kadar kapı açan anlayışların ne derece makbul olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan zahir anlama yüzde yüz mutabakat arz etmeyen yorumların hangi şartla kabul edilebileceğini söylerken, “Kim Kuran’ın zahirinden anlaşılmayan bir şey iddia ederse, o zaman bu iddiasını kabul etmeyi zorunlu kılacak kat’î bir burhan getirmesi gerekir” demektedir.<sup>2</sup> Tasavvufa bağlılığı herkesçe bilinen Gazâlî dahi, sıklıkla zahirden uzak yorumlarda bulunmuş olmasına rağmen, zahirin bağlayıcılığına özenle işaret etmiştir. Zahirî dikkate almayan bir yorum tarzını, evin kapısından geçmeden iç odaya dâhil olmaya benzeten Gazâlî, bu durumun, Türkçe bilmeyen bir kimsenin Türkçe ifadelerin maksatlarına vakıf olduğunu iddia etmesi kadar saçma olduğunu dile getirir.<sup>3</sup> İbn Âşûr, kesin bir delil olmaksızın zahir ve râcih manadan uzaklaşmayı bir zorlama (tekellûf) olarak kabul eder.<sup>4</sup> Bu sıkıntıyı bertaraf etmek gibi zahmetli bir yolu tercih etmeyen birçok âlim ya bu tür yaklaşımları tamamen dışlamaktadırlar ya da bunları, murad-ı ilahiyi içeriyor olmak iddiasını taşıyan ‘tefsir’ kategorisinde görmemekte,<sup>5</sup> çoğu zaman bu tefsirlere ‘te’vilât’ deyip geçmektedirler.<sup>6</sup> Hatta ‘Nasîha Hâlisâ’ başlığı altında Zerkânî, bu yorumlara sapanları oldukça yapıcı bir dille ikaz etmekte, Müslümanları bu tefsir tarzının sakıncaları karşısında dikkatli olmaya çağırılmaktadır.<sup>7</sup>

Usûl uleması, nassın zahirini korumayı hedefleyen daha başka Kuran ilimlerine de işaret etmişlerdir. Tüm bu ilimler, nassı yorumlamak isteyen kişi için dikkate alınmaması düşünülemeyecek olan mukaddime mesabesinde ilimlerdir. Bu ilimler dikkate alınmadığında, bireyin ya da toplumun önünde, kendi ideolojik düşüncelerine indirgeyebilecekleri -yani ‘tevil’den ‘tevin’/cilalama/göz boyama’ya sızayabilecekleri- sınırsız ve bağımsız alanlar açılır. Geçmişin ‘çirkin/zorlama tevil’ ya da ‘mezîmum (kananmış) tevil’ dedikleri ve özellikle Şii yorum geleneğini hedef aldıkları sözle kast ettikleri şey tam da budur. Bununla birlikte Kuran ilimleri uleması, aslı anlamlarla çelişmeyen ya da onları ortadan kaldırmayan ‘işaretler’ ve ‘duygular’dan ibaret olduğunu söyleyerek kimi sufi tefsirleri makbul addedebilmişlerdir.”<sup>8</sup>

Aslına bakılacak olursa sufiler, Kuran üzerindeki derin tedebbürleri sonucu elde ettikleri bir takım gizli bilgileri herkesin hazmedemeyeceğini düşünmüş, insanları yanlış bir anlayışa sevk etmekten kaçınmak amacıyla söz konusu bilgileri kapalı bir üslûb ya da remiz veya işaret yoluyla ifade etmiş ve yaptıkları tefsirlere tefsir değil işaret adını vermişler.<sup>9</sup> Bunun için tasavvufi tefsire işârî (tasavvufî) tefsir

<sup>1</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 12.

<sup>2</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 218.

<sup>3</sup> İlginçtir ki Gazâlî söz konusu ikazı, re’y ile tefsirden sakındırmak amacıyla yapar. Bk. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I/3, s. 138.

<sup>4</sup> İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, I, 97.

<sup>5</sup> Süyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an*, II, 184-185.

<sup>6</sup> Bilmen, *Tefsir Tarîhi*, I, 186.

<sup>7</sup> Zerkânî, *Menâhîlü'l-İrfân*, II, 557-558.

<sup>8</sup> Ebu Zeyd, *Dînsel Söylemin Eleştirisi*, s. 113.

<sup>9</sup> Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, XXIII, 424.

denilmiştir.<sup>1</sup> Doğrusu bu tefsir, her türlü geleneksel dayanaktan kopuk olan ve vahyedilmiş metne keyfi olarak yapılandırılmış olan bireysel saf özlemlerin bir ürünü de değildi. İster sūfînin entelektüel düzeyinde, isterse manevî yorumun tarihî gelişimi düzeyinde olsun, işârî tefsir, Kuran'ın manevî deneyimle beslenen, sırası geldiğinde metnin manasını koşullandıran titiz bir okunuşa istinat etmekteydi.<sup>2</sup> Dolayısıyla bu ihtiyatlı yaklaşım, söz konusu yorum çabasını İslam tefsir geleneği içerisinde görmek isteyen âlimlerin hoş görüsünü cezbedi. Bu cümleden olmak üzere ulema, bu yorumlara 'işârî tefsir' tanımlamasında bulundu. Bu açıdan bakıldığında, ayetlerin işaretten ifade ettiği anlamları göstermek üzere kullanılan bu tanım, tasavvufî tecrübelerle dayanan tutarlı yorumlarla polemiksel tartışmalara ya da fikir yürütmelere dayanan tutarsız veya farazî yorumları aynı anda içerir. O halde işârî yorumların tefsir geleneği içerisinde kabul edilen bir yanı olmakla beraber aynı geleneğin şiddetle reddettiği bir yanı olduğu da unutulmamalıdır.

Yukarıda bahsedilen nüansı tefrik etmek açısından Kuran ilimleri üzerine kalem oynatanlar, makbul addettikleri bu tarz yorumları 'sūfî-feyzî/işârî tefsir' adı altında değerlendirirken makbul addetmedikleri yorumları 'sūfî-nazarî tefsir' adı altında kategorize etmişlerdir.<sup>3</sup> Aslında bu ayırım, tasavvufun amelî boyutunu öne çıkaran mensupları ile teorik-felsefi yanını öne çıkaran mensupları arasındaki farklılaşmayla da yakından ilgilidir. Amelî yönü ön plana çıkaranlar, belirli ruhî tecrübeler sonrasında ulaşılmış oldukları makamın kendilerinde meydana getirdiği hallere bağlı olarak Kuran'ı yorumlarken felsefi bir yaklaşıma daha yakın duran mutasavvıflar, ayetleri bir takım teorik çerçevelere oturtmaya çalışmışlardır.

Sūfî-nazarî tefsirin makbul addedilmemesinin en önemli sebeplerinden biri, söz konusu yaklaşıma sahip olanların Kuran'ı merkeze alan bir okuma biçiminden ziyade Kuran'ı kendi nazariyelerine tabi işlevsiz bir kitap kılıyor olmalarıdır.<sup>4</sup> Buna göre belirleyici olan doğrudan Kuranî ilkeler değil, yorumcunun kendi sübjektif teorileri ve sahih, rasyonel ilkelere dayanmayan kişisel tecrübeleridir. Bu yorum tarzını daha da itici hale getiren husus, içerdiği iddiaların kişisel görüşlerden çıkıp muhatapları da bağlayan genel-geçer doğrular gibi lanse edilmesidir. Kuran'ın temel hedefi olan toplumsal hidayet amacına hizmet etmekten büyük ölçüde uzak nazariyelere sahip bu yaklaşımın dış kültürlerden –hususen Yunan felsefesinden- hatırı sayılır miktarda argümanlar devşirdiği gözden ırak tutulmamalıdır. Tarihsel süreç içerisindeki Batınlık tecrübesinin İslam dünyasında gerek teorik düzeydeki tartışmalar açısından, gerekse toplumsal tecrübelerde sebep olduğu sıkıntılar yüzünden karşı karşıya kaldığı muamele, Batınlık bir okumanın neredeyse tüm izlerini taşıyan bu yaklaşımın da menfi bir ma'kes bulmasına sebep olmuştur. Kuşkusuz bu nazariyelere Kuran'ın doğrudan imkân vermeyen yapısı, yorumcunun ayetleri aşırı bir yorumla tabi tutarak bir anlamda Kuran'ı zorlaması sonucunu da tevhit edecektir. İbn Arabî'ye ait yorumların birçok tefsir kaynağında eleştiriye tabi tutulmasının en önemli sebebi, yukarıda dikkat çektiğimiz sakıncalara fazlasıyla sahip olmasından ileri gelir.

Buna karşılık sūfî-feyzî/işârî tefsir, hem İslam uleması nezdinde, hem de toplumun muhtelif katmanlarında, içerdiği bütün mahzurlara rağmen müspet anlamda bir karşılık bulmuştur. Az önce de temas edildiği gibi bu müspet karşılığın en önemli sebebi, sūfî geleneğe sahip yorumcuların amelî noktada sergilemiş oldukları takdire şayan durumdu. Özellikle refahın ve lüksün birinci öncelik haline geldiği, nasların ahlakî içeriklerinden soyutlanarak kuru hukukî metinlere dönüştürüldüğü dönemde ortaya çıkan sufi kanaat önderleri, Kuran yorumlarında kullandıkları aşkın öğeler, hukukî ilkelerin arka planlarında yatan ahlakî ilkelere yaptıkları vurgular ve bizzat kendi hayatlarında sergiledikleri zahidane tutum sebebiyle kısa zamanda toplumun gönlünü kazanmıştı. Aslında ulemanın bu tür tefsir çabalarını belirli bir meşruiyet çizgisine çekme çabaları, mutasavvıflar hakkında besledikleri hüsn-ü zannın yanı sıra, naslarla kayıtlı özgür düşünceye bir pencere açma gayretlerini de ifade etmekteydi. Öte yandan bu tarz bir yorumun, geleneksel silsile takip edildiğinde Hz. Peygamber'in ilk takipçilerine kadar giden bir patikaya sahip olduğu da söylenebilirdi.<sup>5</sup>

Kuran'ın zahiri anlamına uygunluk prensibinin ilk defa güçlü bir şekilde Taberî tarafından

<sup>1</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 18-19; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 175.

<sup>2</sup> Lorry, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 21.

<sup>3</sup> Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, II, 339, 352.

<sup>4</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 9.

<sup>5</sup> Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, II, 353.

seslendirilmesinden sonra, aradan dört asır geçtiğinde İslam dünyasında zahiri öteleyen anlayışların tekrar gündeme gelmesi neticesinde, evvela Kâdî Abdülcebbar, ardından İbn Teymiyye, İmam eş-Şâtübî ve Burhaneddin ez-Zerkeşî gibi güçlü âlimlerin bu tür tasniflerle konuyu daha muntazam bir şekilde ele alma gayretlerine şahit oluruz. Sufi yaklaşımın en temelde bağlı bulunduğu bir ilke olan 'ayetleri anlamada zahir-batın ikilisini dikkate alma' prensibi, zaman içerisinde 'batın'ı önceleyen bir yapı kazanmaya başlayınca, söz konusu sapmanın, telafisi gayr-ı kabil hatalar doğurabileceği ihtimalini sezen ulema, tam da bu noktada, sufi ya da başka bir tandansa bağlı herhangi bir yorumun sınırlarını tespit etme zorunluluğu hissettiler. İlk iş olarak zahir-batın ayırımını dışlamayan; ancak batını kesin olarak zahirin çerçevesi içerisinde hapseden bir ilke vazettiler. Kâdî Abdülcebbar, zahire o kadar güçlü bir vurgu yaptı ki, zahir-batın ya da tenzil-tevil ayırımının, İslam'ı tanıma yolundaki en önemli anlaşma araçlarını ortadan kaldıracığını iddia etti. Bunun, din farkını ortadan kaldırmaya kadar gidecek bir sapma olduğunu dile getirdi. Lafız ilga eden yaklaşımların butlanına dair pek çok delil ortaya koydu.<sup>1</sup> Onu bu konuda aşırı derecede hassas kılan amil, birinci derecede Şîî-Batınî yaklaşım olmuştur.

Şâtübî'ye göre de Kuran'da tevili yapılan herhangi bir lafız, her şeyden önce, kendisine hamledilen manayı muhtemil olmalıdır. Yani Arap dilinin ifade kalıpları içerisinde kendisine yer bulmalıdır. Buna göre her yorum, öncelikle Kuran'ın lafzına, yani Arap dilinin imkân verdiği sınırlarla bağlı olan zahiri anlamına uygun düşmelidir.<sup>2</sup> Zerkeşî'nin de belirttiği gibi bu tarz tefsir, Hz. Peygamber'in, ashabın ve selef-i salihinin yoluna en uygun olan yaklaşımdır. Bu dikkati göstermeyen birçok işârî tefsir, Batınî fırkaların yorumlarına daha yakın bir karakter arz etmektedir.<sup>3</sup> Dolayısıyla, zahiren sıradan insanlara açık olmayan kimi anlamlar dinde derinlik sahibi olmuş, muhtelif ilimlerde mesafeler almış ulemaya açılabilir. Bu anlamıyla zahirin bir de batın tarafı olabilir. Bu açıdan bakıldığında dildeki mecaz, kinaye ve mesel tarzı kullanımların geniş açılımları, müfessirin hareket imkânlarını geliştirebilir.<sup>4</sup> Ne var ki Şâtübî'nin zahire yaptığı aşırı vurgu, görünürde, neredeyse hiçbir işârî tefsire kapı aralamayacak cinstendir; çünkü ona göre bu şartın yanı sıra bir de söz konusu yorumların bir başka ayet ya da ayet grubu tarafından nassen ya da zahiren desteklenmesi gerekir.<sup>5</sup> Bu noktada İbn Teymiyye'nin yaptığı açılım daha ufuk açıdır. Ona göre bazen zahire uygun görünmeyen yorumlar söz konusu olabilir; ancak bu durum, söz konusu yorumları atmamızı gerektirmez. Bu yorumlar itibarı olarak ya da kıyasen ayetten çıkarılmış olabilir ki, fukahanın kıyası da böyledir. Dolayısıyla burada Kuran'ın genel ilkeleri ile çatışmıyor oluşu dikkate alındığında, bir şey doğruysa doğrudur, yanlışsa yanlıştır.<sup>6</sup>

Dikkat edilirse İbn Teymiyye de Şâtübî'ye benzer şeyler söylemekte, ne var ki biraz daha detaya girmektedir. Ondan farklı olarak bu yorumları lafzın delaletinden çıkarmamakta, bi'l-'übâr ya da kıyas ile farklı alanlara tatbikinden bahsetmektedir. İbn Teymiyye'nin bu ifadeleriyle dikkat çektiği bir husus, İslam kültür dünyasını oluşturan kodların ne kadar belirleyici olduğunu da bize göstermektedir. Ona göre Kuran'ı söyleyene (Allah'a), kendisine inene (Peygamber'e) ve Kuran'a muhatap olanlara bakmaksızın,

<sup>1</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebnâbi'l-Tevbîd ve'l-Adl*, XVI, 363-368.

<sup>2</sup> Şâtübî, *el-Munâfakât*, III, 99-100.

<sup>3</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 171. (Zerkeşî aslında sufilere karşı olmadığı gibi onlardan pek çok alıntıda da bulunur. Buna rağmen kitabında sufilere ziyade Mutezile'nin fikirlerine yakın bir tarzda ayetleri tefsir etmiştir. İlginçtir ki Süyûtî onun bu yönüne dair *İtkân*'da herhangi bir işarete bulunmaz. Konuyla ilgili oldukça güzel tespitler için bk. Sîzâ Kasım, "Semiyoikten Hermenötüğe", s. 196-203.

<sup>4</sup> Örneğin, "فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كُتُبٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَائِكَةٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ Belki de sen (müşriklerin): "Ona (gökten) bir bazıne indirilseydi veya onunla beraber bir melek gelseydi!" demelerinden ötürü sana vahyolunan ayetlerin bir kısmını (duyurmaya) terk edeceksin ve bu yüzden rubub daralacaktır. (Yi bil ki) sen ancak bir uyarıdır. Allah ise her şeye vekildir (Hüd 11/12)." ayetinde yer alan 'dâik' kelimesi ile "فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا" Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam'a açar; kimi de sapırtmak isterse göğze çakıyormuş gibi kalbini öjce daraltır. Allah inanmayanların üstüne işte böyle pislik atar (el-En'am 6/125)" ayetindeki 'dayik' ifadesi arasında dilsel açıdan bir ilişki vardır. İlk ayette geçen 'dâik' ifadesi ism-i fâil olup hudûs ve teceddüde açıktır ve bu sebeple Hz. Peygamber'e anz olan geçici bir durumu ifade eder; oysa ikinci ayetteki 'dayik' ifadesi sıfat-ı müşebbehe olup sübût ve devamlılığa, yani kişide yerleşik olan bir davranış formuna işaret eder. Dolayısıyla bu iki farklı anlam, elbette ki ayetin zahirinden çıkmış olur ve Kuran'ın lafzı ile örtüşür. Bu şekilde zahire uygun yorumu dışanda bırakmayan her tür ilave anlam makbul sayılır. Bk. Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 357.

<sup>5</sup> Şâtübî, *el-Munâfakât*, III, 394.

<sup>6</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 240-243.

sırf Arap dilini konuşuyor olmanın verdiği bir özgüvenle, Arapların kendilerinin dilde kastetmeleri muhtemel bazı anlamlara göre Kuran'ı okumaları da yanlış bir yoruma kapı açabilir. İlkinde yorumcunun kendinde var olan manalara Kuran'ı okutarak ondaki lafzî delaletleri ıskartaya çıkarması söz konusu iken ikincisinde sözün siyakını nazara almaksızın Arap'ın kast etmesi mümkün olan bir manayı tercih söz konusudur.<sup>1</sup>

Batınî mananın lafzın zahirî anlamına ters düşmemesi ilkesi akla şu soruyu getirmektedir: Eğer verilen bâtinî mana lafzın zahirîne ters düşmeyecekse, o mananın zahirî mana sayılmasına ne gibi bir engel vardır?<sup>2</sup> Doğrusu bu soru haklı gibi görünse de insan aklının sınır tanımayan yapısının karşı karşıya kaldığı her ayet üzerinde daha derin anlamlar üretmek çabasına girdiği göz önüne alındığında bu tür ilave tedbirlerin alınmasını gerekçelendirebilir. Tam da bu noktada, ayetlerin zahir anlamlarının gözetilmesi, aslında Kuran'ın kendi bütünlüğü açısından da son derece önemli hale gelir; çünkü insanlara mübîn bir kelim ile gelen ve mesajını lafızlarına emanet eden kemale ermiş bir dinin kitabının, lafzın dışında bir yerlere anlamlar havale etmesi, öncelikle Kuran'ın iniş mantığıyla çelişir. Bu açıdan bakıldığında öyle yorumlara rast geliriz ki, bunları Arap dilinin elverdiği sınırlar içerisinde görmek mümkün değildir. Örneğin, harflere bağlı olarak çeşitli tarihler düşürmek, ebced hesabı yaparak ümmetlere ömürler biçmek ya da huruf-ı mukattaaların her birine tılsımlı anlamlar vermek, zahiri asla dikkate almayan bir yaklaşım olur ki, bu da Tefsir biliminin kabul etmesi mümkün olmayan bir tür batınî okumadır. Zahiri göz ardı eden okumaların, kaçınılmaz bir şekilde hevanın ya da herhangi bir görüşün esiri olacağı bedihidir. En azından böyle bir okuma subjektif, ezoterik bir okuma olarak kalacaktır.<sup>3</sup>

Ne var ki insan merakının ayetlerin bilinen zahir anlamlarının ötesinde manalar arama çabası son bulmayacaktır. Hal böyle olunca, dilin kullanım alanlarındaki gelişmelere paralel olarak Kuran ayetlerine farklı yaklaşımlarda bulunma teşebbüsleri de var olacaktır. İşte bu noktada işaret tefsirin kabul şartı olarak ileri sürülen ikinci önemli ilke yorumcunun önünü açacaktır. Buna göre her yorumun, bir başka Kuran ayeti tarafından nassen ya da zahiren doğruluğu desteklenmelidir.<sup>4</sup> Ne var ki ortaya konan batınî mananın doğru olduğunu gösteren bir delilin bulunmasını şart koşturmak çok da anlamlı görünmemektedir; çünkü batınî olduğu iddia edilen bir mana, eğer başka bir ayetin zahirî manasıysa, o takdirde onun bâtinî mana olarak zikredilmesine gerek yok demektir; ancak insanî tecessüsün durdurulamaz yapısı, burada da Kuran'ı yorumlamak isteyenleri kışkırtmış görünmektedir.

Yukarıdaki ilkeler usûl kitaplarında, aynı anda bulunması gereken şartlar gibi zikredilmektedir. Oysa bu, metodolojik açıdan doğru değildir; bir kere, ilk şart yerine getirilmiş ise ikincisine zaten ihtiyaç olmayacaktır. Ortada zahire uygun bir tefsirin diğer bir ayetin şahitliğini zorunlu kılmasını gerektirecek dinî bir şart bulunmadığı gibi dilsel bir şart da söz konusu değildir. Dolayısıyla bu ikinci şartı, birinci şartın tam olarak yerine getirilmediği ya da akla çeşitli kuşku alan geldiği durumlar için bir emniyet sübabı olarak görmek gerekir.

İkinci şart ile uyumlu olan diğer bir şart ise oldukça tuhaftır. Buna göre ileri sürülen yorum ya da durumlar, Kuran'ın bir başka nassı tarafından reddediliyor olmamalıdır.<sup>5</sup> Bu şartın da hangi gerekçe ile ortaya konduğu önemlidir. Sanırım burada da ulemayı zora sokan durum, zahire uygun olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunan; ne var ki ikinci ilkeye uygun olarak kendisi hakkında bir başka şer'î delil de bulunmayan yorum örnekleriyle ilgilidir. Bu durumda yapılması gereken nedir? Söz konusu yorumu tamamen dışlamak mı, yoksa beşerî ilgilerin muhtelif yönelimlere açık olduğunu düşünerek bu yorumları tefsir geleneği içerisine dâhil etmek mi? Ulema, az önce de işaret edildiği gibi, sufi yorum sahiplerinin İslam toplumu nezdindeki durumlarını gözeterek bu kategoriye girebilecek yorum tarzlarını da makbul sınırlar içerisinde değerlendirmişlerdir. Bu durumda ilk üç şartın birbirinden bağımsız olarak düşünülmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

<sup>1</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli'l-Tefsîr*, s. 36.

<sup>2</sup> Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 227

<sup>3</sup> Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil*, s. 35.

<sup>4</sup> Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfesssîn*, II, 358.

<sup>5</sup> Şâtûbî, *el-Muwâfakât*, III, 394. Ebu Zehra'nın zikrettiği üç şarttan birine göre ise bu tür yorumların sahih hadislerle ters düşmemesi gerekir; çünkü Kuran'ın ilk açıklayıcısı bizzat Hz. Peygamber'dir. Bk. Ebu Zehra, *el-Mu'cizatü'l-Kübrâ*, s. 580.

Son olarak dikkat çekilen bir husus, ilk üç şartın her biri ile müstakillen bir arada düşünülmesi gereken bir şarttır. Buna göre, hangi işârî yorum olursa olsun, kişisel bir karakter arz ettiği asla göz ardı edilmeyecek, bu yorumun söz konusu ayetin tek geçerli tefsiri olduğu öne sürülmeyecektir.<sup>1</sup> Zaten işârî yorum yapanlar, bu yorumlara ulaşırken ruhî bir takım tecrübelerden, içe doğan keşiflerden bahsederler ki,<sup>2</sup> bunların tamamı kişisel karakterdeki durumlardır. Dolayısıyla işârî tefsirin muhtemel her türlü sıkıntısı, bu oldukça bağlayıcı ve sınırlayıcı ilkeler doğrultusunda kayıtlı altına alınmıştır.

Yukarıdaki dört şart, neredeyse tüm usûl kitapları tarafından zikredilen şartlardır. Zerkanî bunlara bir şart daha ilave eder. Buna göre yapılan tefsir, ilk elde kolayca reddedilebilecek kadar akla, mantığa ya da en basit dil kurallarına aykırı olmamalıdır. Örneğin, Ankebût 29/69'cu ayette geçen “ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا ” ifadesindeki ‘lâm’ harfı ‘maa’ edatının başına gelmiş bir te’kid ifadesi iken, bazı yorumlarda bu ‘lemea’ şeklinde bir mazi fiil gibi düşünülmemekte ve arkasından gelen ‘muhsinîn’ ifadesi bu fiilin mef’ulü kılınmaktadır ki, dilin en basit kuralları ile bunun uzlaştırılması mümkün değildir.<sup>3</sup> Doğrusu zahir/görünüm itibarıyla ayet ile oynanılmasa da lafzın ihtiva ettiği anlamdan oldukça uzaklaşıldığı açıktır.

Kimi araştırmacılar, biraz da ideolojik saiklerle, diğer bir şart daha ilave ederler. Bu şarta göre söz konusu yorumda bulunanlar, şer’î hükümlerin istinbatını işârî tefsir yoluyla yapmamalıdır.<sup>4</sup> Anlaşıldığı kadıyla buradaki kaygı da en baştaki kuralın tekid edilmesi hassasiyetine dayanmaktadır. Dolayısıyla Kuran nassının zahiri anlamı ya da lafzî muhtevası, işârî tefsirin meşruiyet çizgisindeki en önemli şart olma hüviyetini taşımaya devam etmektedir.

Usûl kitaplarında rastladığımız şartlardan sonuncusu, Ebu Zehra’nın dile getirdiği bir hususu içerir. Buna göre yapılan yorumların herhangi bir mezhebe ya da fikre taassup derecesinde bağlı olmaması gerekir. Aksi halde hevaya uygun bir tefsir yapılmış olur.<sup>5</sup> Sanırım Şii-Batnî tehlike, Ebu Zehra’nın bu ilkeyi koymasını gerektirecek kadar kendisini tedirgin etmiştir.

O halde genel bir değerlendirme yaparak şu şekilde bir tasnife gitme imkânımız vardır: Tabii bir insanî tavır olarak Kuran’ı anlamaya yönelmiş öznelere kendi imkânları ve kapasiteleri doğrultusunda Kuran’ı anlama teşebbüsleri olabilir. Bu teşebbüslerin Kuran’ın zahiri anlamlarına ters olmaları, onları zaten kabul sınırlarının dışına çıkarır; ancak öyle yorumlar da vardır ki, ayetlerin zahiri anlamlarına ters olmamakla birlikte o ayetten doğrudan çıkarsanamaz da... İşte böylesi durumlar, İbn Teymiyye’nin de yerinde ifadesiyle, ayetlerin i’tibânî ya da kıyâsî anlamları mesabesinde olup fıkhîteki kıyasa benzer bir durum arz ederler. Bu açıdan bakıldığında söz konusu yorumlar sahih de olabilir batıl da...

Burada şu sorunun da cevabını aramalıyız: Acaba işârî tefsir için konulan bu şartlar, uzun bir akli süreç sonunda ortaya konmuş ilkeler midir, yoksa var olan yorumların toplum içerisinde revaç bulmasından sonra zorunlu olarak kendisini ortaya koyan meşruiyet çerçeveleri midir? Öyle görünüyor ki doğru cevap ikincisidir. Zaten geleneksel olarak İslam dünyasında İslamî ilimlerin birçoğunun doğuşu da bu şekilde olmuştur. Öncelikle problemler zuhur etmiş, ardından bu problemlerin nasıl ele alınacağı konusu tartışmaya açılmış, meseleler tartışıldıkça çözüme götüren yollar ortaya çıkmış ve bunlar üzerinde kaideler oluşmuştur. Öte yandan söz konusu ilkelerin ilk defa kim tarafından ortaya konduğu hususu net değilse de tefsir geleneği içerisinde birçok kaynağın bu ilkeleri şu ya da bu münasebetle dile getirdiği bilinmektedir. Tebliğin çerçevesi bu konuyu tartışmaya müsait olmadığından, şimdilik bu kadıyla yetiniyor ve Mevlana’nın *Fîhi mâ Fîhi*’te yer alan yorumlarını bu çerçevede değerlendirmeye geçiyoruz.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Zehebi, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, II, 377.

<sup>2</sup> Mennâ’ el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 357.

<sup>3</sup> Zerkanî, *Menâbilü’l-İrfân*, I, 549.

<sup>4</sup> Yakub, *Esbâbu’l-Hata*, II, 743.

<sup>5</sup> Ebu Zehra, *el-Mu’âzetü’l-Kübrâ*, s. 580.

<sup>6</sup> *Fîhi mâ Fîhi*’nin Mevlana’ya ait olmadığı söylenmekle birlikte, ona ait olduğuna dair güçlü bir kanaat vardır. Nitekim *DİA*’da yer alan madde de bunu dikkate almaktadır. Kaldı ki eser *Mesnevî*’nin bir özeti mahiyetinde olup (bk. Güllüce, *Kur’ân Tefsiri Açısından Mesnevî*, s. 56.)tebliğde ele alınan konuların tamamı bir şekilde *Mesnevî*’de de yer almaktadır.

### Fîhi mâ Fîh'te Yer Alan Kuran Yorumları

Mevlana dendiği zaman, kuşkusuz akla önce *Mesnevî* gelir. Bu eser üzerine yüzlerce çalışma kaleme alınmış, anlaşılması için özel lügatler hazırlanmıştır.<sup>1</sup> Daha önce işaret edildiği gibi, Tefsir Ana Bilim Dalı içerisinde de *Mesnevî* bir incelemeye tabi tutulmuştur. Ne var ki Mevlana'nın önemli bir başka eseri olan ve oğlu ya da talebelerinden birisi tarafından not alınmak suretiyle kayda geçirilen<sup>2</sup> *Fîh-i Mâ Fîh*'teki yorumlar, Tefsir sahasında müstakil olarak çalışılmamıştır. Gerçek şu ki bu eserdeki işâri yorumların önemli bir kısmı ya Kuran'ın zahiri/lafzi anlamlarıyla ya da yukarıda genel çerçevesini çizdiğimiz şartlarla örtüşmektedir. Dolayısıyla onun bu ilk iki kısma dâhil edilebilecek yorum örnekleri, bize göre zaten herhangi bir problem teşkil etmediğinden, tebliğ metninin on sayfayı geçmemesini şart koşan Sempozyum Koordinatörlüğü'nün kararına itibaen buraya dercedilmemiştir. Bu sebeple tebliğimizde sadece yukarıdaki kriterlerin dışında kaldığını düşündüğümüz yorum örneklerinden bazılarına işaret edilecektir.

### Sûfi-İşâri/Feyzî Tefsir Çerçevesinde Değerlendirilmesi Güç Olan Yorumlar

Mevlana'nın incelemeye tabi tuttuğumuz eserinde, örneğin bir Muhyiddin İbn Arabî'nin yorumlarında olduğu gibi, çok fazla tenkide tabi yorum örneği olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte kimi zaman ayetlerin zahiri ile yahut diğer ayetlerle çakışmayan bazı yorumlara rastladığımızı da söylemeliyiz. Bu örneklerin en önemlilerinden birisi, kimi mutasavvıflar tarafından sıklıkla dile getirilen bir hususla alakalıdır. İsrâ suresinin 81. ayeti olan; “*De ki: Hak geldi, batıl zâil oldu. Kuşkusuz batıl yok olmaya mahkûmdur.*” ayeti münasebetiyle Mevlana şunları söylemektedir: “*Tamamen iman-ı hakîkî sahibi olan mümin ancak Hakk'ın işlediği fiili işler. O fiil ister kendisinin ve ister Hakk'ın cezbesi olsun... Mustafa (sav)'dan sonra vahiy nazîl olmaz derler. Niçin olmasın? Olur; ancak ona vahiy demezler. (Mümin Allah'ın nuruyla bakar) dediklerinin manası budur. Bir kimse nur-ı Hüda ile nazır ettiği vakit, evvel ve ahir ve gaib ve hazır her şeyi görür. Zira nur-ı Hüda'dan nasıl böyle bir şey mestur kalır? Ve eğer mestur kalırsa o, nur-ı Hüda değildir. İmdi her ne kadar ona vahiy denmez ise de onda manay-ı vahiy vardır.*”<sup>3</sup> Benzer bir yaklaşım bir başka yerde Mevlana tarafından şu satırlarla ifade edilir: “*يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ (Al-i İmran 3/106) [Yani “O günde ki nice yüzler bembeyaz olacak, nice yüzler de kâpkara kesilecek.”] Alamet-i kıyamet ak yüzlünün, kara yüzlünün fark olmasıdır. Binaenaleyh onun güneş yüzünün vücudıyla kara yüzlü ve ak yüzlü zâhir olduğundan, Peygamber'in vücudu kıyamettir; ve o aklık ve karalık enbiya ile müminin-i hakîkîye nazırındandır. Evet, vücud-ı Peygamber, kıyamettir; zira yarın kıyamette her ne olacak ise onlar bugün cümlesini peşin olarak görürler. Onlar perde-i gafletti yırtmış olduklarından / lâ-cerem nazırlarından bir şey mestur değildir. İmdi o umumi olan kıyamete, onun için kıyamet derler ki, kâfirlerin penahı ve makam olan dünya kalmayınca, şüphesiz onların gaflet perdeleri yırtılmış olur ve kendilerinin kara yüzlülüklerini ayanen görürler. Kıyamet ve Hüda'end-i Hüda'nın acâibâtı gaib değildir; göz önündedir ve şâh damarından dâba yakındır. Onun müşabebesine mani olan ancak perde-i gaflettir. Her kim perde-i gafletin hâricine çıkarsa onun kıyameti peşin oldu. من مات فقد قامته [Yani “kim ölürse onun kıyameti kopar.”] Her kim sıfât-ı beşerîyetten ve nefs-i kâfirin tabiatından öldü ve yok oldu ise, onun kıyameti koptu ve zâhir oldu. İmdi kıyamet perde-i gafletten ve kendiliğinden harice çıkmaktır ve âfitâb-ı cemal-i bâ-kemâli müşabede etmektir. Binaenaleyh Nebi (sav)'nin vücudu kıyamettir. Her kim onun vücudıyla beraber muntazır ola ve kıyameti onun gayri bile, o kimse abveldir, şaşır; biri iki görür; vahdetten uzaktır, bîgânedir. O kıyamet dahi ancak bu cemal ve suret ve rûşenâlık olacaktır; bunun gayri olmayacaktır. Evvel ve ahir bir olur ve her bir suretten ancak o bir zâhir olup yüz gösterir; ve akabet mahremi kendine çekip, bîgâneyi ibrâc eyler. Hak kıyamete “Gün” lakabını verdi. Zira kırmızı ve sarı olan cemali gösterir. Binaenaleyh “Gün”ün hakîkati, evliyanın sırrıdır. “Gün” onların güneşlerinin muvacebesinde gölgeler gibidir. İmdi nâ-mahrem mahremden ve kalb nakîdden ve tortu saftan ayrılmak için âlemin vücudu cûşûş içindedir; ve sır gözüyle baktığın vakit her birisi kendi aslına mülhak olmak için kâffe-i âlemin bu gûşûş ve cûşûş içinde olduğunu görürsün.”<sup>4</sup>*

Yukarıdaki yorumlarda Kuran'ın zahir ayetleriyle uyuşmayan ifadeler, iman-ı hakîkîye sahip mümin

<sup>1</sup> Ceyhan, “Mesnevî”, *DİA*, XXIX, 325-334.

<sup>2</sup> Demirci, “Fîhi mâ Fîh”, *DİA*, XIII, 58-59; Öngören, “Mevlana”, *DİA*, XXIX, 447.

<sup>3</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 118.

<sup>4</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 227-228.

bir kulun evvel ve ahir ve gaib ve hazıra vakıf olacağını beyan eden ifadelerdir. İşin gaybı bilme boyutuna kadar götürülmesi, Mevlana'nın, peygamberlerden sonra da vahyin devam edebileceği şeklindeki görüşünü 'manay-ı vahiy' olarak revize etmesini de anlamsız kılmaktadır; çünkü gayb bilgisinin yakın olarak elde edilmesi, yalnızca vahiy ile mümkündür. Doğrusu Kuran'ın sarıh naslarının da ortaya koyduğu gibi, gayb konusu yalnızca Allah Teala'nın tasarrufundadır ve bu açıdan bakıldığında peygamberler dahi potansiyel anlamda gaybın bilicileri olamazlar. Şu ayetin de gözler önüne serdiği gibi, Hz. Peygamber dahi gayb konusunda bilgilenmek için Allah Teala'nın bilgilendirmesine muhtaçtır: "*İşte bu, sana vahiyyle bildirdiğimiz gayb haberlerindedir. Yoksa, onlar yapacaklarına karar verip entrikalar planlarken sen yanlarında değildin. Sen ne kadar şiddetle arzulasan da insanların çoğu iman edecek değildir. Buna karşılık onlardan herhangi bir ücret de istemiyorsun. O Kur'an, âlemlere ancak bir öğüttür. Bununla beraber göklerde ve yerde ne kadar ayet var ki, (inkârcılar) onlarla karşılaşsınlar da yine de yüz çevirip geçerler.*"<sup>1</sup> Ayette Hz. Peygamber'in geçmişe dair bu kıssalarda anlatılanların vukuuna şahit olmayışı özellikle zikredilmekte, aslında bir peygamber için gerçek büyüklüğün, Allah Teala tarafından bilgilendirilmek olduğu vurgulanmaktadır. Peygamber'in kendisinden kaynaklanan bir olağanüstülüktense, Allah Teala tarafından bahşedilen bir nimete vurgu yapılmaktadır. Bunun yanı sıra diğer bazı ayetler de vardır ki, buralarda daha açık bir ifadeyle potansiyel bir gayb biliciliği, hem de peygamberler örnek verilerek, reddedilmektedir. Öyle ki bu durum, bizzat peygamberlerin ağzından kıyamette ifade edilecektir: "*Allah'ın bütün peygamberleri toplayıp onlara, "Sizce ne cevap verildi?" diye soracağı Gün, onlar, "Bizim bir bilgimiz yoktur, yalnız sensin gaybı bilen!" diyecekler.*" buyrulmaktadır.<sup>2</sup> Hz. İsa'ya atfedilen şu sözler de aynı mealdedir: "*Sen benim içimdeki her şeyi bilirsin, hâlbuki ben Senin zâtında olanı bilemem; çünkü gaybı bilen yalnız Sensin, Sen (inneke ente allâmu'l-guyûb)!*"<sup>3</sup>

Konuyla ilgili oldukça önemli bulduğumuz diğer iki ayetten ilki Âl-i İmran 179'da geçer. "*Ve Allah sizî gayba muttali kılacak da değildir. Fakat Allah, peygamberlerinden dilediğini seçip (gaybı bildirir). O halde Allah'a ve peygamberlerine iman edin. Eğer iman eder ve günahlardan korunursanız, sizin için büyük bir müekâfat vardır.*"<sup>4</sup> ayeti, nüzul sebebi ile birlikte düşünüldüğünde, kafamızda oluşabilecek şüphelere cevap niteliğindedir.<sup>5</sup> Ayetin nüzul sebebine dair rivayet edilen birçok haber de vardır ki, bunların tamamı, Peygamber'den gaybî bilgiler istemeye ilgilidir.<sup>6</sup> Nitekim Hz. Muhammed'e bazı gaybî haberlerin verildiği hem Kuran ayetleri<sup>7</sup> hem de tarihsel tanıklıklarla sabittir. Taberî bu ayetin tefsirinde bir kaç görüş zikrettikten sonra, şu önemli tespitlerde bulunur: "*Bana göre buradaki en güzel yorum şudur; kullarının kalplerindeki gizlilikleri açık etmek suretiyle Allah size kimin münafık, kimin kâfir olduğunu bildirecek değildir. Aksine Allah onları birbirinden, Uhud harbinde yüz yüze bıraktığı sıkıntılar gibi, imtihanlar ve belalarla ayırt eder. Böylece kimin mümin, kimin kâfir ve kimin de münafık olduğunu bilirsiniz. Bununla birlikte Yüce Allah, elçilerinden dilediğini seçerek onu saf kılar ve vahiy ve nübüvvet yoluyla ona, insanların kalplerinde olanların bir kısmının bilgisini verir.*"<sup>8</sup> Görüldüğü üzere Taberî, gayba meraklı olunmaması gerektiğini, insanların amelleri ile seçilmesini, dinî konularda elçilerin ilahî yardım ile desteklendiğini ve gaybı bildirme şeklindeki bu yardımın, ancak vahiy ile mümkün olabileceğini çok özlü bir şekilde dile getirmiştir. Râzî de bu ayette konuya ışık tutan tarihî gerçekliklere işaret etmekte ve sıradan insanların birbirlerinin kumaşını görmek için sıkıntılı günlere ve çetinliklerle dolu imtihan anlarına ihtiyaç duymasına karşın peygamberlerin normal zamanlarda bile ilahî yardım ile insanların iç yüzlerine vâkıf olabileceğini dile getirmektedir.<sup>9</sup> Dolayısıyla sadece peygamberler (ya da melekler) Allah'ın seçmesine bağlı olarak bu imtiyaza sahip olabilmektedirler.

Önemli olduğunu düşündüğümüz bir diğer ayet, Cin suresinde geçmektedir. İnsanoglunda cinler

<sup>1</sup> Yusuf 12/102-105.

<sup>2</sup> el-Mâide 5/109.

<sup>3</sup> el-Mâide 5/116.

<sup>4</sup> Âl-i İmrân 3/179.

<sup>5</sup> Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 439.

<sup>6</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdî'l-Mesîr*, I, 510.

<sup>7</sup> Âl-i İmrân 3/55, 112; el-Mâide 5/14; el-A'râf 7/167-168; el-Enfâl 8/36; Yusuf 12/102; er-Ra'd 13/17; İbrahim 14/24; en-Nûr 24/55; er-Rûm 30/3-5; ed-Duhân 44/10-16; el-Kalem 68/16.

<sup>8</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 530.

<sup>9</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX, 111.

hakkında var olan bilgiler de göz önüne alındığında, ayetin ihtiva ettiği anlam daha üst bir mesaj içermektedir: “De ki: “Önceden uyarıldığımız akabetin yakın olup olmadığını yabut Rabbimin onun için uzun bir vade koyup koymadığını bilemem. Yalnız o bilir gaybı ve gaybına kimseyi muttali kalmasın; ancak seçtiği bir elçi müstesna; onun öniine ve ardına gözetleyiciler koyar...”<sup>1</sup> buyrulmaktadır. Bu ayeti esneterek kendilerine gizli bilgilerin (pür gayb bilgisi olmasa da) verilebileceği kimseler içerisinde ‘Allah sevgisiyle gönüllerini temizleyen kulları’ da dâhil eden müfessirlerimiz yok değildir;<sup>2</sup> ne var ki bu yaklaşım da Kuran açısından kabul edilemez; çünkü Kuran-ı Kerim’de elçi olarak zikredilen sadece iki grup vardır; bunlardan ilki melekler, ikincisi de peygamberlerdir. Bu iki grubun dışında da istilâhî anlamıyla vahiy alan insanlardan bahsedilecekse ya dinin tamamlanmamış olması düşünülmelidir; ya da velilerin peygamberle aynı kategoride yer aldığı iddia edilmektedir.<sup>3</sup> Dolayısıyla bunu söyleyenler ya ilhamı kast etmiş olmalıydılar -ki hüsnü zannımız bu yöndedir- ya da çok sakıncalı bir söz söylemişlerdir.<sup>4</sup>

Öte yandan Peygamber sonrası vahyin devam ettiğini söylemek, oldukça sakıncalıdır. Bilindiği gibi vahiy kesin bilgi ifade ederken vahyin dışındaki her tür aşkın olduğu düşünülen bilgi zannîdir. Dolayısıyla burada mana-yı hakikî olarak da olsa vahyin devam ettiğini söylemek, peygamberliğin Hz. Muhammed ile son bulduğu hakikate ters düşer. Burada şuna da dikkat edilmelidir: Hz. Ömer ya da diğer sahabilerin - Ebu Bekir ve İbn Abbas gibi- öngörülerine işaret eden rivayetler -ki Mevlana Hz. Ömer’in arzusu doğrultusunda inen ayetlere sıklıkla işaret eder- asla peygamber dışında bir kimsenin Allah ile kesin bilgiye dayalı bir ilişki içerisinde girdiğini göstermez. Bu tür rivayetler olsa olsa vahyin ruhuna ve Kuran’ın indiği dönemsel şartlara vakıf olan bir kimsenin ferasetine işaret edebilir. Aksi takdirde Hz. Ömer’in diğer sahabilerin itirazları ile karşılaşan uygulamalarını açıklamanın imkânı kalmaz. Hz. Ömer’in hayatında şahit olduğumuz bu tür olayların, uzunca bir süre Kuran kültürü içerisinde yaşamış olan herhangi bir mümin tarafından da ortaya konabileceği bedihîdir. Kuran’ın anlam dünyasına vakıf olan bir mümin, Kuran’ın genel çerçevesini çizdiği bir kültür dünyasına uygun çıkarımlarda bulunabilir. Bu çıkarımlar çoğu zaman doğru da olabilir; ancak bunların tamamı neticede insanî bir çabadır ve hataya ihtimali her zaman için söz konusudur. Mezhep imamlarının birçoğunun içtihatları, zamanla kendi talebeleri tarafından bile eleştirilme tabii tutulmuştur. Tüm bunlar bir tarafa, Hz. Ömer’in Peygamber efendimiz hayatta iken ortaya koyduğu bu tür örneklerin yine Hz. Peygamber tarafından tashih edilmesi imkanı var idi; oysa bu örneklerden hareketle Peygamber sonrası dönem için de cevaz kapılarını ardına kadar açmak ve hakiki imana ermiş müminlerin gayba muttali olabileceklerini iddia etmek, işânî tefsirin önemli zaaf noktalarından birisi olsa gerektir. Hz. Peygamber’den sonra gaybî bilgiye mazhar kılınacak herhangi bir beşerin olduğunu söylemek, peygamberlik mesleğinin devam ettiğini iddia etmek anlamına gelir. Hangi yolla olursa olsun, beşerin elde ettiği her tür metafizik-gaybî bilgi, en nihayet zannîdir, kesin bilgi değil. Bu bilgilerin kesinliği, ancak vukuu ile ortaya çıkabilir ki, vukuundan önce bu tür bilgilerin dinî açıdan zorunluluk ifade eden bir bağlayıcılığa sahip olması söz konusu bile olamaz.

*Fîhi mâ Fîh*’te dikkat çekici bir yaklaşım tarzı, zahir-batın ikilisi çerçevesinde ifade edilen bazı hususlarla ilgilidir. İşânî tefsirin genel yaklaşımında olduğu gibi Mevlana’nın yorum anlayışında da zahire takılıp kalanlar yolun genç yolcularıdır.<sup>5</sup> Bu okuyucular ceviz kabuğu ile oynayan çocuklara benzer. Bu gibilere cevizin içini ya da yağını versen, onlar onu reddeder de ses çıkaran kabuğunu isterler.<sup>6</sup> Ona göre Kuran’ı ana-babadan öğrendiğin gibi okumak, sadece şeklen okumaktır. Gerçek okuma, şekil ve lafzın ötesine geçen bir okumadır ki, bu kabiliyet ancak belli bir süre sonra elde edilebilir.<sup>7</sup> Bu cümleden olmak üzere Mevlana’nın, eserin hemen her yanına serpiştirdiği gizemlerle dolu bir din anlayışı kendisini hemen göstermektedir. Dini anlaşılması herkes için kolay olmayan bir remizler bütününe indirgemesi, âlemde sıradan insanların anlamaktan aciz olduğu olağanüstü bazı tasarrufların söz konusu olduğunu iddia

<sup>1</sup> el-Cin 72/25-27.

<sup>2</sup> Ateş, *Yüce Kuran’ın Çağdaş Tefsiri*, X, 110.

<sup>3</sup> Konuyla ilgili detaylı bir makale için bk. Polat, “Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi”, s. 17-62.

<sup>4</sup> Ne yazık ki Sayın Ateş daha sonra kaleme aldığı *Kuran Ansiklopedisi*’nde bu bilgiye doğrudan ‘gayb’ adını vermekte ve evliyaullahı peygamberlerin sahip olduğu imtiyaza ortak etmektedir. Bk. Ateş, *Kuran Ansiklopedisi*, VI, 363-364.

<sup>5</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 150.

<sup>6</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 77.

<sup>7</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 77-79.

etmesi, bu iddiasını desteklemek için ayetleri işârî yorumuna tabi tutması doğrusu eleştirilebilecek bir konudur. Hicr suresinin 21. ayeti, ona bu gizemler dünyasının var olduğuna dair güçlü bir destek sunmuş olacak ki, kitabında en çok bu ayete yer verir. “*Hiç bir şey yoktur ki bizim yanımızda hazineleri olmasın, fakat biz onu ancak belli bir ölçü ile indiririz*” ayetiyle ilgili olarak Mevlana, havassa ait bir takım sırların mevcut olduğunu ve bu sırların ağıyâra değil ancak yâre açılabileceğini iddia eder. Ahbabına, kendilerine ayân olan esrarı başkalarına söylememelerini tavsiye eden Mevlana, münafıklara sırları vermemeleri yolunda Hz. Peygamber’in uyarılarını bu iddiasına delil olarak gösterir.<sup>1</sup> Hatta “*Ona temiz olanlardan başkası el sürmez* (Vâkıa 56/79)” ayetini esrara muttali olanlar şeklinde anlamıştır.<sup>2</sup> Üstelik evliyanın muttali olduğu sırlar, taşınması o kadar zor olan sırlardır ki, bunları zaten avâma açma imkânı yoktur.<sup>3</sup> Ona göre Allah’ın âlemde âlemde farklı derecelerde veli kulları vardır ki, bu veli kullar dahi birbirinden haberdar değildir. Gözlerden mestur olan bu kullar, ancak kendi iradeleriyle tanınmak istediklerinde zahir olurlar. Umumhanelerde çalışan kadınlar bile kendi istekleri olmadığında gözlerden saklı kalabiliyorlarsa, veli kullar evliyayla bunu becerebilirler.<sup>4</sup> Bu veli kulların Mevlana’nın düşünce sistemine göre âlemde mestur olması ve bir takım tasarruflarda bulunması yadırganacak bir durum da değildir; çünkü onlar âlemin daha kuruluş aşamasında var olan ruhlardır. Örneğin âlemin kadim olduğunu söyleyen feylesoflar (merkepler), aslında âlemin hâdis olduğunu bil-müşahede bilen enbiya ve evliyadan habersiz gibi davranmaktadırlar. Enbiya ve evliya, bu âlem evinde ikamet eden ruhlar mesabesinde dirler, orada meydana gelen bütün değişiklikleri, bu arada âlemin yaratılmasını hakikat üzere bilirler; çünkü onların ruhları âlem henüz yaratılmadan mevcut idi.<sup>5</sup>

Mevlana’nın olağanüstülükler konusunda bir başka dikkat çekici yaklaşımı, olağanüstülüklerin varlığı konusunda yer yer peygamberlerden örnek vererek daha sonra benzer durumları evliya için öngörmesidir. Örneğin, Musa’nın asası, İsa’nın babasız vücuda gelmesi, İbrahim’in ateşe atıldığında ateşin gülşene dönmesi, Peygamber’in ayı yarması ve Âl-i İmrân’da belirtildiği üzere (Âl-i İmrân 3/40) Zekeriya (as)’ya yaşlılığında bir evlat bahşedilmesi konularına dikkat çeken Mevlana, esbabın bahane olduğunu, Allah’ın has kulları için esbaba ihtiyaç bulunmadığını anlatmak ister. Nebiler için söz konusu olan yukarıdaki hususlardan evliyaya bir yol bulur.<sup>6</sup> Zaten Mevlana, bu açıdan bakıldığında, insanları iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilk kısım nebiler ve onların yolundan giden evliyadır. Bunlar ebnâ-yı ezeldir. Bir de diğer insanlar vardır ki, bunlar da ebnâ-yı halktır. Dolayısıyla “*Ben ancak bir beşerim* (Kehf 18/110)” sözü, ehl-i din ile ehl-i tıynetin birbirinden ayrılması için irad edilmiş bir imtihan sözü idi.<sup>7</sup> Bir yerde de Mevlana, enbiya ve evliyanın, akılları şehvetlerine galip olmakla melekler seviyesine geleceğini ifade eder.<sup>8</sup>

Elbette ki evliyanın keramet sahibi olması ihtimalini dışlayamayız; ne var ki okuyucunun zihninde nebilerle evliyayı eşitleyen bir olağanüstülükler dünyası üretmek, âlemdeki hadiselerin esbab boyutunu tamamiyle dışlayan yorumlara imza atmak Kuran’ın sarih naslarıyla bağdaşmamaktadır. Kaldı ki evliya ve enbiyayı eşitlemek, aralarında sürekli olarak birebir ilişkiler kurmak, ciddi problemler doğurabilir; çünkü peygamberlerin din konusundaki beyanları katıyet ifade ederken, evliyanın yorumları bir içtihadattan öte gitmez. Bu yorumlara bir de evliyanın melekler seviyesine ulaşabileceğini söylemeyi eklersek, sıkıntının boyutu bir kat daha artar.

Mevlana’nın enbiya ve evliya hakkındaki bu olağanüstü vasıflarda bezenmiş övgüleri, onların kelimasında Hakk’ın kelamının tezahür ettiğini ifade ettiği satırlarla nihayet bulur. Buna göre enbiya ve evliyanın sözlerinde aslında Hakk’ın sözleri sabit olmaktadır.<sup>9</sup> Burada hüsn-ü niyetle şu şekilde bir

<sup>1</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 66-67.

<sup>2</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 79.

<sup>3</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 93-94.

<sup>4</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 83-84.

<sup>5</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 128-129.

<sup>6</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 65-66.

<sup>7</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 224-225.

<sup>8</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 74.

<sup>9</sup> Galiba bu ve benzeri satırlar, Mevlana’nın kimi ilim adamları tarafından bazen Batınlık (Galib, *’Alâmu’l-İsmâîlyye*, s. 187-191, 254-262, 309-310, 316-318, 423-424, 505-507 (Öztürk’ten naklen, *Kuran ve Aşırı Yorum*, s. 38)), bazen de İsmâîlî-Batını karakterde (Goldziher, *el-Akâide ve Şerâ’u*, s. 216-217) görülmesine sebep olmuştur. Konuyla ilgili bk. Öztürk, *Kuran ve Aşırı*

yorumda bulunmak isteriz doğrusu; acaba bu sözleriyle Mevlana, onların Kuran ve Sünnet çerçevesi içerisinde konuştuklarını mı anlatmak istemiştir? Yoksa mesele görüldüğü kadar basit değil midir?

Doğrusu ilk ihtimali düşünmek hem de daha makul olurdu, hem de sarıh naslarla çelişmezdi; ancak Mevlana'nın bundan öte şeyler söylediğine dair ciddi kuşku bulduğunu şu satırlar göstermektedir: "İmdi eğer evliyanın kelamı, Hak'ın kelamı olmasa idi, كنت كنزا مخفيا [Yani "onun lisanı olurum"] batıl olurdu. Zira eğer lisanı murad, nakl-i Kuran olsa idi, Kuran'ın harfîni mümin ve münafik nakl ettiklerinden, o halde احببت عبدا [Yani "bir kulu severim"] hitabına ne hacet vardı? Hâlbuki عمر الحنظلي على لسان عمر [yani "hak, Ömer'in lisanı üzere konuşur"] hadis-i şerifi Hz. Ömer'in harf üzere tekellümü hakemda varid oldu ise, o halde Hz. Ömer'e sebeb-i tahsis nedir? Bunda sairleri hep müsterektir. Ve eğer ينابيع الحكمة من قلبه [yani "Kalbinden hikmet pınarları kaynar"] hadis-i şerifi, harf-i Kuran'ı murad eyleye idi, bunun için اربعين صباحا [Yani "kırk sabah"] iblasına hacet yok idi. İmdi eğer bir kimse harflerde garazsız teemmül ederse, ehl-i Kuran ve bavası başkaları olduğunu ve Hak Teala Hazretleri'nin âlemde onları intihab buyurup kendi hitabına mahal kaldığını ve onların nur-ı Hak ile görüp lisanlarıyla söz söylediklerini bilir. Nitekim Kuran-ı Mecid'de buyrulur: يُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (Bakara 2/269) [Yani "Allah hikmeti, kime dilerse ona verir. Kime de hikmet verirse, muhakkak ki ona çok hayır vermiştir."] Lâ-cerem nazâr-ı inayet böyle bir âdemi ara. Nitekim buyrulmuştur: ان الله عبادا اذا نظروا الى عباده ليسوهم لباس السعادة [Yani "Hak'ın öyle kulları vardır ki, ibadına nazâr ettikleri vakit, onlara libas-ı saadeti giydirenler."] Zira onların nazârları Hak'ın nazârı ve inayetleri Hak'ın inyeti, gazâpları Hak'ın gazâbidir. Gazâp ve rızâ hallerinde onların söyledikleri kelam, Hak'ın kelamıdır. Zira kelam-ı Hak, ne Arabîdir, ne Fârisîdir, ne Süryânî ve ne de sair lisanlardır; harf ve savtan münezzehtir."<sup>1</sup> Açık ki onun kastı, Allah'ın veli kullarının doğrudan Allah kelamı konuşuyor olabileceklerine işaretidir. Oysa böyle bir yetki yalnızca elçilere (melekler ve peygamberler) verilmiş bir görev olup bunlar dışında kalan bütün insanların sözleri kabul edilebileceği gibi reddedilir de... Hatta Hz. Peygamber'in kendisi dahi dini ilgilendirmeyen alanlarda hata yapabilir, yanlış söz söyleyebilirdi; çünkü bu konuda o da diğer insanlara müsavi olduğu gibi kimi zaman onlardan da geniydi.

Kuran'ın zahirinden dışarı çıkan bir yorum örneği, Nasr suresinin tefsirinde kendisini gösterir. "Allah'ın yardımı ve zaferi gelip de insanların bölük bölük Allah'ın dinine girmekte olduklarını gördüğün vakit hamdederek Rabbini tesbih et ve O'ndan mağîret dile. Çünkü O, tövbeleri çok kabul edendir." ayetlerinden oluşan bu sure, ilginçtir ki tefsir eserlerinde işârî tefsire bir delil olmak üzere ashabın bu ayetlerden zahire uygun işârî yorumda bulunduğu nakledilir. Buna göre sûredeki ifadelerden ashab Mekke'nin fethi gibi hususları anlarken Hz. Ömer, İbn Abbas'a ayetlerin tefsirini sormuş, o da bu ayetlerden Hz. Peygamber'in ecelinin yettiği anlamını çıkardığını söylemişti. Bunun üzerine Hz. Ömer, kendisinin de bundan başka bir şey anlamadığını ifade etmişti.<sup>2</sup> Dolayısıyla ayetin zahiri anlamını dışlamayan bir işârî yorum örneği Hz. Ömer ve İbn Abbas'ın uygulamasıyla ortaya konmuştu.<sup>3</sup> Ancak Mevlana bu yorumu dahi zahir ulemasının anlayışı olarak niteler ve ayetleri muhakkik ulemanın daha farklı anladığını belirtir. Ona göre aslında ayette anlatılmak istenen şudur: "İnsan ervâf-ı zemîmeyi kendi ameli ve içtihadı ile kendisinden def eylediğini zanmeder. Vaktaki birçok mücabele eder ve mesaisini sarf edip nevîd olur; Hak Teala ona der ki: Sen onun kuvvet ve sül ve amelin ile olacağını zannettin; o benim vaz' ettiğim bir adettir; yani malik olduğun şeyi, bizim yolumuzda bezl et; ondan sonra, sana bizim ibsanımız vasıl olur. Bu bî-pâyân olan yolda, bu zayıf olan el ve ayak ile seyretmeni emrediyorum. Bu zayıf ayak ile ve belki yüz bin ayak ile bu yoldan bir menzilin kat' olunamayacağı malumdur. Ancak vaktaki kudret ve takatın olduğu halde yola giresin ve düşüp artık takatın kalmaya; ondan sonra Hak'ın inyeti imdadına yetişir. Nitekim çocuk süt emer bir halde buldukça, onu gözetirler; ve büyüdüğü vakit onu kendi baline terk ederler; o gider. Şimdi... Kuvvetlerin kalmadı ve mesailerin dökülüp kaldı; ve bu kuvvetlerin ve bu mücabelelerin icra eylediğin vakit, uyku veya uyumukluk halinde sana bir lütf gösterir idik. Sen dahi bizim talebimizde kavi ve ümî-var olur idin. O aletin

Yorum, s. 38, 231.

<sup>1</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 222.

<sup>2</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 731-732; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn*, II, 355.

<sup>3</sup> Doğrusu bu yorum şeklinin işârî tefsire delil olması çok da kolay değildir; çünkü Kuran'dan anladığımız kadıyla peygamberlerin tamamı bir vazife için gönderilmiştir. Bu vazifeleri sona erdiginde ecellerinin de yettiğini düşünmek son derece tabiidir. Dolayısıyla aslında bu yorum, Kuran'ın diğer naslan çerçevesinde zahire uygun bir tefsirden başkası değildir. Bk. Zefzâf, *et-Ta'rif bi'l-Kurân ve'l-Hadîs*, s. 188.

*kalmadığı bu saatte fevc fevc sana müteveccib olan atalarımızı ve lütuflarımızı ve inayetlerimizi görüyorsun. Hâlbuki yüz bin mesai ile bu eltaftan bir zerre müşahede etmez idin. Şimdi "Jesebbih bi hamdih" yani "Hemen Rabb'ini hamd ile tesbih ve tenzih et." Sen zannettin ki, o iş senin elinden ve ayağından zahir olacaktır ve onu bizden görmedin. **Şimdi mademki bizden olduğunu müşahede ettin, bu fikir ve zandan istiğfar et! Çünkü O tövbeleri fazlaca kabul edendir.**"<sup>1</sup>*

Görüldüğü gibi bu yorumlar da bütünüyle reel dünyayı dışlayan bir dünya anlayışını yansıtmaktadır. Doğrusu âlemde gizemlerle örtülü bir tasarruflar dünyasının var olduğu, bu tasarrufların esrannın ancak veli kullara açık olduğu, bazı tasarrufların ise bu kullar aracılığı ile gerçekleştirildiği düşüncesi, Kuran'ın mübîn oluşu ile bağdaşmadığı gibi tabiatın Allah'ın koyduğu düzene göre işlediğini ifade eden ayetlerle de çelişmektedir. Kuran'ın mübîn olduğunu ifade eden ayetlerle çelişmektedir; çünkü Kuran'ın bizzat kendi ifadeleriyle "*Mubakkak ki o (Kur'an) âlemlerin Rabbinin indirmesidir. (Resulim!) Onu Râbu'l-Emîn (Cebrail) uyanılardan olası diyer, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir.*"<sup>2</sup> Apaçık bir Arap dilinde indirildiğine göre, ortalama bir Arap tarafından, dinî mükellefiyetlerini bilme noktasında bu kitabın anlaşılır olması beklenir. Arap dilinde olduğuna göre, Arap dilinin lafızları çerçevesinden çıkmaması gerekir. Allah'ın tabiata koyduğu düzen ile çelişmektedir; çünkü Kuran'da açıkça ortaya konmayan, farkında olmadığımız, tahammül sınırlarımız içerisine de girmeyen bir âlemin din algılarımızı şekillendirmesi ya da sorumluluklar yüklemesi insanın yaratılış ve imtihan edilmiş esprisini de bağdaşmaz. Öte yandan tarihsel bir tecrübe olarak âlemdeki hâdisâtı sürekli bir şekilde kudret-i ilahîye atfederek anlamlandırmak şeklinde tarif edebileceğimiz Cebriyetlik, her ne kadar daha dindarane bir hayat tarzı gibi görünse de son tahlilde Müslümanları değişimlere karşı körleştirecektir.

İşaret etmek istediğimiz diğer bir konu, birçok sufi tefsirin kendisini kaptırmaktan kurtaramadığı, fenâ fillâh anlayışı doğrultusunda kendisine tefsirlerde yer bulan rüyetullah meselesidir. Bilindiği gibi Kuran'a göre Allah Teala'yı dünyada iken görmek mümkün değildir. Hz. Peygamber dahi böyle bir iddiada bulunmamıştır. Ehl-i Sünnet inancına göre kullar ancak öteki dünyada Rablerini görebileceklerdir. Oysa birçok işârî yorum, daha dünyada iken bazı has kulların Allah'ı müşahade ettiklerini ifade eder. Ne var ki burada bir incelik söz konusudur; aslında onlar da insanın beşer olarak dünyada Allah'ı görmesinin mümkün olmadığını bilirler; ancak fena fillah dediğimiz hale erişenler, dünyada iken O'nu müşahade edebilirler...

Bu iddiayı dinin açık nasları ile izah etmek nasıl mümkün olacaktır bilemiyoruz; ancak kendisi de bir tefsir hocası olan ve Tefsir sahasındaki müktesebatından kuşku duyamayacağımız Sayın Süleyman Ateş, işârî tefsir alanının baş kitabı olan eserinde bunu şu şekilde izah eder: "Fena fillah halinde görme olursa da bu halde insan kendi varlığından Tanrı varlığına geçtiği için Tanrı'yı gören yine Tanrı'dan başkası değildir"<sup>3</sup> Doğrusu telaffuzundan bile endişe ettiğimiz bu satırların ne anlama geldiğini hâlâ çözebilmiş değiliz; ancak benzer satırların Mevlana'da oluşu, bu yaklaşımın işârî tefsirlerin önemli bir handikabı olduğunu gözler önüne sermektedir diye düşünmekteyiz: "*Allah ile senin aranda perde senin nazarıdır. O kadar mücâbede et ki, perde yırtılsın, kâffe-i mevcudât Allah olsun.*"<sup>4</sup> diyen Mevlana, gayret sarf edecek her beşere bu imkânı tanımış olmaktadır. Oysa böyle bir imtiyaz ve lütfun kullara bağışlanması söz konusu olsaydı, bundan evliyanın değil öncelikle enbiyanın istifade etmesi uygun olurdu. Fakat biliyoruz ki, her ne şekilde olursa olsun, hiçbir peygamber dünyada Allah'ı görememiştir. Hatta bunu çok isteyen Hz. Musa, kesin bir dil kullanılarak (len terânî: Beni asla göremeyeceksin) bundan mahrum edilmiştir. Bu ifade o kadar kesindir ki, İslam tarihi içerisindeki en önemli düşünce ekollerinden biri olan Mu'tezile, özellikle bu ayeti delil göstererek Allah'ın sadece bu dünyada değil, ahirette de görülemeyeceğini iddia etmiştir. Ulu'l-azm peygamberlerden olan Musa (as)'nın dahi elde edemediği bu payeyi hangi veli kul, ne yapmak suretiyle elde edebilecektir?

<sup>1</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 75.

<sup>2</sup> eş-Suarâ' 26/192-195.

<sup>3</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 297.

<sup>4</sup> Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 228. (Zaten Mevlana'ya göre iki 'ene' olmaz; ya Tanrı ölmelidir ya kul... Tanrı ölmeyeceğine göre, ikiliğin kalkması için kulun ölmesi gerekir. Bk. Mevlana, *Fîhi mâ Fîh*, s. 25.)

## Sonuç Yerine

Mevlana gibi önemli bir tarihî şahsiyeti herhangi bir bilim dalının kalıpları içerisine sıkıştırmak mümkün görünmediği gibi doğru da değildir; çünkü eserlerinde açıkça görüldüğü gibi Mevlana kimi zaman bir halk ozanı, kimi zaman vecd halinde şiirler irad eden bir derviş, kimi zaman cemaate vaaz veren bir vaiz, kimi zaman devlet adamlarıyla istişare eden ve onlara yön veren bir danışman ve kimi zaman bir bilim adamı hüviyetindedir. Bunlara bir de özel sohbetlerinde konuştuklarını ilave ettiğimizde, karşımıza birçok veçheye sahip çok yönlü bir düşünürün çıktığını görürüz. Böyle bir düşünürün, Kuran'ın sıradan okuyucular için kapalı kalan alanlarına yönelik üst anlamlara ulaşma teşebbüsünde bulunması oldukça tabiidir. Bununla birlikte bu teşebbüslerin kimi zaman Tefsir Bilim Dalı tarafından onaylanmayan yönleri olabilir. Bu gibi yerlerde okuyucuya düşen, daha dikkatli olması, temel kaynakların onayı doğrultusunda bilgilerini kontrol etmesidir. Denilebilir ki, işârî-nazarî yorumlarda en tehlikeli durum, bu yorumları yapanlardan ziyade bunları değerlendirenlerin tutumudur. Söz konusu yorumlara mutlak hakikat değeri atfedenler, belki de bu yorumların sahiplerinden daha sakıncalı bir davranışa imza atmış olmaktadır, çünkü Mevlana'nın yazdıklarını düzenli, akademik disiplin içerisinde kaleme alınmış çalışmalar olarak görmek hakikatle bağdaşmaz. Kim bilir, belki de birçok farklı makale ya da makalecik, farklı zamanlarda, farklı gündemlerle alakalı olarak Mevlana tarafından ortaya konmuştu. Önemli olan okuyucunun kendisini tamamıyla bu eserlerin esiri yapmaması, bir beşer olarak sevapları kadar hataları da olması mümkün ve muhtemel Mevlana'nın, ilmî açıdan da eleştiriye açık taraflarının olabileceğini kabul etmesidir.

Kuran'ı sahih bir tefsir ameliyesine tabi tutmanın yolu, Kuran dilinin anlam alanları içerisinde kalmakla mümkün olabilir. Bu alanların dışındaki her yorum çabası, karanlığa taş atmak cinsinden teşebbüsler olarak berhayat olabileceğinden, hem yorumcunun kendisini hem de bu yorumlarla karşı karşıya gelenleri ucu bucağı olmayan bir ummana uğurlamış olacaktır. Hangi yöne gidileceği ve ne tür sonuçlarla karşı karşıya kalınacağı kestirilemeyen bu maceralar, netice itibarıyla bizi Kuran dairesinin oldukça uzağında kalan sahalara sürükleyebilir. Böyle bir tehlikeden kurtulmanın bize göre en sağlam yolu, ulemanın, özellikle Usûl-i Fıkıh'ta çerçevesini çizdiği, lafızların anlamlara delalet şekillerini merkeze oturtan okuma biçimleri geliştirmektir. Bir anlamda pergelin iğnesi Kuran lafızlarına sabitlenmeli, diğer ayak olabildiğince esnetilmelidir. Kuşkusuz bu okuma biçimlerinin modern dilbilimsel yaklaşımlar içerisinde revize edilmesi imkânı her zaman için söz konusudur; ancak bu seviyeyi günümüzde aşamamış olan Müslüman toplumların, ne olduğunu henüz tam olarak bilemediği modern trendlerin peşine takılarak yeni bir konkordizm (bilimsel tefsir yaklaşımında olduğu gibi) hatasına düşmesi de anlaşılır gibi değildir.<sup>1</sup>

Günümüzde işârî yorumları kendi hareket noktaları için ciddi bir argüman olarak kullanan tarihselci yaklaşımların, asıl olarak metnin lafzi anlamlarının bağlayıcılığında kurtulmak gayesini güttükleri açıktır. Hakikat budur ki, işârî tefsir örneklerinin birçoğu, lafzı çok fazla önemsemeyen yorumlarıyla bu iddialara destek de sağlamaktadırlar. Oysa lafzın sınırlarını göz ardı eden hangi yaklaşım olursa olsun, mahiyet itibarıyla Batınlıktan çok da farklı olmayacaktır.

Son söz olarak şunları söylemek isteriz: İşârî bir yorum ameliyesinin İslam düşüncesi için belki de en sakıncalı yanı, özgür düşünceye kapı aralıyor gibi görünmesine rağmen, ironik bir şekilde eleştiriye kapalı olmasıdır. Oysa özgür düşüncenin gelişmesi için gereksinim duyulan en hayati ihtiyaç, düşüncenin eleştiriye açık tutulmasından başkası değildir.

<sup>1</sup> Nitekim bazı bilim adamları işâret'in duyuşal ve zihinsel olabileceğini, duyuşal olanların işâret isimlerinin gösterdiği manaları anlatmakta kullanılırken zihinsel olanların ancak pek çok lafzın istimali ile anlamlarına işâret edilebilen kelimadan ibaret olduğunu söylerler. Bu açıdan yaklaşıldığında işâret tefsiri iki kısma ayrılır; ilk grup ehl-i takva müminlerin Kuran tilaveti esnasında ulaştıkları bazı manalardan ibaret olduğunu (mevâcîd), ikinci kısım da yer alan işâret yorumlarını ise bugünkü bilimsel keşiflere işâret eden kevnî ayetlerden anlaşılacak işâretler olduğunu ifade ederler. Hatta el-İkk, kitabında "Kevnî Ayetlerin Bilimsel İşâret Yorumu" başlığında özel bir bölüme de yer verir. Bk. İkk, *Usûlî'ye-Tefsîr ve Kavâiduh*, s. 206, 217.

**BİBLİYOGRAFYA**

- Ateş**, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998.  
 ..... , *Kuran Ansiklopedisi*, I-XXIV, Kuran Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul, ts.  
 ..... , *Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XII, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, Bilmen, İstanbul, 1978.
- Cerrahoğlu**, İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara, 1988.
- el-Cevzî**, Ebu'l-Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1987.
- Ceyhan**, Semih, "Mesnevi", *DİA*, XXIX, İstanbul, 2004.
- Demirci**, Mehmet, "Fîhi mâ Fîh", *DİA*, XIII, İstanbul, 1996.
- Demirci**, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul, 2003.
- Ebu Zehra**, Muhammed, *el-Mu'âzetü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ts.
- Ebu Zeyd**, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi* (tr. Fethi Ahmet Polat), Kitabiyat, Ankara, 2002.
- Galib**, Mustafa, *A'lâmu'l-İsmailiyye*, Dâru'l-Yakazati'l-Arabiyye, Beyrut, 1964.
- el-Gazâlî**, Ebu Hamid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV (16 cüz bir arada), Dâru Temel li'n-Neşr ve't-Tevzî', İstanbul, 1985.
- Goldziher**, İgnaz, *el-Akâide ve's-Şerîa fî'l-İslâm* (tr. Muhammed Yusuf Musa ve dğr.), Dâru'l-Kâtibi'l-Misî, Kahire, 1946.
- Fahrüddin er-Râzî**, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Merkezü Neşr: Mektebetü'l-İlâm el-İslâmî, İran, 1413H.
- İbn Âşûr**, Tahir, *Tefsîru't-Tabrîr ve't-Temvîr*, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, ts.
- İbn Teymiyye**, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhülislam* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım), I-XXXVIII, Mecmau'l-Melik Fehd li Tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, Medine, 1416H.  
 ..... , *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, 1980.
- el-İkk**, Halid Abdurrahman, *Usûli't-Tefsîr ve Kanâidub*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986.
- Kâdî Abdülcebbar**, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (İ'câzu'l-Kur'ân)* (nşr. Emin el-Hülî), Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî, Kahire, 1960.
- Kasım**, Sîzâ, "Okuyucu ve Metin: Semiyotikten Hermenötiğe (tr. Fethi Ahmet Polat)", *Marife: Bilimsel Birikim*, yıl: 2, sayı: 2, Konya, 2002.
- Kılıç**, Sadık, *İslam'da Sembolik Dil*, İnsan, İstanbul, 1995.
- Lorry**, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri* (trc. Sadık Kılıç), İnsan, İstanbul, 2001.
- el-Mâverdi**, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Habîb, *en-Nüket ve'l-Uyûn: Tefsîru'l-Mâverdi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Mennâ' el-Kattân**, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987.
- Mevlana Celaleddin er-Rûmî**, *Mesnevi* (tr. Veled İzbudak), MEGSB, I-VI, İstanbul, 1988.  
 ..... , *Fîhi mâ Fîh* (tr. Ahmed Avni Konuk, yayına hazırlayan. Selçuk Eraydın), İz, İstanbul, 1994.
- Öngören**, Reşat, "Mevlana Celaleddin-i Rumî", *DİA*, XXIX, İstanbul, 2004.
- Öztürk**, Mustafa, *Kuran ve Aşırın Yorum: Tefsirde Batınlık ve Batınî Tefsir Geleneği*, Kitabiyat, Ankara, 2003.
- Polat**, Fethi Ahmet, "Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Beş Bilinmeyen", *Baki Dövlət Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi*, Temmuz 2004, Bakı.
- es-Süyûtî**, Celalüddin Abdurrahman, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, el-Mektebetü's-Sekâfiyye, Beyrut, 1973.

**eş-Şâtübî**, Ebu İshak, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerâ* (nşr. Muhammed Abdullah Draz), I-IV, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1975.

**Şimşek**, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya, 1997.

**Uludağ**, Süleyman, "İşâ'î Tefsir", *DİA*, XXIII, İstanbul, 2001.

**et-Taberî**, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000.

**Yakub**, Tahir Mahmud Muhammed, *Esbâbu'l-Hata' fî't-Tefsîr*, I-II, Dâru İbn'l-Cevzî, Riyad, 1425H.

**ez-Zefzâf**, Muhammed, *et-Ta'rîf bi'l-Kurân ve'l-Hadîs*, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1984.

**ez-Zehabî**, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I-II, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1976.

**ez-Zerkânî**, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Kahire, ts.

**ez-Zerkeşî**, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.