

## **MEVLANA VE HADİS ŞERHİ:**

Mesnevî'in I. Cildinde Başlık Olarak Yer Alan  
Hadisler Bağlamında Bir Değerlendirme

**Abdülkadir PALABIYIK\***

### **ÖZET**

Dînî metinler dil ve anlam açısından farklı anlamaya müsaittirler. Aynı dînî bir nassa bağlı olarak farklı dünya görüşleri ve inanç ekollerinin oluşmasının ardındaki sebeplerden birisi de budur. Müslümanlarca Kur'ân'dan sonra "ikinci kutsal metin" olarak kabul edilen "Hadisler" de tarih içerisinde farklı farklı anlaşılabilirlerdir. Hadisleri anlama ve yorumlama faaliyetlerini Hz. Peygamber dönemine kadar götürmek mümkündür. Buna bağlı olarak, bu konudaki çalışmalar, Hz. Peygamber'in vefatından sonra daha da hızlanmıştır. Hadislerde anlaşılmayan kelimelerin açıklama tarzındaki "Garibü'l-Hadîs" çalışmalarından çok yönlü şerh çalışmalarına kadar gelişmiştir. Bu anlama faaliyetleri içerisinde bir de sûfîlerin geliştirdikleri "bâtınî" yorum tarzı doğmuştur. Bu makalede bir hadise sûfî Mevlana Celaleddin Rûmî'nin bakış açısı ile diğer meşhur şarihlerin bakış açıları mukayese edilme çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dînî Metinler, Anlama, Şerh, Hadîs, Mevlana.

## **MAWLANA AND HADITH COMMENTARY**

### **ABSTRACT**

Religious texts are suitable for misunderstanding in aspects of language and meaning. Linked with the same religious texts, different worldviews and theological schools occur. The reason of this situation may be from this various understandings. The Traditions (Ahadith) which accepted as "second religious text" after Qur'an by Muslims, have been understood variantly. It is possible to take the understanding and interpreting of the Traditions back to the period of The Prophet. However, works about these issues, increased after the death of The Prophet. It is developed from "Garib al-Hadith" books namely "explaining the word, not understood" to multi-directional and voluminous interpretations works. In these activities of understanding the Traditions, emerged the "batini" (esoteric) form of commentary which developed by sufis. In this article, it is compared the point of view of Mawlana Jalaladdin al-Rumi and the other famous commentators of the Traditions, to the same hadith.

**Key Words :** Religious texts, Understanding, Commentary, Hadith, Mawlana.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı.

Târih boyunca pek çok problemin ortaya çıkış sebebi, insanlar arası iletişimde yaşanan aksaklıklardır. Yazma, konuşma, görme ve dinleme gibi farklı şekilleri olan iletişim ise, anlama ve yorumlama ile doğrudan ilgilidir. Okuduğunu, gördüğünü veya duyduğunu doğru anlama ve anlamlandırabilme becerisi de, tamâmen kişinin yetiştirme tarzı, kültürel çevresi ve zihnî kabiliyeti ile yakından alakalıdır. Anlama ve bir adım ötesi olan “*anladığını*” veya “*anlamı*” yorumlama ise her şeyden önce geniş bir bilgi birikimine ve ön yargıdan uzak bir bakış açısına sâhip olmayı gerektirir. Özellikle kutsal metinler, özü itibâriyle farklı anlaşılmaya müsâittir. Onlarda “*kesin ifadeler*” olduğu gibi (muhkem) “*yoruma muhtaç*” cümleler (müteşâbih) de vardır. Târih boyunca ortaya çıkan tefsir ve şerh faâliyetleri de özellikle bu yoruma muhtaç cümleleri anlama ve yorumlama çabalarının mahsûlüdür<sup>(1)</sup>.

Tabiki bu araştırmada, kutsal metinlerde yoruma muhtaç ifadelerin yer alış sebepleri, müfessir ve şârihlerin yorum yaparken göz önünde bulundurmaları gereken hususlar ve doğru anlama yöntemleri üzerinde durulmayacaktır. Bunların yerine, Mevlânâ'nın Mesnevî'de başlık yaptığı ve yorumladığı bazı hadisler üzerinde kısa bir değerlendirme yapılacaktır. Kanâatimize göre farklı anlamalar, bir ayrılık ve aykırılık değil, aksine dünyanın değerler manzumesine kazandırılan bir zenginlik olarak kabul edilmelidir. Bu makalede, kültür tarihimizin temelini oluşturan âbide şahsiyetlerden Mevlânâ'nın,

<sup>(1)</sup> Bir “*metin*”in ya da “*metne dönüşmüş*” ama tam anlamıyla anlaşılabilen kutsal bir “*söz*”ün (hadîs) yoruma muhtaç hâle gelmesi kaçınılmazdır. Çünkü metin (nass=Kur’ân, Hadîs) sıradan bir kişinin sözü olmadığından ve tarihî olarak bir zaman diliminde, belli bir yerde veyâ bir olay üzerine îrad edilmiş olabileceğinden, bağlamı değişen “*metinleşmiş söz*”ün anlaşılması ve yorumlanması zorlaşmıştır. Bunun yanında, bu metinleri anlamaya çalışanların bilgi ve kültür düzeyleri ile bakış açıları, zaten anlaşılması güç olan metni daha da anlaşılmasız hale sokmuştur. Bu da, herkesin “*metin*”i kendisine uygun düşünerek subjektif yoruma çekmesinden kaynaklanmaktadır.

Bu yönüyle, özellikle tasavvufî hadis şerhçiliğinde Mevlânâ'nın yeri ve meselelere yaklaşımı merakımızı celp etmiştir. Çünkü, tasavvuf da kendi anlayışını Kur’ân ve Hadîs’e dayandırmaktadır. Şunu sormak yahut sorgulamak gerekir diye düşündük; “*Acaba aynı metinleri neden mutasavvıflar bu kadar farklı anladılar ve uyguladılar?*” Bu sorunun cevabı, kanâatimize göre, temelde onların “*anlam dünyaları*”nın anlaşılmasına dayanmaktadır. Buradan hareketle “*Mesnevî*” sınırları içinde Mevlânâ'nın “*anlam dünyasına*” girmeye ve onu anlamaya çalıştık.

Serhi

“*Mesnevî*” adlı eserinde yer alan bâzı hadislere bakışı ve yorumlayışı ile aynı hadislere meşhûr hadis şârihlerinin yaklaşımı mukâyeseli olarak ele alınacaktır.

Mesnevî’deki hadislerin tesbâtinde, merhum **Ali Yardım**’ın “*Mesnevî Hadisleri*” adlı çalışması esas alınmış olup bunların tekrar tahriç edilmesine gerek görülmemiştir. Diğer taraftan, eserde yer alan bütün hadislerin ayrı ayrı açıklanması makale sınırını aşacağından, sadece başlık olarak kullandığı ve “*Hz. Peygamber’in ‘.....’ sözünün açıklaması*” başlığı altında naklettiği rivayetler eşas alınmıştır. Bunlardan da özellikle Kütüb-i Sitte’nin birinde veya bir kaçında müştereken yer alan hadisler tercih edilerek bunların şerhleri dikkate alınmıştır. Böylece “mutasavvıf” Mevlânâ ile muhaddis şârihlerin metinlere bakış ve anlayış farklılıkları mukayeseli olarak tesbit edilmiş; bir hadis metnini yorumlamada aralarında ne gibi farklılıklar bulunduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Böyle bir karşılaştırma, yargılama ve hüküm vermek içine değil, aynı meseleye farklı pencerelerden nasıl bakılabileceğinin tesbîti amacıyla yapılmıştır. Zîrâ, hadis metinlerine her disiplin kendi metodolojisi ve kavramları ile yaklaşmış ve bunların ışığında onları anlamaya çalışmıştır<sup>(2)</sup>.

Çalışmamızda, aslı Farsça olan *Mesnevî*’nin Ken’an Rifai’nin *Şerhli Mesnevî-i Şerif* (Hülbe yayınları, İstanbul 1973), Abdülbâki Gölpınarlı tarafından yapılan tercüme ve şerhi (*Mesnevî ve Şerhi*, MEB yayınları, İstanbul 1985), Şefik Can’ın *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi* (Ötüken yayınları, İstanbul 2003, 5. baskı), Tahir Olgun’un *Şerh-i Mesnevî* (Selam Yayınları, Konya 1976), Ankaravî’nin *Şerhu’l- Mesnevî ve Ali Yardım’ın Mesnevî Hadisleri* (Kayseri 1970, basılmamış doktora tezi) adlı eserleri temel kaynaklar olarak kullanılmıştır<sup>(3)</sup>.

<sup>(2)</sup> Tasavvuf kültüründe hadis ve mutavassıfların hadislere bakışı hakkında geniş bilgi için bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul 1990; Bilal Saklan, *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis-Sûfîler ve Sûfî-Muhaddisler* (H. IV/M.X. Asır), Konya 1997; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Konya 2001; İsmail Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı: Mesnevî Beyitleriyle Kırk Hadis Şerhi*, (yayına haz. Semih Ceyhan), İstanbul 2001.

<sup>(3)</sup> Mesnevî üzerine yapılan şerhler hakkında bkz. Mehmet Demirci, *Mesnevî Şerhleri ve Şârihleri Hakkında Birkaç Not*, Kubbealtı Akademi Mecmuası, s. 20-28. Yıl: 33, Sayı

Merhum Ali Yardım'ın tesbitine göre Mesnevî, temel fikir olarak Kur'ân ve Hadis üzerine oturmaktadır. Onda bir kısım âyet ve hadislerin yorum ve açıklamalarının yapıldığı, muhtevâsından anlaşılmaktadır. Altı cildinde 950 civarında "başlık" bulunan Mesnevî'nin 53 başlığını hadisler, 50 küsur başlığını da âyetler teşkil etmektedir. Diğer ara başlıkların pek çoğu ise âyet ve hadislerin oluşturduğu tâli derecedeki alt başlıklar durumundadır<sup>(4)</sup>.

Görebildiğimiz kadarıyla, başlık yapılan hadislerin bir kısmı meşhur hadis kaynaklarında<sup>(5)</sup> yer almamaktadır. Çalışmanın sınırlarının tesbîti, sağlıklı ve kolay bir mukâyese için bu hadislerden *Kütüb-i Sitte*'nin bir kaçında müştereken yer alanlar tercih edilmiştir.

Mevlânâ "başlık" yapacağı hadislerden önce şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Der beyân-i kavli resûl aleyhi's-selâm",

"Der tefsîr-i kavlihi aleyhi's-selâm",

"Der sebab-i vürûdi în haber ki",

"Der tefsîr-i în haber ki",

"Der mânây-ı în hadis ki".

Diğer yerlerde ise, yerine göre hadisin tam metnini almış, yerine göre bir kelime veya cümlesini kaydetmiş, bazen manayı bozmayacak bir başka lâfızla vermiş, bâzen Farsça tercümesini yapmış bazen de mana olarak almış, lâfzı kendi oluşturmuştur. Ancak birçok yerde ifadenin hadis olduğuna işâret eden tâbirler de kullanılmıştır. Bunlar, umumiyetle şu sözlerden oluşmaktadır:

Mustafa fermud = Mustafa buyurdu

مصطفى فرمود

Mustafa goft = Mustafa dedi

مصطفى گفت

Goft Peygamber ki = Peygamber dedi ki

گفت پیغمبر که

Huvandêş Resul = Resul buyurdu

خواندئس رسول

1, Ocak 2004.

<sup>(4)</sup> Ali Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, s. 5 (basılmamış doktora tezi), Kayseri 1970.

<sup>(5)</sup> Meşhur hadis kaynakları tâbiri ile "*Kütüb-i Sitte*" kastedilmiştir. Zîrâ, diğer kaynaklar da en azından hadisçiler nezdinde meşhurdur.

Kavli Resul = Resul'ün sözü قول رسول

Der hadis amed ki = Hadiste variddir ki در حدیث آمد که

Bişnev îñ haber = Bu haberi can kulağıyla dinle بشنو این خبر

Behr îñ fermude est = Bu sözden nasip al بهر این فرموده است

Bu ifadeler Arapça'da kullanılan:

Kāle Resûlullah (s.a.v)= Resûlullah buyurdu قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

Kāle'n-Nebiyü (s.a.v) = Nebî buyurdu قال النبي صلى الله عليه وسلم

... gibi hadis rivâyet lafızlarının, edebî uslûb içinde Farsça karşılıkları olarak kullanılmaktadır<sup>(6)</sup>.

\*

\* \*

### Mesnevî'nin I. Cildinde Başlık Olarak Alınıp Açıklaması Yapılan Hadisler

#### 1. Hadis

##### Hâkim'in;

*“Seni yoldan alıkoyan, geri bırakan söz, ister küfür olsun, ister îñân; seni dosttan uzaklaştıran, ister çirkin olsun, ister güzel”* sözünün tefsiri ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in *“Sa'd kiskançtır (gayûr) fakat ben Sa'd'dan da kiskancım. Allah ise benden de kiskançtır; kiskanç olduğundan dolayı görünüür-görünmez kötülükleri haram etmiştir”* hadisinin anlamı. (Mesnevî, I, 1763. beyitten önceki başlık; Gölpınarlı, 1771. beyitten önceki başlık, I, 347; Ken'an Rifai, 1789. beyitten önceki başlık, I, 297; Tahir'ul-Mevlevî, 1760. beyitten önceki başlık, III, 891; Şefik Can Hâkim'in sözünü naklediyor fakat hadisi zikretmiyor, I, 125; Yardım, s. 37).

<sup>(6)</sup> Yardım, a. g. e. , s. 5-6.

### Hadis:

حدثني عبيد الله بن عمر القواريري وأبو كامل فضيل بن حسين الجحدري واللفظ لأبي كامل قال حدثنا أبو عوانة عن عبد الملك بن عمير عن وراذ كاتب المغيرة عن المغيرة بن شعبة قال قال سعد بن عبادة لو رأيت رجلا مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح عنه فبلغ ذلك رسول الله فقال أتعجبون من غيرة سعد فوالله لأنا أغير منه والله أغير مني من أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص أغير من الله ولا شخص أحب إليه العذر من الله من أجل ذلك بعث الله المرسلين مبشرين ومنذرين ولا شخص أحب إليه المدحة من الله من أجل ذلك وعد الله الجنة<sup>(7)</sup>.

### Mevlânâ'nın Hadis'e Bakışı

Mevlânâ bu beyitlerde özellikle “*kıskançlık*” kavramı üzerinde duruyor. Maddî planda canlı olan her varlıkta bir parça kıskançlık vardır. Bu duygu, özellikle ırz ve namus konusunda daha da fazladır. Sa'd'ın dikkat çektiği de zaten eşini kıskanmasıdır. Mevlânâ'ya göre bunun kaynağı da yine Allah'dır.

*“Allah kıskançlıkta cümle âlemden ileri olduğu için bütün âlem de kıskanç oldu.*

*O, can gibidir ve cihân ise (O'na nisbetle) beden gibidir. Beden iyiyi de kötüyü de candan alır”* (Gölpınarlı, beyit: 1772; Rıfâî, beyit: 1790; Tahîru'l-Mevlevî, beyit: 1761; Şefik Can, Beyit: 1764).

Namaza durduklarında Allah'ı gerçek varlığı ile görme şerefine ulaşanların, bu durumdan sonra tekrar taklîdî îmân derecesine dönmeleri padişahla hemdem olup ona elbise dikip elini öpenlerin, tekrar sıradan insanlar gibi etek öpmeye ve kendilerine uzatılan eli değil, ayağı öpmeye başlamaları bir sultanın (sevgilinin) kendi aslî güzelliğini gördükten sonra, bu güzelliğin

<sup>(7)</sup> Buhârî, Tevhîd, 20, (VIII, 174); Nikâh, 107, (VI, 156 (iki hadis); Hudûd, 40, (VIII, 31); Müslim, Li'ân, 16-17, (II, 1135-1136).

Serhi

aslını bırakıp da resmine bakmaları nasıl hoş karşılanmazsa, Mevlânâ'ya göre birlik sırlarını mahrem olmayanlara söylememek veya bu sırları nâmahremlerden kıskanmamak da aynı şekilde hoş değildir.

*“Meselle konuşmak (îcâb ederse) Allah’ın kıskançlığı buğdaydır; insanların kıskançlığı ise harman içinde bir saman çöpüdür.*

*Biliniz ki bütün kıskançlıkların kökü (aslı) Allah’tadır. Kulların kıskançlığının Allah’ınkinin bir cüz’ü olduğunda şüphe yoktur”.* (Gölpınarlı, beyit: 1779; Rıfâî, beyit: 1797; Tahîru’l-Mevlevî, beyit: 1768).

Harmanda saman bir teferruattır. Allah’ın kıskançlığının yanında kulun kıskançlığı harmanın en sonu ve değeri en az olan “saman” kadardır. Harmanda asıl olan buğdaydır ve harman buğday için kaldırılır. Ama sonunda “saman” da olur. Harmanda “saman” elde etmek gaye değil, bir neticedir. Samansız harmanın olması da mümkün değildir. Aynı şekilde, kıskanmada da aslolan Allah’ın kıskançlığıdır; kulun kıskançlığı ise bir teferruattır. Fakat aslı Allah’ta bulunan bir kıskançlık olduğu için bu teferruatta da yine sonsuz bir kıymet saklıdır.

Kendi mahremi olan eşini, nâmahremi gözünden saklamak gayreti nasıl Sa’d’ın kıskançlığı ise, gönüllerdeki ilâhî esrâr güzelliklerini, onu göremeyecek veyâ aykırı bakışlarla görecektenselerden saklamak da îmân-ı kâmil sahibi kimselerin kıskançlığıdır.

Bu ikincisi, kıskançlıkların en yücelerindedir. Çünkü Allah, bütün yaratılmışların Allah’ı olduğu halde, gönül gözleri perdeli olan veya perdeli kalan kullarına ilâhî sırların güzelliklerini göstermez. O, dâima o güzelliği görecektens göz ve lâyıktens ölçüde sevecektens bir gönül arar. Bu perdeyi aşır Allah’ı görebilenler ise Hakk’ın, ilâhî sırları kendilerinden kıskanmayacağı dereceye ulaşarak “Hak ile Hak olma” sırrına erenlerdir.

Mevlânâ, “kıskançlık” kavramına, Allah, kâmil mü’minler ve sıradan insanlar açısından farklı anlamlar yüklüyor. Allah açısından “mevhîbe-i ilâhî”nin yükünü kaldıramayacağı perdeli gözlere ilâhî güzellikleri göstermeme şeklinde bir kıskançlık, kâmil mü’min (ermiş kişi) açısından ise, kendilerine ihsân edilen “ilâhî güzellikleri” onu anlayıp kıymetini bilemeyecektens veya onlara farklı gözlerle bakacak olanlardan kıskanır o güzellikleri ehil olmayanla-

ra anlatmama, sıradan insanlar için de ellerindeki dünyalıkları, ırz, namus ve şereflerini nâmahremden sakınıp kıskanma şeklindedir. Tasavvuf literatüründe de yer alıp farklı yönleriyle açıklanan bu kavrama<sup>(8)</sup> Mevlânâ'nın yüklediği anlam, sûfî geleneğinde var olan "*kıskanma*"yla uygunluk arz eder.

<sup>(8)</sup> **Gayret:** Değerli ve mukaddes bir şeye, yabancı birisinin tecâvüz ve saldırısını görmekten hâsıl olan tahammülsüzlük hissidir. (Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 973). Bu, millî ve mânevî değerleri koruyan ve onları ayakta tutan takdire şâyân bir duygudur. "*Hamiyyet*" kelimesi de, "*gayret*"in bu karşılığı ile eş anlamlıdır. Bu kavramlar bir başka deyimle "*üzerine toz kondurmama*" diye de ifâde edilmiştir. Sabır ve tahammül gösterme, dayanma anlamı da vardır. Aynı zamanda kıskanmanın da hased etme, çekememe, esirgeme gibi başkaca mânâları mevcuttur. (Ali Yardım, *Şihâb'ül-Ahbâr Tercümesi*, s. 56-57, İstanbul 1999, dipnot açıklaması).

"*Kıskanma ve kıskançlık*" olarak tercüme edilen kelime hadis metinlerinde "*gayûr, ağyâr*" şeklinde geçmektedir. Kelimenin "*gayret*" kalıbıyla masdarı dilimizde de hem bu şekilde, hem de "*gayretullah*", "*gayret-i diniyye*", "*gayret-i vataniyye*", "*gayret-i islamiyye*", "*gayret-i milliyye*" şeklinde deyim olarak kullanılmaktadır.

"*Gayret*" kelimesi aynı zamanda tasavvufî bir terim olarak da kullanılmaktadır ki, Mevlânâ daha çok bu anlamı benimsemiş gibi görünmektedir. Buna göre, gayret sıfatı Allah için kullanıldığı zaman mânâsı şudur: Allah, kulu üzerinde hakkı olan sâdece kendisine, ibadet ve tâat konusunda başka birinin ortak olmasına râzî olmaz. (*Kuşeyrî Risâlesi*, s. 419-420, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991).

Gayretin iki nev'i vardır; Hakk'ın kuluna karşı gayreti; onu halka bırakmaması ve halktan kıskanmasıdır. Kulun Hakk için olan gayreti; hallerinden ve nefeslerinden hiçbir şeyi Allah'dan başkası için harcamamasıdır. (Hakk, koruduğu ve kendisi için seçtiği kulunun kalbinin başkası ile meşgûl olmasını kıskanır). (*Kuşeyrî Risâlesi*, s. 422, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991).

Kulun gayreti, *fillah*, *lillah* ve *alallah* olmak üzere üç kısımdır. Birinci ve ikinci kısımlar; İslam'ın emirlerine aykırı bir durum görünce, buna el ve dil ile karşı çıkmak veya bunlara imkân bulamazsa, kalben buğz etmek şeklindedir. Üçüncü sınıf *gayretullah* ise, hakîkî muhabbet ile mecâzî muhabbet arasını fark etmektir. *Gayret* aşırı sevgiden kaynaklanan bir husustur. Sevgide vefâyı ifâde eder. Allah'ın sıfatlarından biri de "*Gayûr*"dur. Mânâsı, çok kıskanandır. Bu, kulun tâatinde kendisinden başkasını ortak koşmasına yönelik olarak Allah'ın kıskanma sıfatını gösterir. (Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 291, Ankara 1997).

Şu halde; "*ben Allah'a karşı kıskançlık duyuyorum*", denilmez; fakat "*ben Hakk için kıskancım*" denilir. Bu duruma göre Allah'a karşı gayret câhilliktir; bazan dîni terk etmeye sebep olur. Allah için kıskanma ise, Hakk'ın hukukuna ta'zim ve saygıyı, amelleri sâf ve hâlis olarak O'nun için edâ etmeyi îcâb ettirir. (*Kuşeyrî Risâlesi*, s. 422-423, Trc.



## Hadis Şârihlerinin Yaklaşımı

Sahîhayn'da yer alan bu hadis, hadis şârihleri tarafından açıklanmaya çalışılmıştır. Muhaddislerin, hadisi zikrettikleri konu başlıkları da şârihlerin yorumlarında etkin rol oynamıştır. Meşhur bazı hadis şârihlerinin meseleye bakışı ise ana hatlarıyla şöyledir:

### a- 'Aynî'nin Yorumu

'Aynî, "*bâbu'l-ğayret*" diye açtığı alt başlıkta yukarıda geçen Sa'd hadisini zikrettikten sonra "*gayretullah*" kavramının anlamı hakkında şunları söyler:

*"Gayretullah'ın anlamı, fuhşiyât ve haramların önüne geçip bunlardan men etmektir. Çünkü kiskançlık (gayret) kiskanılan şeyden men etmektir. Hadiste geçen "kötülükler (fuhşiyât)i haram kılması Allah'ın kiskançlığından (gayretinden)dir"* sözü bunu açıklamaktadır. Bunun anlamı, Allah bunların önüne geçip onları yapmaktan men etmiştir, demektir. Aynı şekilde mü'minlerin Allah'ın haram kıldığı şeyleri işlememesi de gayretullahtandır. Bununla berâber, kiskançlığın övülen ve yerilen türleri de vardır<sup>(9)</sup>."

Diğer taraftan 'Aynî, eserinin "*Hanımı ile berâber yabancı bir erkek görüp de onu öldüren kimse*" bâbında ise, hadisin bir başka yönüne dikkat çekmektedir. Burada, önce öldüren ve öldürülenin durumunu, kısasın uygulanıp uygulanmayacağını fikhî açıdan tahlil etmektedir. Daha sonra da, Hz. Peygamber'in, Sa'd'ın tutumuyla kendisinin ve Allah'ın tutumlarını kıyaslamasından hareketle, kiskançlığın insanlarda bulunması gereken iyi bir huy olduğu sonucuna ulaşmaya çalışmaktadır<sup>(10)</sup>.

'Aynî, bir başka yerde de, "*gayretullah, Allah'ın fuhşiyatın işlenmesini kerih görmesidir. Bu da, O'nun kötü işlerin yapılmasına rızâsı bulunmadığı halde irâdesinin olması anlamına gelir*" dedikten sonra, "*gazap*

S. Uludağ).

<sup>(9)</sup> 'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 205; XXV, 108-110, Beyrut, trs.

<sup>(10)</sup> 'Aynî, *a.g.e.* XXIV, 21-22.

(kızgınlık) *gayretin* (kıskançlığın) *sonucudur. Allah da gayretinden* (kıskançlığından) *dolayı fuhşiyâtın işlenmesine kızar, kızgınlığının neticesi olarak da bu türden kötü fiilleri işleyenleri cezalandırır*” şeklinde kelâmî açıdan bir değerlendirmede bulunur<sup>(11)</sup>.

### b- İbn Hacer’in Yorumu

Gayretullah’ın en üstünü, bir takım toplulukları (peygamberleri) günahlara karşı korumasıdır. Bu koruma işi Allah’a âittir. Kim, ben kendi kendimi korurum, iddiasında bulunarak bu konuda kendine bir pay çıkarmaya kalkarsa, Allah onu cezalandırır. İnsanlar içerisinde bu konuda en çok kıskançlık gösteren ise Resulullah (s.a.v.)’dir. Çünkü onun kıskançlığı Allah ve Allah’ın dîni içindir. Bundan dolayı da kimseden kendi nefsi için intikâm almaz<sup>(12)</sup>.

İbn Hacer’e göre “*gayret*”, gurur tenezzül etmeme ve tassup’tan kaynaklanan beşerî bir olgudur. Daha ziyâde eşler arasında meydana gelir. Her türlü noksanlık ve değişimden münezzeh olan Allah hakkında kullanılması ise muhâldir. Bu durumda “*gayretullah*” tâbirini mecâzî olarak anlamak gerekir. O zaman da, ya olduğu gibi kabul edilir, bir söz söylenmez ya da şöyle te’vil edilir: Allah kullarını kötülükleri işlemekten şiddetle men eder. Eğer buna rağmen kötülük işleyecek olurlarsa onları affetmek ister. Suçlarından dolayı onları cezalandırmadan önce, uyarıcı olarak peygamberler göndermesi de bu gayretin bir sonucudur. Buradan hareketle, kişinin hanımının yanında bulunan bir kimseyi hemen öldürmemesi, ona özür beyan edecek fırsat vermesi ve bir takım delillerden sonra ancak öldürme yoluna gitmesi gerekir. Zira mutlak anlamda kıskanç olan Allah bile kullarını hemen cezalandırmayıp uyarıcı peygamberler gönderiyor ve onların özürlerini göz önünde bulunduruyorsa, kıskançlıkta Allah’tan daha aşağı bir konumda olan kulların da buna imkân sağlamaları gerekir. Müellif, bu görüşleri mânâ ilmiyle uğraşan bir kısım ulemanın fikirleri olarak veriyor<sup>(13)</sup>. İbn Hacer burada kıskançlık ve kıskançlıktan kaynaklanan cinâyetlere mantıklı ve sağduyulu bir çözüm bulmaya çalışmaktadır. Dolayısı ile “*Allah’ın kıskançlığı*” (gayretullah) kavramını bu açılardan tahlîle tabi tutulmaktadır.

(11) Aynî, *a.g.e.*, XXV, 100.

(12) İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, IX, 321, Beyrut 1379.

(13) İbn Hacer, *a.g.e.*, XIII, 400.

Şerhi**c- Nevevî'nin Yorumu**

Bu şerhte de, “gayretullah” kavramı daha önce “*Umdetü'l-karî*”de geçtiği şekliyle ele alınmıştır. Hadisin sonunda yer alan “**açık- gizli her türlü fuhşiyatı haram kılması Allah’ın gayreti (kıskançlığı)ndendir**” beyânı, aynı zamanda “gayretullah”ı açıklayıcı bir ifade olarak kabul edilmiştir.

“**Kıskançlık**”, bura da kul ve Allah açısından değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur. Kul açısından, ailesini yabancı birinin söz ve bakışından men ederek sakinip kıskanmasıdır. Aynı zamanda insanların durumlarındaki değişim ve rahatsızlığı da ifade eden kâmil bir sıfattır. Allah tarafından bakıldığında ise, O’nun için değişim ve rahatsızlıktan bahsedilemeyeceğine göre, Allah’ın kıskançlığı da, kullarını kötülük yapmaktan men etmek şeklinde tahakkuk eder.

Allah’tan daha kıskanç kimse olmadığına göre<sup>14</sup>, insanların da birbirilerine, O’nun gibi muamele etmeye çalışmaları gerekir. Buna bağlı olarak, nasıl Allah kullarını yaptıkları hatalardan dolayı cezalandırmada acele etmiyor ve mühlet vererek onlara tekrar tekrar uyarıcılar gönderiyorsa, kulun da Allah’ın bu muâmelesini esas alması gerekmektedir. Onun için evinde rastladığı bir yabancıyı hemen öldürmeyip işin aslını öğrenmesi lâzımdır<sup>15</sup>.

**d- Mübârekfûrî'nin Yorumu**

“*Gayret*” (kıskançlık) kavramı burada da Allah ve kul açısından değerlendirilmiştir. Kul için kıskançlık, eşini ve ailesini nâmahremden sakınmaktır. Bu duygudan mahrum olanlara iyi bir nazarla bakılmamış, hatta ağır bir hakâret ifadesi olan “*deyyûs*” tâbiri bunlar için kullanılmıştır. Allah için kıskançlık ise, kulunun kötülük yapmasını istememesidir ki kullarını fuhşiyâttan men ederek bu kıskançlığını göstermiş olmaktadır<sup>(16)</sup>.

**Mukâyese**

(14) Nevevî. Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîhi Müslim, VI, 201, Beyrut 1392.

(15) Nevevî, a.g.e., X, 132.

(16) Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezi*, IX, 357, Beyrut, trz.

Netice olarak **Mevlânâ**, söz konusu hadis'e sadece kıskançlık kavramı açısından yaklaşmıştır ve bu kavram üzerinde yoğunlaşmıştır. Ona göre Allah'ın kıskançlığı, bir takım sırları, gözü perdeli olup hakikatleri göremeyecek ve ağırlığını kaldıramayacaklara bahşetmemesi şeklinde tecelli etmektedir. Şârihler de Allah'ın kıskançlığını kabul etmektedirler. Fakat onlara göre kıskançlık, Allah'ın, kullarının kötü fiillerde bulunmalarını istememesi şeklinde ortaya çıkar. Bunun göstergesi de fuhşiyâtı işlemeyi haram kılmasıdır.

Diğer bir husus ise, kıskançlığın kaynağı hakkındadır. **Mevlânâ** bunu Allah'a dayandırırken, hadis şârihleri meselenin bu yönüne değinmemişlerdir. Kıskançlık duygusunun karşılaştırılmasında şârihler Allah ve kulu esas alırken, **Mevlânâ** araya bir de kâmil mü'mini koyar ve onu sâir kullardan ayırır.

Hadis şârihleri, kıskanma (gayret) kelimesinin sözlük anlamından hareketle, Allah'ı bir takım değişikliklerden münezze kılma gibi kelâmî tartışmalara girerken, **Mevlânâ** bu meseleye de değinmez. O, bunun yerine, pâdişah tarzisi, namazda Allah'ı olduğu gibi görme ve taklidden tahkîke ve yakîne ulaşma vs. gibi misallerle işi sanki vahdet-i vücuda bağlamaktadır.

Hem **Mevlânâ** hem de hadis şârihleri "*gayret*" (kıskançlık) sıfatının övgüye değer bir tavır olduğunu kabul ederler. Fakat kulun eşini ve ailesini kıskanması neticesinde, onları nâmahrem birisiyle beraber bulduğunda yapacağı eyleme **Mevlânâ** değinmezken, hadis şârihleri meselenin daha çok bu tarafı üzerine eğilmişlerdir, diyebiliriz. Eşiyile yalnız bulunduğu yabancıyı hemen öldürmeli mi, yoksa onun özür beyanına imkân mı sağlamalı? Öldürürse kısas gerekir mi? gibi fikhî problemler de şârihlerin tartışma alanına girerken, **Mevlânâ** bunlarla ilgilenmez. O, meselenin metafizik boyutunu öne çıkarmaya çalışır. Ona göre kulun her şeyden önce Allah'ın kıskançlığını ortadan kaldırıp kendisine "*mevhibe-i ilâhiye*"yi lütfedeceği bir duruma gelmesi gerekiyor. Bunun için de, kalbinde Allah'tan başka hiçbir şeye yer vermemesi zarureti vardır. Allah'tan gelmeleri sebebiyle kıskançlığın diğer şekilleri de önem taşımaktadır. Fakat onlar, harmandaki saman gibi teferruattan öteye geçmemektedir.

## 2. Hadis

Cemaat çoğalıp da ashab-ı kiram'ın, "*vaaz esnasında biz senin yüzünü göremiyoruz*" diye minber yaptırımları ve bunun üzerine Hz. Peygam-

Serhi

ber'in o zamana kadar dayanarak konuştuğu *Hannane* direğinin inlemeye başlaması, Hz. Peygamberin de bu sesi işiterek o direk ile sualli-cevaplı konuşması (beyanındadır). (Mesnevî, c.I, 2113. beyitten önceki başlık; Gölpınarlı, 2122. beyitten önceki başlık, I, 396; Rifai, 2144. beyitten önceki başlık, I, 364; Tahiru'l-Mevlevî, 2112. beyitten önceki başlık, IV, 1039; Şefik Can, 2111. beyitten önceki başlık, I, 151; Yardım, a.g.e., s. 43).

**Hadis:**

حدثنا خلاد بن يحيى حدثنا عبد الواحد بن أيمن عن أبيه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن امرأة من الأنصار قالت لرسول الله يا رسول الله ألا أجعل لك شيئاً تقعد عليه فإن لي غلاماً نجاراً قال إن شئت قال فعملت له المنبر فلما كان يوم الجمعة قعد النبي على المنبر الذي صنع فصاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت أن تنشق فترل النبي حتى أخذها فضمها إليه فجعلت تنن أنين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال بكت على ما كانت تسمع من الذكر .

“...Câbir b. Abdullah'dan; Ensârdan bir kadın Resûlullah'a:

-Ey Allah'ın elçisi! Benim marangoz bir kölem (çocuğum) var, sana üzerine oturacağın bir şey yaptırayım mı? dedi.

**Resûlullah:**

— İstersen yaptır, buyurdu. Bunun üzerine kadın minber yaptırdı. Cuma günü olduğunda Efendimiz yeni konan bu minberin üzerine oturdu. Bu esnada daha önce yanında hutbe îrad ettiği hurma kütüğü neredeyse kendi kendini çatlatacak derecede ses çıkarmaya başladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber minberden indi onu tutarak kucakladı. Kütük hâlâ - susturulmakta olan çocuk gibi- hafif iniltiyle ağlıyordu. Nihayet susunca Resûlullah:

- O, daha önce dinlemeye alışık olduğu şeyler (zikrullah) için ağladı, buyurdular<sup>(17)</sup>.

### Mevlânâ'nın Hadise Bakışı

Mevlânâ bu hadisi, Hz. Ömer'in rüyâsında kendisine Allah'tan bir ses geldiği ve onun bu sözü işittiğini anlatırken, Allah'ın sesi ve bu sese muhâtap olanların sâdece insanlar değil, nebâtât ve cemâdâtın da bu sesi işitip anlayabildiklerini izâh ederken zikretmiştir. Meseleyi "*elest bezmi*" ve "*kün*" emri<sup>(18)</sup> ile irtibatlandırdıktan sonra, cansız varlıklardan olan hurma kütüğünün nasıl konuştuğu (inlediği) misâliyle daha da anlaşılır hâle getirir.

Burada asıl olan Allah'ın nidâsıdır. Farklı lisanları konuşan topluluklar bir birlerini anlamazken, Allah'tan gelen bu nidâyı, kulak ve dudağa ihtiyaç duymadan ruhlarıyla anlarlar. Allah'ın "*kün*" (ol) emrine muhatap olan, var olan her şeydir. Bunlara cansız varlıklar da dâhildir. Aslında bunların hepsi olup bitmiş değildir; hâlâ olmaya devam etmektedir. Zîrâ Allah için gece-

<sup>(17)</sup> Buhârî, Buyû' 32, (III, 14). Ayrıca önemsiz bazı lafız farklılıklarıyla ilgili olarak bkz. Buhârî, Cumâ 26, (I, 220); Menâkıb 25, (IV, 173) (iki hadis); Tirmizî, Cumâ 10, no: 505, (I, 379); Menâkıb 6, no: 3627, (V, 594); İbn Mâce, İkâmetü's-salât 199, no: 1414, 1415, (I, 454-455).

<sup>(18)</sup> "*Elest bezmi*" Kullarının ruhlarını yarattığında Allah'ın onlara "*Ben sizin rabbiniz değil miyim?*" diye sorması ve onların da "*Evet rabbimizsin*" diye cevap vermeleri hâdisesidir ki, Kur'ân-ı Kerim'deki anlatımı şöyledir: "*Hani Rabb'in, Âdem oğullarının bellelerinden soylarını almış ve onları kendilerine karşı şahit tutarak: "Sizin Rabbiniz değil miyim!?" demişti. Onlar da "Evet Rabbimizsin, biz şahidiz" demişlerdi. Bunu kıyâmet günü: "Biz bundan habersizdik" dememeniz için yapmıştı". (7 A'raf 172).*

"*Kün (ol) emri*" ise, Yâsin sûresinde belirtildiği gibi, Allah'ın yaratılmış olan her şeye şâmil bir emridir. "*O bir şey yaratmak istediğinde, O'nun işi sadece o şeye "ol" demesidir. Hemen oluverir*" (36 Yâsin 82).

Mevlânâ bu verilerden hareketle, gerek henüz yaratılmamış olan ruhlar, gerek mah-lûkât sınıfına giren canlı-cansız ne varsa, nasıl Allah'ın hitâbına muhatap oluyor ve bu hitâbı anlayabiliyorsa, hurma kütüğünün durumu da böyledir, demek istiyor. O da dile gelip ağlamış ve Resûlullah'ın bir takım teklifler içeren hitabını anlayarak susmasını bilmiştir, diyor.

Serhi

gündüz, dün-bugün yoktur. Orada gece gündüzün aynıdır; son başlangıcın yanındadır. Soran da O'dur, cevap veren de<sup>(19)</sup>.

Mevlânâ bu hadis ile birkaç husûsa vurgu yapmaktadır. Bunlar:

a- Akıl sâhibi bazı insanların inançsızlığı ile cansız (kuru) hurma ağacının îmânını mukayese ederek aralarındaki derece farkına işâret etmek.

*“Hurma kütüğü: “Yâ Resûlallah, dâimâ bâkî olanı isterim, dedi”.*

*Ey gâfil bünü duy da bir ağaçtan geri kalma!* (Rifâî, beyit 2151; Gölpinarlı, beyit: 2127; Şefik Can, beyit: 2118; Tâhiru'l-Mevlevî, beyit: 2119)

İnsan sûretinde yaratılmış ve kendisine insanlık saâdeti verilmiş nice kimseler, insanlıklarının hakîkatlerini anlayamamışlar, bundan dolayı da taşlardan daha duygusuz, ağaçlardan daha nasipsiz olmuşlardır<sup>(20)</sup>.

b- Tercihleri isâbetli yapabilme, gelip-geçici olanı değil, ebedî ve bâkî olanı isteyebilme melekesi kazanmak.

Resûlullah (s.a.v.) hurma kütüğüne, onu yeniden meyvesinden şarklı-garplı herkesin yiyebileceği yeşil bir hurma ağacı yapmak vey devamlı taptaze olarak sonsuza dek kalacağı cennette bir servi ağacı yapmak gibi bazı tercihler teklif ediyor. Fakat hurma kütüğü *“dâimâ bâkî olanı (Allahı) isterim”* diyerek bu tekliflere iltifat etmiyor. Buradan hareketle insana yönelen Mevlânâ, onun da tercihinde dikkatli olmasını tavsiye ediyor. Ona göre *“eğer bir adamın kalbinde Allah muhabbeti olursa, o kimse Allah'ı her şeye tercih eder; hattâ Allah'ın emirlerine itâati muhabbet îcâbı bilir, tâat ve ibâdâtta bulunmaktan zevk alır”*<sup>(21)</sup>.

c- Mu'cizeler karşısında takınılması gereken tavrı ortaya koymak.

<sup>(19)</sup> Kenan Rifâî, *Şerhli Mesnevi Şerif*, I, 363-364, İstanbul 2003.

<sup>(20)</sup> Rifâî, *a.g.e.*, I, 368.

<sup>(21)</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, IV, 1044, Selam Yayınları, Konya 1976.

Mevlânâ mu‘cizelere gönül gözü ile bakıp bir takım akıl yürütme ve istidlâlden uzak durmanın gerekliliğine inanıyor. Hurma kütüğünün konuşmasını, Hz. Mûsâ’nın asâsını, ateşin Hz. İbrâhim’i yakmamasını bu konuyla ilişkilendiriyor. Ona, göre sadece ilâhî sırlara gönül gözleri ve gönül kulakları açık olmayan kişiler, bir ağacın nasıl dile gelip de büyük hakikatler söyleyebileceğine inanmazlar buna akıl erdiremezler.

*“Allah’ın esrârından nasîbi olmayan kimse cemâdın feryad ve inlemesini nasıl tasdik edebilir?”* (Rifâî, beyit: 2155; Tâhiru’l-Mevlevî, beyit: 2123; Gölpınarlı, beyit: 2131; Şefik Can, beyit: 2122).

Eğer cansızlar, Allah’ın *“ol”* emrini duymamış, bunu idrak etmemiş olsalardı, o zaman bu hâdisenin mânâsı anlaşılmazdı. Fakat madem ki canlı-cansız bütün varlıklara *“ol”* emri verildi, bu demektir ki ilâhî emirleri yalnız insanlar değil, cansız varlıklar da duyarlar. Tâhiru’l-Mevlevî’nin ifâdesiyle: *“Eğer cemâdâtın kendisine mahsus bir fehmi bulunmasaydı, hâşâ emr-i ilâhî’nin merdûd olması, yânî adem-i itâat ve icâbetle mukabele görmesi, binnetîce intizâm-ı âlemin bozulması, belki de âlem-i ekvânın bozulması icâbederdi. Bunların olmaması isbat ediyor ki her şey emr-i ilâhîyi anlıyor. Madem ki her şeyde fehme kâbiliyet var, o hâlde nutka da istidâd vardır”*<sup>x22)</sup>.

Fakat burada devreye yine şeytan giriyor ve onlara bir takım şüpheler ilka ediyor. Bu şüpheler onların bütün vicdanlarını ve izanlarını donduruyor. Bu şekilde gönül gözüyle görülebilen delilleri ve gönül kulağı ile duyulabilen sesleri göremez ve duyamaz oluyorlar. Zâhirde bir takım şekilleri görseler de içlerine nüfûz ederek manaları göremiyorlar. Ancak gönül gözü açık olan *“kâmil insan”* bunlara nüfuz ederek derinlikleri ve incelikleri görebilir.

İstidlâl ve akıl yürütmeyi körün elindeki âsâya benzeten Mevlânâ, o âsâyı köre verenin de yine Allah olduğuna inanır. Bundaki hikmet ise, elindeki bu bastonun yardımıyla köre kendisini buldurtmaktır. Bir takım münâkaşalar da Allah’a karşı kullanması için değil.

<sup>(22)</sup> Tâhiru’l-Mevlevî, a.g.e., IV, 1047.



Serhi

*“İşte dînin ilham ettiği bazı esasları alıp da onları kendi akıl ve idrâkine göre kullanan ve o kullanışla bir takım mana çıkarmaya çalışan da değneğin delâletiyle yürümeye çalışan körlere benzer. İlâhî lütuf olmayacak olursa bunlar da dalâlet çukuruna yuvarlanıp giderler”<sup>(23)</sup>.*

Diğer taraftan körlerin, kendilerine rehberlik yapsın diye ellerine tutuşturulan bu sopayı kullanım gayeleri de mühimdir. Onu, bu vazîfesinin dışında, başkalarıyla mücâdele ve kavgada kullanmaları da yanlıştır. Aynı şekilde, Allah’ın vermiş olduğu akıl nimetini istidlâller yoluyla tekrar Allah’a karşı kullanmak da bir küstahlık olarak kabul edilmelidir.

Mevlânâ, mu‘cize ve akıl üzerine biraz daha durduktan sonra, Yâsin sûresi 65. âyeti<sup>(24)</sup> delil getirerek, hurma kütüğü gibi konuşma kabiliyetinden mahrum olan el ve ayakların âhirette nasıl konuşabileceğine atıfta bulunuyor. Eğer bunlar konuşabiliyorsa, hurma kütüğü neden konuşmasın? sonucuna varıyor.

Tâhiru’l-Mevlevî meseleye biraz daha farklı yaklaşıyor. *“Ruh ne emrederse el de ayak da, o emre itâat eder”* beytini açıklarken, dilsizlerin anlaşmak için kullandıkları el, kol işâretlerine dikkat çekerek, *“insanın elinde ayağında söylemek ve işitmek hissi yoktur. Bu itibâr ile cemâdattan, meselâ bir hurma direğinden farklı değildir. Öyle iken bir insan, onlar vâsıtası ile merâmını anlatır. Meselâ dilsizler maksatlarını işâret ile tefhîm ederler, işâret için de en fazla ellerini kullanırlar. Eller ise mütekellim (konuşabilen) olmadıklarından cemâdattan farklı değildir. Ayn-ı cemâd iken merâmı tefhîme vâsita oldukları herkesin malûmudur. O halde elin, ayağın, şu hâline inanıp da bir direğin mu‘cize olarak inlemesine inanamamak doğru olur mu? elbette olmaz”<sup>(25)</sup>.*

<sup>(23)</sup> Tâhiru’l-Mevlevî, a.g.e., IV, 1051.

<sup>(24)</sup> *“O gün Biz onların ağızlarını mühürleriz; ne yaptıklarını elleri bize söyler ve ayakları da tanıklık eder”* (36 Yâsin 65)

<sup>(25)</sup> Tâhiru’l-Mevlevî, a.g.e., IV, 1058 -1059.

## Şârihlerin Yaklaşımı

Söz konusu hadis'e şârihlerin bakışları ve yorumları Mevlânâ'dan farklılık arz etmektedir. Onlar daha ziyâde;

a- Senedde geçen râvîlerin kimlikleri

b- Hadisin geçtiği diğer eserler, rivâyet ve lafız farklılıkları

c- Kelime tahlilleri gibi konular üzerinde durmaktadırlar. Bununla birlikte onlar;

1- Kütüğün çıkardığı sesi ifade eden lafız farklılıkları üzerinde epeyce durulmaktadır. Bu sesler:

Gebe (deve) sesi (gibi) 1 - صوت العشار<sup>(26)</sup>

Kütük, çocuk gibi bağırdı 2 - فصاحت النخلة صياح الصبي<sup>(27)</sup>

Yavrusu kendisinden koparılan devenin iniltisi gibi 3 - كحنين الناقة الخلوج<sup>(28)</sup>

Kütük çocuk iniltisi gibi inledi 4 - فحنت الخشبة حنين الولد<sup>(29)</sup>

Kütük (bağrı yanık) ana gibi inledi 5 - فحنت الخشبة حنين الوالدة<sup>(30)</sup>

Bu kütük, öküz böğürtüsü gibi böğürdü. 6 - خار ذلك الجذع كخوار الثور<sup>(31)</sup>

Kütük çatlayasıya böğürdü (inledi) 7 - خار الجذع حتى تصدع وانشق<sup>(32)</sup>

2- Kütüğün daha sonra ne olduğu meselesine değinmektedirler.

Mevlânâ'nın da belirttiği gibi, kütüğün ne olmak istediği hususunda Hz. Peygamber'le aralarında geçen konuşmadan sonra, kütüğün talebi üzerine Resûlullah onu -kıyâmet gününde insanlar gibi haşır olsun diye- mescidde toprağa gömmüştür<sup>(33)</sup>.

<sup>(26)</sup> İbn Hacer, a.g.e., VI, 603; Aynî, a.g.e., VI, 217; XVI, 129; Mübarekfûrî, a.g.e., X, 71.

<sup>(27)</sup> İbn Hacer, a.g.e., VI, 603; Aynî, a.g.e., XVI, 128; Mübarekfûrî, a.g.e., X, 71.

<sup>(28)</sup> İbn Hacer, a.g.e., VI, 603; Aynî, a.g.e., VI, 217; XVI, 129.

<sup>(29)</sup> İbn Hacer, a.g.e., VI, 603.

<sup>(30)</sup> Aynî, a.g.e., VI, 217; XVI, 129.

<sup>(31)</sup> İbn Hacer, a.g.e., VI, 603; Aynî, a.g.e., VI, 217; XVI, 129

<sup>(32)</sup> İbn Hacer, a.g.e., VI, 603; Aynî, a.g.e., VI, 215; XVI, 129

<sup>(33)</sup> *Mesnevî*, beyit 2152 (Rifâî); beyit 2120.

Serhi

Daha sonra Mescid-i Nebevî yıkılınca, çürüyerek ufalanıp parçalanmış olan bu kütük açığa çıkmış. Übeyy b. Ka'b da bu parçaları almıştır<sup>(34)</sup>.

3- Kütük oraya getirilmiş midir? yoksa orada mıydı? sorusuna cevap aramışlardır.

Günümüzde, ilk yapısından sağlam bir şey kalmamış olan Mescid-i Nebevî'nin temelinde taş, duvarlarında ise kerpiç malzeme kullanılmıştır. Söveleri taştan yapılmış olan mescidin kıblesi de Beytü'l-Makdis (Kudüs)'e doğrudur. Arsası üzerinde eskiden mevcut hurma ağaçları, sütun olarak mescidin kıblesine dizilmiş ve bunların üzerine, hurma dal ve yapraklarından bir çatı yapılmıştı. Bu örtünün mescidin tamamını kaplayıp kaplamadığı tartışmalıdır. Fakat sadece kible istikametini kapladığı görüşü ağır basmaktadır. Milâdî 624 yılında nâzil olan kıblenin tahviline dâir âyetlerle<sup>(35)</sup> kible Kudüs'ten Mekke'ye çevrilmiş, buradaki hurma direkleri güneye taşınmış, güneydeki kapı da kuzeye alınmıştır<sup>(36)</sup>. İşte söz konusu kütük de bu esnada dikilmiş olabilir. Resûlullah da hutbe îrad ederken buna yaslanıyor veyâ sırtını dayıyordu<sup>(37)</sup>.

4- Kuru hurma kütüğünün inlemesi ile ilgili kelâmî tartışmalara yer vermişlerdir.

Mu'cizenin kabûlü veyâ inkârıyla ilgili tartışmanın temelinde yatan hususlardan biri de bu meseledir. Kaderiyye<sup>(38)</sup>, anlama ve konuşma melekesine sahip

<sup>(34)</sup> İbn Hacer, a.g.e., VI, 603; Aynî, a.g.e., VI, 215; XVI, 128.

<sup>(35)</sup> 2 Bakara 143-145; 2 Bakara 149-150.

<sup>(36)</sup> Mescid-i Nebevî ve tarihi hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed Güner, "Asr-ı Saadet'te Mescidler / Câmiler ve Fonksiyonları", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, Editör: Vecdi Akyüz, IV, 175-198, İstanbul 1994.

<sup>(37)</sup> İbn Hacer, a.g.e., VI, 603; Aynî, a.g.e., XVI, 129.

<sup>(38)</sup> **Kaderiyye:** Bu kavram hakkında kelâmcıların, üzerinde ittifak edilen ,tam ve anlaşılır bir tanım yaptıklarını söylemek zor gibi görünüyor. Çoğunlukla "kader konusunda İslâm'ın ruhundan ayrılarak bâtıla saplananları kötölemek için izâfe edilmiş bir zem ismidir. Binâenaleyh bu isim, kulu kendi irâde ve fiillerinde tamâmen hür telakki ederek kaderi Allah'a değil, kendi kudretlerine nisbet edenler hakkında kullanıldığı gibi, Cebriyye hakkında da müşterek olarak kullanılmıştır". (Meselenin farklı anlaşılması ve tartışmalar hakkında bkz. Osman Karadeniz, *Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri*, Dokuz

olmayanların konuşamayacağını iddia edip söz konusu hâdiseyi zâhiri anlamıyla kabul etmeyerek bir darb-ı mesel olabileceğini söyler. Şârihleri Mevlâna ile buluşturun en büyük nokta işte burasıdır. Onlar da bir takım âyetlerden<sup>(39)</sup> deliller getirerek, ruhsuz nesnelere de akledildiklerini ve kendilerine izin verildiği takdirde konuşabileceklerini ifâde ediyorlar<sup>(40)</sup>.

5- Yeni minberi yapan marangozun kimliğini tesbit etmeye çalışmışlardır.

Rivâyetlerde köle (ğulâm) diye geçen şahsın adı, **Meymûn** veya **Mînâ**, Ensardan Sâide veyâ Seleme oğullarından bir hanımın kölesi, ya da bu kabîlelere âit kişilerden birisinin Mînâ adlı hanımı olduğunu söyledikten sonra 'Aynî, doğru ismin **Meymûn** olabileceği üzerinde duruyor. Bunu da o sıralar Medîne'de sadece bir tane marangoz bulunmasına bağlıyor<sup>(41)</sup>.

6- Yeni minberin yapılış târihini belirtmeye gayret etmişlerdir.

Aynî, minberin yapılış tarihi ile ilgili olarak h. 7. 8. ve 9. yıllarını vermektedir. Hattâ Übeyy b. Ka'b'ın oğlu Tufeyl'den mescidin yeri henüz bir çardak büyüklüğünde iken bile bu minberin var olduğunu ve Resûlullah Efen-dimiz'in burada hutbe okurduğunu söylüyor<sup>(42)</sup>.

Ayrıca bu şerhlerde, yeni minberle ilgili olarak, basamak sayısı, ağacının türü, getirildiği orman ve bu ormanın Medîne'ye uzaklığı, minberin bulunduğu yer, câmilerde minber yaptırmanın hükmü, minber üzerinde daha sonraki yıllarda yapılan değişiklikler gibi hususlarda da bir takım açıklamalar yapılmaktadır. Bu açıklamalar şu anda bizi ilgilendirmediğinden detaylarına girmedik. Câmilerde minber kullanmanın tarihi ile ilgili bir araştırmada bu türden açıklamalar faydalı olabilir. Fakat bununla beraber şârihler, haklı olarak, meselenin bütün yönleri üzerinde açıklama yapma ihtiyâcı hissettiklerinden, yeni minberin hikâyesini de detaylıca açıklamaya gayret etmişlerdir. Mevlânâ'da söz konusu olan ise minber değil, bir bakıma minber olarak kul-

---

*Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II, 135-156, İzmir 1985.

<sup>(39)</sup> Bu âyetler; Bakara 117; A. İmrân 47; Enam, 73; Nahl 40; Meryem 35; Yâsin 83; Ğâfir 68.

<sup>(40)</sup> Aynî, *a.g.e.*, VI, 217; XI, 213.

<sup>(41)</sup> Aynî, *a.g.e.*, VI, 215.

<sup>(42)</sup> Aynî, *a.g.e.*, a.y. (Kanâatimizce müellif burada minberleri karıştırıyor olsa gerek.)

Şerhi

lanılan cansız hurma kütüğünün inlemesi meselesidir. İnleyen başka bir cansız varlık da olabilirdi.

**Mukayese ve Sonuç**

Bu hadisin açıklanmasında, Mevlânâ ile şârihlerin birleştiği iki nokta var. Bunlardan birincisi, Hz. Peygamber'in kütükle yaptığı konuşma ve kütüğün ahireti ve âhirette insanlar gibi haşr olmayı tercihi. İkincisi ise mucizenin mutlak kabûlü. Bu konuda temeldeki mutâbakatla birlikte yanında, teferruatta farklı yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Mevlânâ, mucizenin kabulünde mutlak-itaati ve kesin kabulü merkeze alıp, bu konuda istidlâlden kaçınmaktadır. Bu tür akıl yürütme ve istidlali Allah'ın verdiği nimetleri tekrar Allah'a karşı kullanma olarak görür. Bunun için de meseleyi fazla tartışmaz.

Şârihler ise, mucizeyi kabûl etmekle birlikte, Kaderiye fırkası ile, onların tartışma metodlarından olan akıl yürütme ve âyetlerle delillendirme yöntemini kullanarak fikrî tartışmaya girmekte ve konuyu mantıkî temellere oturtmaya çalışmaktadırlar. Fakat bu kısım, meselenin diğer yönlerine nispetle daha az yer tutmaktadır. Üzerinde daha çok durdukları meseleler, özellikle hurma kütüğünün çıkardığı sesin çeşidi, râvî tahlilleri ve yeni minberle ilgili hususlardır.

Bu makalede ele alınan iki hadis çerçevesinde Mevlânâ'nın hadis şerhçiliği hakkında kesin bir yargıya varmak belki mümkün olmayabilir. Ama bu hadisleri yorumlayışı bu konuda bize bir takım ipuçları da vermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Mevlânâ hadis yorumunda zâhiri durumlardan ziyâde mânevî hallere ve durumlara önem vermektedir. Hadisleri açıklarken daha çok mutasavvıfların geliştirdikleri kavramları kullanmaktadır. Hadislerden hareketle fikhî hüküm çıkarma veya kelamî tartışmalara girme yerine, ahlâkî prensipler ve öğüt verici sonuçlar elde etme gayreti içindedir.

Başlıkta da belirtildiği gibi biz burada Mesnevî'nin I. cildinde başlık yapılan hadislerden hareketle şimdilik böyle bir sonuca vardık. Mesnevî'nin diğer ciltleri ve Mevlânâ'nın diğer eserlerindeki hadisler incelendiğinde onun hadis şerhçiliği konusu daha da netleşecektir.