



## The Relationship Between The Divine Revelation And Common Ontological Reality Of Humanity

Hayati Aydın<sup>1,\*</sup>

<sup>1</sup> Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir, Van, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

History

Received: 15/02/2024

Accepted: 09/05/2024

*Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

*Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)*

*Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited*

### ABSTRACT

In the article, it is pointed out that divine revelation does not ignore the ontological reality of man, but gives a message to people through his ontological reality. This situation has been tried to be proven by the dreams and difference between shari'as in order to refute the ideas of orientalist such as Montgomery Watt, who tend to counter against this plain truth and adopt a negative standpoint towards the Qur'an. In this manuscript, first, some examples were given to understand the subconscious, and then the cultural elements dominant in dream symbols were touched upon. Explanations and dream interpretations of Muslim scholars who examine the logical connection in the formation of symbols in dreams are also included. As understood from these interpretations, it has been manifested that the symbols common to humans are formed by the subconscious alphabet, which consists of the codes of a kind of culture, which Jung calls archetypes and Islamic scholars call the dress of mental patterns and meanings. Since religious values and expressions are the most dominant elements in Muslim culture, Muslim interpreters have generally tried to interpret dream symbols with words from the Qur'an and hadith or expressions that evoke these symbols. In this context, the incident of Abraham (Ibrahim al-Khalil) (PBUH) sacrificing his son Ishmael (Ismail), which has a greatly challenging in interpretation, is discussed and how it should be understood is emphasized. It has been stated that this is a dream symbolized by the influence of the dominant culture, and that it is aimed to correct the mistake in the environment in which children are sacrificed to the gods and to change the ritual in the same way that the order to slaughter baqar (cattle) to the te aims to eliminate the mistake of the culture they live in. Then, the relationship between shari'a and ontological reality was examined, and it was emphasized that religion is based on the common nature of all people and therefore religion is an unchanging phenomenon for all people, while shari'a is the collective subconscious where culture is dominant and therefore has a relationship with one aspect. In the Qur'an, the basic principles of religion and the comprehensive shari'a laws on which the prophets agreed are expressed. In general terms, religion includes the commandments created by Allah for the beings that are pleasing to all creatures (based on the collective unchangeability of the nature of human beings), enjoining what is good and forbidding what is evil, halalizing clean things and forbidding harmful things. According to Muslim scholars, the main thing in all heavenly religions is to believe in Allah, His angels, His messengers, His books and the afterlife, and to commit acts that will make a person a Muslim if he does them. This faith naturally requires turning away from this world, turning towards the afterlife, acquiring good morals and avoiding bad morals. However, shari'a laws may differ from each other. Because shari'a varies based on the conditions and interests of the society in which the religion is revealed. In order to show that the collective subconscious is not ignored in the differentiation of shari'a, the thesis defended has been tried to be proven by giving examples from the Qur'an. One of these is that some cultural elements and hatreds among Arab are taken as basis in the verses of the Qur'an, and the other is the use of foreigner names as expressed by the Arab and in accordance with the unlettered understanding. In addition, on this subject, the prohibition of some halal foods for Jews and some differences in other shari'a's are emphasized. Regarding the prohibition of halal foods, Jacob's (PBUH) warning not to eat the foods he likes if he recovers from a serious illness, and accordingly, he will not eat or drink camel meat and milk when he recovers. As a result of his children and his ummah also avoiding these foods, the example of them being made haram in the Torah was emphasized. It is emphasized that the reason for the differentiation of these sample shari'a's is the result of the attitude towards something becoming collective. Regarding some differences in other shari'a, it is emphasized that although fasting was made obligatory for the previous ones, its quality is different. Likewise, it has been explained with examples that although prayer, zakat and pilgrimage are present in all monotheistic religions, their quality varies. It has been stated that the lifestyles and therefore the collective subconscious of nations play a role in the differences in shari'a. As a matter of fact, the statement that those who follow the Prophet Jesus made priesthood obligatory for themselves in order to obtain the consent of Allah, even though it was not commanded to them, and continued to do so, and that Allah respected this and paid their wages to those who were in the priesthood, reinforces this situation. As a result, it has been tried to reveal that religion and everything related to religion are based on the common nature of humanity, and that the elements that vary from shari'a to shari'a are, in a way, related to the collective nature of the societies.

**Keywords:** Tafsir, Religion, Dream, Shari'a, Collective Subconscious

## İlahi Vahiy İle İnsanlığın Ortak Ontolojik Gerçekliği Arasındaki İlişki

Süreç

Geliş: 15/02/2024

Kabul: 09/05/2024

**İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

**Telif hakkı:** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

### ÖZ

Makalede ilâhî vahyin insanın ontolojik gerçekliğini göz ardı etmediğini, ontolojik gerçekliği üzerinden insanlara mesaj verdiği konusu ele alınmıştır. Bu durum, rüya ve şeriatlerin farklılığıyla ispat edilmeye, bu fikre temayül gösteren ancak Kur'an hakkında olumsuz bir argüman olarak kullanan Montgomery Watt gibi müsteşriklere de cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu yapılar ilk önce bilinçaltının anlaşılması hususunda bazı örnekler verilmiş sonra rüya sembollerinde baskın olan kültürel unsurlara temas edilmiştir. Rüyalardaki sembollerin şekillenmesinde mantıksal bağları irdeleyen İslam ulemasının açıklamalarına ve rüya tevellirine de yer verilmiştir. Bu yorum ve tevellirlerden anlaşıldığı kadarıyla insanlarda ortak görülen sembollerin Jung'un arketip, İslam ulemasının ise zihinsel kalıp ve manaların elbisesi dediği bir nevi kültürün kodlarından oluşan bilinçaltı alfabeti tarafından formlaştırıldığı anlaşılmaktadır. Dini değer ve ifadeler Müslüman kültürde en dominant öğeler olduğundan Müslüman yorumcular genelde rüya sembollerini Kur'an ve hadisteki sözler veya bu sembollerle çağrıştıran ifadelerle yorumlamaya çalışmışlardır. Bu mantıktan hareketle tefsirde büyük problem olarak görülen Hz. İbrahim'in, oğlu İsmail'i kurban etme olayı ele alınmış ve nasıl anlaşılmasının gerektiği üzerinde durulmuştur. Bunun, baskın kültür altında sembolleşen bir rüya olduğu ve İsrail Oğullarına 'Bakar' kesme emriyle toplumun yanlış algısının değiştirilmesinin amaçlanması gibi çocukların tanrılara kurban edildiği ortamdaki yanlışlığın giderilmesi, kurban ritüelini tebdil edilmesinin amaçlandığı ifade edilmiştir. Daha sonra şeriat-ontolojik gerçeklik ilişkisi irdelenmiş, dinde bütün insanların ortak fitratının esas alındığı ve bundan dolayı dinin bütün insanlar için değişmeyen bir olgu, şeriatlerin ise kültürün baskın olduğu ve dolayısıyla bir yönüyle ilişki içinde olduğu toplumsal bilinçaltı olduğu vurgulanmıştır. Kur'an'da, dinin temel prensipleri ve resullerin üzerine birleştikleri kapsamlı şeriat kanunları dile getirilmiştir. Genel hatlarıyla din, Allah'ın varlıkları üzerine yarattığı (insanın tabiatının kolektif değişmezliğine dayalı) ve bütün mahlûkata sevimli geleni, marufu emretmeyi, münkerden nehyi, temiz şeyleri helal eden, zararlı olan şeyleri haramı eden emirleri içermektedir. İslam ulemasına göre bütün semavi dinlerde esas olan Allah'a, meleklerine, resullerine, kitaplarına ve ahiret gününe iman etmek, insanın yaptığı takdirde Müslüman olacağı fiilleri işlemektir. Bu iman da doğal olarak dünyadan yüz çevirmeyi, ahirete yönelmeyi, güzel ahlakı edinmeyi ve kötü ahlaktan da kaçınmayı gerektirir. Ancak şeriatlar ise birbirinden farklılık gösterebilir. Çünkü şeriatlar dinin indiği toplumun hallerini ve maslahatlarını esas aldığından değişiklik arz eder. Şeriatların farklılaşmasında toplumsal bilinçaltının göz ardı edilmediğini göstermek bağlamında Kur'an'dan örnekler verilerek suretiyle savunulan tez ispat edilmeye çalışılmıştır. Bunlardan birisi, Kur'an'da Araçların ortak duygularının esas alınması, kültürel bazı unsurların kullanılması, bir diğeri de yabancı isimlerin Araçların ifade ettiği şekliyle, ümmi anlayışa uygun kullanılmasıdır. Ayrıca bu konuda bazı helal yiyeceklerin Yahudilere haram kılınması ve diğer şeriatlerde yer alan bazı farklılıklar üzerinde durulmuştur. Helal yiyeceklerin haram kılınması konusunda Hz. Yakub'un yakalandığı ağır hastalıktan iyileştiği takdirde sevdiği yiyecekleri yememeyi nezretmesi, buna bağlı olarak iyileşince deve eti ve sütünü yiyip içmemesi, daha sonra çocukları ve ümmetinin de bu yiyeceklerden uzak durması sonucunda Tevrat'ta bunların haram kılınması örneği üzerinde durulmuştur. Bu örnek, şeriatlerin farklılaşmasının nedeninin bir şeye karşı tavrın toplumsal bir alışkanlık haline almasının sonucu olduğu ifade edilmiştir. Nitekim teravîh namazının Müslümanlarca toplu kılınması ve buna devam edilmesi durumunda farz kılınır endişesiyle evlerinde kılınmalarını tavsiye eden Allah Resulünün endişesinin de bunu pekiştirdiği dile getirilmiştir. Diğer şeriatlerde bazı farklılıklar konusunda ise orucun önceliklere farz kılınmasına rağmen keyfiyetinin farklı olması üzerinde durulmuştur. Aynı şekilde namaz, zekât ve haccın semavi dinlerinin hepsinde olmasına rağmen keyfiyetinin değiştiği örneklerle izah edilmiştir. Bu doğrultuda milletlerin yaşam tarzlarının ve kültürünün dolayısıyla toplumsal bilinçaltı şeriatlerin farklılığında gözönüne alındığı ifade edilmiştir. Nitekim İsa peygambere tabi olanların kendilerine emredilmemekle birlikte Allah'ın rızasını elde etmek için ruhbanlığı kendilerine farz kılınması ve buna devam etmeleri karşısında Allah'ın buna itibar ederek, ruhbanlıkta bulunanlara ücretlerini verdiğini ifade etmesi de bu durumu pekiştirmektedir. Sonuç olarak din ve dine taalluk eden her şeyin insanlığın ortak fitratını esas aldığı, şeriaten şeriate değişiklik gösteren unsurların da kültürel ve bir yönüyle toplumsal bilinçaltıyla ilgili olan hususlar olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Din, Rüya, Şeriat, Toplumsal Bilinçaltı.



aydinhayati@yyu.edu.tr



0000-0002-7652-6434

**Citation / Atıf:** Aydın, Hayati. "İlahi Vahiy İle İnsanlığın Ortak Ontolojik Gerçekliği Arasındaki İlişki". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 220-241. <https://doi.org/10.18505/cuid.1437702>

## Giriş

İlâhî hitabın nazil olduğu toplumun anlayışını göz ardı etmediği onların anlayışları üzerinden konuştuğu bir vakıadır. Bir şeye inanmak ve ona göre yaşamını tanzim etmede zihni çabanın dolayısıyla onun beslendiği kaynakların büyük rolü olduğunu kabul etmek gerekir. İnsan bir şeye inanırken bunu zihnindeki bilgiyle tartarak, ölçüp biçerek yapar. Kur'ân'ı anlamada Arap anlayışını önemseyen Ebû İshâk eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) Allah'ın su, süt, bal, hurma ve üzüm gibi Arapların bildikleri nimetlerle cenneti betimlediğini belirtir. Hiçbir zaman diğer memleket ve yerlerde yetişen ceviz, badem, elma ve armut gibi Arapların bilmedikleri nimetlerden bahsetmemiştir. Aynı şekilde cüsseli hayvanlara nazarlarını çevirmek isterken, hayvanların en cüsselisi ve en büyüğü olan file değil yanlarında bulunan deveye bakışlarını çevirmelerini emretmesi bu çerçevede değerlendirilebilir.<sup>1</sup> Bundan hareketle Şâtıbî'nin, şeriatı anlamada ümmilerin bildiğine itibar edilmesinin zorunluluğunu vurguladığı söylenebilir<sup>2</sup> Aynı şekilde Şah Veliyullah Dihlevî (ö. 1176/1762), Allah'ın, itaat edenlere ikramda bulunduğu, günahkârları da cezalandırdığı dönemlerden bahsettiğinde Arapların tanıdıkları kavimlerden örnekler verdiğini ifade eder. Araplar, Nuh, Âd, Semûd ve Yahudilerle iç içe olduklarından İsrail Oğulları gibi kavimlerin kıssalarından icmali bir suretle haberdar idiler. Kur'ân, Fars ve Rumlarla alakalı kıssaları nakletmemiştir.<sup>3</sup> Nitekim müfessirlerin, ashab-ı meymene ve ashab-ı meş'eme gibi tabirleri ve “Her insanın kuşunu boynuna astık. Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız. Oku şimdi kitabını! Bugün kendini yargulamak üzere kendi nefsin yeter!”<sup>4</sup> ayetindeki “Kuş” ifadesinin Arap kültüründe zâcirlerin istikbali anlamak için kuş uçurtma geleneğinden alındığını söylemesi<sup>5</sup> Kur'ân'ın Arap anlayışı üzerinden konuştuğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Bu da Kur'ân'ın Arapların anlayışını dışlamadığını, öğüt ve derslerini bu esas üzerinden verdiğini ortaya koymaktadır. Montgomery Watt (ö. 940), Carl Gustav Jung'un (ö. 1961) kolektif bilinçaltından esinlenerek Tanrının bilinçaltı yolla insanla iletişim kurduğunu ifade eder. Ancak bu teori gereğince Jung, Tanrının insanın bilinçaltı tecrübesine dayandığını kabul eder ve Tanrı sadece insanda psikolojik bir gerçeklik olarak vardır.<sup>6</sup> Watt, muhtemeldir ki nüzûl ortamında yaşayan Arapların birtakım yanlış bilgileri yüzünden Kur'ân'ın tarihsel bazı hatalara düştüğünü ifade etmektedir.<sup>7</sup> Ona göre, Kur'ân'da geçen “Ey Hârûn'un kızkardeşi...”<sup>8</sup> ifadesinde Hz. İsa'nın annesi Meryem'le Hz. Musa'nın kız kardeşi Miriam karıştırılmıştır. Her iki isim de Arapçaya Meryem şeklinde geçtiği için İncil'deki kronolojiden habersiz olan Mekkelilerin bu iki ismi karıştırmış olmaları muhtemeldir.<sup>9</sup> Watt'a göre Allah Kur'ân'daki kıssaların ifade kalıbını Mekke'deki insanların bakış açılarına uygun şekilde formüle etmiştir. Bu insanlar arasında ise tarihsel olaylarla ilgili yanlışlar oldukça yaygındı. Ancak, bu yanlışları tashih etmek Allah'ın temel hedefleri arasında yer almıyordu. Bu nedenle Allah söz konusu yanlışları ilk muhataplarının zihinlerindeki yanlış şekliyle Kur'ân'a

<sup>1</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (Beyrut: Darü'l-Marife, 2004), 1-2/388.

<sup>2</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1-2/391.

<sup>3</sup> Şah Veliyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*, (Lübnan: Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2005), 39.

<sup>4</sup> el-İsrâ 17/13-14.

<sup>5</sup> Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki javâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1987), 3/371; Fahreddin Razî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1997), 7/308.

<sup>6</sup> Carl Gustave Jung. *Din ve Psikoloji*, çev. Cengiz Şişman, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 15.

<sup>7</sup> Montgomery Watt. *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, (Ankara: Hülbe Basım Yayın, 1982), 153.

<sup>8</sup> Meryem 19/28.

<sup>9</sup> Montgomery Watt, *Islamic revalation in the moden world*, (Edinburgh, 1969), 43. Watt. *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, 68.

yansıtmakta beis görmedi. “Se’ba’ Semavât” tabiri de böyle olup Kur’ân, o zamanki hâkim olan anlayışı esas almıştır.<sup>10</sup> Nitekim İslam ulemasından bazıları bu tarz yorumlara yakın ifadeler kullanmışlardır. “Gökte olanın, sizi yere batırmayacağından emin misiniz? Bir de bakarsınız ki, o yer şiddetle sallanmağa başlamış bile”<sup>11</sup> ayetinin yorumunda Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/ 934), “Araplar Allah’ın varlığını kabul ediyor ancak Allah’ın gökte olduklarına inanıyorlardı. Sanki Allah bununla şöyle demek istiyor. Gökte olduğuna ve sizi yere batırabileceği gücüne inandığınız Allah’tan emin misiniz?”<sup>12</sup> der. Ebû Müslim’in bu yorumla bir nevi vahyin bilinçaltını göz ardı etmediğine taraftar olduğu söylenebilir. O halde ilâhî irade neye göre şekillenir ve tecelli eder? İlâhî vahiy-insan ilişkisi hangi boyutta cereyan eder? İlâhî vahiy bilinçaltı üzerinden mi insanla iletişim kurar? Makalede bu ve benzeri soruların cevabı aranmaktadır. Konuyla direkt ilgili ilmi bir çalışmanın olmaması<sup>13</sup> makalenin önemini ve ilim dünyasına sunacağı katkıyı ortaya koymaktadır. İlâhî Vahiy-Ontolojik gerçeklik ilişkisi iki temel üzerinde incelenecektir: Vahiy-Bilinçaltı ve Şeriat-Bilinçaltı ilişkisi.

## 1. İlâhî Vahiy-Bilinçaltı İlişkisi

İlâhî vahiy-bilinçaltı ilişkisini bilmek, din ve şeriatlerin karakterini anlamayı sağlayacağı ve dini konularda içtihat mantığını geliştireceği muhakkaktır. Bu açıdan ilâhî vahiy-bilinçaltı ilişkisini ve bu ilişkinin hangi boyutlarda olduğunu bilmek önemlidir. Meseleleri daha iyi anlamak, örnekle mümkün olduğuna göre bilinçaltını örneklerle anlamaya çalışmak yerinde bir uygulama olur. Bazılarıyla ilk karşılaştığımızda kanımız kaynar ancak bazılarıyla da içsel dünyamızda bir soğukluk, bir hoşnutsuzluk hissederiz. Hâlbuki bu iki insanla ilk karşılaşıyorsunuz, niye böyle bir şey olsun ki? Ancak bize göre bunu bilinçaltıyla izah etmek mümkündür. Şöyle ki, bizim yaşamamızda karşılaştığımız birtakım kişiler olmuştur. Bunlardan bir kısmı bizde iyi, bir kısmı da bizde kötü intiba bırakmıştır. Bu karşılaştığımız kişi bizim unuttuğunu zannettiğimiz aslında ruhumuzun unutmadığı iyi bir insanın yüz hatlarını anımsatıyorsa ona karşı kanımız kaynar, kötü intiba bırakmış bir insanın yüz hatlarını anımsatıyorsa ona karşı da ruhumuzda bir soğukluk hissederiz. İşte bu tavrımızın kökeninde bilinçaltındaki birikimin yattığını söylemek mümkündür. Yine her gün işe giden bir memur maaş almak için yola koyulduğu, maaş bilinciyle hareket

<sup>10</sup> Watt, *Islamic revelation in the modern world*, 67-68.

<sup>11</sup> el-Mülk 67/16.

<sup>12</sup> Razî, *et-Tefsirü'l-kebir*, 10/ 592.

<sup>13</sup> Makalenin, ağırlıklı olarak ilâhî vahiy-insanın ontolojik gerçekliği ilişkisini konu edindiğinden çalışılmamış bir alanla ilgili olduğu söylenebilir. Bir yönüyle insanın içinde yaşadığı kültürel boyut irdelediğinden makalenin Emrah Dindi’nin “Kur’ân’da İslam Öncesi Kültür, Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi” adlı çalışmasıyla alakası vardır. Yazar bu çalışmada Kur’ân ahkâmıyla cahiliye ve Ehl-i kitap uygulamaları arasındaki diyalektik ilişkiyi ele almıştır. Bk. Emrah Dindi, *Kur’ân’da İslam Öncesi Kültür, Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu, 2017). Bir diğeri, Mehmet Efe’nin, “Kur’ân’da Ritüellerin Arka Planı” adlı doktora çalışmasıdır. Yazar bu çalışmada dinlerdeki ibadet ritüellerinin benzerliklerinden hareketle dinlerin kaynağının aynı olduğunu ancak zamanla bunların bozulduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bk. Mehmet Efe, *Kur’ân’da Ritüellerin Arka Planı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2007). Bir diğer çalışma ise Fatih Duman’ın, “İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur’ân’daki Yeri” adlı yüksek lisans tezidir. Yazar bu çalışmada cahiliye Arap toplumunda ictimai, hukuki ve dini durumu ele almış ve bunların ne kadarının Kur’ân’da bulunduğunu irdelemiş, Hz. Peygamberin sosyo-kültürel durumdan sapkın olanları nasıl ilga ettiğini ve geri kalanını ibka ettiğini ele almıştır. Bk. Fatih Duman, *İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur’ân’daki Yeri*, (Kahraman Maraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006). Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in *İlahî Hitabın Tabiatı* adlı çalışmasının Birinci Bölümü olan Metin-Kültür ilişkisi’nin de bazı başlıklarının konuyla alakası olduğu söylenebilir. Yazar, bu bölümde bir iletişim biçimi olarak vahiy olgusunu, onun insan ve cin ilişkisini, Mekkî-Medenî, Esbâb-ı Nüzûl, Nâsîh ve Mensûh konularını ele almıştır. Bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, 2.bsk. (Ankara: Kitâbiyât, 2006). Bizim çalışmamız daha çok vahiy-bilinçaltı ilişkisi olduğundan büyük oranda bu gibi çalışmalardan ayrılmaktadır.

ederek işe gittiği iddia edilemez. Aynı şekilde bir öğrenci okula giderken her gün diploma alma bilinciyle hareket etmez. Bilincinde olmasa bile bu memur işe giderken maaş, öğrenci de okula giderken diploma alma dürtüsüyle hareket ederek iş yerine ve okula gider. Bir başka örnek; Müslüman birisi domuz etini gördüğünde onu tiksinti ile karşılar. Çünkü domuz etini murdar kabul eden bir dinin mensubu olup bu tarz dini değerlerin dominant olduğu bir kültürde büyümüştür; hâlbuki Hristiyan kültüründe insanlar domuz yerken hiç de tiksinti duymaz bundan büyük bir zevk alır. Nihayet belgeselleri seyrettiğimizde yırtıcı hayvanların bir ceylanı yakaladıklarında buna pek üzülürüz ancak bir domuz yakaladıklarında ise hiç üzülmez hatta bundan keyif bile duyarız. Bütün bu örnekler bizde bir bilinçaltının olduğu ve davranışlarımızın şekillenmesinde etkisinin büyük olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Allah Resulünün (sav) “Ruhlar âleminde birbirleriyle tanışanlar anlaşır, tanışmayanlar (ya da düşmanlaşanlar) da ayrışır”<sup>14</sup> şeklindeki hadisinde vurguladığı üzere, ruhlar âleminde kalan olumlu ve olumsuz anı ve intibaların tavrımızın belirlenmesinde etkili olduğu söylenebilir. İslam âlimlerinin “*el-ilmü'l-mahzûn* veya *kâmin*” dedikleri<sup>15</sup> bu birikimin bilinçaltı ifadesine tekabül ettiği söylenebilir. Nitekim hepimizin az çok müşahade ettiği gibi önceden ezberlediğimiz ve uzun süre egzersizini yapmadığımız bir sureyi okurken bilincinde olmadan dilimizin nefsi bir dinamikle yanlışsız olarak kelimelerini telaffuz etmesi, bu tarz bilinçaltının bir aktivitesi olduğunu söylemek mümkündür. Bunun bir kısmı çok daha kadim bir zamana ait olduğunu söylemek lazımdır. Allah'ın Elest Bezmi'ni insanlara hatırlatması da bu tarz kadim bir bilgiye işaret ettiği söylenebilir. Kur'ân'da “*Hani o vakti hatırlayın ki...*”<sup>16</sup> “*Allah'ın size olan nimetlerini ve sizden aldığı sözü hatırlayın*” şeklinde<sup>17</sup> Elest bezmi ve Âdem'in yaratılışı esnasında şeytan ve meleklerin ona secde olayını hatırlatması bu boyutta cereyan etmiş bir olay olduğu belirtilebilir. Nitekim Dihlevî, Âdem'in (as) dünya yaşantısından evvel cennetteki halini, misal âleminde cereyan eden bir olay olduğunu ve dünyaya gelmeden önce (isimlerin teallümü, meleklerin secde etmesi ve şeytanın secdeden yüz çevirmesi) rüya gibi yaşadığı deneyime muhtevi bir ruh potansiyeli ile dünyaya hübütu ettiğini (yeryüzüne indiğini) ifade etmektedir.<sup>18</sup> Abdülkerîm el-Hatîb, Âdem'in hübütuunu, bilinçaltı yaşamadan ibtilâ ve sına mekânı olan bilinç ve şuur âlemine bir iniş olarak niteler.<sup>19</sup> Gazzâlî (ö. 505/ 1111) ise, bu bilgiyi insanda garîze (içgüdüye) benzeterak şöyle der: Akıl bütün türleriyle fitrî olarak bu garîzede gizlidir. Bunun vücuda çıkması için yer altındaki suyun kasma darbesiyle açığa çıkması gibi haricen çıkarıcı bir sebep gerekir. Ayetlerde bu bilgi için “*tezekkür / hatırlayın*” demesi de rastgele bir kullanım değildir. Çünkü hatırlama iki çeşittir. Biri, kalpte mevcut olan fakat unutulmuş, diğeri ise fitratta gizli olan bir sureti hatırlamaktır.<sup>20</sup> Gazzâlî Elest ikrarını değerlendirirken bunun dil ile değil nefis ile olan bir ikrar olduğunu belirtmektedir.<sup>21</sup>

Buraya kadar aktarılan bilgilerden hareketle ilâhî vahiy-bilinçaltı ilişkisi bağlamında rüya ve vahiy, dolayısıyla din ve şeriat konusunu teferruatlı bir şekilde ele almak yerinde olacaktır.

<sup>14</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), “Ehâdisü'l-Enbiyâ, 2 (3336)”; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahihu Müslim* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devlî, 1998), “*Birr ve Sila*, 159 (2638), 160 (2638)”.

<sup>15</sup> Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa* (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2012), 1/304, 306.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>17</sup> el-Mâide 5/7.

<sup>18</sup> Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 2/615-616.

<sup>19</sup> Abdülkerîm Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*, (Kahire: Daru'l-Fikri l-'Arabî, ts.), 4/383.

<sup>20</sup> Ebû Hâmid Muhammad Gazzâlî, *Ihyâu ulûmü'd-din*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arab, ts.), 1/86.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *Ihyâu ulûmü'd-din*, 1/86.

## 1.1 Rüya-Bilinçaltı İlişkisi

### 1.1.1 Genel Anlamda Rüya

İlâhî vahyin bilinçaltı vasıtasıyla insanla iletişime geçtiğinin en bariz delili insanın gördüğü salih (sahih) rüyalarıdır. Bu tarz rüyaların bir kısmı olduğu gibi çıkar; aynıyla çıkmadığında ise bu iletişimin, kaynağını ve anlamını dominant kültürden alan semboller vasıtasıyla gerçekleştiği söylenebilir. Bu şekilde henüz gerçekleşmemiş bir olayı, olmadan önce insanın görmesinin müktesep ilimle izah edilemeyeceği ortadadır. Demek ki bu bilgi insana metafizik boyuttan, İlâhî kaynaklı olarak gelmiştir. Ancak, bu bilgi gelirken insanın bilinçaltına itibar ederek gelir. Şah Veliyullah Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) rüya ve dinin tabiatıyla ilgili şu mütalaası bu hususu desteklemektedir:

Doğuştan görme özürü bir kimsenin dağarcığında renk ve şekil yoktur. Ancak dokunma ve bazı lâfızlarla elde ettiği intibalar vardır. Bu kimse, rüya vasıtasıyla gaybî bir ilim alsa veya bir olayla karşılaşsa bu ilim, onun dağarcığında bulunan lâfız ve dokunma ile elde edilen intibalar şeklinde temessül eder, hayal sahnesine çıkar. Örneğin Arapçadan başka dil bilmeyen bir Arap, bir lâfız telâffuz edilirken o lâfızla Arapçada ne anlaşılırsa ancak o (medlûl) zihninde temessül eder. Yine fil gibi görünüşü kaba olan hayvanların bulunduğu bir memlekette yaşayanların ruh dünyalarında cinler filler şeklinde görünür ve şeytan korkutmaları bu tarz hayvanlar şeklinde temessül eder (şekillenir)...İşte Allah Resulünün sünneti, bazen bu türden gelmiştir. Bunun gibi dinler de bir milletin ruh derinliğinde olan bilgi ve gizledikleri inanç ile geçerli olan âdetlere itibar ederek inmiştir.<sup>22</sup>

Dihlevî'nin bu ifadelerinde vurguladığı üzere bazı rüyaların ve dini hakikatlerin bilinçaltına itibar ederek, bilinçaltının dilini kullanarak şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu durum özellikle sembol şeklinde temessül eden rüyalar için geçerlidir. Çünkü rüyanın, Kur'ân'da ilâhî kelâmın muhkem ve müteşâbih şeklinde ikiye ayrışması ve müteşâbih ayetlerin te'vîle ihtiyaç duyması gibi sembolleri de tabire ihtiyaç duyar. Müslüman rüya yorumcularına göre rüya tabirlerinin kültürün dominant unsurlarıyla yapılması gerekir. Bundan dolayı onlar, rüya yorumunda kültürel ve dolayısıyla kültürün baskın unsuru olan dini öğeleri bilmenin zorunluluğuna işaret etmişlerdir. Ulemaya göre Arap kültüründe "Eli Uzun" tabiri cömertlik ve iyilikte kullanılır;<sup>23</sup> bundan dolayı Arap kültüründe yaşayan birisi rüyasında elinin uzadığını görse onun cömertlik ve iyilik yapacağı şeklinde yorumlanır.<sup>24</sup> Rüya mühürlenme ise Kur'ân'da kalplerin ve kulakların mühürlenmesinde<sup>25</sup> olduğu gibi mahrumiyeti ifade eder. Nitekim biri Ebû Bekr İbn Sîrîn'e (ö. 110/729) gelerek ben rüyada insanların ağız ve ferçlerini mühürlediğimi görüyorum dediğinde O, "Galiba sen bir müezzinsin ve ramazanda vaktinden önce ezan okuyorsun bundan dolayı da insanların sahur yemelerine ve eşleriyle birleşmelerine engel oluyorsun", dedi. Dediği gibi de çıktı. Çünkü adam bir müezzindi.<sup>26</sup> Buna göre Müslüman toplumlarda Kur'ân ve sünnet başta olmak üzere dominant kültürün bilinçaltında en fazla etkili olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>22</sup> Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/303.

<sup>23</sup> Örneğin, "له علي يد" demek "Onun bana ikramı vardır" anlamındadır. Nitekim Allah Resulü (sav) de hanımlarına "اسرعكن لحوقا بي اطولكن يدا" "Bana en çabuk ulaşanınız eli en uzun olanınızdır" Müslim, *Sahihu Müslim*. "Fadâilü's-Sahâbe, 101 (2452)" hadisiyle eşlerinden en cömert olanın ona en erken kavuşacağını ifade etmek istemiştir. Kazvîni buna terşihü'l-istiâre veya terşihü'l-mecâz der. Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed Kazvîni, *el-İzah fi 'ulumi'l-belâge*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 206.

<sup>24</sup> Ebû Bekr Muhammed İbn Sîrîn, *Ta'bîrü'r-rü'yâ*, (Mısır, 1309), 3; Ebû Bekr Muhammed İbn Sîrîn, *Müntehabü'l-kelâm fi tefsiri'l-ahlâm*, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1990). 17; Kazvîni, *el-İzah fi 'ulumi'l-belâge*, 206; Diyaeddin Koldaş, *Kur'ân'da Rüya*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 57.

<sup>25</sup> el-Bakara 2/7.

<sup>26</sup> Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/381.

Necmettin Kübrâ'nın (ö. 618/1221), "kahpe düşman" şeklindeki kültürel anlayışa uygun olarak adi bir düşmanın, köpek şeklinde; şerefli bir düşmanın, aslan şeklinde; himmet sahibi birinin, büyük dağ şeklinde, yararlı adamın, meyveli bir ağaç, hayırsız bir adamın da meyvesiz bir ağaç şeklinde temessül ettiğini söylemesi bu kabildendir.<sup>27</sup> Aynı paralelde Dihlevî öfkenin, parçalayıcı vahşi hayvan şeklinde, cimriliğin ise ısırgan yılan şeklinde temessül ettiğini söyler. "Malı seven bir kimsenin zihni onunla ilgilenmekle devam ettikçe kel kafalı bir yılan boynuna dolandırılır"<sup>28</sup> hadisinde ifade edilen uhrevî cezada da aynı ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Dihlevî'ye göre malının zekâtını vermeyen kimsenin malı, kendisine düşman olur. Bu da düşmanlığı sembolize eden yılanla ifade edilmiştir.<sup>29</sup> Mazerî (ö. 546-1141), Allah, uyuyan bir kimsenin kalbinde bir inanç yarattığında bulutun yağmura işaret etmesi gibi bunu yaratacağı veya yarattığı bazı işlere bir işaret kıldığını söyler; uyuyanın kalbinde uçma isteği yarattığında realitede insan uçmadığı için bunu, onun realiteye ters düşen bir işe gireceğinin alameti kılmıştır.<sup>30</sup> Ulemanın bu yorumlarında görüldüğü gibi yorumla rüya arasında mantıksal bir bağ ve kültür ilişkisi vardır.

İbn Haldun (ö. 808/1406), uykuda insanî ruhun vasıtasız olarak idrak ettiği gaybî bilgileri muhayyilesine sunduğunu muhayyilenin ise bu manaları ya olduğu gibi kabul ettiğini ya da bu manaları birbirine benzeyen kalıplara soktuğunu ifade etmektedir.<sup>31</sup> Bu yorum esas alındığında rüyadaki sembollerin bir bakıma Jung'un arketip<sup>32</sup> dediği birer bilinçaltı kalıp ve kategorisi olduğu anlaşılır. Necmettin Kübrâ'nın "İnsandaki muhayyile gücünün, rüyada gördüğü manaları, ona uygun elbiseler içinde hayal ettiğini, musavvirenin de onları tasavvurlaştırdığı" şeklindeki ifadesi<sup>33</sup> dikkate alındığında rüyadaki sembollerin, manaların giysisi veya alfabesi olduğu ifade edilebilir.

Dini değer ve ifadeler Müslüman kültürde en dominant öge olduğundan genelde rüyaların Kur'an ve hadisteki ifadelerle yorumlandığını söylemek mümkündür. Örneğin cam şişe kadını; kırılması da, kadınla aranın bozulmasına te'vîl edilir. Çünkü Enes b. Malik'ten (ö. 93/711-12) şöyle rivayet edilmiştir: Bir sefer esnasında Allah Resulü (sav) kadınlarından bazalarına uğradı. Onların yanında Ümmü Seleme (ö 62/ 681) de vardı (Enceşe adında bir siyahî köle kadınların develerini sürüyordu.) Allah Resulü (sav) ona: "Bu başına gelen nedir ey Enceşe! Cam şişeleri sürerken yavaş ol. Dikkat et kırılmasın" demiştir.<sup>34</sup>

"Biz kendisine (yani Karûn'a) öyle hazineler vermiştik ki onun (hazinelerinin) anahtarlarını (taşımak), güçlü bir topluluğa ağır geliyordu,"<sup>35</sup> ayeti gereğince birisi rüyada anahtar görse İslam kültüründe hazine ve zenginlikle yorumlanır. Ya da değerli şeyler arkada saklanıp üzerinde kapılar

<sup>27</sup> Necmeddîn Kübrâ, *Fevâihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*, (Tahran: Dâru Saâdi's-Sabâh, 1993), 151.

<sup>28</sup> Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa.*, 1/121, 381.

<sup>29</sup> Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa.*, 1/381.

<sup>30</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi sahihi müslim*, (Mısır: el-Matbaatu el-Mısriyyetü bil Ezher, 1930), 15/17.

<sup>31</sup> Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/ 131.

<sup>32</sup> Anthony Stevens, arketiplerin insanlığın ortak değerleri arasında olduğunu, tüm insanlığa malı olmaları sebebiyle evrensel olanı kişiselle; geneli özelle kaynaştırıp kişiye has bir görünümde ortaya çıktıklarını ifade eder. bk. Anthony Stevens, *Jung*, çev. Ayda Çayır, (İstanbul: Kaknüs yayınları, 1999), 50.

<sup>33</sup> Kübrâ, *Fevâihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*, 151.

<sup>34</sup> Buhârî, *el-Câmiü's-sahih.*, "Edeb, 90 (6149)"; Müslim, *Sahihu Müslim*, "Kitabü'l-Fedâil, 70 (2323)".

<sup>35</sup> el-Kasas 28/76.

kilitlendiğinden değerli bir şeye veya sırra kavuşacağıyla yorumlanır. Muhammed İbn Sîrîn (ö. 110/729), Allah'ın Musa peygambere, "...(Ey Musa!) *Ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadide Tuvâ'dasın*"<sup>36</sup> hitabına bağlı olarak rüyada kutsal mekânda ayakkabı çıkarmayı velayete ermeyle tabir etmektedir.<sup>37</sup> Yine rüyada bir kimsenin gemiyle seyahat etmesi "*Onu (Nûh'u) ve gemi halkını kurtardık ve bunu âlemlere bir ibret yaptık,*"<sup>38</sup> ayeti gereğince bir sıkıntıdan kurtuluşu sembolize eder.<sup>39</sup>

Hak olduğunu bildiği halde İslam'ın gerçekliğini inkâr eden Velid b. Mu'ğire (ö. 1/622) hakkında "*Ben onu sarp bir yokuşa süreceğim*"<sup>40</sup> buyurulduğundan rüyada yokuşa tırmanmak zorluk ile karşı karşıya kalmakla yorumlanır. Çünkü kültürel değerler bilinçaltının birikimini oluşturmaktadır. Kur'ân ve sünnet de bu kültürün en dominant öğeleri olduğundan rüyadaki sembollerin bir kısmı dini ifadelerle ilişkili olup bunlarla yorumlanması lazımdır. Nitekim Watt, İlâhî kelimada geçen "Arapça Kur'ân" tabiri Kur'ân'ın Arapçayı anlayan bir topluluğa hitap etmesi, altıncı yüzyıl başlarında yaşayan Arapların aşına oldukları birtakım kelimelerin kullanılmış olmasından daha fazla bir anlam ifade ettiğini söyler. Bir halkın bütün hayatı, özellikle kendine has düşünce kategorilerini, dünya görüşlerini, estetik ve ahlaki değerlerini içine alan kültür ve düşünce sahası, kullanılan dilde saklıdır. Bundan dolayı Kur'ân'ın iyice anlaşılabilmesi için, özellikle çölde yaşayan Arapların yaşadıkları hayatın ve onlara ait düşünce tarzlarının bilinmesi gereklidir. Her dil, bünyesinde, içinde geliştiği kültür sahasının geçmişteki tecrübesini saklar.<sup>41</sup> Nasr Hâmîd Ebû Zeyd (ö. 2010) de Kur'ân'ın bu hususu üzerinde önemle durmakta ve kültüre ait dil sisteminde dâhil olduğu halde kültür ve olgudan kopuk bir metinden bahsetmenin mümkün olmadığını ifade eder. O, Kur'ân'ın kendisini "Mesaj" olarak nitelediğini mesajın ise, bir şifre veya dilsel sistem aracılığıyla verici ile alıcı arasındaki iletişim ilişkisini simgelediğini ifade eder.<sup>42</sup>

Bu kategoride olmak üzere birisinin rüyasında semiz inekleri görmesi Yusuf peygamberin Kur'ân'da hikâyeye edilen te'vîlde olduğu gibi bolluğu sembolize eder. Rüyalardaki sembollerin bu şekilde Kur'ân ayetleriyle örtüşmesi en azından Müslüman ülkelerde bu tarz rüyaların aşağı yukarı herkeste aynı hakikate delalet ettiğine işaret eder. Nitekim Sigmund Freud (ö. 1939) 1900'lerde yayınladığı rüya yorumlarında hemen hemen herkesin aynı şekilde gördüğü çok sayıda rüyanın olduğunu ve Tipik Rüyalar (Typical Dreams) dediği bu rüyaların herkes tarafından görülmesinin gayet ilgi çekici olduğunu ve bunların rüya kaynağı hakkında bilgi verebileceğini ifade eder.<sup>43</sup> Carl Gustav Jung (ö. 1961) da bu tarz tipik rüyaları kolektif rüyalar olarak kabul etmekte, bunların mitolojik ve sembolik imgeler ve motifler içerdiğini ve evrensel dağılım gösterdiğini söylemektedir.<sup>44</sup>

<sup>36</sup> Tâhâ 20/12.

<sup>37</sup> Muhammed İbn Sîrîn vd., *Mu'cemu tefsiri'l-ahlâm*, (Beyrut: Mektebetü's-Safa, 2008), 1/155

<sup>38</sup> el-Ankebût 29/15.

<sup>39</sup> Ebû'l-Fadl Şihâbuddin Âlusî, *Ruhü'l-meânî*, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1987), 12/102; Hasan b. Muhammed Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, (Beyrut: Darü'l-İlm, 1997), 5/572.

<sup>40</sup> el-Müddessir 74/17.

<sup>41</sup> Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, 47.

<sup>42</sup> Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 47.

<sup>43</sup> Sigmund Freud, *The Interpretation of dreams*, çev. James Strachey (New York: Basic Books, 2010). 259-260

<sup>44</sup> Jess Feist, *Theories of personality*, 7. bs. (United States: Mc Graw-Hill Primis, 2008), 126; Jerry M. Burger, *Kişilik*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu, (İstanbul: Kaknüs yayınları, 2006), 157-159.



Dihlevî Allah'ın, insanla ilk aşamada doğal geçişli (yani fitrata işleyen) bir ilimle konuşur, der. Bu da icmali (sembol) bir dil olup, iradi ve gayri iradi fiillerden, cisimlerden ve hayvanlardan kompozisyonunu alan bir rüya şeklinde temessül eder. Nice insan vardır ki kral olacağı ona bildirilir. Rüyasında taçlı veya file bir kral görür. Ona yaklaşan birisi gelerek ona taç verir ya da onu file bindirir. Rüya tabiri yapan birisi bu rüyayı işitince ona şöyle der: Bu rüyanın anlamı krallık (iktidar)dır. Taç ve fil ise iktidar sembolüdür. Bir kişinin ona yaklaşıp taç giydirmesi, onu file bindirmesi de işin yaklaştığının sembolüdür. Her bir olayın bir sebebinin olması(nın bilgisi) insanın doğasından kaynaklanan bir ilimdir. Rünyayı görenin yanına adamın gelmesi ve onunla temasa geçmesinde sebep temessül etmiştir. Bunun gibi Allah da bu adamı duygudan yüce tavırdaki bir icmali hakikate karşı uyandırmak için onu bir hikâyeyle ya da anlatmak istediğini bir sembolle anlatır. Allah'ın yüceliğinin ve büyüklüğünün, kralların büyüklüğü, onların şehirdeki emrinin geçerliliğiyle anlatmak bu kategoridendir. Keza, “*Onun iki eli de açıktır*”<sup>45</sup> ifadesi, diğer müteşâbihâtta Allah'ın gülmesi ve beşerî nitelikli anlatımlar bu kabildendir. Allah bize cömertliğini anlatmak istediğinde rüyada bunu cömertlik sembolleriyle ortaya koyar; o da iki elin açılmasıdır.<sup>46</sup>

İbn Sîrîn, *Tefsirü'l-Ahlâm*'da rüyâyı anlamak ve yorumlamak için Kur'ân ve yorumu, hadisleri, peygamberler ve hekimlerin meselleri ve sözlerini, yaygın atasözlerini, recez ve şiirleri, dilde kullanılan kelimelerin iştikakını (etimolojisini) bilmenin gerekli olduğunu ifade etmesi<sup>47</sup> rüyalarda dominant kültürün etkin olduğunu ortaya koymaktadır. O halde memleketimizde kolektif bir şekilde resmi arabaların neredeyse tamamı siyah renkte olduğundan birisi rüyada siyah arabaya bindiğini görse bir makama geleceği şeklinde yorumlanması gerekir. Ancak bundan rüyanın vakıyı yönlendirdiği şeklinde bir netice çıkarmak doğru değildir; ulema arasında genel eğilim rüya olacak olan vakıyadan haber verir. Bu bakış açısını kabul ettiğimizde (ki bizim için en doğrusu da budur) tefsirde problem olan bazı meseleleri halletmiş oluruz.

### 1.1.2 Hz. İbrahim'in Oğlunu Kesmesine Dair Rüyası ve Yorumu

Tefsirin problemleri konularından birisi, Hz. İbrahim'in oğlunu kesme olayı ve bu konuda gördüğü rüyasıdır. Tevrat'ta bu olay detaylı anlatılmakta ve Allah'ın Hz. İbrahim'e oğlu İshak'ı Moriya bölgesine götürüp yakmalık sunu olarak sunması emrettiği ifade edilmektedir.<sup>48</sup> Müfessirlerden birçoğu bu metni esas alarak Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme teşebbüsünde bulunduğunu söylemektedirler. Bu paralelde fikir beyan eden Dihlevî, Allah'ın birçok dili olduğunu İbrahim'e kurban kesmekle yaklaşmayı öğretmeyi irade ettiğinde Allah'a olan ihlasının büyük yorumu ve boyun eğdiğinin bir vakıyası olarak, kurban edilmek suretiyle çocuğunun feda edilmesi bu lisana göre teşekküre layık bir nimet olsun diye ona iki dille konuştu. Namazın Mi'râc'da Peygambere elli vakit olarak vacip edilmesinden sonra beş vakit olarak gerçekleşmesi de bu kabildendir. Namaz hakikatte beş ancak her bir iyilik on kat bedelle ödüllendirileceğinden dolayı elli vakit (değerinde)dir. Elli vakit lisanü't-tecevvüz (vazgeçme dili) olup Allah, nimetini tamamlamak için bu dille konuşmuş ve İbrahim peygamber boyun eğmekle sınanmıştır. Bunun gibi Allah, İbrahim peygamberle her iki dille konuşmuştur. Biri, “(Rüyada kendisine hitap edilerek) Babasının yanında değerli olan oğlunu sahibi yanında değerli bir koç gibi kes” şeklinde lisanü't-tecevvüz diliyle konuştu. İbrahim bu hitaba boyun eğince

<sup>45</sup> el-Mâide 5/64.

<sup>46</sup> Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn Dihlevî, *Te'vilü'l-ahâdis*, thk. Mustafa el-Kâsimî, (Haydarabad: Akademiyetü's-Şâh Veliyullah ed-Dihlevî, 1966), 3.

<sup>47</sup> İbn Sîrîn, *Müntehabü'l-kelem fi tefsiri'l-ahlâm*, 12-13

<sup>48</sup> *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), “Yaratılış, 22”

bu onun Allah'a olan ibadetinde samimiyetini ortaya koyan büyük bir olay oldu. Amel defterinde onun "oğlunu Allah için kesen bir" dir şeklinde yazıldı. Sonra Allah nimetini tamamlamak ve ikisinin üzerindeki rahmetini mükemmel hale getirmek için ona büyük bir koç hediye etti. İkincisi ise, lisan-i hakikattir (ki teşebbüsten sonra bu dille) ona "Rüyayı gerçekleştirdin" yani, rüyanın tabirini, Allah'ın muradını gerçekleştirdin. O tabir ve murat da sadece "koç kesmektir, başkası değil"<sup>49</sup> Bazıları bunu, "Neshü'l-hükmi kable hudûri vaktihi / Bir hükmü, vakti gelmeden önce nesh etmek" şeklinde bir nesh türü olarak kategorize etmişlerdir.<sup>50</sup> Bazı müfessirler ise Hz. İbrahim'in oğlunun kesme teşebbüsünde te'vîli kesme olan bir rüya gördüğünü nasıl sıkıntıda birisinin rüyada gemiye bindiğini gördüğünde "ben rüyada bu sıkıntıdan kurtulacağımı gördüm" demesi gibi rüyayı değil de te'vîlini oğlu İsmail'e söylediğini ifade etmektedir.<sup>51</sup>

Bize göre Hz. İbrahim'in oğlunu kesme olayını anlamak için onun içinde yaşadığı toplumun inanç ve kültürüne bakmak gerekir. İbrahim peygamberin gök cisimlerine tapıldığı ve onlar adına tanrılara çocukların kurban edildiği zalim ve katı bir putperest çevrede yaşadığı ve onun başta babası olmak üzere putperestlere karşı çetin mücadelesinden ve putları kırmasından anlaşılmaktadır. Putperest olan babasıyla atışmasının anlatıldığı Meryem suresindeki "Ey İbrahim! Sen benim ilahlarımdan yüz mü çeviriyorsun? Eğer vazgeçmezsen seni taşlarım. Şimdi uzun bir süre gözüme görünme..."<sup>52</sup> ifadelerden bu katı ve acımasız tutum açıkça görülmektedir. Kur'ân'dan anlaşıldığı kadarıyla Hz. İbrahim'in yetiştiği bu ortamda ilk önce kültürü sorguladığı ve bununla babası ve kavminin öfkesini üzerine çektiği anlaşılmaktadır.<sup>53</sup> Nitekim Tevrat'ta bu dönemde çocukların tanrılara kurban edildiği anlatılmaktadır. Yahudi kahramanı Yiftah, Ammonileri yenerse önüne ilk çıkanı Rabbinin önünde kurban edeceğini nezrettiğini ve Ammoninler bozguna uğrayınca onu kutlamak için çalgı çalarak ilk önüne çıkan tek evladı olan kız çocuğunu sunak olarak Tanrıya kurban etmiştir.<sup>54</sup> Aynı şekilde İbn Teymiyye (ö. 728/ 1328) Hz. Musa'dan sonra İsrail Oğulları birçok seferler putlara ilah olarak ibadet ettiklerini, kız ve oğullarını onlara kurban ettiklerini belirtmektedir.<sup>55</sup> Abdulmuttalip benim on oğlum olursa birini Hübel'e kurban edeceğim diye yemin etmesi ve on oğlu olunca Allah Resulünün babası Abdullah'ı kurban etmeye teşebbüs etmesi aynı geleneğin Hz. Peygamber zamanına kadar devam ettiğini göstermektedir. Hatta müşriklerin çocuklarını öldürmelerinde de<sup>56</sup> bu geleneğin etkisinin olduğu söylenebilir.<sup>57</sup>

<sup>49</sup> Dihlevî, *Te'vîlü'l-ahâdis*, 29.

<sup>50</sup> Bk. Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. 5/573. Bazıları, bu şekilde bir nesh Bedâ ve Abes benzeri bir şey olur demiş olsalar da Nîsâbü'rî, bu tarz bir emrin, emr olunan kişinin emredilen hususu yerine getirip getirmediğini, emre boyun eğip eğmediğini test etmek için yapıldığını ifade eder. Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, 5/574.

<sup>51</sup> Âlusî, *Ruhü'l-meânî*, 12/102; Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, 5/572.

<sup>52</sup> Meryem 19/46.

<sup>53</sup> "Gecenin karanlığı onu bürüyünce bir yıldız gördü. 'Rabbim budur' dedi. Yıldız batınca, 'Ben batanları sevmem' dedi. Ayı doğarken gördü, 'Rabbim budur' dedi. O da batınca, 'Raabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolumu şaşırılmış kimselerden olurum' dedi. (Bu sefer) Güneşi doğarken görünce 'Rabbim budur; zira daha büyük' dedi. O da batınca dedi ki: 'Ey kavmim! Ben, sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım; ben, hanîf olarak yüzümü gökleri ve yeri yoktan var eden Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim' dedi" (el-En'âm, 6/74-79)

<sup>54</sup> *Kutsal Kitap*. "Hakimler, 11". Ayrıca bk. Abdülahad Davud, *Muhammed kema verede fi kitabi'l-yehud ve'n-nasara*, çev. Muhammed Faruk Zeyn, (Riyâd: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 52-53.

<sup>55</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyuddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*, (Riyad: Dârü'l-Asime, 1999), 3/431.

<sup>56</sup> el-En'âm 6/137

<sup>57</sup> Abdülkadir Şener vd., *Yüce Kur'ân* (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık Tic. İşletmesi Basımevi, 2016), 144.

Tevrat'ın anlatımı bir tarafa bırakılıp sunulan bilgiler ışığında Kur'ân anlatımı esas alındığında şöyle bir yorum yapılabilir. İbrahim peygamber yetiştiği muhitteki dominant kültürün tesiriyle oğlunu kestiğini rüyada görmüş amaç İbrahim peygamberin imanını test etmek ve bu geleneği toplum arasından kaldırmaktır. İbrahim peygamber rüyanın gereğini yapmaya tevessül edince ilahî bir müdahale olmuş, geleneğin yanlışlığını tashih etmiş, bunun yerine hayvan kesme taayyün etmiştir. Nitekim “*Yavrum! Ben seni rüyamda kesiyor görüyorum*”<sup>58</sup> ifadesinden de bunun, içinde yaşanan kültürün altında sembolleşen bir rüya olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân'da ‘Bakar’ kesme emrinin<sup>59</sup> uzun süre animist kültürde yaşayan İsrail Oğullarının içinde yaşadıkları kültürün yanlışlığını gidermeyi ve bu kültürden kalplerine yerleşmiş / bilinçaltlarına işlemiş olan bakar sevgini<sup>60</sup> gidermeyi amaçlaması da bu tarz bir tashihtir. Aynı şekilde evlatlığın eşiyle evlenilmez olduğuna dair dominant kültürün yanlışlığını tashih etme bağlamında Allah Resulünün evlatlığı Zeyd'in hanımıyla evlendirilmesi gibi İbrahim peygamberin bu rüyasıyla insan kesme ritüelini vahyin ortadan kaldırdığı ve beşer yaşamında yeni bir sahifeyi açtığı söylenebilir. Nitekim bazı araştırmalar, İbraniler gelmeden önce Kenan ülkesinde, yeni doğmuş çocukların kurban edildiği ve Yahudilerin, İbrahim peygamber ile insanı kurban etme yerine hayvanları kurban etmeye geçtiği aktarılmaktadır.<sup>61</sup>

O halde rüyaların bilinçaltına itibar ederek temessül ettiğini kabul ettiğimizde Hz. İbrahim'in gördüğü rüyayı oğlunu kurban etmek olarak yorumlaması yaşadığı tarihi bağlamdaki dominant kültürle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim animist kültürde (Mısır'da) yetişen Aziz'in rüyasında kıtlık ve bolluk senelerini, cılız ve semiz inekler şeklinde görmesini unutmamak lazımdır.<sup>62</sup> Kur'ân bize İbrahim peygambere rüyada ne denildiğini hikâye etmemektedir. “*Ben seni rüyada kestiğimi görüyorum*” ifadesi İbrahim peygambere aittir. Büyük ihtimalle din saf bir akide istediğinden kişi ile Allah arasına hiçbir sevginin girmesini uygun bulmaz. Bundan dolayı İbrahim peygambere aradaki sevgiyi kaldırılmasını veya bunu ima eden bir rüyanın gösterildiğini, onun da yaşadığı tarihi kontekste kölelerin ve çocukların tanrıya kurban etme geleneğinden dolayı rüyayı gerçek anlamıyla kesme şeklinde anlamlandırdığını söylemek mümkündür. Ya da rüyada mühürlemenin mahrumiyetin sembolü olması gibi bizzat kesmenin de İbrahim'le Allah arasına giren İsmail'in sevgisini ortadan kaldırmasını ima eden bir sembol dili olduğu da söylenebilir.

Sonuç olarak kültürel öğeler ve dini değerler yaşam boyunca insana çok telkin edildiğinden bunlar bir kalıba, bir archatype, rüya sembollerinin dili ve alfabesine dönüşür. Rüya sembollerini bu kalıplarla ve alfabeyle çözmek ve tefsir etmek mümkün olur.

<sup>58</sup> es-Sâffât 37/102.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/67-71.

<sup>60</sup> Bu bağlamdaki Kur'ân ifadesi “...*inkârları yüzünden kalplerine buzağı sevgisi içirilmişti*” (el-Bakara, 2/93) şeklindedir. Müfessirlerin bu ifadeyi “Buzağının sevgisi ve ona ibadet etme harsı içlerine bir boyanın elbiseye işlemesi gibi işlenmiştir” şeklinde nitelermeleri buzağı sevgisinin bilinçaltlarına işlendiğine işaret etmektedir. Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki çavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, 1/166; Razî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 1/604; Mahmud Hafızuddîn el-Neseî, *Tefsîrü'n-Neseî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*, thk. Yusuf Ali Bedîvî, 3. bs., (Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.). 1/11.

<sup>61</sup> Gürbüz Enginer, *Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri* (İstanbul: Yapı Kredi ve Kültür Yayınları, 1997), 96; Göğebakan Yüksel, “Semavi ve Pagan Dinlerde Ortak Özellik Olarak Kurban'ın Resim Sanatı İçerisindeki Yeri”, *Atatürk Üniveristesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 36 (2016): ss. 58-89. 67.

<sup>62</sup> Yûsuf 12/43.

## 1.2 Şeriat-Bilinçaltı İlişkisi

### 1.2.1 Din Olgusu

Kur'ân ayetleri ışığında dinin, bilinçaltından bağımsız, bütün insanların ortak olduğu insani fitratı esas aldığı söylenebilir. Farklı ulus ve millette mensup bütün peygamberlerin getirdiği şeriat bu esas üzerinde birleşir:<sup>63</sup>

“O size, dinden Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahiy ettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi şeriat (hukuk düzeni) yaptı. Şöyle ki: Dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin. (İşte Allah'ın gönderdiği bütün dinlerin temeli budur). Fakat kendilerini çağırdığın (bu) şey, Allah'a ortak koşanlara ağır geldi. Allah dilediğini kendine seçer ve (O'na) yöneleni kendisine iletir.”<sup>64</sup>

"Ey elçiler! Güzel şeylerden yiyin ve yararlı iş yapın. Çünkü ben yaptıklarınızı bilmekteyim. 'Ve işte sizin bu ümmetiniz bir tek ümmettir, Ben de sizin Rabbinizim, benden korkun'. Fakat işlerini aralarında parçalayıp, çeşitli kitaplara ayırdılar. Her grup, kendi yanında bulunan (din veya kitap)la sevinmektedir"<sup>65</sup> ayetleri bu hakikatı ifade eder. Bu ilâhî dinin ismi de bütün peygamberler indinde İslam'dır.<sup>66</sup>

Kur'ân'da, eski ilâhî kitaplarda dinin temel prensipleri ve resullerin üzerine birleştikleri kapsamlı şeriat (kanun)ları dile getirmiştir.<sup>67</sup> Bu, Allah'ın varlıkları üzerine yarattığı ve bütün mahlûkata sevimli gelen ilâhî dindir. Bu din, kalplerin sevdiği marufu emretmeyi, nefret ettiği münkerden nehyi içermektedir. Aynı şekilde yararlı tayyibatı (temiz şeyleri) helal eden, zararlı habâisi (pis şeyleri) haram eden dindir.<sup>68</sup>

İslam ulemasına göre bütün semavî dinlerde esas olan yegâne mabut olarak Allah'a, meleklerine, resullerine, kitaplarına ve ahiret gününe iman etmek,<sup>69</sup> insanın yaptığı takdirde Müslüman olacağı fiilleri işlemektir.<sup>70</sup> Bu iman da doğal olarak dünyadan yüz çevirmeyi, ahirete yönelmeyi, güzel ahlaki edinmeyi ve kötü ahlaktan da kaçınmayı gerektirir.<sup>71</sup> Ancak peygamberlerin şeriatları birbirinden farklılık gösterebilir. “Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik”<sup>72</sup> “Biz her ümmete, uydukları bir ibadet yolu (şeriat) yaptık”<sup>73</sup> ayetleri bu hususu ortaya koymaktadır. Çünkü şeriatlar dinin indiği toplumun hallerine ve maslahatlarına göre değişiklik arz edebilir.<sup>74</sup>

<sup>63</sup> er-Rûm 30/30-32; el-Mü'minûn 23/50-53.

<sup>64</sup> eş-Şûrâ 42/13.

<sup>65</sup> el-Mü'minûn 23/51-53.

<sup>66</sup> “Allah indinde din islam'dır, kim islam'dan başka bir dine tabi olsa o ondan kabul edilmez” (Âl-i İmrân 3/85) ayet ifadesi bu evrensel hakikati ifade etmektedir. Bu yönüyle İslam bütün semavî dinlerin ortak ismidir. Nitekim Hz. İbrahim ve İsmail “Rabb'imiz, bizi sana teslim olanlar yap, neslimizden de Müslüman bir ümmet çıkar” (el-Bakara 2/128), Yakub (as) kendi çocuklarına İslâm'ı tavsiye ederek “Oğullarım, Allah sizin için bu dini seçti, bundan dolayı siz de Müslümanlar olarak ölünüz” (el-Bakara 2/132) demişlerdir. Yûsuf (as) dua ederken, “Beni Müslüman olarak öldür ve beni iyilere kat!” (Yûsuf 12/101), Musâ peygamber de, “Ey kavmim, eğer Allah'a inandıysanız, gerçekten (O'na) teslim olan insanlar iseniz O'na dayanın” (Yûnus 10/84) dedi. Hz. Süleymân Sebe melikesine mektup yazdığında ona ve kavmine “Bana karşı büyüklük taslamayın ve bana Müslüman olarak gelin” (en-Neml 27/31) çağrısında bulundu. Havariler de, “Allah'a inandık, şahit ol, biz Müslümanlarız” (Âl-i İmrân 3/52) şeklinde şehadette bulunmuşlardır.

<sup>67</sup> Bk. el-En'âm 6/150-153; el-A'râf 29/32; el-İsrâ 17/29-33.

<sup>68</sup> Takıyuddin Ebu'l-Abbas İbn Teymiyye, *Azizül-azeme*, (Beyrut: Rated Books, 2000), 221.

<sup>69</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmidî't-tenzîl ve uyûnî'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 4/215; Razî, *et-Tefsirü'l-kebîr*, 9/587.

<sup>70</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmidî't-tenzîl ve uyûnî'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 4/215.

<sup>71</sup> Razî, *et-Tefsirü'l-kebîr*, 9/ 587.

<sup>72</sup> el-Mâide 5/48.

<sup>73</sup> el-Hac 22/67.

<sup>74</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmidî't-tenzîl ve uyûnî'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 4/215.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) her bir şeriatı anne sütüne benzetir ve her bir peygambere risâlet ilminden verilen şeyin ümmetinin istidadına göre olduğunu söylemektedir. Her bir nebinin müntesipleri dahi, kendisinin ruh annesi mesabesinde bulunan tabii olduğu nebinin şeriatına yapışır ve bu şeriatan aldığı ilim sayesinde ruhunu gıdalandırır.<sup>75</sup> İbnü'l-Arabî, Hz. Musa'ya diğer annelerin sütünün haram kılındığını ifade eden ayetlerden hareketle bir şeriatte helal olan bir şeyin diğer şeriatte haram olabileceğini söylemektedir.<sup>76</sup> Demek ki bütün din ve davetlerin ittifak ettiği ortak temelleri vardır. Amelî hükümlerin ayrıntılarında ise, birbirlerinden farklılaşır. Bir zamanda doğru olan diğer bir zaman doğru olmayabilir, bir toplumun tabiatı da diğerine uymayabilir. Buna göre din, insanların ortak fıtratıyla ilişkili hakikati, şeriat da her bir milletin kendine mahsus, milletten millete farklılaşan bir olguyu ifade eder.

### 1.2.2 Şeriat-Bilinçaltı İlişkisi

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi şeriatler milletten millete değişiklik gösterebilir. Bu değişikliğin itibar ettiği hususlardan birisinin nazil olduğu toplumun kültürü, dolayısıyla bilinçaltı olduğunu söylemek mümkündür. Bazı müfessirler, Kur'ân'da bazı ayetlerin bilinçaltına delalet ettiğini ima ederler. Muhammed Esed,

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا

“İşte böylece bu (vahyî mesajı) Biz sana Arapça diliyle (ifade edilmiş) bir hitabe olarak indirdik ve onda her türden uyarıyı apaçık dile getirdik ki, insanlar bize karşı sorumluluk bilinci taşıyınlar yahut bu (kitap) onlarda yepyeni bir bilinç farkındalığı meydana getirsin”<sup>77</sup> şeklindeki ayetin son ifadesinin, bilinçaltına işaret ettiğini ima eder. Çünkü “Ahdese” bir şeyi var etmek, yeniden yahut ilk defa meydana getirmek demek “Zıkr” de “hatırlama / hatıra” olup onun bilinç düzeyine çıkarılması” demektir, der.<sup>78</sup> Ebü'l-A'lâ Mevdûdî ise bu ifadedin yorumunda “Arapça Kur'ân, onları düşüncesizliklerinden uyurabilir ve onlar unuttukları dersleri tekrar hatırlayıp doğru yoldan saptıklarını anlayabilir ve bunun sonuçlarını kavrayabilirler” der.<sup>79</sup> Nitekim bu ayetten hareketle Mecdî Hilâlî, Kur'an'ın, okuyucusuna sürekli olarak surelerin birçoğunda Cenab-ı Hakk'ı, kudretini, büyüklüğünü ve azametini hatırlattığı gibi zatını ve sıfatlarını da hatırlattığını ifade eder. Bu tekrarın, fikir ve tasavvurların şekillenmesinde daha sonra davranış ve algılarında katkısı olan bilinçdışı alanında bu anlamların veya inancın içsel dünyasına yerleşmesinde büyük bir rolü olduğunu ifade eder.<sup>80</sup>

Bazı müfessirler ise, “O gün sûra üfürülür ve günahkârları zürkâ (gözleri mavi) olarak toplarız”<sup>81</sup> ayetinde geçen Zürkâ, Araplar nezdinde en sevilmeyen göz rengi olduğunu ve ondan uğursuzluk algıladıklarını ifade eder. Çünkü Rumlar Arapların düşmanı olup mavi gözlülerdi; düşmanlarının sıfatları için şöyle derlerdi: Siyah cigerli, kızıl kaşlı (sibal), mavi gözlü.<sup>82</sup> Bundan dolayı Kur'ân'ın Araplarda mevcut olan bu nefreti esas alarak cehennemlikleri bu şekilde nitelemesi cehenneme karşı nefret oluşturmak olduğu

<sup>75</sup> Muhyiddin Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2002), 4/157-158.

<sup>76</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 201

<sup>77</sup> Tâhâ 20/ 113.

<sup>78</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal Tefsir*, çev. Cahit Koytak vd., (İşaret Yayınları, 1999), 2/639.

<sup>79</sup> Ebü'l A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimü'l Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî-Yusuf Karaca (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 3/252.

<sup>80</sup> Mecdî Hilâlî, *Hattim sanemeke ve kün inde nefsike sağîren* (Tunus: Müessesetu İkr'â, 2004). 166.

<sup>81</sup> Tâhâ 20/102.

<sup>82</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki javâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 3/ 87; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 11/ 162.

söylenbilir. Nitekim nüzûl ortamında Arap kültüründe gybet eden kimse “İnsan etini yiyen kişi” olarak nitelendiriliyordu. Şair el-Mukkanâ’ el-Kindî (ö. Tespit edilemedi)

فإن أكلوا لحمي وفرت لحومهم - إن هدموا مجدي بنيت لهم مجدا

“Etimi yeseler etlerini artırırım -Şerefimi yıksalar onlar için şeref bina ederim”<sup>83</sup> şeklinde et yemeyi gybetten kinaye olarak kullanmış ve gybetini yapan kişiyi etini yiyen kişi olarak nitelemiştir. Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) de Hz. Aişe ile ilgili

“حصان رزان لا تزن بزنية- وتصيح غرثي من لحوم الغوافل”

“İffetlidir, ağır başlıdır, şüphe ile suçlanamaz. Açtır, suçsuz kadınların etini yemez”<sup>84</sup> diyerek onun kimseyi gybet etmediğini ima etmiştir. Bundan dolayı

“(Ey iman edenler!) Birbirinizin gybetini yapmayınız. İçinizden biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı?”<sup>85</sup> ayetinin bu kültürel realiteyi esas aldığını söylemek mümkündür.

Aynı şekilde Arap kültüründe insanlar arasında laf götürüp getiren, kin ve nefreti tutuşturan kişiyi “يحمل الحطب بينهم”/ Aralarında odun taşıyor” şeklinde nitelendiriyorlardı.<sup>86</sup> Bundan dolayı,

“Ebû Leheb'in iki eli kurusun; zaten kuru da. Ne malı, ne de kazandığı onu kurtaramadı. Aevli bir ateşe atılacaktır. Odun hamalı olan karısı da boynunda ipten bükülmüş bir halatla”<sup>87</sup> ayetinde Ebû Leheb'in hanımının “Odun hamalı” şeklinde nitelenmesinde de aynı kültürel durumun olduğu söylenebilir.

Kültürün izlerini Kur’ân’ın kullandığı isimlerden de anlamak mümkündür. Kur’ân yabancı isimlerin tamamını Arapların kullandığı şekilde ifade etmiştir. Örneğin Kur’ân, Ezra’yı, ’Uzeyr olarak anmaktadır.<sup>88</sup> Davûd peygamberin savaşta sapan taşı atıp devirdikten sonra kılıcıyla başını gövdesinden ayırdığı Filistinli kahraman Goliath(Tevrat’ta: Golyat)’ı, Câlût olarak, İsrail Oğulları kralı olan Saul’u Tâlût olarak anar.<sup>89</sup> Kur’ân yaygın anlayışı esas tuttuğundan Hz. Mesih’i de Meryem’in oğlu İsa şeklinde nitelemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla yaşadığı muhitte aynı adı taşıyan birçok kimsenin bulunduğu ve onu diğerlerinden ayırt etmek için baba varsa babaya, yoksa anneye nispet eden ümmi kültüre uygun olarak Meryem’in Oğlu İsa şeklinde nitelemektedir. O halde buna göre Montgomery Watt’ın söylediğinde haklılık payının olduğunu ve vahyin bilinçaltı üzerinden mesajlarını verdiğini kabul etsek bile bundan, Watt’ın ifade ettiği gibi Kur’ân’ın Arapların bilinçaltındaki yanlış bilgileri kullandığı anlamı çıkmaz. Bu, incilin de teyzesi Elizabet’i anlatımı esnasında Hârûn peygamberin soyundan geldiğini ve Tanrı buyruklarına eksiksiz riayet ettikleri için<sup>90</sup> Kur’ân, Arap geleneğinde şahısların atalara nispet etme teamülünün benzeri bir kullanımla Hz. Meryem’i Hz. Hârûn’a nispet etmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.<sup>91</sup> Nihayetinde Hz. Meryem iffetsizlikle suçlandığından Kur’ân onun iffetini, İsrail

<sup>83</sup> Şerif er-Radî, *Telhîsu'l-beyân fi mecâzâtî'l-Kur’ân*, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2011), 213.

<sup>84</sup> er-Radî, *Telhîsu'l-beyân fi mecâzâtî'l-Kur’ân*, 213.

<sup>85</sup> el-Hucurât 49/12.

<sup>86</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4/810; Razî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 11/353.

<sup>87</sup> Tebbet 111/1-5.

<sup>88</sup> Davud, *Muhammed kema verede fi kitabi'l-yehud ve'n-nasara*, 171.

<sup>89</sup> *Kutsal Kitap*. “1. Samuel, 1/27, 17/49-50”; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, (Beyrut: Dârü'l-Cîyl, ts.), 1/290.

<sup>90</sup> *Kutsal Kitap*, “Luka, 5-6”.

<sup>91</sup> Arap kültüründe bir kavmin içinde salih bir kimse olduğunda salihlikte ona benzeyen kişiyi ona nispet ederlerdi. Hemedân veya Benû Temîm kabilesine mensup böyle birisine, bazen “Hemedân’ın kardeşi” , “Temîm’in kardeşi” diye hitap ederlerdi. Bk. Razî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 7/503; Esed, *Kur’an Mesajı: Meal Tefsir*, 2/613 (22. Dip not)

oğullarından bu hususta öne çıkan ve aynı zamanda soyunun atası olan Hz. Hârûn'a nispet etmekle tezkiye etme cihetine gitmiştir.

Sonuç olarak rüyalarda olduğu gibi şer'î hitaplarda benzer bazı durumlar vardır. Şeriatlerin kaynağı aynı olmakla birlikte bazı meseleler ve ibadet keyfiyetlerinde farklılıklarının bununla izah edildiğini söylemek mümkündür. Bir yönüyle bu farklılığın şeriatın indiği toplumun kültürü, dolayısıyla bilinçaltı ile alakalı olabileceğini söylemek mümkündür. Ancak kültür olgusunun kullanıldığı ayet örneklerinde dikkat edilecek husus Kur'ân'ın sıfat isim kullanmasıdır. Âlim sıfatının ilmi olan herkesi, katilin, cinayet işleyen herkesi nitelemesinde olduğu gibi sıfat isimlerin iştirak kabul etmesine bağlı olarak dedikodu yapan herkes, “ölü etini yiyen”, insanlar arasında laf götürüp-getiren de “arada odun taşıyan” kimse olarak nitelenir. O halde ayetlerde dile getirilen sıfatlarla nitelenenlere yapılan tehdit bu sıfatları taşıyan herkese yapıldığı anlaşılmaktadır. Bundan Kur'ân'ın Arap anlayışı üzerinde bütün insanlara mesajlar verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu durum, Şâtıbî'nin Kur'ân'ı anlamada Arap fehminin önemini vurgulamasında ne kadar haklı olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.2.3 Şeriatlerde Bazı Farklılıklar

#### 1.2.3.1 Bazı Helal Yiyeceklerin Yahudilere Haram Kılınması

Şeriat farklılıklarının mantığını anlamak için bazı yiyeceklerin İsrail Oğullarına haram kılınma nedenlerine bakmak lazımdır:

“Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in kendisine haram kıldığı şeyler dışında, İsrail Oğullarına bütün yiyecekler helaldi. De ki: ‘Doğru iseniz, Tevrat'ı getirip okuyun’<sup>92</sup> Müfessirlerden bazıları Hz. Yakub'un Allah'a yakınlık elde etmek için iştah doyulan nimetlerden, azmini artırmak için zahitlik eseri olarak kendini uzak tuttuğunu ifade ederler.<sup>93</sup> Dihlevî, Hz. Yakub'un şiddetli bir hastalığa yakalandığını ve “Eğer ben iyileşirsem en sevdiğim yiyecek ve içeceği kendime yasaklayacağım” diye nezrettiğini ve iyileştiğinde sevdiği nimetlerden deve eti ve sütünü kendisine yasakladığını ifade eder.<sup>94</sup> Çocukları da ona uyararak bunları kendilerine yasakladılar. Bu olay üzerinden asırlar geçti. Yahudiler, peygamberlerinin yemediği bu nimetleri yemeleri halinde peygamberlerine tabi olmakta kusur işlerler zannıyla deve etini ve sütünü yiyip içmediler.<sup>95</sup> Bunun üzerine Tevrat'ta bu yiyecekler İsrail Oğullarına haram kılındı.

Ayetin sebab-i nüzûlü ise şudur: Hz. Peygamber (sav) “Biz İbrahim'in dini üzerindeyiz” deyince Yahudiler, “O halde sen nasıl deve eti ve sütünü yiyip-içiyorsun?” dediler. O (sav) da “Bu yiyecekler İbrahim'e helal idi. Bundan dolayı biz de bunları helal kılıyoruz” dedi. Yahudiler de “Biz de bugün her şeyi haram kılıyoruz.” dediler. Allah da bunun üzerine yukarıdaki ayeti nazil etti<sup>96</sup> ve şunu dedi: Asıl itibarıyla geniş getiren iki tırnaklı hayvanların eti helaldir.<sup>97</sup> O halde deve eti ve sütünün Yahudilere haram kılınması geçici bir durum nedeniyle olmuş, ancak İsmail soyunda peygamberlik zuhur edince buna riayet etme mecburiyeti ortadan kalkmıştır. Dihlevî'nin naklettiği kadarıyla

<sup>92</sup> Âl-i İmrân 3/93.

<sup>93</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 4/ 9

<sup>94</sup> Ebû Muhammed Cemaleddin İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.), 1/543; Razî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 1/610.

<sup>95</sup> Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/ 299, 304.

<sup>96</sup> Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâb-ı nüzûl* (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1988), 98; Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/ 579.

<sup>97</sup> Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/ 579.

İslam'ın ilk dönemlerinde insanların deve etini yedikten sonra abdest almaları sünnet kılınmıştır. Bu durum ya deve etinin önceki milletlere haram kılındıktan sonra Müslümanlara helal kılınmasına bir şükür nişanesidir ya da İsrail Oğulları peygamberlerinin haram olduğunu ilan ettikleri bir yiyeceği yiyen kişinin gönlünde ikraha (tikintiye) şifa olması nedeniyledir.<sup>98</sup>

Müfessirler ve Dihlevî'nin yaptığı bu yorumlar esas alındığında Yahudi toplumunda deve eti ve sütüne karşı toplumsal olarak bir tiksintinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Yakub'un deve eti ve sütünü yiyip-içmemesi ve sonra bunların helal kılınması şeriat ahkâmında neshin cevazının delili olarak kabul etmek gerekir. Buna göre Allah'ın da deve eti ve sütüne karşı oluşan bu toplumsal tiksintiyi esas alarak Tevrat'ta bu nimetleri yasakladığı söylenebilir. Nitekim Allah Resulünün (sav) Teravih namazına devam eden ashaba “*Ey insanlar! Sizin bu namaz konusundaki ısrarlı tutumunuzu gördüm ve onun size farz kılınmasından endişe duydum. Şayet farz kılınsaydı eda etmekte zorlanacaktınız. Siz bu namazı evlerinizde kılınız. Çünkü kişinin farz namaz dışında en faziletli namazı, evinde kıldığıdır*”<sup>99</sup> demesi bu durumu pekiştirmektedir. O halde bu hadiste Allah Resulünün (sav), teravih namazının cemaat halinde ve onu adet haline getirerek kılınmasının insanlar arasında toplumsal bir hal alması sonucu farz olmasından korktuğu açıkça anlaşılmaktadır.

Neshin keyfiyet ve imkânını şeriat farklılığıyla açıklayan İbn Hazm el-Endulusî (ö. 456/1064) Yahudilerin Yakub peygamberin şeriatının Musa şeriatından farklı olduğunu bilmektedir, der. Musa'nın şeriatinde haram olmasına rağmen Yakub peygamber iki kız kardeşi birlikte nikâhı altına almıştı. Derler ki Musa'nın annesi babasının halası idi. Hâlbuki bu ise onlarda haram idi. Buna göre Allah'ın bir şeyi helal kıldıktan sonra onu haram kılmasında, haram iken onu helal kılmasında herhangi bir problem yoktur.<sup>100</sup> O halde bu örneklerden şeriatlerin şekillenmesinde kültürün göz ardı edilmediği açıkça anlaşılmaktadır. Buna göre dinde hâkim olan evrensel değerler ve insanların ortak fitratı iken rüyada etkinliğine kısmen değindiğimiz gibi şeriatte de baskın olan kültürel değerlerdir. Bu açıdan hukukçuların şer'î içtihatlarında İslam'ın ilkeleriyle çatışmayan örfe-âdete önem vermeleri, örfü nas gibi görmeleri yerinde bir davranış olduğunu kabul etmek lazımdır. Kur'an'ın maruf üzerinde durması ve sık sık bunu vurgulaması şeriatın kültürle olan sıkı alakasının bir sonucudur. Demek ki şeriatler itikatta bir, ahkâmda ayrışır. Şeriatlerdeki farklılık da dindeki neshin bir benzeridir. Dihlevî'nin dinde esas olan bütün insanların üzerinde ittifak ettikleri evrensel adet ve kâmin ilimdir,<sup>101</sup> demekle dinde esas olanın evrensel adet ve şeriatte de bir yönüyle bilinçaltına işaret ettiği söylenebilir.

Dihlevî, “Şâri, yaratışlarının aslına konulmuş olan aklın mizanıyla insanlara hitap eder,”<sup>102</sup> Allah'ın her kavmin lisanı ve anlayışına uygun kitap indirdiği, onların anlayışlarına uygun olmayan hüküm ve delille mükellef kılmadığı bir ibret olmalıdır, der. Çünkü vahyin esası lütuftur. Lütuf da kabul edilmeye en yakın olanı tercihtir.<sup>103</sup> Peygamberlerin değişik şeriatlerle gelmesi gönderildikleri toplumun kültürel farklılıklarından kaynaklandığı söylenebilir. Her bir kavim

<sup>98</sup> Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/ 579.

<sup>99</sup> Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh*, “*İ'tisâm*, 3 (7290)”; Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/303-304

<sup>100</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, (Sweden: Dâru İbn Kesîr, 2011), 2/139.

<sup>101</sup> Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/303-304.

<sup>102</sup> Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/374.

<sup>103</sup> Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 2/194.



ibadetlerinde değişik adet ve yollara sahip, aile düzenleri, sosyal yapıları, siyasetleri, medeniyetleri birbirinden farklıdır. Bu kavimlerde nübüvvet zuhur ettiği zaman nübüvvet bu adetleri kökünden koparmaz onlar için yeni adetler ihdas etmez. Bilakis adalet ölçüsünü ortaya koyarak bunların arasını ayırır. Bu adetlerden asla uyanları, Allah'ın rızasına uygun olanları ibka ve muhafaza eder. Bunlardan asla muhalif ve Allah iradesine zıt olanları ise zorunluluk ölçüsünde değiştirir ve düzeltir.<sup>104</sup> Bundan milletlerin alışkanlıkları ve toplumsal bilincinin şeriatlerin farklılık arz etmesinde rol oynadığını anlaşılmaktadır. O halde din ve dine taalluk eden her şeyin insanlığın ortak fitratını esas aldığı, şeriaten şeriata göre değişiklik gösteren unsurların da bir yönüyle toplumun alışkanlığı ve kültürüyle dolaysıyla bilinçaltı ile ilgili olan hususlar olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.2.3.2 Diğer hususlardaki farklılıklar

Şeriatler, ibadetlerin keyfiyetinde ve ahkâmında farklılık arz ederler. İmkânın el verdiği ölçüde bunlardan bir kısmına temas etmek gerekir:

“Ey İman edenler sizden öncekilere oruç farz kılındığı gibi size de farz kılınmıştır. Umulur ki sakınırsınız”<sup>105</sup> ayetinin orucun bütün tevhit dinlerinde farz olan bir ibadet olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak keyfiyetinin milletten millete farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Hz. Nuh'un bayram müstesna senenin bütün günleri, Hz. Davud'un gün aşırı, Hz. Musâ ve İsâ'nın ise kırk gün oruç tuttukları bilinmektedir.<sup>106</sup> Kur'ân, İbrahim, İsmail, İshak, Ya'kûb ve Musâ peygamberlerin namazla emredildiklerini, Davud'un namaz kıldığını, Lokman'ın da oğluna namaz kılmayı tavsiye ettiğini ifade etmektedir.<sup>107</sup> Ancak oruçtaki gibi namazın da keyfiyetinin milletten millete değişebileceğini kabul etmek lazımdır. Nitekim “...Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi...”<sup>108</sup> ayeti ilâhî dinlerde ibadet mekânlarını Allah'ın isminin çokça anıldığı yerler olarak zikermesi, ibadet mekânlarının farklı olabileceği gibi ibadet şekilleri ve yönlerinin de farklı olabileceğini ortaya koymaktadır.<sup>109</sup> Zekâtın da hiçbir peygamber zamanında ihmal edilmediği söylenmektedir.<sup>110</sup> Arent Jan Wensinck (ö. 1939), Tevrat'ın en eski nüshalarında haccın farz olan ibadetler arasında emredildiğini belirtmektedir.<sup>111</sup> Kurban ibadetinin ise Hz. Âdem'den beri var olduğunu Kur'ân ifade etmektedir.<sup>112</sup> O halde bu dile getirilen ibadetlerin bütün dinlerde farz olması bu ibadetlerin evrensel, ancak keyfiyetinin farklı olması ise şeriatlerle alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>104</sup> Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, 33.

<sup>105</sup> el-Bakara 2/183.

<sup>106</sup> Hz. Nuh'un orucu hakkında bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Talik: Muhammed Nasıruddin el-Elbânî, (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, ts.). “Savm” 32 (1714)”; Hz. Musâ, Davud ve İsâ'nın orucu hakkında bk. Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, ts.), 174 (Dip not: 3, 4).

<sup>107</sup> Bk. el-Bakara 2/125; İbrâhîm 37/19, Meryem 19/54-55; Tâhâ 20/11-14; el-Enbiyâ 21/71-72, Lokmân 31/17-18

<sup>108</sup> el-Hac 22/40.

<sup>109</sup> Efe, *Kur'ân'da Ritüellerin Arka Planı*, 162.

<sup>110</sup> Demirci, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, 174 (Dip not: 4)

<sup>111</sup> Arent Jan Wensinck, “Hacc” (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), 5/16, Demirci, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, 174. (Dip not 5).

<sup>112</sup> el-Mâide 5/27-32

Hız. Peygamberin şeriatı daha çok Hız. İbrahim ve İsmail'in mirası olan Hanifliktir. "Babanız İbrahim'in dinine uyun,"<sup>113</sup> "İbrahim ne Yahudi, ne de Hristiyan'dı; hanif bir Müslümandı. Müşriklerden de değildi"<sup>114</sup> Çünkü İsmail peygamber, Hız. İbrahim'in oğlu İshak peygamber ve onun soyundan gelenlerden farklı bir muhit ve kültürde, Arap coğrafyası ve toplumu içinde yaşıyordu. O halde Hız. İbrahim'den itibaren iki farklı karakterde millet husule gelmiştir. Buna bağlı olarak şeriatler de farklılık arz etmiştir.

Dihlevî, şeriatların, gönderildikleri milletlerin alışık oldukları şeylere uygunluk arz ettiğini ifade eder. Çünkü

ان الشرع نازل علي دستور الطباع البشرية

"Şeriat beşeriyetin fitrat kanunlarına uyumlu iner"<sup>115</sup>

Örneğin İsrail (Yakub) ve oğulları Beytül-Makdis'e dönerek namaz kılarlar. Çünkü Beytül-Makdis onların nazarında saygı gösterilmesi gereken bir dinsel semboldü. Bu durumun aynısı Araplar için de geçerlidir. Zira onlara göre Kâbe ilahî sembollerden biridir. Bundan dolayı onlar (Araplar) yanında kabeye dönmek yaygın bir davranış olduğundan Kâbe'den dönüşün anlamı olamazdı.<sup>116</sup> İbrahim ve İsmail (as) ve onlara tabi olanlar Kâbe'ye dönerek namaz kılarlar. Kur'ân da bu hakikate işaret ederek şöyle demektedir: "Herkesin yöneldiği bir yönü vardır. Öyleyse hayırlarda yarışın"<sup>117</sup>

Aynı şekilde Yahudilerde buzağıyı annesinin sütünde pişirmek haram olmasına karşın İslam'da böyle bir haramlık yoktur. Çünkü Yahudilere göre bu süt yavrunun beslenmesi içindir, bu şekilde davranmak Allah'ın fitratını değiştirmek, tedbirine karşı çıkmaktır. Bu şekildeki bir inanç Yahudiler arasında geçerli idi<sup>118</sup> ve onlar böylesine bir kültür içinde yaşamışlardı. Hâlbuki İslam'da yiyeceklerdeki güzel ve çirkinlik tamamen Arapların âdetine bağlı ve onlara has bir perspektifi yansıtıyor. Örneğin, İslam'da kız kardeşin kızıyla evlenmek haramdır ve bu da Arapların kız kardeşi ailenin bir ferdi olarak görme anlayışına uygunluk gösteren bir haramlıktır. Hâlbuki Yahudilerde böyle bir evlilik helaldir. Çünkü Arapların aksine Yahudilerde bu helallik kız kardeşin kızını aralarında mahrem alakanın, irtibat ve sohbetin olmadığı babasının kavminden sayma geleneğine dayanmaktadır. Bu bağlamda bir şiirde şöyle denilmiştir:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا - بنوهن أبناء الرجال الأبعد

"Oğullarımızın çocukları çocuklarımızdır-Kızlarımızın çocukları ise yabancıların çocuklarıdır."<sup>119</sup> Nitekim Tevrat'ta İbrahim peygamber hanımı Sare ile birlikte Mısır'a gidince, hanımının güzelliğine bakıp sahiplenmek için kedisinin öldürülebileceği ihtimaline karşı hanımından kendisini kardeşi olarak tanıtmamasını istemiştir. Realitede ikisi baba bir anne farklı üvey kardeşiler.<sup>120</sup> Ona şöyle demişti: "Güzel bir kadın olduğunu biliyorum. Olur ki Mısırlılar seni görüp, 'Bu

<sup>113</sup> el-Hac 22/78.

<sup>114</sup> Âl-i İmrân 3/67.

<sup>115</sup> Dihlevî, Hüccetullâh'l-baliğa., 2/ 321.

<sup>116</sup> Dihlevî, Hüccetullâh'l-baliğa, 2/ 33-34.

<sup>117</sup> el-Bakara 2/148.

<sup>118</sup> Dihlevî, Hüccetullâh'l-baliğa, 1/ 304, 429 (Dip Not 9).

<sup>119</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî, M'ucemu mekâyisi'l-luğa, (Dımaşk: Vüzaretü's-Sekafe, 1995). 97.

<sup>120</sup> Kutsal Kitap, "Yaratılış, 20/ 11-12".

onun karısı' diyerek beni öldürürler seni sağ bırakırlar. "Lütfen onun kız kardeşiyim de ki, senin hatırın için bana iyi davransınlar, canıma dokunmasınlar"<sup>121</sup> Aynı şekilde İsrail Oğulları arasında Allah'ın altı günde evreni yaratıp yedinci gün olan Sebt günü istirahate çekildiği ve bu sebepten dolayı ibadet ve tatile en uygun olan Cumartesi olduğu inancı vardı. Bu kültürden dolayı Allah Yahudi milletine bugünü istirahat ve ibadet günü olarak tayin etmiştir. Yahudiler arasında Cumartesi'nin tatil ve ibadet günü olduğu kültürünü şu ayetten de anlamak mümkündür:

"Onlara, deniz kıyısında bulunan kent (halkın)ın durumunu sor. Hani onlar Cumartesi (yasağı) konusunda haddi aşıyorlardı. Zira tatil yaptıkları Cumartesi günü balıklar onlara akın akın geliyor. Tatil yapmadıkları gün balıklar gelmiyorlardı. İşte onları yoldan çıkmalarından ötürü böyle sınıyorduk."<sup>122</sup> Hâlbuki İslam ümmeti ise ümmi bir millet olup hesap kitap bilmediğinden Cuma günü onlar için istirahat ve ibadet günü olarak belirlenmiştir.<sup>123</sup> Cumaya saygı Arap kültüründe olan bir olguydu. Önceleri Arûbe olan cumanın ismini Allah Resulünün yedinci göbekten dedesi Ka'b b. Lûey'in içinde toplanılan gün anlamında Cuma olarak değiştirildiği ve içinde akrabaya sılây-ı rahim yapmayı, kayınları korumayı, malları semerelendirmeyi, Kâbeyi süslemeyi, ona saygılı davranmayı tavsiye ettiği hutbeler verdiği rivayet edilmektedir.<sup>124</sup>

Şariatlerin ayrışmasında yaygın toplumsal davranışların ve alışkanlıkların göz önüne alındığına dair Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin şu ayetle ilgili yaptığı açıklama bu durumu pekiştirmektedir:

وَأْتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَافَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ

"...Ona (Meryem oğlu İsa'ya) İncil'i verdik ve ona uyanları kalplerine şefkat ve rahmet (duygusu) koyduk. İcat ettikleri ruhbanlığı, biz onlara yazmamıştık, yalnız Allah'ın rızasını kazanmak için (onu kendileri icat ettiler) fakat ona gereği gibi de uymadılar. Biz de onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da yoldan çıkmışlardı"<sup>125</sup>

Ayette "وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا" / "İcad ettikleri ruhbanlığı" ifadesi, İsa'ya tabi olanların Allah'ın üzerine farz kılmadığı ruhbanlığı kendilerine farz kıldıktan sonra Allah da buna itibar ederek, ruhbanlıkta bulunanlara ücretlerinin verdiği ifade etmektedir.<sup>126</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre fetret dönemlerinde veya peygamberin, dini hükümlerin cari olmadığı toplumlarda hâkim ve basiret sahiplerinin kalplerine ruhbanlık ve tezkiye-i nefis usûlü gibi bir takım hikmet kanunlarını ilham ve ilka eder. Bu da nakis nefisleri kemale erdirmeye amaçlı olduğu için muradı İlâhîye uygun olur ve uyana sevap terettüp edebilir.<sup>127</sup> Bunlar, sadece Allah'ın rızasını elde etmek için bu hükümlerle amel etmeyi kendi nefislerine vacip kıldıklarından, hakkıyla bunlara riayet edenlerden Allah razı olacağına inandıklarından Cenabı hak, bunlara kutsi nurları ve nefis-i kemali, cennet ve hayır, sevap gibi

<sup>121</sup> Kutsal Kitap, "Yaratılış, 12/ 12-13".

<sup>122</sup> el-Â'râf 7/163.

<sup>123</sup> Dihlevî, Hüccetullâh'l-baliğa, 1/ 302.

<sup>124</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih Ya'kûbî, *Tarihü'l-ya'kûbî*, (Beyrut: Daru Sadır, 1995), 1/236; Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür, Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*, 58.

<sup>125</sup> el-Hadîd 57/27.

<sup>126</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 2/177.

<sup>127</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 2/177.

kendilerini razı edecek şeyleri ecir olarak vermeyi takdir etti. Ayetin فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ “Biz de onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik” ifadesi bu hakikati ifade etmektedir.<sup>128</sup>

Dihlevî ise şöyle bir mütalaada bulunmaktadır:

Önceki dinlerde insanlara Allah tarafından emredilen uygulamalar o asrın ve dönemin maslahatına göre teşri edilmiştir. Kanun koyma noktasında insanların faydasına olacaklar temel alınmıştır. Ardından Allah onlara sınıksız bu kanunlara bağlı kalmalarını ve bu konuda devamlılık göstermelerini emretmiştir. Hakkın bunda münhasır olduğunu tekitle bilmelerini istemiştir. Hakkın münhasır olmasından maksat bunun o asra has olması ve devamlılığının göreceli bir durum olup hakiki bir devamlılığı ifade etmemesiydi. Yani bu devamlılık yeni bir peygamberin gelip yeni bir nübüvvetin perdesini aralayınca kadardır. Yeni peygamberin getireceği hükümler önceki peygamberin hükümlerini nesh ederek devam edecekti...”<sup>129</sup>

Dihlevî'nin şer'î meseleler ve ibadetlerin niteliklerinde farklı yaptırım ve şekillerin olması hakkındaki mütalaası ise şöyledir:

“Kavimlerden birçoğu bir dini inanç içinde, dinsel simgelere saygı göstererek büyürler. O kavimler içinde bu dinin hükümleri yaygın ilkeler haline gelir ve inkâr edilemez el-bedihiyatü'l-evveliyeye (arkatip) şeklinde bir nitelik kazanırlar. Peşine gelen din bir önceki dinin eğriliklerini tashih eder. Daha önceki peygamberin sözlerine karışan bir şey varsa onu ayıklar. O milletin yanlarında olan meşhur (yaygın) hükümleri araştırır. Dinin siyasetine uygun olanları değiştirmez. Bilakis bu değerlere çağırır ve bunlara teşvik eder. Yanlış ve tahrif olanları ihtiyaç nispetinde değiştirir. İlave edilmesi gereken hususları da yanlarında bulunana ilave eder.”<sup>130</sup>

O halde bütün bunlardan tekrar eden ve kültüre dönüşen davranışların bilinçaltına indiği ve ontolojik bir gerçeğe dönüştüğü anlaşılmaktadır. Bundan dolayı sünnetullahı aykırı olmamak koşuluyla kültürel kodların şeriatlerde göz ardı edilmediği ortaya çıkmaktadır.

## Sonuç

İlâhî vahiy ve insanlığın ortak ontolojik gerçekliğinin ilişkisini bilmek, dinin sabit ve şeriatın farklılaşmasının mantığını kavramayı sağladığı muhakkaktır. Bu da, içtihat yeteneğinin gelişmesini sağlar. Bu ilişkiyi ancak rüya ve şeriatler vasıtasıyla anlamak mümkündür. Rüya, Kur'ân'da ilâhî hitabın muhkem ve müteşâbih şeklinde ikiye ayrışması şeklinde, görüldüğü gibi ve sembollerle gerçekleşen rüya olarak ikiye ayrılır. Müteşâbih ayetlerin te'vîle anlaşılması gibi rüya sembolleri de tabire ihtiyaç duyar. Tabirleri de kültürün dominant unsurlarıyla yapılması lazımdır. Bu unsurların içinde dini ifadeler en baskın olanlardır. İslam âlimleri de genellikle rüya sembollerini kültürün dominant unsurları ve dini ifadelerle tefsir etmişlerdir. Rüyaların bu karakteri bilindiğinde Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme olayı daha iyi anlaşılabilir olur. Dinin saf bir akide istemesine, kişi ile Allah arasına hiçbir sevginin girmesine müsaade etmemesine bağlı olarak İbrahim peygamberin rüyası, yaşadığı tarihi kontekste çocukların tanrıya kurban edilme geleneğinden dolayı oğlu İsmail'i kesmesi şeklinde temessül etmiştir. Asıl amaç İbrahim peygamberin imanını test etmek ve çocukların Tanrıya kurban etme geleneğini hayvan kurban etme ile değiştirmektir.

<sup>128</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 2/178

<sup>129</sup> Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, 41.

<sup>130</sup> Dihlevî, *Hüccetullâh'l-baliğa*, 1/ 307.

Rüyalarda olduğu gibi şeriatın şekillenmesinde de benzeri durumun söz konusu olması ikisinin de aynı yolla anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Hiç şüphesiz din bilinçaltından bağımsız, bütün insanların ortak olduğu insani fıtratı esas alır ve değişik millet ve kavimlere mensup bütün peygamberler bu esas üzerinde birleşir. Bu dinin ismi İslam'dır. Hangi ulus ve millettense olsun inananların hepsi ümmet ismi altında birleşir. Bundan dolayı İslam evrensel bir din olup bütün beşeriyeti içine alır. Şeriatler ise toplumdan topluma farklılık gösterir. Bu farklılığın nedenlerinden birisinin toplumsal alışkanlıklar ve kültür, dolayısıyla bir yönüyle bilinçaltı olduğu söylenebilir. Hz. Yakub'un yakalandığı ağır hastalıktan iyileştiği takdirde sevdiği yiyecekleri yememeyi nezretmesi, iyileşince bazı yiyecekleri yememesi, çocukları ve ümmetinin de böyle davranması neticesinde bu yiyeceklerin Tevrat'ta haram kılınması bunun bir delilidir. Nitekim halkın teravih namazına devamını gören Allah Resulünün farz olur endişesiyle insanların teravihi evlerinde kılmasını talep etmesi, davranışların toplumsal hal ve alışkanlık arz etmesinin şeriatın şekillenmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla şeriatlerdeki farklılığın nedenlerinden birisinin bir yönüyle nazil olduğu toplumun bilinçaltı olduğunu söylemek mümkündür. Kur'an'ın bazı ayetlerinde Arap kültürünün öğelerinin ve yabancı isimlerin Arapların kullandığı şekliyle kullanılması yine bunun delillerinden bazılarını oluşturmaktadır. Nitekim Yahudi kültüründe evreni altı günde yaratan Tanrı'nın yedinci gün olan Seb'te istirahat ettiği inancı hâkim anlayış olduğundan Allah, onlar için tatil günü olarak cumartesi gününü tayin etmesinde ve o günde çalışmayı yasaklamasında aynı mantık vardır. Aynı şekilde toplum olarak İsrail Oğullarının kültüründe Beytül-Makdis dini sembollerden biri olduğundan kible olarak ona yönelmeleri emredilmişken, Müslümanlar ibadette Beytullah'a dönerek namaz kılmakla emrolunmuşlardır. Bütün bunlar, dinin bütün insanların ortak fıtratını, şeriatlerin ise toplumsal alışkanlıklar ve kültürü esas aldığından bir yönüyle bilinçaltını göz ardı etmediğini ortaya koymaktadır.

## Kaynakça

- Abdülkadir Şener vd. *Yüce Kur'an*. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık Tic. İşletmesi Basımevi, 2016.
- Âlusî, Ebû'l-Fadl Şihâbuddin. *Ruhü'l-meânî*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1987.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmü's-sahîh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- Burger, Jerry M. *Kişilik*. çev. İnan Deniz Erguvan Saroğlu. İstanbul: Kaknüs yayınları, 2006.
- Davud, Abdülahad. *Muhammed kema verede fi kitabî'l-yehud ve'n-nasara*. çev. Muhammed Faruk Zeyn. Riyâd: Mektebetü'l-Abikân, 1998.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Temel Konuları*. İstanbul: İFAV Yayınları, ts.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. *el-Fevzu'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*. Lübnan: Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2005.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. *Hüccetullâh'l-baliğa*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2012.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. *Te'vîlü'l-ahâdis*. thk. Mustafa el-Kâsimî. Haydarabad: Akademiyetü'ş-Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, 1966.
- Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür, Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Duman, Fatih. *İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. 2. bs. Ankara: Kitâbiyât, 2006.
- Efe, Mehmet. *Kur'an'da Ritüellerin Arka Planı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2007.
- Enginer, Gürbüz. *Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi ve Kültür Yayınları, 1997.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal Tefsir*. çev. Cahit Koytak vd. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.

- Feist, Jess. *Theories of personality*. 7. bs. United States: Mc Graw-Hill Primis, 2008.
- Freud, Sigmund. *The Interpretation of dreams*. çev. James Strachey. New York: Basic Books, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammad. *İhyâu ulûmü'd-din*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arab, ts.
- Hâlîdî, Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim. *M'ucemu mekâyisi'l-luğa*. Dimaşk: Vüzaretü's-Sekafe, 1995.
- Hilâlî, Mecdî. *Hattim sanemeke ve kün inde nefsike sağıren*. Tunus: Müessesetu İkr'â, 2004.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dârü't-Tunusiyye lî'n-Neşr, 1984.
- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Usûl ve'l-furû'*. Sweden: Dâru İbn Kesîr, 2011.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Beyrut: Darü'l-Cîyl, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.
- İbn Mâce el-Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. Talik: Muhammed Nasıruddin Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- İbn Sîrîn, Ebû Bekr Muhammed. *Müntehabü'l-kelâm fi tefsiri'l-ahlâm*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1990.
- İbn Sîrîn, Ebû Bekr Muhammed. *Ta'birü'r-rü'yâ*. Mısır, 1309.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyuddin Ahmed b. Abdilhalim. *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele'dîne'l-mesîh*. Riyad: Dârü'l-Asime, 1999.
- İbn Teymiyye, Takıyuddin Ebü'l-Abbas. *Azizü'l-azeme*. Beyrut: Rated Books, 2000.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fusûsü'l-hikem*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2002.
- Jung, Carl Gustave. *Din ve Psikoloji*. çev. Cengiz Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İzah fi'ulumi'l-belâge*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Koldaş, Diyaeddin. *Kur'ân'da Rüyâ*. Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Kübrâ, Necmeddîn. *Fevâihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*. Tahran: Dâru Saâdi's-Sabâh, 1993.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Tefhimü'l Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Muhammed İbn Sîrîn vd. *Mu'cemu tefsiri'l-ahlâm*. Beyrut: Mektebetü's-Safa, 2008.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu müslim*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devlî, 1998.
- Nesefî, Mahmud Hafızu'ddîn. *Tefsîrü'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil)*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3. bs. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerhi sahihi müslim*. Mısır: el-Matbaatu el-Mısriyyetü bil Ezher, 1930.
- Nisâbü'rî, Hasan b. Muhammed. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. Beyrut: Darü'l-İlm, 1997.
- Radî, Şerif. *Telhîsu'l-beyân fi mecâzâtî'l-Kur'ân*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2011.
- Razî, Fahrreddin. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1997.
- Stevens, Anthony. *Jung*. çev. Ayda Çayır. İstanbul: Kaknüs yayınları, 1999.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. Beyrut: Darü'l-Marife, 2004.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen. *Esbâb-ı nüzûl*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1988.
- Watt, Montgomery. *Islamic revalation in the moden world*. Edinburgh, 1969.
- Watt, Montgomery. *Modern Dünyada İslam Vahyi*. çev. Mehmet S. Aydın. Ankara: Hülbe Basım Yayın, 1982.
- Wensinck, Arent Jan. "Hacc". İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987.
- Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebû Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Tarihü'l-ya'kübî*. Beyrut: Daru Sadır, 1995.
- Yûnus el-Hatîb, Abdülkerîm. *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Yüksel, Göğebakan. "Semavi ve Pagan Dinlerde Ortak Özellik Olarak Kurban'ın Resim Sanatı İçerisindeki Yeri". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*. 36 (2016), 58-89.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.