



---

# ilahiyat

SAYI: 7 ARALIK 2021

---



**ilahiyat Dergisi**

**Yıl: 2021 Sayı: 7**

**Sahibi/Owner:**  
**Dr. Muhammet Sacit KURT**

**Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief:**  
**Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN**

**Editör/Editor:**  
**Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN**

**Editör Yardımcısı/Editor Assistant:**  
**Dr. Muhammet Sacit KURT**

**Alan Editörü/Field Editor:**  
**Arş. Gör. Osman Curuk**

**Yayın Kurulu:**  
**Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ**  
**Prof. Dr. Fahrettin ATAR**  
**Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER**  
**Prof. Dr. Yasin YILMAZ**  
**Prof. Dr. Sinan YILMAZ**  
**Doç. Dr. Ayhan AK**  
**Doç. Dr. Harun ABACI**  
**Doç. Dr. Halim GÜL**  
**Doç. Dr. Hamdi KIZILER**  
**Doç. Dr. Harun SAVUT**  
**Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN**  
**Dr. Muhammet Sacit KURT**  
**Dr. Bekir ÖZÜDOĞRU**  
**Dr. Hasan YÜCEL**

**Danışma Kurulu:**

**Prof. Dr. Mehmet OKUYAN**  
**Doç. Dr. Faruk SANCAR**  
**Doç. Dr. Mehmet TIRAŞÇI**  
**Doç. Dr. Mustafa KARA**  
**Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN**  
**Dr. Öğr. Üyesi Mürsel AHISKALI**

**Sayının Hakemleri:**

**Doç. Dr. Aladdin GÜLTEKİN**  
**Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN**  
**Doç. Dr. Ayhan IŞIK**  
**Dr. Öğr. Üyesi Arif ATALAY**  
**Dr. Öğr. Üyesi Sami ÇÖLLÜOĞLU**  
**Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT**  
**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ**  
**Dr. Öğr. Üyesi Aaitmamat KARIEV**

# İÇİNDEKİLER

## MAKALELER/ARTICLES

### EMİRHAN TAMBAĞ

İSTİSMAR EDİLEN KAVRAMLAR: RÜYA, FAL VE İLHAM 113-128

ABUSED CONCEPTS: DREAM, FORTUNE AND INSPIRATION

### MUSTAFA URAL

KUREYŞ KABİLESİNİN YÜKSELİŞİNDE VE DÜŞÜŞÜNDE KERVAN  
FAALİYETLERİNİN ROLÜ 129-154

THE ROLE OF CARAVAN ACTIVITIES IN RISING AND DECLINING OF THE  
QURAYSH TRIBE

### NURETTİN ŞENTÜRK

İSLAM HUKUKU İLE MODERN HUKUKUN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ  
VE BİRBİRİNDEN YARARLANMA İMKÂNI 155-165

THE CHARACTERISTIC FEATURES OF ISLAMIC LAW AND MODERN LAW  
AND THE OPPORTUNITY TO BENEFIT FROM EACH OTHER

## KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/ACADEMIC REVIEWS

### TEMEL MAHMUTOĞLU

MÂTÜRÎDÎ'DE TEFSİRİN İMKÂNI 167-171

Veysel GENÇİL, İz Yayıncılık, İstanbul, 2021, (368 Sayfa)





# İSTİSMAR EDİLEN KAVRAMLAR: RÜYA, FAL VE İLHAM ABUSED CONCEPTS: DREAM, FORTUNE AND INSPIRATION

EMİRHAN TAMBAĞ

ÖĞRENCİ

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ  
[emirhantambag@gmail.com](mailto:emirhantambag@gmail.com)



## Öz:

Araştırmamızda; rüya, fal ve ilhamın Müslüman bir birey için sahih bir bilgi kaynağı olup olmadığı ve dinin bu tarz bilgi kaynaklarını makbul bilgi sayıp saymadığı araştırılmaktadır. Araştırmada Türkçe ve Arapça kaynaklardan yararlanılmakla birlikte online kaynaklar olan internet verilerinden de faydalanılmıştır. Araştırma, günümüz Türkiye'sinde yaşanan bir takım açık istismara dayalı üzücü olaylar ile de bağlantılı olduğundan dolayı bu araştırma bugünün Türkiye'sinde yaşanan bu tarz elim hadiselerin son bulmasına ve İslam dininin bu konudaki sözünün aydınlatılmasına dair katkı sunabilmesi ihtimalini barındırdığı için ciddi bir ehemmiyete haizdir. Araştırmada öncelikle zikredilen kavramlar etimolojik ve terim anlamlarıyla açıklanacak daha sonra ise bu kavramların meşruiyetine dair getirilen bazı delillerin incelemesi yapılacaktır. Bu incelemeler sırasında getirilen delillerin ilgili kavramları ne derece onayladıkları tartışılacak, İslam dini tarafından onaylanmayanların yanında onaylanlarında tarih boyu birtakım istismarlara nasıl yol açtığına dair de bazı ek kaynaklar göz-terilecek ve nihayetinde ise İslam dini tarafından delilliği onaylanan kavramların kimler için delil teşkil ettiği anlatılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Kelam İlmi, Objektif Bilgi Kaynakları, Subjektif Bilgi Kaynakları, Rüya, Fal, İlham.

## Abstract:

In our research; it is investigated whether dreams, fortune-telling, and inspiration are reliable sources of information for a Muslim individual and whether religion considers such sources of information acceptable. While Turkish and Arabic sources were used in the research, internet data, which are online sources, were also used. Since the research is also related to some unfortunate events based on open abuse in today's Turkey. This research has serious importance as it contains the possibility of contributing to the end of such sad events in today's Turkey and the clarification of the word of Islam on this subject. In the research, first of all, the mentioned concepts will be explained with their etymological and term meanings, and then some of the pieces of evidence brought about the legitimacy of these concepts will be examined. It will be discussed to what extent the evidence brought during these examinations confirms the relevant concepts, some additional sources will be shown on how the ones that are not approved by the religion of Islam, as well as how the approved ones have led to abuses throughout history, and finally, it will be explained for whom the concepts approved by the religion of Islam constitute evidence.

**Keywords:** 'Ilm al-Kalām, Objective Information Resources, Subjective Information Resources, Dream, Fortune-telling, Inspiration.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	20.11.2021	09.06.2022	30.06.2022	0000-0001-5181-9399
İNTİHAL/PLAGIARISM			DOI NUMARASI/DOI NUMBER	
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.			-	
ATIF/CITE AS				
Tambağ, Emirhan. "İstismar Edilen Kavramlar: Rüya, Fal ve İlham / Abused Concepts: Dream, Fortune and Inspiration". <i>ilahiyat</i> 7 (Aralık/December 2021): 113-128.				



## GİRİŞ

Çalışmada rüya, fal ve ilhamın bilgi kaynağı olup olmadığına dair veriler zikredilecek ve bu verilere dayalı olarak objektif bir bilgi kaynağı olmadığı savunulacaktır. Nitekim günümüz Türkiye'sinde bazı tasavvufi cemaatlerin adlarının; rüya, zuhurat, keşf, ilham vb. subjektif bilgi kaynaklarına dayanılarak yapılan bir takım dinî istismar olayları ile zikredilmekte oldukları malumdur. İş bu çalışmamız bu tarz bilgi kaynaklarının dinen kabul edilebilir olup olmadıklarını incelemektedir.

Araştırma yapılmadan önce işlenen konu ile ilgili olan dört tane yüksek lisans tezine rastlanmıştır. Bunların ilki: Ahmet İshak Demir'in "Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham" isimli eseri olup isminden de anlaşılacağı üzere sadece mütekaddimîn devrine has kılınmıştır.<sup>1</sup> Bir diğeri olan Ayşenur Malakçı'nın, "Kelâm İlmi Açısından Rüyanın Bilgi Değeri" isimli tezi ise evvela akıl konusunu incelemiş ve rüya'nın disiplinler arası bir değerlendirmesini yapmış. Son bölümde ise kelamcılara göre rüyanın bilgiye dair ne derecede bir şey ifade ettiği incelenmiştir.<sup>2</sup> Tuba Erdemci'nin çalışması ise ilham, rüya ve cıfır bilgi kaynağı olup olmamasının yanında günümüzdeki yansımalarıyla da incelemiştir.<sup>3</sup> Yavuz Selim Kıran'ın "İslam İtikadı Açısından Fal ve Falcılık" isimli eseri ise sadece fal konusuna ayrılmıştır.<sup>4</sup> Bizim çalışmamızda ise zikredilen kavramlar zaman bakımından mütekaddim ulemaya hasredilmemiş ve ilham, fal ve rüyanın bilgi değeri olup olmadığı üzerinde üçününde kapsayacak bir şekilde durulmuştur.

Araştırmamızda evvela bilgi kaynakları ve objektif bilgi kaynaklarına dair kısa bilgiler verilmiş akabinde ise subjektif bilgi kaynaklarından olan ilham, fal ve rüyanın ne olduğuna dair sözlükler ve Ğarîbu'l-Kur'ân tarzı eserlerden bu kavramların etimolojik ve ıstılâhî anlamlarına dair bilgi verilmiş en sonunda ise mezkûr kavramların bilgi kaynağı olabileceğine dair olan deliller zikredilmiş ve bunların değerlendirmesi yapılmış son kısımda ise araştırma bir sonuca bağlanmıştır.

## 1. BİLGİ KAYNAKLARI

İlim: "Bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek"<sup>5</sup> anlamına gelir. Bu şekilde tanımlanabilecek olan ilim, kaynakları bakımından objektif ve subjektif yollardan elde edilen ilim olarak ikiye ayrılmıştır.

### 1.1. OBJEKTİF BİLGİ KAYNAKLARI

İlim elde etme kaynakları üç tane olup bunlar; sağlıklı duyular, doğru haber ve akıldır.<sup>6</sup> Bunlardan ilki olan sağlıklı duyular; işitme, görme, koku alma, tatma ve dokunmadır. Bunlardan ikincisi olan doğru haber ise aklen yalan üzere ittifak edemeyecek kadar kişinin birleşerek bize naklettiği mütevatir haberler ve mucize ile desteklenen Allah Resullerinin aktardığı haberler olup bunlar

<sup>1</sup> bk. Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993).

<sup>2</sup> bk. Ayşenur Malakçı, *Kelâm İlmi Açısından Rüyanın Bilgi Değeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

<sup>3</sup> bk. Tuba Erdemci, *Denetlenemeyen Bilginin Kelâm İlmindeki Yeri* (İlham, Rüya, Cıfır) (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

<sup>4</sup> bk. Yavuz Selim Kıran, *İslam İtikadı Açısından Fal ve Falcılık*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

<sup>5</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017), "İlim", 150.

<sup>6</sup> Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, "Nesefî Akâidi", çev. Hüsametdin Vanlıoğlu vd., *Akaid Risaleleri*, haz. Hüsametdin Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2017), 138; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 11. Basım, 2018), 58-65.





zarûri bilgi yahut zarûrî bilgi benzeri bir ilim ifade ederler.<sup>7</sup> Bunlardan sonuncusu olan akıl bedâhet yoluyla bilgi elde ediyorsa buna zarûrî bilgi denilir, bunun dışında akıl istidlâl yolu ve kesb yolu ile de bilgi elde edebilir.<sup>8</sup>

## 1.2. SÜBJEKTİF BİLGİ KAYNAKLARI

Sübjektif bilgi, denetlenemeyen ve doğruluğu herkesçe değil sadece tecrübe eden kişi için bir anlam ifade edebilecek bilgi çeşididir.<sup>9</sup> Çalışmamızda bunlardan üç tanesini inceleyeceğiz.

### 1.2.1. İLHAM

#### 1.2.1.1. KELİME VE İSTILAH MANASI

İlham, **إِلْهَام** kelimesinden “yutmak” anlamındaki **أَلْهَمَ** kelimesine türetilmiştir.<sup>10</sup> Lügatta **الإلهام** “mutlak olarak i’lâm”<sup>11</sup> anlamına gelirken ıstılahta ise: “Kişinin kesbi, fikri ve üretimiyle değil gaybî olarak gaybden vârid olan ve kalbe feyiz yoluyla ilkâ edilen i’lâmdır.”<sup>12</sup> Şeklinde tanımlanmış olup ayrıca kişinin kalbine atılan ve bir çeşit vahiy olan bu ilham ile Allah dilediği kişilere bir fiili yahut o fiilin terkinini emretmiştir.<sup>13</sup>

İlham’ın; hayvanların ilhamı, insanların avamının ilhamı, meleklerin avamının ilhamı, evliyaların ilhamı ve meleklerin büyüklerinin ilhamı olmak üzere beş çeşide ayrıldığı söylenmiştir.<sup>14</sup>

#### 1.2.1.2. BİLGİ KAYNAKLIĞI TEŞKİL ETME DURUMU

İlhamın bilgi kaynağı teşkil edip etmeyeceği konusunda âlimler iki gruba ayrılmışlardır. İlk grup ulema ilham için: “Allah veya melek tarafından kalbe ulaştırıldığı için en doğru bilgi olup kesin delil kabul edilebilir.”<sup>15</sup> Görüşüne sahip olan âlimlerdir. İkinci grup âlimler ise “insan kalbine bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkün olmakla birlikte bunlar genel geçerliliği bulunan kesin bilgi kaynağı teşkil etmez ve dinî alanda delil olarak kullanılamaz.”<sup>16</sup> Görüşüne sahip olan âlimlerdir. Birinci grup sûfiler ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi bazı felâsife’den müteşekkilen ikinci grup ise mutasavvıfların dışında kalanlardan oluşmaktadır.<sup>17</sup>

<sup>7</sup> İslâm âlimleri, Allah’ın kitabının, Resulü’nün sünnetinin ve ümmet’in icmâsının makbul bilgi kaynaklarından olduğunu ittifaqla söylemişler bunun yanında bazı âlimler ise makbul olan icmânın sadece selef âlimlerinin icmâsı olduğunu belirtmişlerdir. Bu üç kavramın dışında kalan kıyas ise sadece ameli meselelere has kılınmış olup i’tikadî meseleler bunun dışında bırakılmıştır. Ebü’l-Kâsım (Ebü’l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî er-Râzî el-Lâlekâî, *Şerhu Uşûli I’tikâdi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a*, thk. Seyyid İbrâhîm (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2004), 1/22; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî İbn Abdülber, *Câmi’u Beyâni’l-’ilm ve Fazlihî*, thk. Şua’yb el-Arnâvût (Beyrut-Lübnan: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2015), 326; Ebu’l-Berekât Hafîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Menâru’l-Envâr*, çev. Soner Duman vd. (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 21.

<sup>8</sup> Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 66–96.

<sup>9</sup> Erdemci, *Denetlenemeyen Bilginin Kelam İlmindeki Yeri*, 29.

<sup>10</sup> Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât (Kur’an Kavramları Sözlüğü)*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), “leHEME”, 1327-1328.

<sup>11</sup> Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmîd et-Tehânevî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfü İştilâhâtî’l-Fünûn ve’l-’ulûm*, thk. Dr. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü’l-Lübânân Nâşirûn, 1996), “ilham”, 1/256; Kâdî Abdünnebî b. Abdürresûl Ahmednagarî, *Câmi’u’l-’ulûm Fî Istilâhâtî’l-Fünûn (Düsturu’l-’ulema)* (Beyrut-Lübnan: Dârul-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), “ilham”, 1/108.

<sup>12</sup> Tehânevî, “ilham”, 1/256-257.

<sup>13</sup> Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu’l-’Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1414), “leHEME”, 12/555.

<sup>14</sup> Saîd Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 134.

<sup>15</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “ilham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/99.

<sup>16</sup> Yavuz, “ilham”, 22/99.

<sup>17</sup> Yavuz, “ilham”, 22/99.





İlham'ın bilgi kaynağı olduğunu savunanların delil aldıkları en temel naslar: “[Andolsun] nefse fücûrunu ve takvasını ilham edene.”<sup>18</sup>, “Rabbin bal arısına vahy etti...”<sup>19</sup> ve “Mûsâ'nın annesine vahyettik...”<sup>20</sup> gibi ayetler ve Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivayet edilen, Rasûlullah'ın ﷺ "Sizden önceki ümmetlerde muhaddesûn vardı. Eğer ümmetimde böyle birisi bulunsaydı Ömer olurdu.”<sup>21</sup> ve Hz. Âişe'den (ö. 58/678) rivayet edilen "Sizden önceki ümmetlerde muhaddesûn vardı, eğer ümmetimde onlardan birisi olsaydı muhakkak ki Ömer b. Hattab (ö. 23/644) olurdu.”<sup>22</sup> şeklindeki hadislerdir. Mezkûr ayetlerdeki delalet vechi açıktır, hadislerdeki delalet vechi ise “muhaddesûn” kelimesinin manasına odaklıdır. Bu kelimenin manasının “kendilerine ilhâm edilenler (mülhemûn)”<sup>23</sup> olduğunu söyleyenler olmakla beraber İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi bazı âlimler de “bir konuda görüş belirttiğinde hakka isabet eden kişiler (musîbûn)”<sup>24</sup> anlamında olduğunu belirtmişler buna karşılık İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise muhaddesûn kelimesinin “kendilerine ilham edilenler, yani konuştuklarında hakka isabet edenler”<sup>25</sup> anlamına geldiğini söyleyerek daha önce zikredilen iki anlamı bir nevî cem' etmiştir.

İlham'ın varlığı her ne kadar ulema tarafından kabul edilse de bunun herkesi bağlayıcı bir bilgi kaynağı olup olmadığına zikrettiğimiz üzere ihtilaf edilmiştir. Her ne kadar ilhamı kabul eden grupta bulunan âlimlerden bazıları, ilhamı Allah'ın rab oluşunu kanıtlayan bir işaret olarak telakkî etmişse de<sup>26</sup> İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi ilhamın bilgi kaynağı olmadığını söyleyen âlimler de olmuştur. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ve İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) görüşünün temelini oluşturan argümanlardan birisi de; iki ayrı dinin farklı şeyleri söylemesi ve aynı zamanda ikisinin de mutlak doğruluğu iddia etmesidir. Hâlbuki mutlak doğru olan tek ilahi kaynağın birden çok, farklı ve çelişik bilgiler göndermesi olanaksızdır.<sup>27</sup> Bunun yanında Mâtürîdî (ö. 333/944) mezkûr görüşünden sadece Peygamberleri ve -kendilerini bir Peygamber- yapmamak kaydı ile Hz. Musa ve İsa'nın annelerine gelenler gibi bazı hususi durumlarda gelen müjdecî ve haberci ilhamları istisna etmiştir.<sup>28</sup> Eş'arîlerden Taftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) gibi bazı âlimler ise ilhamın tüm insanları kapsayıcı ve karşıdakini ilzâm edici bir bilgi kaynağı olmadığını lakin kişi için ise şeksiz şüphesiz ferdî bir bilgi kaynağı olduğunu savunmuş,<sup>29</sup> buna karşılık Taftâzânî (ö. 792/1390), ilham sahibinin kendisine gelenin Allah'tan mı olduğunu bilemeyeceğini bu mübhemliğin ise ancak akıl yürütmek ile giderilebileceğini de ifade etmiş,<sup>30</sup> Süfîlerden İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624), ilhâmın kendisiyle helal ve haramın belirlendiği bir şey

<sup>18</sup> Şems, 91/8.

<sup>19</sup> Nahl, 16/68.

<sup>20</sup> Kasas, 28/7.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîhü'l-Buhârî*, nşr. Yâsir Hasen vd. (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1438/2017), “Fezâ' ilü aşhâbi'n-nebî”, 6, “Enbiyâ”, 54.

<sup>22</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Şahîhü Müslim*, nşr. Yâsir Hasen vd. (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1439/2018), “Fezâ' ilü's-şahâbe”, 23.

<sup>23</sup> Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esirüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî Mecdüddîn İbnü'l-Esir, *en-Nihâye Fî Garîbî'l-Ĥadîş ve'l-Eşer*, thk. Maḥmûd Muḥammed el-ṭannâhî - Ṭâhir Ahmed el-Zâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), “hadese”, 1/350.

<sup>24</sup> Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Ĥadîş*, thk. Dr. Abdullah Cebbûrî (Bağdad: Matbaatu'l-Â'nî, 1397/1977), 1/312, (no:34).

<sup>25</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Ġarîbü'l-Ĥadîş*, thk. Dr. Abdu'lmu'tî Emîn el-Kal'acî (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 1/195.

<sup>26</sup> Nursî, *Sözler*, 658.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 57-58; Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Fasl (Dimler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/18.

<sup>28</sup> Hanîfî Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 165.

<sup>29</sup> Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 96; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/344.

<sup>30</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1/118; Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın - Mehmed Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 231.







olmadığını belirtirken,<sup>31</sup> Hanefî fakihlerinden el-Kâsânî (ö. 587/1191) ise ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edenlerden (ehlu'l-ilham) adâlet vasfını nefyetmiştir.<sup>32</sup>

İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre ise insan akli, faal aklın aydınlatması (işrâk) ile tümellerin bilgisini kavrar. İbn Sînâ (ö. 428/1037) bu süreçte faal akılla doğrudan kurulan bir bağlantı ile insan aklına arzusu dışında gönderilen fuyûzât-ı ilâhiye olan sezgi'ye (hads) de önemli bir yer verip Peygamberlerin, kendilerinde mevcut olan bu güç sayesinde belli bir öğrenim sürecinden geçmeden birçok bilgiyi bilebildiklerini savunmuştur.<sup>33</sup> İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) bir benzeri görüşü Şah Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762); Hz. Hızır'ın kıssası<sup>34</sup> ve arılara yapılan ilham ile delillendirerek<sup>35</sup> savunmuştur.<sup>36</sup>

İlham'ın mutlak bilgi kaynağı olduğu ve buna uyulması gerektiği şeklindeki görüşü şiddetle reddeden İbn Teymiyye (ö. 728/1328); Hz. Ömer'in (ö. 23/644) "muhaddes" olduğunu Sahabe'nin yüzüne vurarak, kendisine asla itiraz edilmemesi gerektiği gibi bir görüşü asla savunmadığını bilakis Onun Ashâb-ı Kirâm ile istişare ederek karar aldığını belitmiş ve daha sonrasında ise ilhamın, Kitap ve Sünnet'e arz edilmeden mutlak olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia edenlerin hata ettiklerini ve bu tarz kişilerin insanların en sapıklarından olduğunu belirtmiştir.<sup>37</sup> Keza Birgivî (ö. 981/1573) de ilmin sadece keşfle olup kesbe gerek olmadığını savunan kendi zamanındaki tasavvufçuları cehalet, yalancılık, sapıtmak ve toplumu saptırmakla itham etmiş ve ilmin sadece Kur'an ve Sünnet'ten alınabileceğini keza Sahabîlerin de böyle yaptıklarını söylemiş ve sözlerine şöyle devam etmiştir:

"Sahabeden hiçbirisi bana şu meselenin helal yahut haram olduğu ilham edildi gibi bir cümle kurmamıştır! Eğer günümüzdeki cahil mutasavvıflar keşif yoluyla Sahabe'nin ulaşmadığı bir şeye ulaştıklarını iddia ederlerse bid'at ehlinden olup ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinden de çıkmışlardır."<sup>38</sup>

### 1.2.1.3. DEĞERLENDİRME

Peygamberler için ilhamın bağlayıcı olduğunda bir şüphe olmayıp Onların dışındaki insanlara da ilham gelebileceğinde ve bu ilhâmın sadece ferdî bir takım bilgileri ifade edebileceğinde bir şüphe bulunmamaktadır. İlhamın umumîleştirilmesine gelince buna sağlam bir delil bulunamamakla birlikte birçok zarara da yol açmaktadır. Bunlardan birisi kişinin kendisine gelen ilhama vahiy muamelesi yapması ve bu ilham sonucunda yazdığı kitabının vahiy mahsulü olduğunu söylemesidir. Nitekim Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), Mesnevîsi hakkında: "Bu ne astrolojidir, ne fal, ne de rüya. Allah'ın vahyidir. Doğrusunu Allah daha iyi bilir. Avamdan gizlemek için konuşurken sûfiler buna gönül vahiy derler. Say ki gönül vahyidir. Zaten [gönül] O'nun baktığı yerdir. Gönül O'ndan haberdarsa hata nasıl olur?"<sup>39</sup> şeklinde bir söz sarfetmiştir. Mevlânâ

<sup>31</sup> Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akççek (İstanbul: Akit Gazetesi, 1998), 3/125.

<sup>32</sup> Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâ'i Fî Tertîbi's-Şerâ'i*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Ma'vez (Beyrut-Lübnan: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2003), 9/24.

<sup>33</sup> Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, haz. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 261-264.

<sup>34</sup> Ebü Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî Şâh Veliyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 1/33.

<sup>35</sup> Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1/186.

<sup>36</sup> Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 2/864.

<sup>37</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım (Medinetü'l-Münevver: Mecmau'l-Melikî'l-Fahd-lî't-Taba'atî'l-Mushafî's-Şerîf, 1416/1995), 11/207.

<sup>38</sup> Mehmed b. Pîr Ali Birgivî, *eş-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî (Dimaşk: Dârü'l-kalem, 1436/2015), 137.

<sup>39</sup> Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevi*, çev. Hicabi Kurlangıç - Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/540, (no: 1846, 1847, 1848).





Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) oğlu Sultan Veled (ö. 712/1312), bu konuda babası ile yaşadığı bir anısını şöyle anlatmaktadır:

"Dostlardan biri babama: Danişmentler Mevlana Mesnevi'ye niçin Kur'an diyor, diye benimle münakaşa ettiler. Ben kulunuz, onlara cevaben: 'Mesnevi Kur'an'ın tefsiridir' dedim, diye şikâyetle bulundu. Babam bunu işitince bir müddet sustu, sonra: 'Ey köpek! Niçin Kur'an olmasın? Ey eşek! Niçin Kur'an olmasın? Ey kahpenin kardeşi! Niçin Kur'an olmasın? Peygamberlerin ve velilerin söz kalıpları içinde ilahi sırların nurlarından başka bir şey yoktur. Tanrı'nın kelamı onların temiz yüreklerinden kaynamış ve ırmak gibi olan dillerinden akmıştır.'"<sup>40</sup>

Mesnevî'nin ünlü şârihlerinden Ahmet Avni Konuk (ö. 1938) ise zikredilen beyitleri şerh ederken; "Bu ne necmdir, ne remldir ve ne rü'yâdır, vahy-i Hak'dır; ve Allâh doğruyu en çok bilicidir." beytinin her Mesnevî dersinin nihayetinde okunduğunu söylemekle birlikte bu beyit hakkındaki sözlerine "Bu âlem-i gaybdan alınıp, söylenen sözler ilm-i nücûm veyâ ilm-i reml ile çıkarılmış olan ahkâm-ı gaybiye değildir; rü'yâda görülen taayyünât cinsinden dahi değildir, belki levh-i mahfuza nazaran alınmış olan esrâr-ı ilâhiyyedendir ve vahy-i Hak'dır."<sup>41</sup> şeklinde devam etmiştir. "Beyânda âmmenin yüz örtüsü olmak için, ona sûfîler "vahy-i dil" derler." Beyitiyle ilgili ise aynen şunları ifade etmiştir:

"Hakk'ın evliyasına bu sûretle olan vahyine, avamın i'tirâzına mahal kalmamak için sûfîler vahy-i dil derler. Vahy-i Hak yerine böyle bir ıstılah vaz' edip kullanırlar. Avâm'dan murâd, ulemâ-yı mukallidîndir. Onların indinde vahy-i Hak yalnız peygambere mahsûsdur; başkalarına vahy-i Hak vâki' olmaz ve âyet-i kerîmede 'Biz Mûsâ'nın vâlidisine vahy ettik'<sup>42</sup> 'Hani ben havâriyyûna vahy etmiştim'<sup>43</sup> ve 'Rabb'in bal arısına vahy etti'<sup>44</sup> buyurulmasını da ilham ile tevil ederler. Zîrâ onların zu'munca, eğer evliyâ hakkında dahi vahy-i Hak kabûl edilse, enbiyâ ile müsâvî olmaları lâzım gelir. Hâlbuki vahy; işâret, risâlet, kitâb, ilhâm ve kelâm-ı hafi ma'nâlarına gelir. Binâenaleyh evliyâyâ olan ilhâm-ı ilâhîye vahy-i Hak demekle, evliyanın enbiyâ ile müsâvî olmaları lâzım gelmez; fakat avâm bu ta'bîrden ürktükleri için sûfîler vahy-i dil ıstılahını kullanırlar."<sup>45</sup>

Bu düşünceye benzer bir fikre ayrıca Said Nursi'nin (1878-1960) eserlerinde de rastlamak mümkündür. Nitekim O da -kendi ifadesiyle- kendisine yazdırılan<sup>46</sup> eserlerin mahiyeti ile ilgili:

"Risalet-ün-Nur sair Te'lifat gibi Ulûm ve fûnundan ve başka Kitablardan alınmamış. Kur'andan başka Me'hazı yok, Kur'andan başka Üstadı yok, Kur'andan başka Mercii yoktur. Te'lif olduğu vakit hiçbir Kitab Müellifinin yanında bulunmuyordu. Doğrudan doğruya Kur'anın Feyzinden mülhemdir ve Semâ-i Kur'anîden ve Âyâtının Nücûmundan, Yıldızlarından iniyor, Nüzul ediyor."<sup>47</sup> şeklinde bir söz söylemiştir. Her ne kadar bu söz vahiyle alakasız bir ilhâma yorulmaya müsait olsa da yazarın bir başka yerde kendi eserini Mesnevî'ye benzetmesi ve Mesnevî gibi eserlerin, yazarlarının kendi gayret, zekâ ve bilgilerinin neticesi olmadığını iddia etmesi<sup>48</sup> hemen akabinde ise kendi eserinin tamamen Kur'an'ın nuru olup Hz. Muhammed'in ﷺ nurundan gelen ilhamı<sup>49</sup>

<sup>40</sup> Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 1/306.

<sup>41</sup> Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 7/547.

<sup>42</sup> Kasas, 28/7.

<sup>43</sup> Mâide, 5/111.

<sup>44</sup> Nahl, 16/68.

<sup>45</sup> Ahmet Avni, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 7/548.

<sup>46</sup> Said Nursi, *Şuâlar* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 727.

<sup>47</sup> Nursi, *Şuâlar*, 711.

<sup>48</sup> Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 609-610.

<sup>49</sup> Bu anlayış İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi birtakım sûfîlerde de görülmektedir. Nitekim Ahmet Avni Konuk'un (ö. 1938) tercümesini yaptığı eserin mukaddimesinde:

"Hz. Şeyh'in kalbine Efendimiz tarafından ilkâ, ve nâm-ı latîfi zât-ı risâlet-penâhileri tarafından tevsîm buyurulduğu cihetle, vücûd-ı unsurîde merkûz dimâğ-ı fa'âlin eseri ve nazar-ı aklînin netâyic-i istidlâlâtı değildir. Serâpâ asl-ı hakîkîden kulûb-ı enbiyâ (aleyhimü's-selâm)a münzel olan maârif ve hikem-i ilâhiyyeden ibâret, ve ehl-i takyid olan erbâb-ı ukûlün





diğer evliyalardan eserlerinden daha ziyade içerdiğini ifade etmesi<sup>50</sup> kendisinin de buna benzer bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir.

Görüldüğü üzere; ilhamın mutlak bilgi kaynağı kabul edilmesi bu tarz sonuçlara yol açabilmektedir. Tüm bunların yanında kişi kendisine gelen şeyin rabbânî bir ilham mı yoksa şeytandan bir vesvese mi olduğunu ayırt edemeyebilir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) buna örnek olarak İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) Muhtâr es-Sekaffî'nin (ö. 67/687) vahiy aldığına dair iddiası arz edildiğinde; "Şüphesiz ki şeytanlar, sizinle tartışsınlar diye velîlerine vahyederler."<sup>51</sup> Ayetini okuyup bu iddiayı başka bir bakış açısından onayladığına dair rivayeti nakletmiş ve bunun üzerine de İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibilerinin; Peygamberlerin değerlerini düşürüp onlara inanmayıp kâfir olan kavimlerini şeytânî hayaller neticesinde övdüğünü<sup>52</sup> ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) gibi ilk dönem zahidlerini, Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibilerini övmekle zemmettiğini belirtmiştir.<sup>53</sup> Dolayısıyla insanın içine doğan herhangi bir şeyin ne umûmî bir bilgi kaynağı olması söz konusu olabilir ne de bu tarz bilgiler herhangi birisinin İslâmı benimsemesine sebep olabilir.

### 1.2.2. FAL

"الْقَالَ" kelimesi uğursuzluk kelimesinin zıddı olup çoğul hâli de فُؤُولٌ yahut el-Cevherî'ye (ö. 400/1009'dan önce) göre; أَفْوُولٌ şeklinde gelmektedir. Kümeyt [b. Zeyd el-Esedî'nin] (ö. 126/744) şiirinde: 'Sözünden uğursuzluk istemez! Fallarda beni cezb etmez.'<sup>54</sup> şeklinde fa'l/fu'ûl kelimesi kullanılmıştır.<sup>55</sup> Terim olarak ise; "çeşitli teknikleri kullanmak suretiyle gelecekte ve bilinmeyenden haber verme, gizli kişilik özelliklerini ortaya çıkarma sanatı"<sup>56</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Tarih boyunca farklı kültürlerce uygulanan bazı fal türleri; yıldız falı, el falı, kuş falı, kâğıt falı, iç organlar falı, kum (toprak) falı, zar falı, kitap falı, ateş falı, su falı, kahve falı vd. olarak sıralanabilir.<sup>57</sup> Cahiliyye Arapları zamanında en yaygın olanları ise; kum kullanılarak bakılan hattûr-reml, arrâfların su kullanarak yaptıkları ırâfe, insan ve hayvanların hareketlerinden açılan zecr, tıyere, iyâfe ve kehanetle eşdeğer olan tark vb. fallardır.<sup>58</sup> Günümüzde ki en yaygın örnekleri ise astroloji ve numeroloji gibi fal türleridir.<sup>59</sup> Her ne kadar Peygamberimizden: "İyâfe, tıyere ve tark cibttendir."<sup>60</sup> şeklinde bir rivayet mevcut ise de bu rivayetin zayıf bir rivayet olduğu söylenmiştir. Bazı kaynaklarda geçen ve Resulullah'ın, fal güzellemesi yaptığına dair olan rivayetler<sup>61</sup> ise sahih olmakla beraber âlimler bu tarz rivayetlerin insanın geleceğinden ümidini kesmemesi ve iyimser bakması şeklinde yorumlanması gerektiğini ve bunun geleceğe dair bir bilgi kaynağı sayılmadığı kanaatini belirtmişlerdir.<sup>62</sup>

bilmediği ve idrâk edemediği hakâyık ile mâlâmâldir." şeklinde bir ifadesi bulunmaktadır. Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Mustafa Tahralı vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/1.

<sup>50</sup> Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 610.

<sup>51</sup> En'âm, 6/121.

<sup>52</sup> Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 8/48.

<sup>53</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 11/239.

<sup>54</sup> وَلَا أَسْأَلُ الطَّيْرَ عَمَّا تَقُولُ، ... وَلَا تَتَخَالَجْنِي الْأَفْوُولُ

<sup>55</sup> İbn Manzûr, "fe'ele", 11/513.

<sup>56</sup> Topaloğlu - Çelebi, "Fal", 88-89; Mehmet Aydın, "Fal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/134.

<sup>57</sup> Aydın, "Fal", 12/135.

<sup>58</sup> İlyas Çelebi, "Fal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/138; Topaloğlu - Çelebi, "Fal", 89.

<sup>59</sup> Topaloğlu - Çelebi, "Fal", 89.

<sup>60</sup> Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Yâsir Hasen vd. (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2013), "Tıbb", 23, (no: 3007).

<sup>61</sup> Buhârî, "Tıbb", 42; Müslim, "Selâm", 110-119.

<sup>62</sup> Çelebi, "Fal", 12/139.





### 1.2.2.1. FAL OKLARI

Kur'ân-ı Kerîm'de fal kelimesi geçmemekle birlikte fal okları anlamına gelen *الازلام* kelimesi geçmektedir. Yüce Allah: "Ey inananlar! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları (ezlâm) şeytan ameli pisliliklerdir. Bunlardan kaçın ki kurtulasınız."<sup>63</sup> Buyurmuştur. Allâh Rasulü Mekke'yi fethettiği zaman Hz. İbrahim ve İsmâil'in heykellerinin yapıldığını ve bu heykellerin ellerinde fal oklarının bulunduğunu gördüğünde: "Allah belalarını versin! Vallahî Hz. İbrahim ve İsmâil'in -aleyhimâsselam- bu oklarla kısmet aramadığını onlarda biliyorlar."<sup>64</sup> Buyurmuştur.

Cahiliye Arapları bu fal oklarını kendi aralarında çıkan meselelerde yahut yapmak istedikleri işlerin hayır mı şer mi olduğunu anlamada kullanırlardı. Bu fal okları; İbn İshak'ın (ö. 151/768) nakline göre Hübel putunun yanında olup, İbn Cerîr [et-Taberî] (ö. 310/923) ve el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) bildirdiğine göre de üç tanelerdir. Bunların üzerinde kişilerin işlerinin cevazına, nehyine yahut kişinin tekrar bir ok çekmesine delalet edecek bir şekilde "Yap, yapma ve boş" şeklinde emirler yazılı idi.<sup>65</sup> İbn Hacer'e (ö. 852/1449) göre; bu üç ok ferdî işlere özel olup bunun yanında ekseriyetle vuku' bulan işler için üzerinde farklı yazılar bulunan başka fal okları ve bunlardan tamamen ayrı olup sadece kumar oynamak için kullanılan kumar okları da bulunmaktaydı.<sup>66</sup>

### 1.2.2.2. ARRÂFLARIN FALI

Arrâf hakkında; bazı işaretler ile çalınan eşyaların yeri gibi birtakım şeyleri bildiğini iddia eden kişi,<sup>67</sup> geleceğe dair gaybi işleri bilen kâhin, kalplerde olanı haber veren kimse olduğu söylenmiştir.<sup>68</sup> İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre ise Arrâf; bunların hepsine şâmil olan yahut müneccim, kumlardan fal bakan (rammâl) ve diğerlerinin manevî bir ta'mîmle kendisine dâhil edildiği bir isimdir.<sup>69</sup> Arrâfa gidenler hakkında Allah Rasûlü "Kim bir arrâfa gider de bir şeyden sorarsa namazı kırk gece boyunca kabul olmaz."<sup>70</sup> ve "Kim bir kâhine veya arrâfa gidip de dediğini tasdik ederse Muhammed'e indirilene kâfir olmuş olur."<sup>71</sup> Buyurmaktadır.

### 1.2.2.3. MÜNECCİMLİK

Yıldızlardan fal bakmak hadislerde "sihirden bir şube iktibas etmek"<sup>72</sup> olarak görülmüş ve müneccimler kâhin, kâhinler sihirbaz, sihirbazlar da kâfir<sup>73</sup> olarak görülmüş ve sihri tasdik edenin cennete giremeyeceği belirtilmiştir.<sup>74</sup> Begavî (ö. 516/1122) sihirden bir şube iktibas etmeye dair olan hadisi şu şekilde şerh etmiştir:

"Burada nücûm ilminden nehyedilen şey kişinin gelecekte olacak şeylere dair bilgi vermesidir. Buna örnek olarak; rüzgârın esmesi, yağmurun gelmesi, kar yağması, sıcak ve soğğun zuhûru, fiyatların değişimi ve benzeri şeyler verilebilir. Bu adamlar yıldızların seyretmesi, birleşmesi ve

<sup>63</sup> Mâide, 5/90.

<sup>64</sup> Buhârî, "Hacc", 54, "Enbiyâ" 8, "Megâzî", 48; Ebû Dâvûd, "Hacc", 92, (no: 2027).

<sup>65</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Bi-Şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Şua'yb el-Arnâvût - Âdil Mürşid (Beyrut-Lübnan: Darû'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 13/237-238; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, "kaseme", 4/63.

<sup>66</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/237-238.

<sup>67</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Muhammed Zehir eş-Şâvîş - Şua'yb el-Arnâvût (Dimeşk - Beyrut: el-Mektebu'l İslamî, 1983), 12/182.

<sup>68</sup> Muhammed b. Süleyman et-Temîmî, *Kitâbu't-Tevhîd (Allah'ın Kulları Üzerindeki Hakkı)*, çev. Yücel Erbaş (İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2015), 139.

<sup>69</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 35/173.

<sup>70</sup> Müslim, "Selâm", 125.

<sup>71</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şua'yb el-Arnâvût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2001), 15/331, (no: 9536).

<sup>72</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Yâsir Hasen vd. (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1434/2013), "Edeb", 28, (no: 3726); Ebû Dâvûd, "Tıbb", 22, (no: 3905).

<sup>73</sup> Rezin'in ilavesi olarak rivayet edilmiştir. Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Alî el-Kârî, *Mirâtü'l-Mefâtîh* (Beyrut-Lübnan: Darû'l-Fikr, 1422/2002), 7/2912, (no: 4604).

<sup>74</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/339, (no: 19569).





ayrılmasıyla [bu tarz şeyleri] idrak ettiklerini iddia ederler. Halbûki bu, Allah'ın tekeline alıp kimseye bilgisini vermediği bir ilimdir. Aynı Onun: 'Şüphesiz ki kıyametin ilmi Allah'ın katındadır...'75 Buyurması gibidir. Müşahede yoluyla yıldız ilminden elde edilen; güneşin zevâl vakti ve kible'nin ciheti gibi meselelere gelince bunlar bu nehyin kapsamında değillerdir. Allah Teâlâ: 'O, yıldızları karanın ve denizin karanlığında yol bulasınız diye sizin için yaratandır.'76 ve 'Alâmet(lerle), onlar (ayrıca) yıldızlarla (da) yollarını bulurlar'77 buyurmak suretiyle Allah - Subhânehû ve Teâlâ-, yıldızların vakit ve yolların bilinmesinde kullanılabileceğini söylemiştir. Eğer onlar olmasaydı Ka'be'ye dönmeye niyet eden yönünü bulamayacaktı. Hz. Ömer'in (ö. 23/644) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: 'Yıldız ilminden, sadece kibleyi ve yolunuzu nasıl bulacağınızı öğrenin sonra da [bu ilmi öğrenmeyi] bırakın!'7879

Âlimler mezkûr hadislerde ki küfürle büyük veya küçük küfür olmak üzere iki farklı küfür türünün kastedilmiş olabileceğini belirtmişlerdir. Her halükarda İslâm dini gaybtan haber vermeye dair her uğraşı kökünden reddetmiş ve seviyesine göre küfürden bir bölüm addetmiştir.<sup>80</sup>

#### 1.2.2.4. DEĞERLENDİRME

İslâm dininde fal ve falcılığın yeri yoktur. Zikrettiğimiz delillere göre bu amel şiddetle yasaklanmış ve bazı şekilleri de küfürle irtibatlandırılmıştır. Buna rağmen İslâm âleminde Kur'an ve kitap fallarının bakıldığını, bunun da ilgili kitabın açılarak yedi sayfa öncesindeki göze çarpan ilk yeri/ayeti okumakla yapıldığını bilmekteyiz.<sup>81</sup> Bunların hiçbirinin İslâm geleneğinden bir delili olmayıp yukarıda da zikrettiğimiz gibi falın hak olan kısmı ise sadece "Allâh'ın rahmetinden ümit kesmeyin!"<sup>82</sup> Ayetinde belirtildiği gibi ne ahirete ne de dünya hayatında ki geleceğimize dair ümitsiz ve şer bir nazarla bakmamaktır.

#### 1.2.3. RÜYA

رَأَى fiilinden فَعَلَى veznine müştakk olan الرُّؤْيَا kelimesi -çoğulu رُؤَى (rü'en)-<sup>83</sup> insanın uykusunda gördüğü şeye denilmiştir.<sup>84</sup> Eski dönemlerde kendisine ve yorumuna büyük bir önem atfedilen rüya konusuna Tevrat ve İncil'de de değinilmekte olup ayrıca eski Türk devletlerinde de rüyanın bir bilgi kaynağı sayıldığı ve Cahiliyye Araplarında da rüyaların tabiriyle uğraşan kimselerin varlığı bilinmektedir.<sup>85</sup>

#### 1.2.3.1. BİLGİ KAYNAKLIĞI TEŞKİL ETME DURUMU

Kur'ân-ı Kerîm rüya ile ilgili olarak; Hz. Yusuf'a rüyaların yorumunun öğretildiğini<sup>86</sup> ve rüya tabirleri yaptığını,<sup>87</sup> Hz. İbrâhim'in oğlunu kurban etmesi ile ilgili emr-i ilâhîyi rüyasında aldığını<sup>88</sup> ve Peygamberimizin de hem Mekke'nin fethi hadisesini hem de başka hadiseleri rüyasında gördüğünü<sup>89</sup> belirtmiştir. Ayrıca Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivayet edilen bir hadiste Allah Nebîsi:

<sup>75</sup> "Şüphesiz ki kıyametin ilmi Allah'ın katındadır. Yağmuru indirir, rahimlerde olanı bilir. Hiçbir kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Şüphesiz ki Allah, Âlim'dir, Habîr'dir." Lokmân, 31/34.

<sup>76</sup> En'âm, 6/97.

<sup>77</sup> Nahl, 16/16.

<sup>78</sup> Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, 7/2907.

<sup>79</sup> el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, 12/183.

<sup>80</sup> İbrahim Canan, *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 16/188.

<sup>81</sup> Çelebi, "Fal", 12/139; Bunun bir örneği için Said Nursi, *Mektûbat* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 355-356.

<sup>82</sup> Zümer, 39/53.

<sup>83</sup> Topaloğlu - Çelebi, "Rüya", 267.

<sup>84</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, "ra â", 653; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "ra â", 14/297.

<sup>85</sup> İlyas Çelebi, "Rüya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/306.

<sup>86</sup> Yusuf, 12/21.

<sup>87</sup> Yusuf, 12/36, 41-49.

<sup>88</sup> Saffat, 37/102-106.

<sup>89</sup> İsra, 17/60; Enfal, 8/43; Fetih, 48/27.





"Zaman yaklaşınca, mü'minin rüyası, neredeyse yalan söylemez. (Onların rüyaca en doğrusu sözce de en doğruları olacak.)<sup>90</sup> Müslüman'ın rüyası, nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüzdür."<sup>91</sup> Buyurmuş, başka bir hadisinde Allah Rasulü: "Rüya Allah'tan, Hulm (sıkıntılı rüya) ise şeytandandır."<sup>92</sup> Buyurmuş ayrıca başka bir hadisinde ise kendisinden sonra nübüvvetten sadece mübeşşirâtın (sâdık) rüyanın kalacağını ifade etmiştir.<sup>93</sup>

Âlimler bu hadisleri; ilmin çoğunun kaldırıldığı zamanda -bunun Mehdî'nin zamanı olduğu söylenmiştir- Peygamberimizin vefatı ile kesilen nübüvvetin eksikliğini -insanları cennetle müjdeleyip cehennemle korkutmaktan ibaret olmak kaydıyla- sadık rüyaların dolduracağı yahut bu halin günlük hayatında doğru söz söyleyen kalbi kararmamış sâlih mü'minler hakkında geçerli olduğu yahutta mezkûr dönemde rüyanın tabire ihtiyaç hâsıl etmeyecek bir derecede açıklıkta olacağı, rüyanın nübüvvetten bir cüz olmasını da Peygambere has kılarak Onun dışındakiler için bunun mecâzi anlamda olduğu şeklinde yorumlamışlar<sup>94</sup> ayrıca vahyin inkıtâya uğramasıyla birlikte gelecekte vâki olacakları öğrenmenin tek yolunun rüya olacağı şeklinde bir yorum da yapmışlardır.<sup>95</sup> Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi bazı âlimlerse rüyanın nübüvvetten bir cüz olmasının vahyin tamamı olmadığı anlamına geldiğini söylemişler ve bu tarz rüyaların sâlih bir kişi tarafından görülmesinin gerekmesiyle birlikte ayrıca müjdeleme ve uyarma yönünün de bulunması gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>96</sup>

Rüyayı bazı sûretlerin insanın mütehayyile gücünden müşterek duyuya yansımaları olarak açıklayan İslâm filozofları; nefsin muhayyileden sıyrılarak ilâhî âleme müteveccih bir hal aldığını ve oradan gelen bilgilerin kendisinde yer ettiğini belirtmişlerdir.<sup>97</sup>

Modern bilim, rüyanın beyindeki benlik hadiseleriyle bağlantılı olup dış ve iç etkenlere bağlı şekilde oluştuğunu ve REM adı verilen ve hızlı göz hareketleri anlamına gelen evrelerde görüldüğünü söyler.<sup>98</sup> Rüya ile ilgili ilk bilimsel çalışmaları yapan<sup>99</sup> ve Psikanaliz ilminin kurucusu olan Freud (ö. 1939) kendisinden önce rüya meselesine dair gelişen bilimsel bir anlayışın olmadığını belirtmiştir.<sup>100</sup> Psikoloji ilminin gelişim sürecinde rüya ile ilgili; bilinçdışı tutkuların örtülü tezahürü olması, aşağılık duygusu temeli, simgelerin taşıdığı özel anlamlar olduğu yahut rüyanın direkt olarak masal veya mit benzeri bir şey olması ekseninde yorumlar yapılmıştır.<sup>101</sup> Modern Psikanaliz ilmine göre ise tüm rüyaların ardında etkin bilinçdışı düşünce ve arzular bulunmaktadır. Rüyalarda ön planda olan düşünce biçimi ise birincil süreç düşünce biçimi olup bilinçdışının zihinsel işleyiş biçimidir. Bu sürecin amacı isteklerin yerine gelmesi ve dürtüsel boşalımdır.<sup>102</sup>

<sup>90</sup> Bu ziyade kısım Buhârî ve Müslim'in rivayetlerinde olmayıp Tirmizî ve Ebû Dâvûd'un rivayetlerinde mevcuttur. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Yâsir Hasen vd. (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2017), "Rü'yâ", 1, (no: 2270); Ebu Dâvûd, "Edeb", 95, (no: 5019).

<sup>91</sup> Buhârî, "Ta'bir", 26, (no: 7017); Müslim, "Rü'yâ" 8; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Rü'yâ", 1, (no: 2270); Ebu Dâvûd, "Edeb", 95, (no: 5019).

<sup>92</sup> Buhârî, "Ta'bir", 3, 4, 10, 14; Müslim, "Rü'yâ", 2; Tirmizî, "Rü'yâ", 5.

<sup>93</sup> Buhârî, "Ta'bir", 5; Ebû Dâvûd, "Edeb" 96, (no: 5017).

<sup>94</sup> Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, 4/510-513.

<sup>95</sup> Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, 4/520.

<sup>96</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm (Bid'atler Karşısında Kitap ve Sünnete Bağlılıkta Yöntem)*, çev. Ahmet İyibildiren - Mustafa Özcan (Ankara: İ'tisam Yayınları, ts.), 1/266.

<sup>97</sup> Çelebi, "Rüya", 35/307-308.

<sup>98</sup> Çelebi, "Rüya", 35/308.

<sup>99</sup> Çağrı Mert Bakırcı, "Rüyalar ve Evrim: Rüya Nedir? Rüyalar Neden Evrimleşmiştir? Nasıl Rüya Görürüz?", *Evrin Ağacı*, (Erişim 22 Ağustos 2020).

<sup>100</sup> Sigmund Freud, *Rüyaların Yorumu*, çev. Mert Hüseyin Ergül (İstanbul: Keops Kitap, 2019), 1/7.

<sup>101</sup> Çelebi, "Rüya", 35/308.

<sup>102</sup> Raşit Tükel, "Psikanalitik Açıdan Psikopatoloji," *Psikiyatri*, ed. Alp Üçok vd. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, 2009), 35.







Kelâm ilminde rüya meselesi; Allah'ın veya Peygamber'in rüyada görülüp görülemeyeceği, mi'râcın uyanıklık halinde mi yoksa rüya da mı gerçekleştiği ve rüyanın bilgi kaynağı olup olmadığı başlıkları altında incelenmiştir.<sup>103</sup> Kelâmcıların çoğunluğuna göre rüya kesin bilgi vasıtalarından olmayıp kişinin sadece kendisini bağlayıcıdır.<sup>104</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi; Hz. Muhammedi rüyasında gördüğünü söyleyip Ondan bir takım emir veya nehiyeler aldığını iddia edenlere yahut mâsum imamın rüyalarındaki hususları bilâ şekk hüccet gören bir takım Şîâ fırkalarının görüşlerine, Allah Rasûlü'nün: "Uyuyan kişiden, uyanıncaya kadar kalem kaldırılmıştır."<sup>105</sup> Hadisi işaretince itibar edilemez.<sup>106</sup>

### 1.2.3.2. DEĞERLENDİRME

İslâm dininde rüya, tarih boyu çok önemli bir yer tutmuştur. Peygamberimize gelen vahyin evvela uykudaki sâlih rüyalar şeklinde gelmesi<sup>107</sup> bize Peygamberlerin rüyalarının herkesi bağlayıcı hak bir bilgi kaynağı olduğunu göstermektedir. Bunun yanında âlimlerimiz bu meselede de tedbiri elden bırakmamış, Peygamberlerin gördüğü rüyalar haricindeki rüyalar ile şer'î bir hüküm verilmesinin bid'at olduğunu ancak bu rüyaların şeriata arz edildikten şeriata ona vereceği ruhsat dairesinde uygulanabileceğini belirtmişlerdir.<sup>108</sup> Kanaatimizce rüyayı şeriata arz etme meselesinde tafsilata gidilmesi gereklidir. Nitekim bundan ne kastedildiği belirsizdir. Şeriata tasdik ettiği bir rüya zaten şeriata emridir. Söz gelimi Peygamberimizin ﷺ bir Müslüman'ın rüyasına girip ona ahlaklı olmasını yahut namazlarını kılmasını telkin ettiğini varsayarsak bu amellerin zaten İslâm'ın emirlerinden olduğu bilinmektedir, dolayısıyla kişi zaten bunları yapmakla mükelleftir. Nihayetinde rüyanın belirttiği ayrı bir hükme gerek kalmamaktadır. Her halükarda rüya kesin bilgi kaynaklarından değildir. Herhangi bir kişiye rüya yolu ile ne bir şey ispatlanabilir ne ondan bir şey nefyedilebilir ne de kişi bir şeyden nehyedilebilir.

## 2. SONUÇ VE ÖNERİLER

Kelâm ilmi, bilgi kaynaklarını Objektif ve Subjektif Bilgi Kaynakları olmak üzere ikiye ayırmıştır. Çalışmamızda, Subjektif Bilgi Kaynaklarından; rüya, fal ve ilham olmak üzere üç çeşidi incelenmiştir. Çalışmamızın neticesinde İslâm'ın falı kesin bir dille reddettiği, ilham ve rüyayı da -Peygamberlerin muhatap oldukları hariç- sadece bunlarla muhatap olan kişiye özel bir bilgi kaynağı saydığı sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla bu tarz kişiye özel olan bilgi kaynakları ile herhangi bir münazarada yahut normatif konulara dair olan bir meselede hüccet getirilemeyeceği görüşündeyiz.

Kelâm ilmine göre makbul hüccetlerinse sadece sâlim akıl, duyular ve doğru haberdan oluştuğunu söylemiştik. Bunlardan ilki olan akıl; hâlihazırda Kur'ân-ı Kerîm tarafından sadece âlimlerin (bilgi sahibi olanların) aklını doğru bir şekilde kullanabileceği belirtilerek övülmektedir.<sup>109</sup> Gazzâlî de (ö. 505/1111) insanın ulaşabileceği doğru bilginin, aklın fitratında zaten mevcut olduğunu ifade etmiştir.<sup>110</sup> Dolayısıyla insan sâlim bir akıl ve doğru bir akıl yürütmeye zaten hakka ulaşabilecektir. Duyular ise insanın iç ve dış hadiseleri ve uyarıları idrak etmesini sağlayan bir

<sup>103</sup> Topaloğlu - Çelebi, "Rüya", 267; Çelebi, "Rüya", 35/307.

<sup>104</sup> Topaloğlu - Çelebi, "Rüya", 268.

<sup>105</sup> Buhârî, "Tâlâk", 11; "Hudûd", 22; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17

<sup>106</sup> Çelebi, "Rüya", 35/307.

<sup>107</sup> Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1, (no: 3); Müslim, "İmân", 160.

<sup>108</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/265.

<sup>109</sup> el-Ankebût 29/43.

<sup>110</sup> Mustafa Yıldız, "Gazzâlî'ye Göre Akıl ve Dinî Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 23.





güçtür.<sup>111</sup> İnsan dünyayı, yaşanılanı ve hâlihazırda olan maddi şeyleri duyularıyla algılar. Dolayısıyla insanın en azından maddî âleme dair bilgisinin duyularla oluşması zarûrîdir.

Doğru haber ise mucize ile desteklenen peygamberin getirdiği haber ile mütevatir haberlerden oluşmaktadır. Bunlardan birincisi görülen olağanüstü halden dolayı getireninin Allah'ın elçisi olduğuna delalet etmekte; ikincisi ise kendisine yalan karışmasına imkân vermeyen bir mahiyet arz etmektedir. Dolayısıyla dinî bir bağlayıcılığı olduğu iddia edilen herhangi bir konuda yalnızca objektif bilgi kaynakları kullanılmalı bunların dışındaki bilgi kaynaklarıysa mutlak doğruymuşçasına istismar edilmemelidir.

---

<sup>111</sup> Hayati Hökekleli, "Duyu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/8.







## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 52 Cilt. thk. Şua'yb el-Arnâvût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2001.
- Ahmednagarî, Kâdî Abdünnebî b. Abdürrasûl. *Câmi' u'l-'ulûm Fî Istılâhâtî'l-Fünûn (Düstûru'l-'ulema)*. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirâkâtü'l-Mefâtîh*. 9 Cilt. Beyrut-Lübnan: Darû'l-Fikr, 1422/2002.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. haz. M. Cüneyt Kaya. 251-287. Ankara: İSAM Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Aydın, Mehmet. "Fal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/134-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bakırcı, Çağrı Mert. "Rüyalar ve Evrim: Rüya Nedir? Rüyalar Neden Evrimleşmiştir? Nasıl Rüya Görürüz?". *Evrım Ağacı*. (Erişim 22 Ağustos 2020). <https://evrimagaci.org/ruyalar-ve-evrim-ruya-nedir-ruyalar-neden-evrimlesmistir-nasil-ruya-goruruz-235>
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Şerhu's-Sünne*. 15 Cilt. thk. Muhammed Zehîr eş-Şâvîş - Şua'yb el-Arnâvût. Dimeşk - Beyrut: el-Mektebu'l İslâmî, 2. Basım., 1403/1983.
- Birgivî, Mehmed b. Pîr Ali. *eṭ-Ṭarîkatü'l-Muḥammediyye ve's-sîretü'l-Aḥmediyye*. thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî. Dimaşk: Dârü'l-kalem, 2. Baskı., 1436/2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Şahîḥü'l-Buhârî*. nşr. Yâsir Hasen vd. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 3. Baskı., 1438/2017.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Çelebi, İlyas. "Fal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çelebi, İlyas. "Rüya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/306-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demir, Ahmet İshak. *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlhâm*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1434/2013.
- Eflâkî, Ahmet. *Âriflerin Menkıbeleri*. 2 Cilt. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Erdemci, Tuba. *Denetlenemeyen Bilginin Kelam İlmindeki Yeri (İlham, Rüya, Cifr)*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Aydın - Mehmed Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 12. Baskı., 2016.
- Freud, Sigmund. *Rüyaların Yorumu*. çev. Mert Hüseyin Ergül. İstanbul: Keops Kitap, 2019.
- Hökelekli, Hayati. "Duyu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/8-12. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.





İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *Câmi'ü Beyâni'l-ilm ve Fazlihî*. thk. Şua'yb el-Arnâvût. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. 24 Cilt. thk. Şua'yb el-Arnâvût - Âdil Mürşid. Beyrut-Lübnan: Darû'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. 3 Cilt. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Ġarîbü'l-Ĥadîs*. 3 Cilt. thk. Dr. Abdullah Cebbûrî. Bağdad: Matbaatu'l-Ânî, 1397/1977.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Yâsir Hasen vd. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1434/2013.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 3. Baskı., 1414/1994.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u Fetâvâ*. 37 Cilt. thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım. Medinetü'l-Münevvere: Mecmau'l-Meliki'l-Fahd-li't-Taba'ati'l-Mushafi's-Şerif, 1416/1995.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. 18 Cilt. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Baġdâdî. *Ġarîbü'l-Ĥadîs*. 2 Cilt. thk. Dr. Abdu'lmu'tî Emîn el-Kal'acî. Beyrut-Lübnan: Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ġarîbi'l-Ĥadîs ve'l-Eşer*. 5 Cilt. thk. Maġmûd Muġammed el-ġannâġî - Ĥâhir Aġmed el-Zâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.

İmâm-ı Rabbânî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. 3 Cilt. çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Akit Gazetesi, 1998.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-Şanâ'i fî Tertîbi's-Şerâ'i*. 7 Cilt. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Ma'vez. Beyrut-Lübnan: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 2. Basım., 1424/2003.

Kıran, Yavuz Selim. *İslam İtikadı Açısından Fal ve Falcılık*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. 2 Cilt. çev. Mustafa Tahralı vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Konuk, Ahmet Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî er-Râzî. *Şerġu Uşûli İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. 2 Cilt. thk. Seyyid İbrâhîm. Kahire: Dârü'l-Ĥadîs, 2004.

Malakçı, Ayşenur. *Kelâm İlmi Açısından Rüyanın Bilgi Değeri*. Sakarya: Sakarya Üniver-sitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.





- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 11. Basım., 2018.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîhü Müslim*. nşr. Yâsir Hasen vd. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2. Baskı., 1439/2018.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed. "Nesefî Akâidi". çev. Hüsamettin Vanlıoğlu vd. *Akaid Risaleleri*, haz. Hüsamettin Vanlıoğlu vd. 135-176. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2017.
- Nesefi, Ebu'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Menâru'l Envâr*. çev. Süleyman Kaya Soner Duman, Osman Güman. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Nursi, Said. *Mektûbat*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.
- Nursi, Said. *Sözler*. Envar Neşriyat, İstanbul: 1996.
- Nursi, Said. *Şuâlar*. Envar Neşriyat, İstanbul: 1996.
- Nursi, Said. *Tarihçe-i Hayat*. Envar Neşriyat, İstanbul: 1996.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Baskı., 2017.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî. *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 5. Basım., 2018.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin. *Mesnevî-i Ma'nevi*. 2 Cilt. çev. Hicabi Kırlangıç Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Seyyid Şerîf Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 3 Cilt. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şâh Veliyullah Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. 2 Cilt. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Baskı., 2018.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-İ'tisâm (Bid'atler Karşısında Kitap ve Sünnete Bağlılıkta Yöntem)*. çev. Ahmet İyibildiren - Mustafa Özcan. Ankara: İ'tisam Yayınları, 5. Baskı., ts.
- Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Baskı., 2017.
- Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Makâşid*. 3 Cilt. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Lübnan: Darû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı., 2011.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî. *Keşşâfü İştilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Dr. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Temîmî, Muhammed b. Süleyman. *Kitâbu't-Tevhîd (Allah'ın Kulları Üzerindeki Hakkı)*. çev. Yücel Erbaş. İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 3. Baskı., 2015.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenû't-Tirmizî*. nşr. Yâsir Hasen vd. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1438/2017.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Tükel, Raşit. "Psikanalitik Açından Psikopatoloji." *Psikiyatri*. ed. Alp Üçok vd. 34-46. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, 2009.





Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yıldız, Mustafa. "Gazzâlî'ye Göre Akıl ve Dinî Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 14-28. DOI: 10.7596/taksad.v3i4.399





HZ. SÜLEYMÂN, NAMAZ VE ATLAR  
-SÂD SÛRESİ 31-33. ÂYETLER BAĞLAMINDA KUR'AN MERKEZLİ BİR  
ÇÖZÜMLEME-

SULAYMAN, PRAYER AND HORSES  
-A QUR'AN-CENTERED ANALYSIS IN THE CONTEXT OF VERSES: SAD 31-33-

MUSTAFA URAL

YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ  
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
[uralmustafa80@gmail.com](mailto:uralmustafa80@gmail.com)



**Öz:**

İslâmî ilimlerin her dalında olduğu gibi tefsir ilminde de rivâyetlerin büyük bir yeri vardır. Fakat klasik tefsir külliyatı incelendiğinde, rivâyetler hakkında gerektiği kadar sened-metin tenkidinin yapılmadığı görülmektedir. Günümüz Türkiye'si tefsir akademisinde de vaziyet farklı değildir. Tenkid yapılmayan bir rivâyetin, doğrudan kabulü ya da reddine yönelik her yaklaşım yanlış sonuçlar doğurmaktadır. Bu durumun bir örneği Sâd sûresi 31-33. âyetlere getirilen yorumlarda görülmektedir. Rivâyetlerin, gerektiği ölçüde tenkit edilmeden ve merkeze alınarak kullanılması sonucunda müfessirlerin kahir ekseriyeti şunları söyleyebilmiştir: "Hz. Süleymân (as) atlarıyla vakit geçirirken namaz kılmayı unuttu, bu tutumunu itiraf etti ve yalnızca Allah'a yönelmek için buna sebep olduğunu düşündüğü atlarının boyun ve bacıklarını kesti." Müfessirleri bu sonuca götüren diğer bir etken ise Kur'ân'da geçen kavramlara yeterince Kur'an merkezli yaklaşmamalarıdır. Halbuki Kur'an, kimi kavramlara Arap dili ve örfünde olmayan manalar yüklediği gibi kimi çok anlamlı kavramların yalnızca bir anlamını öne çıkarmaktadır. Söz konusu âyet ve rivâyetlere bu mülâhazalarla yaklaşıldığında, ulaşılabilecek sonucun bambaşka olduğu görülebilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Rivâyet, Hz. Süleymân, Atlar.

**Abstract:**

As in every branch of Islamic sciences, narrations have a great place in the science of tafsir. However, when the corpus of classical tafsir is examined, it is seen that there is not as much script-text criticism about the narrations. In today's Turkey, the situation is not different in the academy of tafsir. Any approach to the direct acceptance or rejection of a narration that has not been criticized leads to wrong results. An example of this situation is Surah Sad 31-33. it is seen in the comments made to the verses. As a result of using the narrations without criticism and taking them to the center as much as necessary, the overwhelming majority of Mufassirs were able to say: "While he was spending time with his horses, Prophet Sulaiman (pbuh) forgot to pray, confessed this attitude and cut off the neck and legs of his horses, which he thought was the reason for this, only to turn to Allah." Another factor that leads the mufassirs to this conclusion is that they do not approach the concepts in the Qur'an sufficiently in the center of the Qur'an. However, the Qur'an ascribes meanings that are not in the Arabic language and custom to some concepts, and highlights only one meaning of some multiple-meaning concepts. When the aforementioned verses and narrations are approached with these considerations, it can be seen that the result to be achieved is completely different.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Narration, Prophet Sulaiman, Horses.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	09.03.2022	23.06.2022	30.06.2022	0000-0003-4106-5508
İNTİHAL/PLAGIARISM	DOI NUMARASI/DOI NUMBER			
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.				

ATIF/CITE AS

Ural, Mustafa. "Hz. Süleymân, Namaz ve Atlar -Sâd Sûresi 31-33. Âyetler Bağlamında Kur'an Merkezli Bir Çözümleme- / Sulayman, Prayer and Horses -A Qur'an-Centered Analysis in the Context of Verses: Sad 31-33-". *ilahiyat* 7 (Aralık/December 2021): 129-154.



## GİRİŞ

Tefsiri kısaca murâd-ı ilâhîyi anlama ameliyesi olarak tanımlamak mümkündür.<sup>1</sup> Bu anlama faaliyeti süresince Kur'ân dışı birtakım araçların kullanılması kaçınılmazdır. Bu araçların en önemlilerinden birisi hiç kuşkusuz rivâyetlerdir. Kur'ân'ın kimi zaman özet geçtiği kimi zaman hiç değinmediği geçmiş ümmetlerin durumları, sebab-i nüzûl gibi bilgiler bize kadar hep rivâyetler yoluyla aktarılmıştır. Dolayısıyla rivâyetler, özellikle de merfû' ve mevkûf olanlar, Kur'ân'ın neyi, nasıl ve neden söylediğini anlama noktasında büyük önemi haizdir. Fakat sened ve metin açısından sıhhat şartlarını taşımayan haberlerin itibara alınmaması gerektiği unutulmamalıdır. Ne var ki tefsir kaynaklarımızda bu çeşit nakiller oldukça fazladır. Üstelik bu nakiller doğrultusunda yapılan çıkarımlar birtakım yanlış sonuçlar doğurabilmektedir. Öyle ki âyetler “bir şey” söylerken bu tür zayıf rivâyetlerin etkisiyle birçok müfessir “başka bir şey” söyleyebilmiştir. Hz. Süleymân'ın kıssasından bahseden Sâd sûresi 31-33. âyetler de işaret edilen akıbeta uğramıştır. Nitekim bu âyetlerde anlatılmak istenenlerin sağlıklı tespitinin yapılamaması ve müfessirlerin çoğunluğunun zayıf rivâyetleri dikkate almaları sebebiyle peygamberlik müessesesiyle bağdaşmayacak yanlış yorumlar söz konusu olabilmektedir.

Sâd sûresi 31-33. âyetlerle ilişkilendirilen rivâyetlerde aktarılan bilgilere göre Hz. Süleymân, atlarla vakit geçirirken Rabbini zikretmeyi ya da namaz kılmayı ihmal etmiş, bundan dolayı da kendisini ibadetten alıkoyan bu atların boyun ve bacaklarını kesmiştir.

Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) öncesi müfessirlerin tamamı bu rivâyetlere göre açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu müfessirlerin kahir ekseriyeti rivâyetleri olduğu gibi kabul etmiştir. Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) başta olmak üzere birkaç müfessir, Hz. Süleymân'ın namazı ihmal ettiğini ifade etmekle birlikte kesme hadisesini kabul etmemişlerdir. Râzî ve sonrasında gelen bir grup müfessire göreyse bu söylenenlerin hiçbiri vuku bulmamıştır.

Kur'ân'ın merkeze alınmamasından kaynaklı olduğunu düşündüğümüz ve kahir ekseriyetin kabul ettiği bu görüş, bir takım soru ve sorunları beraberinde getirmektedir. Zira bir peygamber dünyalık zevklere dalarak namazını unutabilir mi? Unutabilir denilirse, bu durum O'nun Allah'a bağlılığıyla bağdaşabilir mi? Yine bir peygamberin kendi hatası sebebiyle hayvanları öldürmüş olması makul ve mümkün müdür? Üstelik bu öldürme hadisesi, hayvanların boyun ve bacaklarını kesmek suretiyle gerçekleşmiş olmaktadır.

Bu çalışmada, müfessirlerin konuya ilişkin farklı görüşleri ve bu görüşleri ortaya çıkaran âmiller tartışılmaya çalışılacaktır. Çalışmada Kur'ân merkezli bir yaklaşım izlenilmesi sayesinde yeterince tetkik edilmeden kabul edilen bu tür rivâyetlerin Kur'ân anlayışı üzerindeki olumsuz etkileri de görülmüş olacaktır.

<sup>1</sup> Abdulhamit Birşik, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/281-290.





Ele alınan konuya, daha önce çeşitli akademik çalışmalarda değinilmiştir.<sup>2</sup> Fakat bu çalışmalarda eleştiriye açık birtakım noktalar bulunmaktadır. Bu durum, Zülfikar Durmuş'un hazırladığı ve yalnızca bu konuyu ele aldığı değerli çalışması için de geçerlidir.<sup>3</sup>

Eleştiri konusu olduğu düşünülen hususlardan ilki, âyetlerde bulunan anahtar kavramlar üzerinde gereğince durulmamasıdır. Kur'ânî bir kavramın, Kur'ân'ın anlam düzleminde neye tekabül ettiğinin yeterince tetkik edilmemesi orijinal mananın yakalanmasını zorlaştırmaktadır. Görülen eksikliklerden bir diğeri ise rivâyetlerin sened-metin kritiğinin yeterince yapılmamış olmasıdır. Bu çalışmada ise hem anahtar kavramlar derinlemesine ele alınarak hem de ilgili rivâyetlerin önemli bir kısmının sened-metin tenkidi yapılarak bu eksiklikler giderilmeye çalışılmıştır.

Makalede öncelikle kendi tercihlerimiz doğrultusunda âyetlerin mealleri verilecektir. Mealde, mümkün olduğunca yorumsuz ve karşıt görüşleri yansıtacak yapıda cümleler kullanılacaktır. Ardından genel yaklaşımın görülebilmesi için bir literatür taraması yapılarak Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) ve Râzî arası dönemde yazılmış tefsir ilmüne dair eserlerde hangi görüşlerin tercih edildiği tablo halinde ortaya konulacaktır. Bu dönemin seçilmesinin sebebi, çoğunluğun görüşüne ilk ciddi itirazı yapanın Râzî olmasıdır. İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) gibi yalnızca rivâyetleri vermekle yetinen ya da herhangi bir açıklama, yorum ve tercihte bulunmayan müelliflerin eserleri tabloya alınmayacaktır. Bu tabloda -ileride uzunca tartışılacağı üzere- âyetlerin anlaşılmasında önemli etkiye sahip olan *zıkr* (ذِكْر) ve *mesh* (مَسْح) kavramları kullanılacaktır. Aynı gerekçelerle, 32. âyette bulunan *perde arkasına gizlendi* (تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ) şeklindeki ibare de tabloya eklenecektir. Müstakil başlıklar halinde inceleneceği için 'aşıyy (عَشِيٍّ) ve *hubb* (حُبِّ) kavramlarına yer verilmeyecektir. Tablo verildikten sonra öncelikle rivâyetlerin sıhhat durumu incelenecektir. Ardından ilgili âyetlerde geçen önemli kelime ve ibarelerin tahlili yapılacaktır. Bu esnada kendi tercihlerimiz de ifade edilecektir.

### 1. SÂD SÜRESİ 31-33. ÂYETLERİN TEFSİRLERE YANSIMASI

إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ ﴿٣١﴾ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴿٣٢﴾ زُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴿٣٣﴾

**31.** Hani O'na, 'aşıyy vaktinde, ön ayaklarından bir tanesini tırnağının uç kısmına dikip de diğer üç ayağı üzerinde duran hızlı koşu atları arz edilmişti. **32.** Dedi ki: "Gerçekten ben hayrı (atları), Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim / Gerçekten ben atları (hayrı) sevmeyi, Rabbimi zikretmeye tercih ettim." Nihayet (güneş ya da atlar) perde arkasına gizlendi. **33.** "Onu / onları bana geri getirin!" (dedi ve akabinde) bacıklarını ve boyunlarını meshetmeye başladı."<sup>4</sup>

<sup>2</sup> bk. Bilal Atik, *Kral ve Peygamber Olarak Dâvûd (a.s.) ve Süleyman (a.s.) Kissalarıyla Verilmek İstenen Mesajlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 112-113; Atullah Kartal, *Kur'an-ı Kerim'de Davud ve Süleyman (as) Kissaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 155-157; Muhammet Sacit Kurt, *Kur'an'da Peygamberler ve Günah* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 155-160; Şevki Çelebi, *Sâd Süresi 30-40. Ayetleri Işığında Süleyman (as)'ın İmtihanı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 29-43; Rukiye Öztürk, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'da Hz. Süleyman'ın Hükümdarlığı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 59-60; Osman Oral, "Fahredden Râzî'de Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ın İsmeti Sorunu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 28/2 (2017), 120-136.

<sup>3</sup> Zülfikar Durmuş, "Sâd 30-33. Ayetler Bağlamında Hz. Süleyman -Klasik Tefsirlere Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 47-65.

<sup>4</sup> Yukarıda verilen mealde, ayetten çıkarılabilecek farklı anlamlar "/" işaretiyle ayrılarak gösterildi. 'Aşıyy ve mesh gibi farklı manalara yorulan kelimeler, ayrı başlıklar halinde ele alınacağı için çevrilmeyi.







## HZ. SÜLEYMÂN, NAMAZ VE ATLAR

Sıra No	Müellif	Eser	Perde Arkasına Gizlenen Şey		Zikir Kavramı			Mesh Kavramı	
			Atlar	Güneş	Zikretme	İkinci Namazı	Namaz / Nafile Namaz	Kesmek	Meshetmek / Okşamak / Sivazlamak
1	Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767)	Tefsîru Mukâtil b. Süleymân		✓		✓		✓	
2	Ferrâ' (öl. 207/822)	Me'âni'l-Kur'ân	Bu hususa değinmemiştir.			✓		✓	
3	Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824 [?])	Mecâzü'l-Kur'ân		✓	Bu hususa değinmemiştir.			✓	
4	Abdürrezzâk es-San'ânî (öl. 211/827)	Tefsîru Abdürrezzâk	Bu hususa değinmemiştir.				✓	✓	
5	el-Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830 [?])	Me'âni'l-Kur'ân	Bu hususa değinmemiştir.		Bu hususa değinmemiştir.				✓
6	İbn Kuteybe (öl. 276/889)	Ğarîbü'l-Kur'ân	Bu hususa değinmemiştir.		Bu hususa değinmemiştir.				✓
7	Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896)	Tefsîru't-Tüsterî	Bu hususa değinmemiştir.			✓		Bu hususa değinmemiştir.	
8	Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923)	Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'âyi'l-Kur'ân		✓	Görüşleri verip tercih yapmamıştır.				✓
9	Zeccâc (öl. 311/923)	Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh		✓	Görüşleri verip tercih yapmamıştır.			✓	
10	Mâtürîdî (öl. 333/944)	Te'vilâtü'l-Kur'ân		✓	Görüşleri verip tercih yapmamıştır.				
11	Ebü Ca'fer en-Nahhâs (öl. 338/950)	Me'âni'l-Kur'ân		✓		✓		✓	
12	Gulâmu Sa'leb (öl. 345/957)	Yâkütetü's-şurât fi tefsîri ğarîbi'l-Kur'ân		✓				✓	
13	Cessâs (öl. 370/981)	Ahkâmü'l-Kur'ân	Görüşleri verip tercih yapmamıştır.				✓		✓
14	Ebü'l-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983)	Tefsîru's-Semerkindî		✓		✓		✓	
15	İbn Ebî Zemenîn (öl. 399/1008)	Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Âziz		✓		✓		✓	
16	İbn Fûrek (öl. 406/1015)	Tefsîru İbn Fûrek		✓		✓		✓	
17	Sa'lebî (öl. 427/1035)	el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân		✓		✓		✓	
18	Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045)	el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye		✓		✓		✓	
19	Mâverdi (öl. 450/1058)	en-Nüket ve'l-uyûn	Görüşleri verip tercih yapmamıştır.				✓	✓	
20	Vâhidî (öl. 468/1076)	el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz		✓		✓		✓	
21	Abdülkâhir el-Cürânî (öl. 471/1078-79)	Derecü'd-dürer fi tefsîri'l-âyi ve's-suver	Bu hususa değinmemiştir.			✓		✓	
22	Mücâşîî (öl. 479/1086)	en-Nüket fi'l-Kur'ânî'l-Kerim		✓	Görüşleri verip tercih yapmamıştır.				
23	Sem'ânî (öl. 489/1096)	Tefsîru'l-Kur'ân		✓		✓		✓	
24	Tâcülkurrâ el-Kirmânî (öl. 500/1106'dan sonra)	Ğarâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vil		✓	✓			✓	
25	Begavî (öl. 516/1122)	Me'âlimü't-tenzil		✓		✓		✓	
26	İbnü'l-'Arabî (öl. 543/1148)	Ahkâmü'l-Kur'ân		✓		✓		✓	
27	Necmüddîn en-Neseî (öl. 537/1142)	et-Teysîr fi't-tefsîr		✓		✓		Görüşleri verip tercih yapmamıştır.	
28	Zemahşerî (öl. 538/1144)	el-Keşşâf		✓	Namazı kabul etmekle birlikte hangi namazı tercih ettiği anlaşılamamaktadır.			✓	
29	İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147)	el-Muharrerü'l-vecîz		✓	Namazı kabul etmekle birlikte hangi namazı tercih ettiği anlaşılamamaktadır.			Görüşleri verip tercih yapmamıştır.	
30	Mahmûd b. Ebü'l-Hasen en-Nisâbüri (öl. 553/1158'den sonra)	İcâzü'l-beyân 'an me'âni'l-Kur'ân	Görüşleri verip tercih yapmamıştır.						
31	Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201)	Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr		✓		✓		✓	
32	İbnü'l-Feres el-Endelüsî (öl. 597/1201)	Ahkâmü'l-Kur'ân	Görüşleri verip tercih yapmamıştır.						
33	Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210)	Mefâthü'l-ğayb	✓		Râzî burada, Hz. Süleymân'm zikir ya da namazını unuttuğunu reddetmektedir.				✓

Tablo 1: Râzî ve Öncesi Bazı Müfessirlerin Sâd Sûresi 31-33. Âyetlerdeki Önemli Kavram ve İbarelere Yaklaşımları<sup>5</sup>









- a) Râzî dışındaki müfessirler, 32. âyette: “...*Nihayet perde arkasına gizlendi.*” ( *حَتَّى تَوَارَتْ* ) şeklinde geçen ibaredeki gizlenen şeyin *güneş* olduğunu ifade etmektedirler. Râzî ise buna itiraz ederek gizlenenin *atlar* olduğunu söylemektedir.
- b) Yine Râzî dışındaki müfessirlerin tamamı Hz. Süleymân'ın, Rabbini zikretmeyi, ikinci namazını ya da kendisine has nafile bir ibadeti îfâ edemediğini belirtmişlerdir. Oysa Râzî bu görüşe şiddetle karşı çıkmaktadır.
- c) 33. âyetteki *mesh* kavramına, müfessirlerden beş tanesi *okşamak / sıvazlamak* manası verirken diğerleri *kesmek* anlamını tercih etmişlerdir.

Buraya kadar ifade edilen bilgilerle genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın sonraki başlıklarında, öncelikle delil olarak kullanılan rivâyetlerin sıhhat durumu ortaya koyulacaktır. Ardından âyetlerde geçen önemli kavram ve ibareler üzerinde durularak ilgili görüşler ayrıntılı bir şekilde tartışmaya açılacaktır.

## 2. SÂD SÛRESİ 31-33. ÂYETLERLE İLGİLİ AKTARILAN RİVÂYETLERİN TAHLİLİ

Sâd sûresi 31-33. âyetlerle ilgili aktarılan rivâyetleri üç grupta mütalaa edebiliriz. Bunlar, merfû', mevkûf ve maktu' rivâyetlerdir.<sup>7</sup> Burada, tespit edilebilen merfû' ve mevkûf rivâyetlerin sened ve metin kritiği yapılmaya çalışılacaktır. İsnad olmayan rivâyetler nazar-ı dikkate alınmayacaktır.<sup>8</sup> Rivâyetlerde Hz. Süleymân'ın atlarının sayısı, nasıl ele geçirildiği ve çeşitli vasıflarıyla ilgili bilgiler bulunmaktadır.<sup>9</sup> Değnilmesinde fayda görülmediği için bu tür rivâyetler üzerinde durulmayacaktır. Senedin tâbiinde son bulunduğu, Hz. Peygamber'e ya da sahâbeye dayandırılmadığı maktu' rivâyetler de değerlendirmeye alınmayacaktır. Çünkü konuyla ilgili bu gibi rivâyetlerin lafızlarında, Hz. Peygamber'den veya sahâbeden alındığına dair herhangi bir ipucu görünmemektedir. Durum böyle olunca tâbiîn halkasındaki âlimin, sözü edilen nakillere ne şekilde ulaştığı konusu müphem kalmaktadır. Bu nakillerin sahâbeden alınmış olma ihtimali ne kadarsa olmama ihtimali de o kadardır. Mesela İbn Ebî Hâtim, tâbiîn âlimlerinden olan İbrâhîm et-Teymî'nin (öl. 92/710-11),<sup>10</sup> Sâd sûresi 31. âyet için şöyle dediğini aktarmaktadır: “(Hz. Süleymân'a arz edilen bu atlar) yirmi bin tane ve kanatlıydılar. Sonra onları boğazladı.”<sup>11</sup> İbrâhîm et-Teymî bu bilgiyi ya sahâbeden ya da çağdaşı olan bir başka kişiden duymuştur. Fakat metinde bunun anlaşılabilceği herhangi bir kayıt mevcut değildir. Bundan dolayı rivâyetin hüccet olduğu söylenemez.<sup>12</sup> Bir âlim olması hasebiyle yorum ve icthadları değerlidir ve itibara alınmalıdır. Fakat söz konusu rivâyette tarihi bir olay aktarılmakta, yararlanmamızı gerektirecek herhangi bir yorum ya da icthad bulunmamaktadır. Tarihin oldukça eski dönemlerinde yaşandığı iddia edilen bu olayın, elbette ki sağlam bir senedle gelmesi ve kimlerden alındığının bilinmesi gerekir. Değilse, üzerine hüküm bina edilebilecek keyfiyete sahip olmamalıdır. Yapılan bu tespitler, tablo 1 için işaret edilen kaynaklarda geçen benzer rivâyetler hakkında da geçerlidir.

<sup>7</sup> Merfû' kavramı, bir rivâyetin Hz. Peygamber'e (sav) dayandırılmasını ifade eder. Mevkûf, sahâbeye; maktu' da tâbiine ait söz ve fiillerin bulunduğu rivâyetlerdir. Kavramlarla ilgili bilgi için bk. Abdullah Aydın, “Merfû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/180-181; Abdullah Aydın, “Mevkuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/437-438; Mehmet Efendioğlu, “Maktu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/457-458.

<sup>8</sup> İsnadın önemine dair bk. Abdülfettâh Ebû Gudde, “İsnad Dindendir”, çev. Kübra Çakmak, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017), 145-159.

<sup>9</sup> Çelebi, *Süleyman (as)'ın İmtihanı*, 31-33.

<sup>10</sup> Hakkında bilgi için bk. Salahattin Polat, “İbrâhîm et-Teymî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/357.

<sup>11</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü'l-Bâz, 1419/1998), 10/3241.

<sup>12</sup> Maktu' haberlerle ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, *Maktu Hadis ve Delil Değeri*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).



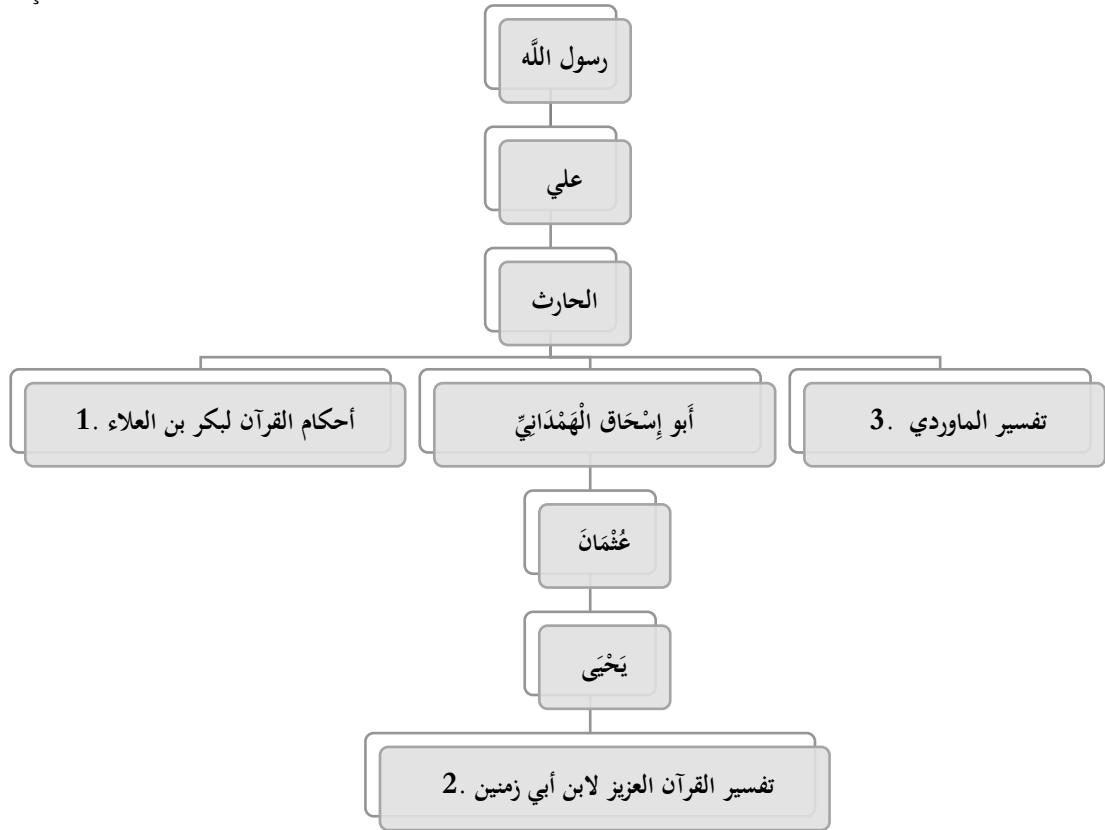
Tespit edilebildiği kadarıyla Hz. Süleymân'ın ikinci namazını ihmal ettiği ya da *mesh* kavramından ne anlaşılması gerektiği ile ilgili rivâyetler, Hz. Peygamber'e (sav), Hz. Ali'ye ve İbn Abbâs'a dayandırılmaktadır. Öncelikle ikinci namazı meselesini konu edinen rivâyetler, daha sonra da *mesh* kavramını içeren rivâyetler ele alınacaktır.

## 2.1. HZ. SÜLEYMÂN'IN İKİNDİ NAMAZINI KILMADIĞINI BİLDİREN RİVÂYETLER

### 2.1.1. MERFÛ RİVÂYETLER:

Sened zinciri gösterilen aşağıdaki şemada en sonda bulunan kutucuklar, rivâyete senediyle birlikte yer veren eserleri ifade etmektedir. Bu eserlerde yer alan metinlerde bir takım lafız farklılıkları bulunmaktadır. 1 numaralı eserde yer alan metne göre Hz. Ali, Allah Rasûlü'ne dört şey hakkında soru sormaktadır. Bunlardan dördüncüsü orta namazın (الصلاة الوسطى) hangi namaz olduğudur. Allah Rasûlü bu namaz için: "O, Süleymân aleyhi's-selâmın ihmal ettiği ikinci namazdır (صلاة العَصْرِ)." şeklinde bir ifade kullanmaktadır.<sup>13</sup> 2 ve 3 numaralı eserlerde ise Hz. Ali, soruldu / suile (سُئِلَ) lafzını kullanarak soru soranın bir başkası olduğunu bildirmiş olmaktadır.<sup>14</sup>

Rivâyeti Hz. Ali'den nakleden *el-Hâris* (الحارث) teferrüd etmiş yani rivâyetinde tek kalmıştır. Bundan dolayı rivâyet ferd-i mutlaktır.<sup>15</sup> Ayrıca bu râvi yalancılıkla itham edilmiş, hakkında daha başka cerh ifadeleri kullanılmıştır.<sup>16</sup> Dolayısıyla ilgili rivâyet çok zayıftır ve delil olma vasfını taşımamaktadır.



<sup>13</sup> Bekr ibnu'l-Alâî, *Ahkâmü'l-kur'ân*, thk. Selmân es-Samdî (Dubâi: Câizetu Dubâi, 1437/2016), 2/433.

<sup>14</sup> İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-kur'âni'l-âzîz*, 1/240; Mâverdü, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 5/93.

<sup>15</sup> Salahattin Polat, "Ferd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/368-369.

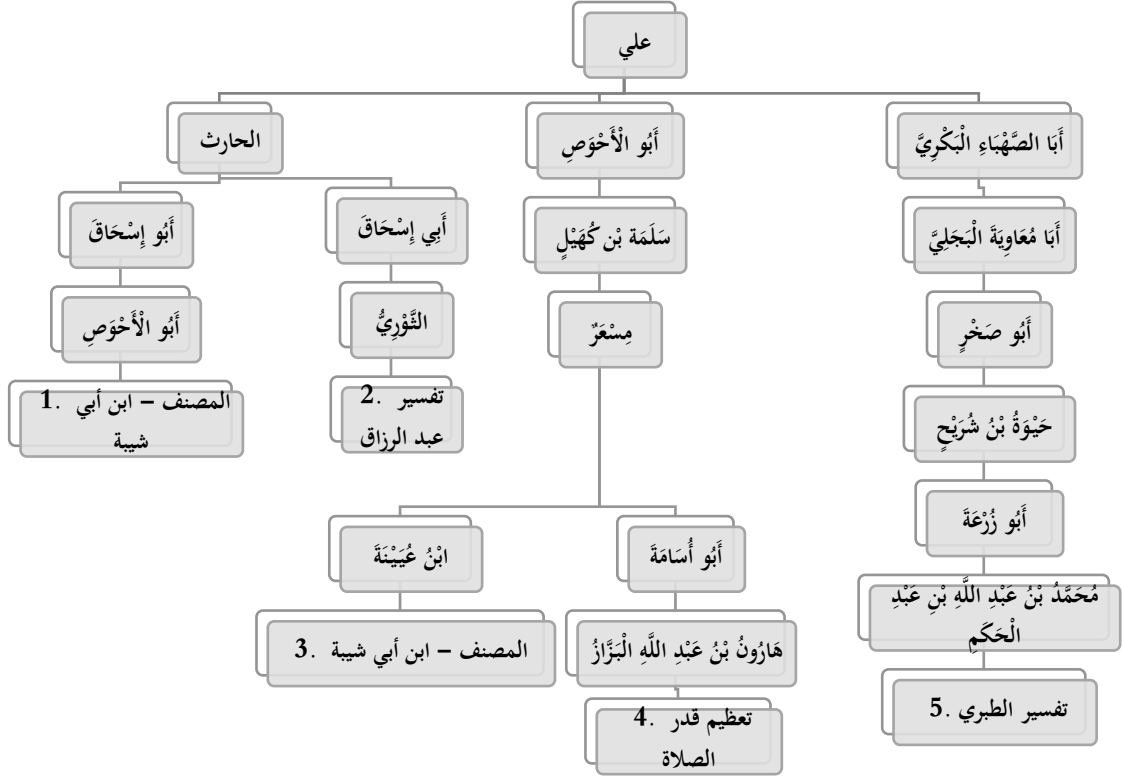
<sup>16</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1371/1952), 3/78-79; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-İtidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/435-437; İbn Hacer El-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matba'atu Daireti'l-Ma'ârifî'n-Nizamiyye, 1326/1908), 2/145-147.



### 2.1.2. MEVKÛF RIVÂYETLER:

İbn Abbâs'tan gelen rivâyetler, ya mülâkî olunmayan tâbiîn halkasından bir râvî ismi verilerek ya da doğrudan İbn Abbâs'a dayandırılarak nakledilmiştir. Bu gibi nakillerin hüccet olmadığı yukarıda ifade edilmeye çalışılmıştı. Dolayısıyla burada yalnızca Hz. Ali'den rivâyet edilen haberler incelenecektir.

#### HZ. ALİ'DEN GELEN RIVÂYETLER;



Şemada görüldüğü üzere, 1 ve 2 numaralı rivâyetlerin tâbiîn halkasındaki ortak râvîsi *el-Hâris*'tir.<sup>17</sup> Rivâyet bu iki kaynağa yalnızca *el-Hâris* kanalıyla ulaşmaktadır. Bir önceki başlıkta da ifade ettiğimiz gibi *el-Hâris* çok zayıftır. Dolayısıyla 1 ve 2 numaralı rivâyetler çok zayıf hükmündedirler. Sâd 32'de geçen '*an zikri rabbî*' ifadesi, Hz. Süleymân'ın namazını kılmadığı ya da kendisine has bir ibadeti yerine getirmediği şeklinde anlaşılmıştır. Ulaşılabilen kaynaklar çerçevesinde bu görüşün aksini savunan tek isim Râzî'dir. İşte 3, 4 ve 5 numaralı rivâyetlerde, âyetteki bu ifadeye atıfla Hz. Ali'nin sözleri nakledilmektedir. 3 numaralı rivâyette Hz. Ali: "O, *Dâvud'un oğlunun ihmal ettiği (فَرَطَ فِيهَا)* ikindedir." demektedir.<sup>18</sup> 4 numaralı rivâyette *Dâvud* yerine *Süleymân* ismi geçmektedir.<sup>19</sup> 5 numaralı rivâyet ise diğerlerinden farklıdır. Bu rivâyete göre tâbiîn halkasındaki râvî Hz. Ali'ye orta namazın hangi namaz olduğunu sormaktadır. Yine bu rivâyette (*فَرَطَ فِيهَا*) yerine (*فُتِنَ بِهَا*), yani "imtihan edildi" ibaresi yer almaktadır. Ayrıca peygamberin ismi de "*Dâvud'un oğlu*

<sup>17</sup> Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Lübnan: Dârü't-Tâc, 1414/1989), 2/245 (No: 8612); Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, 3/119.

<sup>18</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/245 (No: 8611).

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ el-Mervezî, *Ta'zîmü Kadri's-Şalât*, thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Füreyvâî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406/1986), 1/101 (No: 16).





*Süleymân*” şeklinde geçmektedir.<sup>20</sup> Bu bilgilere dayanılarak rivâyetlerde râvi tasarrufu bulunduğu söylenebilir.

3 ve 4 numaralı nakillerin râvileri güvenilir râvilerdir. Fakat tâbiîn halkasının tek râvisi olan Ebu'l-Ahvas'ın Hz. Ali'den semâi olmadığına yönelik (وقيل إنه لم يسمع منه) nakiller mevcuttur.<sup>21</sup> Bunun yanında, Sünenü Saîd b. Mansûr isimli eserin muhakkikine göre bu hususta doğru olan semâin varlığıdır. Muhakkik bu tercihini şu şekilde gerekçelendirmektedir: “Bana göre râcih olan - inşaallah- Hz. Ali'den iştirah olmasındır. Çünkü O (Ebu'l-Ahvas), Hz. Ali'den daha önce vefat eden İbn Mes'ûd gibi kimselerden iştirah olmuştur. Ve bu ikisi de Kûfe'deydiler.”<sup>22</sup> Muhakkiki bu sonuca götüren diğer bir husus, Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071) naklettiği rivâyettir. Bu rivâyete göre Ebu'l-Ahvas'ın bizzat kendisi, Hz. Ali ile birlikte Nehrevân Savaşı'nda bulunduğunu belirtmektedir.<sup>23</sup> Fakat Bağdâdî'nin bu rivâyetinde yer alan (الْحَكْمُ بْنُ عَبْدِ الشَّيْبَانِيِّ الْبَصْرِيِّ) el-Hakem b. Abde isimli râvi mestûr<sup>24</sup> bir râvidir. Diğer bir râvi olan (أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ رِشْدِينَ) Rişdîn, bazılarının yalancılıkla itham ettikleri zayıf bir râvidir.<sup>25</sup> Aktardığımız bilgiler doğrultusunda, muhakkikin dayandığı bu delilin zayıf olduğu söylenebilir. Görülebildiği kadarıyla, Ebu'l-Ahvas'ın Hz. Ali'den semâi olduğuna delil kabul edilebilecek bir rivâyet daha bulunmaktadır.<sup>26</sup> Bu rivâyetin senedleri şöyledir:

1. Hz. Ali → Ebu'l-Ahvas → Seleme b. Küheyl → Süfyân es-Sevrî

2. Hz. Ali → Ebu'l-Ahvas → Seleme b. Küheyl → Mis'ar → Süfyân es-Sevrî → Muhammed b. Abdillâh b. Yezîd el-Mukrî

Senedlerin ortak râvisi Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) büyük bir fakih ve hadis imamıdır.<sup>27</sup> Fakat hakkında olumsuz bazı değerlendirmeler mevcuttur. Mesela hadis aldığı kişilerin güvenilir olup olmadığına bakmadığı belirtilmektedir.<sup>28</sup> Tedlîs<sup>29</sup> yaptığı yönünde bilgiler de bulunmaktadır.<sup>30</sup> Tedlîs yaptığı bilinen bir râvinin -güvenilir olsa da- ‘an’ane<sup>31</sup> ile yaptığı rivâyetler *munkatî* hükmündedir. Sevrî, yukarıda verdiğimiz iki senedde de semâini tasrih etmemiş ve ‘an’ane ile rivâyette bulunmuştur. Her ne kadar Sevrî gibi kimi imamların tedlîsi, hadis tarihinde istisnai bir durum olarak değerlendirilmişse de böyle bir değerlendirmenin nesnel bir temeli yoktur. Dolayısıyla bu iki rivâyet zayıf hükmündedir ve Ebu'l-Ahvas'ın Hz. Ali'den semâini kanıtlayabilecek keyfiyete sahip değildir. Sonuç olarak asıl konumuz olan 3 ve 4 numaralı rivâyetler, Ebu'l-Ahvas'ın

<sup>20</sup> Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 20/85.

<sup>21</sup> Ebû Zü'r'a Veliyyüddîn Ahmed İbnü'l-İrâkî, *Tuhfetü't-Tahşîl fi Zikri Ruvâti'l-Merâsîl*, thk. Abdullah Nevâre (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1999), 251; Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 35/22/445; İbn Hacer El-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/169.

<sup>22</sup> Ebû Osmân Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr*, thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdülazîz Âl-i Humeyyid (Riyad: Dâru's-Samî'i, 1417/1997), 3/903 (2 Numaralı Dipnot).

<sup>23</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 14/231.

<sup>24</sup> Mestûr râvilerin rivayetlerinin durumu için bk. Emin Âşıkutlu, “Mestûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/337-338.

<sup>25</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâ'ût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 34/544.

<sup>26</sup> Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, 1/360; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 2/468.

<sup>27</sup> Recep Özdirek - Ali Hakan Çavuşoğlu, “Süfyân es-Sevrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/23-28.

<sup>28</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, thk. Muhammed Osman (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2011), 3/387.

<sup>29</sup> Râvinin, hocasından iştirah ettiği bir hadisi ondan duymuş gibi nakletmesi anlamında kullanılan bu terim hakkında geniş bilgi için bk. Bünyamin Erul, “Tedlîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/262-264.

<sup>30</sup> İbnü'l-İrâkî, *Tuhfetü't-Tahşîl fi Zikri Ruvâti'l-Merâsîl*, 130; İbn Hacer El-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986), 244; İbn Hacer El-Askalânî, *Ta'rifü Ehli't-Takdîs bi-Merâtibi'l-Mevşûfîne Bi't-Tedlîs*, thk. Âsım b. Abdullah el-Kureyvitî (Ummân: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983), 32.

<sup>31</sup> Bir hadisin muteber hadis alma yollarından olmayan “an” (عن) sığasıyla rivayet edildiğini ifade eden bu terim hakkında geniş bilgi için bk. Abdullah Aydınlı, “Muan'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/324-325.





Hız. Ali'den semâi olmadığı yönündeki söyleme binaen *munkatî* olma ihtimaline sahiptir. Doğrudan zayıf hükmü verilemediği gibi sahihtir hükmüne de varılamamaktadır. Bu rivâyetle ilgili en doğru tavır tevakkuf etmektir.

5 numaralı rivâyetin tâbiîn halkasında bulunan Ebû Sahbâ' el-Bekrî, görebildiğimiz kadarıyla mechûlü'l-'ayn<sup>32</sup> bir râvidir. Yani kendisinden yalnızca -sened zincirinde de görülen- Ebû Muâviye el-Becelî rivâyette bulunmuştur. Fakat İbn Ebî Hâtim, Ebû Sahbâ' el-Bekrî ile ilgili olarak Saîd b. Cübeyr'in ondan rivâyette bulunduğunu belirtmektedir.<sup>33</sup> Söz konusu ettiğimiz râvi - tahminlerimize göre- ismi Süheyb olan başka bir Ebû Sahbâ' el-Bekrî ile karıştırılmaktadır.<sup>34</sup> Çünkü İbn Ebî Hâtim, eserinin başka bir yerinde Süheyb'ten de bahsetmekte, Saîd b. Cübeyr ile birlikte Tâvus ve Ebû Madra isimli şahısların Süheyb'ten rivâyette bulduklarını ifade etmektedir. Ayrıca Süheyb'in ismi sorulduğunda, Ebû Zür'a'nın cevabı: "*İbn Abbâs'ın mevlâsı Süheyb'tir. Güvenilirdir.*" şeklinde olmuştur.<sup>35</sup> Halbuki mechûlü'l-'ayn şeklinde nitelendirilen Ebû Sahbâ' el-Bekrî'nin ismi ile ilgili sorulan soruya Ebû Zür'a: "*bilmiyorum*" demiştir.<sup>36</sup> Ayrıca Ebû Sahbâ' el-Bekrî'nin tercemesine başka bir eserde rastlanmamıştır. Bütün bu mülâhazalardan sonra mechûlü'l-'ayn bir râvi bulunması sebebiyle 5 numaralı rivâyetin zayıf hükmünde olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak değerlendirmeye alınan ve Hz. Süleymân'ın ikinci namazını kılmadığını bildiren rivâyetlerin, delil değeri taşıyabilecek sahih haberler olmadığı söylenebilir.

<sup>32</sup> Adı belli olduğu halde hadis öğrenimi ve öğretimi bilinmeyen râvi hakkında kullanılan bu kavram hakkında bilgi için bk. Emin Aşıkutlu, "Meçhul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/286-288.

<sup>33</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 9/394.

<sup>34</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed (Riyad: en-Nâşiru'l-Mütemeyyiz, 1440/2019), 5/542.

<sup>35</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 4/444.

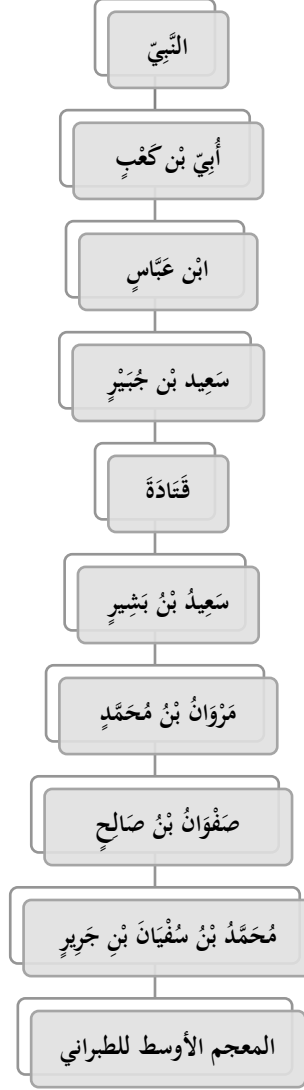
<sup>36</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 9/394.



## 2.2. HZ. SÜLEYMÂN'IN, ATLARI MESHETMESİYLE İLGİLİ RİVÂYETLER

### 2.2.1. MERFÛ' RİVÂYETLER:

Bu başlık altında bulabildiğimiz tek rivâyet, et-Taberânî'nin (öl. 360/971) kaydettiği şu nakildir:<sup>37</sup>



Sened zinciri verilen bu rivâyete göre Hz. Peygamber, Sâd sûresi 33. âyetteki *mesh* kavramını *kesmek* (قَطَعَ) olarak ifade etmektedir. Taberânî rivâyeti naklettikten sonra: “*Bu hadisi Katâde’den yalnızca Saîd b. Beşîr rivâyet etmiştir.*” şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Saîd b. Beşîr hakkında ihtilaf edilmiştir. Fakat çoğunluğa göre zayıf bir râvidir. Hıfzı hakkında söz söylenmiştir. Ayrıca Katâde’den münker rivâyetleri olduğu kaydedilmektedir.<sup>38</sup> Saîd b. Beşîr söz konusu rivâyeti Katâde’den naklettiği için rivâyet münkerdir.

<sup>37</sup> Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsaf*, thk. Târk b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1416/1995), 7/108 (No: 6997).

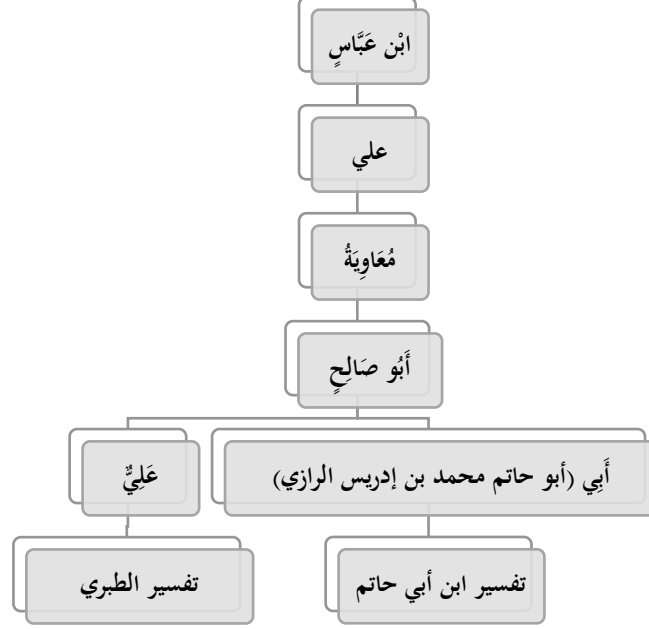
<sup>38</sup> Râvi hakkındaki değerlendirmeler için bk. Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 4/440; İbn Hacer El-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/10; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 3/273.





### 2.2.2. MEVKÛF RİVÂYETLER:

Bu başlık altında Hz. Ali'den gelen ve işaret edilen şartları sağlayan herhangi bir rivâyet bulunamamıştır. İbn Abbâs içinse yalnızca bir rivâyet bulunabilmiştir. Şimdi bu rivâyet değerlendirmeye alınacaktır.



Rivâyeti Taberî ve İbn Ebî Hâtim tahrir etmişlerdir. Aralarında ufak bir lafız farkı vardır. İbn Ebî Hâtim'in tahririnde İbn Abbâs, Sâd sûresi 33. âyette geçen "başladı bacaklarını ve boyunlarını meshetmeye" şeklindeki ifade için şöyle demektedir: "Atların yelelerini ve diz arkalarını meshetmeye (sıvazlamaya) başladı."<sup>39</sup> Taberî'de ise İbn Abbâs, bu cümlenin sonunda: "Onlara olan sevgisi sebebiyle (حُبًّا لَهَا)" demektedir.<sup>40</sup>

İbn Abbâs'tan aktaran râvi Ali b. Ebî Talhâ'dır (öl. 143/760).<sup>41</sup> Güvenilir olmakla birlikte İbn Abbâs'ı görmemiştir.<sup>42</sup> Bu sebeple rivâyet *munkatî* hükmündedir ve zayıftır.

Sonuç olarak bir önceki başlık için söylenenlerin burada da ifade edilmesinde fayda mülâhaza edilmektedir. Değerlendirmeye alınan ve Hz. Süleymân'ın atları mesh etmesiyle ilgili rivâyetlerin, delil değeri taşıyabilecek sahih haberler olmadığı anlaşılmaktadır.

## 3. SÂD SÛRESİ 31-33. ÂYETLERDE GEÇEN ÖNEMLİ KAVRAM VE İBARELER

### 3.1. 'AŞİYY (عَشِي) KAVRAMI:

Sâd sûresi 31. âyette geçen bu kelime, (ع-ش-و) ya da (ع-ش-ي) kök harflerinden türemiştir. 'Aşû (عَشَا) şeklindeki fiil olarak kullanımında asıl anlamı: kişinin, yanında hayır ve yol bulacağını umduğu bir ateşin başına gitmesidir.<sup>43</sup> İbnü's-Sikkî (öl. 244/858) bu kullanıma, ateşin başına giden

<sup>39</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-kur'ânî'l-'Azîm*, 10/3241.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmi u'l-Beyân*, 20/87.

<sup>41</sup> Râvi hakkında bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Ali b. Ebû Talha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/386-387.

<sup>42</sup> İbn Hibbân el-Büstî, *eş-Şikât*, thk. Muhammed Abdülmüid Han (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973), 7/211.

<sup>43</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1408/1988), "aşy", 2/187.







kişinin gözlerinin zayıf gördüğü bilgisini de eklemektedir.<sup>44</sup> Zaten aynı kökten türeyen ‘aşvâu’ (عَشَوَاءُ) gecenin karanlığı anlamına geldiği gibi gece körü anlamına da gelmektedir.<sup>45</sup> Bu fiil, ‘an (عَن) harf-i cerri ile kullanıldığında yüz çevirmek anlamına gelmektedir.<sup>46</sup> Âşiyeye (عاشية) ise kelebek ve benzeri birçok canlının gece vakti ateşin ışığına gelmiş olma hallerini ifade eder.<sup>47</sup> Bu kökten türeyen ‘aşşâ (عَشَى) fiili ise deveyi geceleyin otlatmak anlamındadır.<sup>48</sup> ‘Aşiyiy kelimesi asıl olarak “gündüzün sonu” (آخر النهار) olarak da tanımlanmaktadır.<sup>49</sup> Buradaki “gündüzün sonu” ifadesinin, ikinci ve akşam arasındaki vakti işaret ettiği kaynaklarda yer almaktadır.<sup>50</sup>

Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere ‘aşiyiy kelimesinin manası devamlı surette, “gündüzün sonu / akşamüzeri”, “gece” ve “karanlık” kavramları etrafında dönmektedir. Fakat Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (öl. 370/980); güneş zeval bulduğunda bu vakte ‘aşiyiy dendiğini rivâyet etmektedir.<sup>51</sup> Bunu da Ebû Hüreyre’nin (öl. 58/678) naklettiği sahih senedli bir hadisle delillendirmektedir.<sup>52</sup> Bu rivâyette özetle Hz. Peygamber, ‘aşiyiy’in iki namazından birisini (إِحْدَى صَلَاتِي الْعِشِيِّ) iki rekât olarak kıldırması ve selam vermiş; sahâbe, dört rekât olan bu namazın neden iki rekât kıldırıldığı hususunda meraklanmış ve içlerinden birisi, namaz mı kısaldı diyerek bunu Hz. Peygambere bildirmişti. Hz. Peygamber, gerçekten iki rekât kıldırıp kıldırmadığını diğerlerine sormuş ve onların da aynı cevabı vermesi üzerine iki rekât daha kıldırarak namazı tamamlamıştı. Çeşitli varyantlarda bu namazın öğle ya da ikinci olduğu geçmektedir. Bu nakillere göre ‘aşiyiy kelimesinin öğle ve sonrası için de kullanıldığı, böyle bir anlamının da bulunduğu söylenebilir. Fakat rivâyette yer alan ‘aşiyiy’in iki namazından birisi şeklindeki ibare için, kimi varyantlarda Ebû Hüreyre’den rivâyet eden râvinin bu namazın hangisi olduğunu unuttuğu,<sup>53</sup> kiminde Ebû Hüreyre’nin öğle ya da ikinci olduğunu belirttiği,<sup>54</sup> kiminde ise ‘aşiyiy kelimesi geçmeden, sadece öğle namazı<sup>55</sup> ve sadece ikinci namazı<sup>56</sup> olduğu ifade edilmektedir. Bir diğer varyantta, ‘aşiyiy yerine nehâr (إِحْدَى صَلَاتِي النَّهَارِ) ifadesi kullanılmakta ve namazın da öğle veyahut ikinci olduğu geçmektedir.<sup>57</sup> Ebû Hüreyre ya da sonraki halkalarda bulunan râvilerin, bu namazın hangisi olduğu hususunda bir tereddüt yaşadıkları ortadadır. Ayrıca yukarıda ifade edildiği üzere kimi varyantlarda ‘aşiyiy kelimesi hiç geçmemektedir. Bu durum, akıllara râvi tasarrufunu getirmekte

<sup>44</sup> İbnü’s-Sikkît, *İşlâhu’l-Mantık*, thk. Muhammed Mer’ab (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turâs, 1423/2002), 148.

<sup>45</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, “aşy”, 2/187-188.

<sup>46</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, thk. Muhammed Mer’ab (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turâs, 1422/2001), “aşy”, 3/37.

<sup>47</sup> Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, “aşy”, 3/36.

<sup>48</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü’l-Luğa*, thk. Remzî Münîr el-Ba’lebekkî (Beirut: Dâru’l-İlm el Melâýîn, 1407/1987), “ş’av”, 2/872.

<sup>49</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, “aşy”, 2/188; İbn Düreyd, *Cemheretü’l-Luğa*, “ş’av”, 2/872; Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, “aşy”, 3/38; Ebû’l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu’cemü Meşkâ’i’l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru’l Fikr, 1399/1979), “aşv”, 4/322.

<sup>50</sup> Nesefî, *et-Teyfîr fî’t-Tefsîr*, 12/494; Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn er Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb* (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1401/1981), 26/204.

<sup>51</sup> Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, “aşy”, 3/38.

<sup>52</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el Buhârî, *el-Câmi’ u’ş-Şahîhu’l-Müsned min Hadîsi Resûlillâh Şallallahü ‘aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*, thk. Mustafâ Dîb el-Begâ (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), 1/182 (No: 468); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *El-Câmi’ u’ş-Şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955), 1/403 (No: 573); Ebû Muhammed Abdullâh İbnü’l-Cârûd, *el-Miuntekâ Mine’s-Süneni’l-Müsne’ an Resûlillâh Şallallahü ‘aleyhi ve Sellem*, thk. Ebû İshak el-Huveynî (Kahire: Dâru’t-Takvâ, 1428/2007), 99 (No: 269).

<sup>53</sup> Buhârî, *Şahîhu’l-Buhârî*, 1/182 (No: 468).

<sup>54</sup> Müslim b. el-Haccâc, *Şahîh-i Müslim*, 1/403 (No: 573).

<sup>55</sup> Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsne’*, thk. Muhammed b. ‘Abdi’l-Muhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 4/110 (No: 2474); Buhârî, *Şahîhu’l-Buhârî*, 1/252 (No: 683); Müslim b. el-Haccâc, *Şahîh-i Müslim*, 1/404 (No: 573).

<sup>56</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta’*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetu Zâyid b. Sultân, 1425/2004), 2/128 (No: 310); Müslim b. el-Haccâc, *Şahîh-i Müslim*, 1/404 (No: 573).

<sup>57</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta’*, 2/129 (No: 311).





ve 'aşıyy lafzının rivâyete hangi halkada dahil olduğu belirsiz görünmektedir. Aslında 'aşıyy kelimesinin, güneşin zevalinden batışına kadarki vakti işaret ettiğini bildiren müfessirler de bulunmaktadır.<sup>58</sup> Bu müfessirler, muhtemelen ilgili rivâyetlere ve örfi kullanımlara dayanarak böyle bir sonuca ulaşmışlardır. Halbuki İbn Fâris (öl. 395/1004) 'aşıyy kelimesinin, güneşin zevalinden batışına kadarki vakti işaret ettiği görüşünü zayıf bulmaktadır.<sup>59</sup>

Sözlüklerden, rivâyetlerden ve müfessirlerin açıklamalarından çıkan sonuca göre şu söylenebilir: 'Aşıyy kelimesi -genel kabule göre- hem ikinci ile güneşin batışı arasındaki zaman dilimini hem de gecenin ilk bölümünü işaret etmektedir. Fakat bu yaklaşımın, Kur'ân'ın kullanımıyla örtüşmediği söylenebilir. Bu tespitten sonra Kur'ân'ın 'aşıyy kelimesini nasıl ve hangi anlamda kullandığına bakmak yerinde olacaktır.

Kur'ân'da (ع-ش-و) ya da (ع-ش-ي) kökünden türediği belirtilen üç kelime geçmektedir. Birincisi, 'Aşâ (عَشَا- يَعْشُو- عَشُو- عَشُو) fiilinin muzâri formudur. Zuhur sûresi 36. âyetin baş tarafında ( وَمَنْ ) 'Aşâ (عَشَا- يَعْشُو- عَشُو- عَشُو) fiilinin muzâri formudur. Zuhur sûresi 36. âyetin baş tarafında ( وَمَنْ )

Burada, yüz çevirmek şeklinde meallendirilen kısım, "men y'aşu 'an (مَنْ يَعْشُ عَنْ)" kullanımındadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu fiil 'an harf-i cerri ile kullanıldığında yüz çevirmek anlamına gelmektedir.

İkincisi, Yûsuf sûresi 16 ve Nûr sûresi 58. âyetlerde geçen 'işâ (عِشَاء) kelimesidir ve gecenin karanlığının ilk kısmı, güneşin batışından fecre kadar olan kısım, yatsı namazının vakti gibi anlamlara gelmektedir.<sup>60</sup>

Üçüncüsü ise bu başlık altında incelediğimiz 'aşıyy (عَشِي) kelimesidir. Kur'ân'da, on tanesi eril<sup>61</sup> bir tanesi dişil<sup>62</sup> formda olmak üzere on bir kez geçmektedir. Dişil formda geldiği Nâzi'ât sûresi 46. âyet şöyledir: "Onu (kıyameti) gördüklerinde sanki onlar (dünyada) bir 'aşıyye ya da onun duhâsı kadar kalmışlardır." (كَانَهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحِيَّةً). Buradaki duhâ kelimesinin kök anlamı, bir şeyin görünür ve aşikâr olmasıdır.<sup>63</sup> Dahv (الضُّحَى) gündüzün yükselmesi, duhâ (ضُحَى) ise bu durumun biraz sonrasını ifade eder.<sup>64</sup> Yani güneşin tam anlamıyla görünür hale geldiği ve ışığın yakıcı bir hal aldığı vakte duhâ denir.<sup>65</sup> Duhâ kelimesi Kur'ân'da, bu âyet haricinde iki ayette daha muzâf konumunda gelmektedir. Bunlar; "Göğün Duhâsı"<sup>66</sup> ve "Güneşin Duhâsı"<sup>67</sup> şeklindeki kullanımlardır. İkisinde de aydınlık ve ışık manasındadır. Konumuz olan Nâzi'ât sûresi 46. âyette ise "aşıyye ya da onun duhâsı" (عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا) şeklinde gelmektedir. Âyette bulunan

<sup>58</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve l-râbüh*, 4/31; Tâcülkurrâ el-Kirmânî, *Garâ'ibü't-Tefsîr ve 'Acâ'ibü't-Te'vîl*, 2479; İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/65; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 3/570.

<sup>59</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, "aşv", 4/322.

<sup>60</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, "aşy", 2/188; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, "aşy", 3/38; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, "aşv", 4/322.

<sup>61</sup> Âl-i İmrân 3/4; En'âm 6/52; Kehf 18/28; Meryem 19/11, 62; Rûm 30/18; Sâd 38/18, 31; Mü'min 40/46, 55.

<sup>62</sup> Nâziât 79/46.

<sup>63</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, "dhy", 3/391.

<sup>64</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, "dhv", 3/265.

<sup>65</sup> Mehmet Şener, "Kuşluk Namazı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/475-476.

<sup>66</sup> Nâziât 79/29.

<sup>67</sup> Şems 91/1.



“onun *duhâsı*” (ضحاها) ibaresindeki “O” (ها) zamiri ‘aşıyyeye’ dönmektedir. Dolayısıyla mana “aşıyyenin *duhâsı*” şeklinde ifade edilebilir. ‘Aşıyye, gündüzün son kısmı ve geceyle ilgiliyken *duhâ* gündüzün ilk kısmı ve aydınlıkla ilgilidir. Dolayısıyla “aşıyye ya da onun *duhâsı*” tabirinden ne anlaşılması gerektiği hususu tartışmaya açıktır. Zira bu bilgiler ışığında, ‘aşıyyenin *duhâsı* olmamalıdır. Yahyâ b. Ziyâd el- Ferrâ’ (öl. 207/822), ‘aşıyyenin *duhâsı* olmadığı şeklinde bir itirazdan bahsetmektedir. Bu itiraza, âyetteki kullanımın Arap kelimelerinde açık bir durum olduğunu belirterek cevap verdikten sonra, “sana ‘aşıyye’de veya onun sabahında geleceğim” (آتیک العشيّة أو غداتها) şeklindeki bir örneği zikretmektedir. Verdiği örnekte kastedilenin, gündüzün sonu ve başı olduğunu belirten Ferrâ’, ilgili âyetin de aynı manada anlaşılması gerektiğini belirtmiş olmaktadır.<sup>68</sup> Taberî de bu minvalde açıklamalarda bulunmaktadır.<sup>69</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147), her iki kavramın da gündüzün iki ucu olması açısından, biri zikredildiğinde diğerine izafesini Kur’ân’ın icâzı olarak değerlendirmiştir.<sup>70</sup>

‘Aşıyy kelimesi, makalemizin konusu olan Sâd sûresi 31. âyet hariç diğer bütün eril kullanımlarda ise muhakkak karşıt ve bütünlüyci anlamda bir kelimeyle birlikte gelmektedir. Bunlar, *İbkâr* (إبكار), *Bükra* (بُكْرَة), *Ġadât* (عَدَاة), *Ġuduvv* (عُدْو), *Tuzhirûn* (تُظْهِرُونَ) ve *İşrâk* (إِشْرَاق) kelimeleridir.

*İbkâr* ve *bükra*; (ب-ك-ر) kökünden türeyen ve aynı anlama gelen iki kelimedir. Bu kök, asıl olarak bir şeyin ilki ve başlangıcını ifade eder.<sup>71</sup> *İbkâr* ve *bükra* kelimeleri vakit bildirmekte ve bu açıdan *Ġadât* kelimesiyle açıklanmaktadırlar.<sup>72</sup> Dolayısıyla *Ġadât* kelimesinin manasına bakılması gerekmektedir. (غ-د-و) kökünden türeyen *Ġadât* kelimesi gündüzün ilk kısmını ifade eder.<sup>73</sup> Araplarda gündüz (النَّهَار), fecr-i sadığın doğuşundan güneşin batışına kadar olan vaktin adıdır.<sup>74</sup> Dolayısıyla *Ġadât* kelimesi için fecr-i sadık ile güneşin doğuşu arasındaki zaman, yani sabah namazı vaktidir denebilir. Zaten sabah namazı için “*Salâtu’l- Ġadât*” (صلاة الغداة) terkibi kullanılabilir.<sup>75</sup> *İbkâr* ve *bükra* kelimelerinin kök manasının, bir şeyin ilki ve başlangıcı olduğu da hatırlanacak olursa bu kelimelerin anlamının da sabah namazı vakti, sabahın erken vakti olduğu söylenebilir. *Ġuduvv* da aynı anlamdadır.

*Tuzhirûn*; (ظ-ه-ر) kökünden *if âl* babında muzâri fiilin çoğul eril kipidir. Anlamı, öğle vaktine girmektir.<sup>76</sup>

*İşrâk* ise (ش-ر-ق) kökünden *if âl* babında mastardır. Güneşin ortalığı aydınlatmaya başladığı an için kullanılır.<sup>77</sup>

<sup>68</sup> Ferrâ’, *Me’âni’l-Ġur’ân*, 3/234.

<sup>69</sup> Taberî, *Câmi’ u’l-Beyân*, 24/101.

<sup>70</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muĥarrerü’l-Vecîz*, 5/435.

<sup>71</sup> Ezherî, *Tehzîbü’l-Luġa*, “bkr”, 10/127; İbn Fâris, *Mu’cemü Meċâyisi’l-Luġa*, “bkr”, 1/287.

<sup>72</sup> bk. Bir önceki dipnot.

<sup>73</sup> Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râġıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ġaribi’l-Ġur’ân*, thk. Safvân Ahmed Dâvûdî (Dimaşk: Dâru’l Kalem, 1412/1992), 603.

<sup>74</sup> İbn Fâris, *Mu’cemü Meċâyisi’l-Luġa*, “nhr”, 5/362.

<sup>75</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûġu’l-Luġaviyye*, thk. Beytullâh Beyât (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1416/1995), 383.

<sup>76</sup> İbn Fâris, *Mu’cemü Meċâyisi’l-Luġa*, “zhr”, 3/471.

<sup>77</sup> İbn Fâris, *Mu’cemü Meċâyisi’l-Luġa*, “şrk”, 3/264; Râġıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ġaribi’l-Ġur’ân*, 451.



'Aşiyiy kelimesiyle aynı âyette yer almamakla birlikte, bu kelimenin anlaşılmasında katkı sağlayacağı düşünülen iki kavramın daha ele alınması gerekmektedir.

Bunlardan ilki 'Asîl (أَصِيل) kavramıdır. Çoğulu 'Âsâl (آصال) şeklindedir. Kelimeye 'aşiyiy anlamı verildiği gibi<sup>78</sup> güneşin batışı ya da bundan biraz önceki zamanı ifade ettiği de zikredilmektedir.<sup>79</sup> Kur'an'da 'asîl kelimesi *bükra* ile birlikte kullanılmış,<sup>80</sup> 'âsâl ise *ğuduvv* ile beraber gelmiştir.<sup>81</sup> İşaret edilen bu beraber kullanımlar, tıpkı 'aşiyiy'de olduğu gibi karşıt ve bütünleyici bir anlam örgüsüne sahiptir.

İkincisi ise *Mesâ'* (مَسَاء) kavramıdır. Kur'an'da aynı kökten yalnızca Rûm sûresi 17. âyette *tumsûne* (تَمْسُونَ) şeklinde fiil formunda gelmektedir.<sup>82</sup> Bu fiilin manası *mesâ'* vaktine girmektir ve *mesâ'* sözlüklerde, öğle namazından akşam namazına ya da gecenin yarısına kadar olan vakit,<sup>83</sup> gece,<sup>84</sup> ikinci vaktinden bir müddet sonrası<sup>85</sup> ve sabah vaktinin zıttı<sup>86</sup> olarak tanımlanmaktadır. Sabah vaktinin manası ise gündüzün ilk kısmı<sup>87</sup> ve aydınlığı<sup>88</sup> şeklinde verilmektedir. Görüldüğü üzere kelimeye birbirinden çok farklı anlamlar yüklenmiştir. Bunlardan hangisinin daha doğru olduğunu tespit edebilmek için -siyak sibak bütünlüğü içerisinde- işaret edilen ayete bakılması gerekmektedir.

Rûm 17-18: "*Mesâ' vaktine girdiğinizde ve sabah vaktine girdiğinizde Allah'ı tesbih edin. Göklerde ve yerde hamd onundur, 'aşiyiy'de ve öğle vaktine girdiğinizde de tesbih edin.*"

Görüldüğü üzere 18. âyette *öğle vaktine girildiği zamandan* bahsedilmektedir. Dolayısıyla *mesâ'* için öğle vaktinden itibaren başlayan zaman dilimi tanımlaması pek doğru görünmemektedir. Zira bu yaklaşım ayetlerde anlamsız bir tekrarın bulunduğu izlenimi vermektedir. Ayrıca müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre *mesâ'*, akşam namazı ile yatsının son vaktini kapsamaktadır. *Mesâ'* kavramının sabahın zıttı olduğu bilgisi de hatırlanacak olursa, güneşin batışıyla birlikte başlayan bir vakti işaret ettiği söylenebilir.

Bu analizden sonra 'Aşiyiy kelimesini daha doğru anlaşılabilmesi için incelenen ilgili kavramlar, Kur'an'daki kullanımlar ve sözlüklerden edinilen bilgilere göre kısaca şu cümlelerle tanımlanabilir:

*İbkâr-Bükra* = *Ğadât-Ğuduvv* = *Sabâh*: Fecr-i sadıktan güneşin doğuşuna kadar olan vakit.

*İşrâk*: Güneşin doğup ortalığı aydınlatmaya başladığı vakit.

*Duhâ*: Güneşin tam anlamıyla görünür hale geldiği ve ışığının yakıcı bir hal aldığı vakit.

*Tuzhirûn*: Öğle vaktine giriş.

'Asîl-'Âsâl: Güneş batmadan biraz önceki vakit.

<sup>78</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/83; Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, "esl", 7/156.

<sup>79</sup> İbnü's-Sikkît, *el-Elfâz*, thk. Fahrüddîn Kabâvah (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1419/1998), 295; İshak b. İbrâhîm el-Fârâbî, *Divânü'l-Edeb*, thk. Ahmed Muhtâr Ömer (Kahire: Müessesetü Dâru's-Ş'ub, 1424/2003), 4/185.

<sup>80</sup> Furkân 25/5; Ahzâb 33/42; Fetih 48/9; İnsân 76/25.

<sup>81</sup> A'râf 7/205; R'ad 13/15; Nûr 24/36.

<sup>82</sup> Rûm 30/17.

<sup>83</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, "msy", 7/323.

<sup>84</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luğa*, 2/1074.

<sup>85</sup> Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, 383.

<sup>86</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm el Melâyîn, 1407/1987), 6/2492; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, 5/321.

<sup>87</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 2/502.

<sup>88</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, 3/328.



*Mesâ'*: Gün batımı ve yatsının son vakti arasındaki zaman dilimi.

Şimdi bu kavramların 'aşıyy kelimesiyle doğrudan ya da dolaylı olarak nasıl bir anlam ilişkisi kurduklarına bakılması gerekmektedir.

Âl-i İmrân 41: "...Rabbini çokça zikret, 'Aşıyy'de ve İbkâr'da tesbih et!"

Meryem 11: "...(Zekerıyyâ), Bükra'da ve 'Aşıyy'de tesbih etmelerini onlara işaret etti."

En'âm 52: "Gadât ve 'Aşıyy'de dua edenleri kovma!.."

Mü'min 46: "Öyle bir ateş ki ona, Ğuduvv'da ve 'Aşıyy'de arz olunacaklar..."

Bu dört âyette görüldüğü üzere 'aşıyy kelimesi, az önce tanımları verilen eş anlamlı dört kavramla karşıt ve bütünlüyci bir bağlamda kullanılmaktadır. Yalnızca bu dört âyetten yola çıkarak 'Aşıyy kelimesinin, öncesi ya da sonrasıyla birlikte güneşin batışıyla alakalı olduğu söylenebilir.

Sâd 18: "...Aşıyy'de ve İsrâk'ta tesbih ederler."

İsrâk kavramının manası hatırlanacak olursa buradaki karşıt ve bütünlüyci kullanımdan, 'aşıyy kelimesinin güneşin batışı ve az öncesini işaret ettiği söylenebilir. Bu söylenenle birlikte bir önceki yaklaşım daraltılmış ve çerçeve daha da belirginleştirilmiş olmaktadır. Aşağıdaki âyette bu durum çok daha net bir şekilde görülecektir.

İnsân 25: "Bükra'da ve 'Asîl'de Rabbini zikret!"

'Asîl kavramının anlamı, güneş batmadan biraz önceki vakit olarak tespit edilmişti. İnsân sûresi 25. âyetteki bu kullanım, Meryem sûresi 11. âyetteki "Bükra'da ve 'Aşıyy'de" şeklindeki kullanımın hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla Yahyâ b. Sellâm'ın da (öl. 200/815) belirttiği üzere 'asîl ve 'aşıyy kelimelerinin eş anlamlı olduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>89</sup>

Bütün bu bilgilerden sonra Kur'ân'da 'Aşıyy kelimesinin; güneşin batmasından biraz önce başlayan ve batışıyla birlikte sona eren zaman dilimini ifade ettiği söylenebilir. Buna, bir sonraki başlıkta ele alınacak olan Sâd sûresinin 32. âyeti de delil teşkil etmektedir. Bu âyetin son kısmında, hattâ tevârat bi'l-hicâbi (حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ) ibaresi yer almaktadır. Perde arkasına gizlendi mealindeki bu ibarede yer alan *gizlendi* fiilinin faili -tablo 1'de görüleceği üzere- Râzî öncesi tüm müfessirlere göre güneştir. Buradan yola çıkarak 31 ve 32. âyetleri birlikte düşündüğümüzde Hz. Süleymân, kendisine arz edilen atlara olan sevgisini ifade etmiş ve sonrasında güneşin battığından bahsedilmiştir. Dolayısıyla arz olayının gün batımına yakın bir zamanda gerçekleştiği sonucuna varılabilir. 'Aşıyy kavramı üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmasının sebebi, âyetin doğru anlaşılmasının yolunun, atların arz vaktinin tam olarak tespit edilmesine bağlı olmasıdır.

"...Bizi, mü'min kullarının birçoğuna üstün kılan Allah'a hamd olsun."<sup>90</sup> diyen; kendisine değerli hediyelerle gelen elçilere: "Siz bana mal ile yardım mı etmek istiyorsunuz? Allah'ın bana verdiği, size verdiğiinden daha iyidir. Hediyeyle ancak siz sevinirsiniz."<sup>91</sup> şeklinde cevap veren; Allah'ın kendisi için: "...Ne güzel kuldur, hep (Allah'a) yönelirdi."<sup>92</sup> dediği Hz. Süleymân'ın, ikinci namazını gün batımına yakın bir vakte kadar erteleyip, üstüne bu vakitte bir de atlarla vakit geçirerek bu namazı unutmış olması pek makul görünmemektedir. Üstelik namaz ibadeti mü'minler üzerine

---

<sup>89</sup> Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/470. Yahyâ b. Sellâm -biz farklı düşünceler de- eserinin başka bir yerinde 'aşıyy kavramını, öğle ve ikindiye kapsayan bir zaman dilimi olarak ifade etmektedir. Bk. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/451.

<sup>90</sup> Neml 27/15.

<sup>91</sup> Neml 27/36.

<sup>92</sup> Sâd 38/30.





vakitli olarak yazılmıştır.<sup>93</sup> Ayrıca Allah mü'minlerin vasıflarından bahisle, herhangi bir ticaretin ya da alışverişin, kendilerini namazdan ve Allah'ı zikretmekten alıkoymadığını ifade etmektedir.<sup>94</sup> Vaktini bir hayli geciktirdikten sonra atlarla zaman geçirmek suretiyle ibadetinden geri kaldığı söylenen Hz. Süleymân, bir nevi bu âyette ifadesini bulan durumla yüz yüze bırakılmıştır. Böyle bir yaklaşımın doğru olmadığı belirtilmelidir. Bütün bu mülahalardan yola çıkılarak Sâd sûresi 31. âyet şu şekilde meallendirilebilir:

**“Hani O’na, gün batımına yakın bir vakitte, ön ayaklarından bir tanesini tırnağının uç kısmına dikip de diğer üç ayağı üzerinde duran hızlı koşu atları arz edilmişti.”**



Resim 1: Hızlı Koşu Atlarının Âyette İfade Edilen Duruşları ve Gün Batımına Yakın Bir Vakitteki Görüntüleri.

### 3.2. HUBB (حَبَّ) KAVRAMI:

Sâd sûresi 32. Âyette geçen bu kelime (ح-ب-ب) kök harflerinden türemiştir. İbn Fâris bu kök için üç asıl anlam sıralamaktadır. Konumuzla ilgili olan mana, lüzûm (لُزُوم) ve sebât (ثَبَات). Buradaki lüzûm; (حَبَّ) ve (مَحَبَّة) manasında olup *ehabbe* (أَحَبَّ) fiilinden müştaktır. (أَحَبَّهُ) dendiğinde, mana (لُزِمَهُ) olmaktadır.<sup>95</sup> Bu kullanım, bir şeye ihtiyaç duymak, bağlanmak, yapışmak, zorunlu olmak ve bir yere yerleşmek, sürekli kalmak anlamlarına gelmektedir. Bu kökün, çalışmaya ışık tutan ve az önce tespiti yapılan manayla yakın ilişkili olan diğer bir kök manası ise sözlüklerde nefretin zıttı olarak verilmektedir.<sup>96</sup> Yapılan tespitler çerçevesinde *hubb* – *ehabbe* kelimelerinin manasının, sevgi / sevmek, bağlanmak ve düşkünlük şeklinde öne çıktığı söylenebilir.

Kur’ân’da bu kökten türeyen çeşitli kelimeler çokça kullanılmaktadır. Tahlilini yapmaya çalıştığımız *hubb* kelimesi dokuz kez, *ehabbe* ise altmış dört kez geçmektedir.<sup>97</sup> *Hubb* kelimesi, geçtiği bütün âyetlerde sevgi, bağlılık ve düşkünlük anlamlarında kullanılmaktadır. *Ehabbe* fiili ise bu sayılan manalar dışında, İnsân sûresi 27. âyette *tercih etmek* anlamında kullanılmıştır. Âyetin lafzî çevirisi şöyledir: “*Muhakkak ki bunlar, âcile’yi seviyorlar ve ağır bir günü arkalarında bırakıyorlar.*” (إِنَّ هَؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا). Âyetteki *âcile* (الْعَاجِلَةَ), tefsirlerde

<sup>93</sup> NiSâ 4/103.

<sup>94</sup> Nûr 24/37.

<sup>95</sup> İbn Fâris, *Mu’cemü Meḳâyisi’l-Luġa*, “hbb”, 2/26.

<sup>96</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, “hbb”, 3/31; Ezherî, *Tehzîbü’l-Luġa*, “hbb”, 4/8.

<sup>97</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1364/1945), 191-192.





genellikle dünya hayatı olarak açıklanmıştır.<sup>98</sup> *Seviyorlar* şeklinde çevrilen (يُحِبُّونَ) kelimesi *ehabbe* fiilinin çoğuludur ve *tercih ediyorlar / meylediyorlar* manasında anlaşılmalıdır. Bu âyette aslında âhiret hayatının başlangıcı kabul edilen kıyâmet günü ve sonrasının göz ardı edilip bırakılması ve dünya hayatının geçici zevklerine meyledilip tercih edilmesi söz konusu edilmektedir. Bu bilgiler ışığında âyeti şu şekilde meallendirebiliriz: “*Muhakkak ki bunlar, dünya hayatına meylederek tercih ediyor ve çetin bir günü / âhiret hayatını arkalarında bırakarak umursamıyorlar.*”

*Hubb – ehabbe* kelimeleri Sâd sûresi 32. âyette şöyle kullanılmaktadır: “*Innî ahbebtu hubbe’l-hayri ‘an zikri rabbî.*” (إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي). Tablo 1 yorumlanırken, buradaki *zikr* kavramından genellikle ikinci namazının anlaşıldığı ifade edilmişti. Râzî öncesi müfessirlerin büyük bir çoğunluğu, âyetteki *ahbebtu hubbe’l-hayri* ifadesindeki *ahbebtu* fiilini, tercih etmek anlamındaki *âsera* (آثر) fiiliyle açıklamışlardır.<sup>99</sup> Yine bu müfessirlerin tamamı âyetteki *hayr* kelimesinden maksadın atlar olduğunu ve ‘*an* (عَنْ) harf-i cerrinin ‘*alâ* (علي) anlamında kullanıldığını belirtmişlerdir. Bu yaklaşıma göre “*ahbebtu hubbe’l-hayri ‘an zikri rabbî*” ifadesinin manası: “*Ben at sevgisini, Rabbimi zikretmeye / ikinci namazına tercih ettim.*” şeklinde olmaktadır. Zemahşerî (öl. 538/1144) ise *ahbebtu* fiilini, bir şeyi başka bir şeyin yerine geçirmek anlamındaki *enâbe* (اناب) fiiliyle izah etmiştir.<sup>100</sup> Zemahşerî’ye göre mana: “*Ben at sevgisini, Rabbimi zikretmenin / ikinci namazının yerine koydum.*” mealindedir.

Necmüddîn en-Nesefî (öl. 537/1142) burada, genellikle zayıf kabul edilen görüşler verilirken kullanılan (قيل) ifadesiyle başka bir anlama daha işaret etmektedir. Buna göre *ehabbe* fiili *kaade* (قعد) ve *teahhara* (تأخر) manasındadır. *Kaade* oturmak, gevşek davranmak, vazgeçmek gibi anlamlara gelirken *teahhara* gecikmek, ertelemek, geri kalmak gibi manalar ifade etmektedir. Nesefî’nin işaret ettiği bu yaklaşıma göre âyetin manası: “*Ben at sevgisi sebebiyle Rabbimi zikretmekten / ikinci namazından geri kaldım.*” şeklindedir.<sup>101</sup>

Râzî, bu sayılan görüşleri ve başka ihtimalleri zikrettikten sonra, *ahbebtu hubbe’l-hayri* ifadesini; “*atları sevmeyi sevdim*” şeklinde izah ederken, “*‘an zikri rabbî*” ibaresini ise “*Rabbimin zikri ve emri sebebiyle...*” manasında açıklamıştır. Buna göre âyetin anlamı: “*Benim bu atlara olan sevgim ve düşkünlüğüm, sırf Rabbimin zikri ve emri sebebiyledir.*” şeklinde olmaktadır. Bu ise Râzî’ye göre en açık anlamdır.<sup>102</sup> Râzî öncesi müfessirleri bu tür açıklamalara iten iki husus bulunmaktadır. Birincisi âyetin gramatik yapısıdır. Zira *hubb* ve aynı kökten türeyen kelimeler, Kur’ân’da başka hiçbir yerde bu yapıda gelmemiş ve ‘*an* harf-i cerri ile kullanılmamıştır. İkincisi ise incelenen söz konusu âyetlerle ilintili olarak rivâyet edilen haberlerdir. Belirtildiği üzere bu rivâyetlerde Hz. Süleymân at sevgisi sebebiyle ibadetini yerine getirememiş ve bundan dolayı atlarını kesmişti. Bu rivâyetler olmasaydı âyetlerin bu şekilde anlaşılması için herhangi bir gerekçe bulunamayacağı

<sup>98</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/535; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 23/574; Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 3/529; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Âzîz*, 5/75.

<sup>99</sup> Ferrâ’, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/405; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve l-râbüh*, 4/331; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 8/624; Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 3/135; Vâhidî, *el-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Âzîz*, 923; Mücâşîi, *en-Nüket fî’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, 427; Begavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl*, 7/89; Nesefî, *et-Teysîr fî’t-Tefsîr*, 12/496; Nîsâbü’rî, *İcâzü’l-Beyân ‘an Me’âni’l-Kur’ân*, 2/712.

<sup>100</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/92.

<sup>101</sup> Nesefî, *et-Teysîr fî’t-Tefsîr*, 12/497.

<sup>102</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 26/390.





söylenbilir. İkinci bölümde değerlendirmesi yapılan bu rivâyetlerin zayıf olduğu hatırlanacak olursa, âyetleri rivâyetlere göre anlama zorunluluğu olmadığı da anlaşılacaktır.

Buna göre Sâd 32'deki *zikr* kavramı hatırlatma<sup>103</sup> manasındadır. *Ehabbe* fiili meyletmek ve tercih etmek anlamında, *hubb* ise sevgi manasındadır. 'an (عَنْ) harf-i cerri de *t'alîl* içindir.<sup>104</sup> Yani sebep bildirmektedir. 'an harf-i cerrinin bu kullanımına Tevbe sûresi 114. Âyet örnek olarak verilebilir. Bu âyette şöyle geçmektedir: "İbrâhîm'in babası için yaptığı tevbe, ona verdiği bir söz sebebiyledir..." (وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا أَيَّاهُ...). Âyette, "bir söz sebebiyledir" şeklinde çevrilen kısım; 'an mev'ide (عَنْ مَوْعِدَةٍ) ibaresidir ve buradaki 'an harf-i cerri *t'alîl* bildirmektedir. Bütün bu izahlara göre Sâd sûresi 32. âyet şöyle meallendirilebilir:

**"Atların sevgisine meylederek bu sevgiyi tercih etmiş olmam, şüphesiz Rabbimi hatırlatması sebebiyledir. Nihayet (güneş) perde arkasına gizlendi."**

### 3.3. MESH (مَسَحَ) KAVRAMI:

Sâd sûresi 33. Âyette geçen bu kelime, (م-س-ح) kök harflerinden türemiştir. Bu kökün asıl anlamı, elin veya herhangi bir şeyin başka bir şey üzerinden genişçe ve uzunca geçmesidir.<sup>105</sup> Elin, bir şey üzerinden akarcasına geçmesi şeklinde de tarif edilmiştir.<sup>106</sup> Mecazen şu anlamlarda da kullanılmaktadır. Mesela, meshedilmiş ve sanki bu sebeple dümdüz olmuş bir mekâna (الْمَسْحُ) denir.<sup>107</sup> Yine (مَسْحَ الْمَرْأَةِ) dendiğinde bir kadınla cimâ kast olunur.<sup>108</sup> Konuyla ilintili olan (تَمَسَّحَهُ) gibi *seyf* (سَيْف) yani kılıç kelimesiyle birlikte gelen kullanımlarda ise "boynunu vurmak / kesmek" anlamları vardır.<sup>109</sup> *Mesh* kelimesi Kur'ân'da dört kez geçmektedir.<sup>110</sup> Üç tanesi "meshedin" (امْسَحُوا) şeklinde emir kipinde gelirken, bir tanesi "mesh" (مَسْحًا) şeklinde mastardır. Emir kipinde gelen âyetlerde abdest ve teyemmümden bahsedilmektedir. Bu âyetlerdeki *meshedin* emri, ıslak ya da toprağa vurulmuş ellerin, vücutta işaret edilen bölgelere sürülmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Bu anlayış, yukarıda ifade ettiğimiz kök anlamla birebir uyumludur ve üzerinde herhangi bir tartışma da mevcut değildir. Master formunda geçtiği âyet ise Sâd sûresi 33. âyettir. Âyetin Arapça lafzı şöyledir: "Ruddûhâ 'aleyye, fetafika meshan bi's-sûki ve'l-'anâk." (رُدُّوْهَا عَلَيَّ فَطَفِّقْ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْأَعْنَاقِ). Ruddûhâ'daki hâ zamiri -güneşe döndüğü yönünde yaklaşımlar bulunmakla birlikte- çoğunluğa göre atlara dönmektedir. *Tafika* (طَفِّقْ) kelimesi, muzârî fiilden önce kullanıldığında bir şeyi yapmaya

<sup>103</sup> Zikr kavramı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Reşat Öngören, "Zikir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/44/409-412.

<sup>104</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-Lebîb 'an Küttübi'l-E'ârîb*, thk. Mâzin Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 197.

<sup>105</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, "msh", 5/322; Râgub el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, 767.

<sup>106</sup> Saîd b. Muhammed İbnü'l-Haddâd, *Kitâbü'l-Ef'âl*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Müessesetü Dâru's-Ş'ub, 1395/1975), "msh", 4/196.

<sup>107</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, "msh", 5/322.

<sup>108</sup> İbnü'l-Haddâd, *Kitâbü'l-Ef'âl*, "msh", 4/196.

<sup>109</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, "msh", 3/156; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luğa*, "msh", 1/535; Cevherî, *eş-Şihâh*, "msh", 1/404.

<sup>110</sup> Nisâ 4/43; Mâide 5/6; Sâd 38/33.





*başlamak* anlamına gelir.<sup>111</sup> Bu bilgilerden sonra âyetin lafzî çevirisi şu şekilde verilebilir: “*Onları bana geri getirin (dedi ve akabinde) bacaklarını ve boyunlarını meshetmeye başladı.*” Tablo 1 için ifade edilenler hatırlatılacak olursa müfessirlerin çoğunluğu, bu ayetteki *mesh* kavramını *kesmek* olarak açıklamışlardır. Böylece atların boyunları ve bacakları Hz. Süleymân tarafından kesilmiş olmaktadır. Halbuki kesme anlamı mecazdır ve âyette bu mecaza gitmeyi gerektirecek kılıç ve benzeri herhangi bir lafız bulunmamaktadır. Bu yaklaşıma, değerlendirmesi yapılan rivâyetlerin tesir ettiği anlaşılmaktadır. Rivâyetlerde anlatılanların etkisi olmasaydı, *mesh* kavramına kesmek anlamının verilebilmesi için Kur’ânî bir gerekçe bulmak oldukça güçleşecekti. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere Kur’ân *mesh* kelimesini asıl manası gereği, ellerin bir şey üzerinde gezdirilmesi ve sıvazlama gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Sıhhati yeterince araştırılmamış rivâyetlere göre yapılan tefsir faaliyetinin ne gibi sonuçlar doğurduğu, bu âyete getirilen klasik yorumlarda bir kez daha görülmüş olmaktadır.

Bu sebeplerden ötürü 33. Âyete verilebilecek en uygun meal şöyle ifade edilebilir:

**“Atları bana geri getirin (dedi ve akabinde) bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı.”**

### SONUÇ

Makalede ortaya konan veriler ışığında Hz. Süleymân’ın, namazını / ibadetini ihmal etmediği gibi atlarının bacak ve boyunlarını da kesmediği rahatlıkla ifade edilebilir. Zira bu minvalde aktarılan rivâyetler, sahih hadiste bulunması gereken kriterleri karşılamadıklarından dolayı bağlayıcı özellikte değildirler. Üstelik ele alınan ‘*aşiyiy* ve *mesh* gibi kavramların, makalede tespit edilen Kur’ânî kullanımları bir arada düşünüldüğünde, rivâyetlerde anlatılan hadisenin gerçekleşmiş olma ihtimali oldukça zayıflamaktadır.

Delil değeri taşımayan rivâyetlerin Kur’ân’ın anlaşılması noktasında olumsuz etkileri açık bir şekilde görülmüştür. Bu sebeple, günümüzde ve gelecekte yapılacak tefsir çalışmalarının bu hususa gereken önemi göstermeleri gerekmektedir. Bütün bunların yanında, Kur’ânî bir kavramın, yine Kur’ân’ın mana düzleminde neye tekabül ettiği hususu son derece önemlidir. Kur’ân’dan bağımsız düşünülemez olan her bir ilim dalında bu hususa azami alan ayrılmalıdır.

Bu tespitler ışığında Sâd sûresi 31-33. âyetlere verilebilecek en uygun meal şu şekilde ifade edilebilir:

**31. “Hani O’na, gün batımına yakın bir vakitte, ön ayaklarından bir tanesini tırnağının uç kısmına dikip de diğer üç ayağı üzerinde duran hızlı koşu atları arz edilmişti.”**

**32. “Atların sevgisine meylederek bu sevgiyi tercih etmiş olmam, şüphesiz Rabbimi hatırlatması sebebiyledir. Nihayet (güneş) perde arkasına gizlendi.”**

**33. Atları bana geri getirin (dedi ve akabinde) bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı.**

---

<sup>111</sup> Hüseyin Yazıcı, *Örnekleriyle Arapçada Bağlaçlar ve Yapılar* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2013), 181.



## KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-ḳur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1364/1945.

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr. *Tefsîru Abdirrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî. *Me'âni'l-ḳur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâa. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1411/1990.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâ'ût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûḳu'l-Lugaviyye*. thk. Beytullâh Beyât. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1416/1995.

Âşikkutlu, Emin. "Meçhul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/286-288. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Âşikkutlu, Emin. "Mestûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/337-338. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Atik, Bilal. *Kral ve Peygamber Olarak Dâvûd (a.s.) ve Süleyman (a.s.) Kıssalarıyla Verilmek İstenen Mesajlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Aydınlı, Abdullah. "Merfû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/180-181. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Aydınlı, Abdullah. "Mevkuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/437-438. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Aydınlı, Abdullah. "Muan'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/326. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Begavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-Tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1414/1993.

Bekr ibnu'l-Alâî. *Ahkâmü'l-ḳur'ân*. thk. Selmân es-Samdî. 2 Cilt. Dubâi: Câizetu Dubâi, 1437/2016.

Bırışık, Abdulhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-Şaḳîḳu'l-Müsned min Ḥadîsi Resûlillâh Şallallahü 'aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*. thk. Mustafâ Dîb el-Begâ. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Târîhu'l-Kebîr*. thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed. 12 Cilt. Riyad: en-Nâşiru'l-Mütemeyyiz, 1440/2019.

Cerrahoğlu, İsmail. "Ali b. Ebû Talha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/386-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-ḳur'ân*. thk. Muhammed Sâdik Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâş, 1405/1985.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm el Melâyîn, 1407/1987.





Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir. *Derecü'd-Dürer fî Tefsîri'l-Âji ve's-Suver*. thk. Velîd b. Ahmed b. Sâlih el-Huseyn, İyâd Abdüllatîf el-Şaysî. 4 Cilt. Britanya: Mecelletü'l Hikme, 1429/2008.

Çelebi, Şevki. *Sâd Süresi 30-40. Ayetleri Işığında Süleyman (as)'ın İmtihanı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Durmuş, Zülfikar. "Sâd 30-33. Ayetler Bağlamında Hz. Süleyman -Klasik Tefsirlere Eleştirel Bir Yaklaşım-". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 47-65.

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. 'Abdi'l-Muhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.

Efendioğlu, Mehmet. "Maktû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/457-458. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Erul, Bünyamin. "Tedlîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Luğa*. thk. Muhammed Mer'ab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1422/2001.

Fârâbî, İshak b. İbrâhîm. *Dîvânü'l-Edeb*. thk. Ahmed Muhtâr Ömer. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü Dâru's-Ş'ub, 1424/2003.

Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısıryye, 1386/1966.

Gudde, Abdülfettâh Ebû. "İsnad Dindendir". çev. Kübra Çakmak. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017), 145-159.

Gulâmu Sa'leb, Ebû Ömer ez-Zâhid Muhammed b. Abdilvâhid b. Ebî Hişâm el-Bağdâdî el-Bâverdî. *Yâkûtetü's-Şirât fî Tefsîri Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Ya'kûb et-Türkistânî. Medine: Mektebetü'l-U'lûm vel' Hikem, 1423/2002.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1408/1988.

Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muħarrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Düreyd. *Cemheretü'l-Luğa*. thk. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm el Melâyîn, 1407/1987.

İbn Ebî Hâtîm. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Bâz, 1419/1998.

İbn Ebî Hâtîm. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1371/1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Muşannef fi'l-Ehâdiş ve'l-Âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Lübnan: Dâru't-Tâc, 1414/1989.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin İbn 'Ukâşe, Muhammed Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Ĥadîse, 1423/2002.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1399/1979.





İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Tefsîru İbn Fûrek*. haz. Âtîf b. Kâmil b. Sâlih Buhârî. Suudi Arabistan: Câmîatu Ümmî'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1430/2009.

İbn Hacer El-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.

İbn Hacer El-Askalânî. *Ta'rîfü Ehli't-Taqdîs bi-Merâtibi'l-Mevşûfîne Bi't-Tedlîs*. thk. Âsım b. Abdullah el-Kureyvitî. Ummân: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983.

İbn Hacer El-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matba'atu Daireti'l-Ma'ârifî'n-Nizamiyye, 1326/1908.

İbn Hibbân el-Büstî. *eş-Şikât*. thk. Muhammed Abdülmûid Han. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973.

İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübî'l-E'ârîb*. thk. Mâzin Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Ğarîbü'l-ğur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1398/1978.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.

İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullâh. *el-Müntekâ Mine's-Süneni'l-Müsne'de 'an Resûlillâh Şallallahü 'aleyhi ve Sellem*. thk. Ebû İshak el-Huveynî. Kahire: Dâru't-Takvâ, 1428/2007.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdü'r-Rezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l 'Arabî, 1422/2001.

İbnü'l-Feres el-Endelüsî. *Ahkâmü'l-ğur'ân*. thk. Selahaddîn Ebû 'Aff. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.

İbnü'l-Haddâd, Saîd b. Muhammed. *Kitâbü'l-Ef'âl*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü Dâri's-Ş'ab, 1395/1975.

İbnü'l-Irâkî, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed. *Tuhfetü't-Taşîl fî Zikri Ruvâti'l-Merâsîl*. thk. Abdullah Nevâre. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1999.

İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-ğur'ân*. thk. Muhammed Abdü'l-Kâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbnü's-Sikkît. *el-Elfâz*. thk. Fahrüddîn Kabâvah. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1419/1998.

İbnü's-Sikkît. *İşlâhu'l-Mantık*. thk. Muhammed Mer'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002.

Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Maktu Hadis ve Delil Değeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Kartal, Ataullah. *Kur'an-ı Kerim'de Davud ve Süleyman (as) Kıssaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Kurt, Muhammet Sacit. *Kur'an'da Peygamberler ve Günah*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetu Zâyid b. Sultân, 1425/2004.

Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-ğur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1382/1962.





Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-ğur'ân*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'Uyûn*. thk. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye îlâ Bulûğî'n-Nihâye*. thk. Heyet. 13 Cilt. Şarika, Birleşik Arap Emirlikleri: Mecmû'atu Buhûşî'l-Kitâb ves-Sunne, 1429/2008.

Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ. *Ta'zîmü Ğadri's-Şalât*. thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Füreyvâî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406/1986.

Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'î'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Moğultay b. Kılıç. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*. thk. Muhammed Osman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2011.

Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâş, 1423/2002.

Mücâşîî, Ebû'l-Hasen Alî b. Faddâl. *en-Nüket fî'l-ğur'ânî'l-Kerîm*. thk. Abdullah Abdülkâdir et-Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.

Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn. *el-Câmî'u's-Şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-ğur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmîatu Ümmî'l-Kurâ, 1410/1990.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn. *et-Teysîr fî't-Tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habûş. 15 Cilt. İstanbul & Beyrut: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019.

Nîsâbü'rî, Mahmûd b. Ebû'l-Hasen. *İcâzü'l-Beyân 'an Me'âni'l-ğur'ân*. thk. Hanîf b. Hasan el-Kâsîmî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994.

Oral, Osman. "Fahredden Râzî'de Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ın İsmeti Sorunu". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 28/2 (2017), 120-136.

Öngören, Reşat. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Özdirek, Recep - Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Süfyân es-Sevrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/23-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öztürk, Rukiye. *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'da Hz. Süleyman'ın Hükümdarlığı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Polat, Salahattin. "Ferd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Polat, Salahattin. "İbrâhim et-Teymî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/357. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Râğb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-ğur'ân*. thk. Safvân Ahmed Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l Kalem, 1412/1992.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.





Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân. *Sünenü Saîd b. Mansûr*. thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdülazîz Âl-i Humeyyid. 5 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1417/1997.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *El-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Şur'ân*. thk. Heyet. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.

Sehl et-Tüsterî, Ebû Muhammed. *Tefsîru't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Tefsîru'l-Şur'ân*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm - Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l Vatan, 1418/1997.

Semerkandî, Ebû'l-Leys es-. *Tefsîru's-Semerkandî*. thk. Ali Muhammed Muavvad. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.

Şener, Mehmet. "Kuşluk Namazı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/475-476. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Evsaf*. thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1416/1995.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Şur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.

Tâcülkurrâ el-Kirmânî, Ebû'l-Kâsım. *Garâ'ibü't-Tefsîr ve 'Acâ'ibü't-Te'vîl*. thk. Şemrân Serkâl Yûnus el-İclî. 2 Cilt. Cidde & Beyrut: Dâru'l Kible li's-Sekâfeti'l İslâmiyye & Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, trs.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen el-. *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l Kalem, 1415/1995.

Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.

Yazıcı, Hüseyin. *Örnekleriyle Arapçada Bağlaçlar ve Yapılar*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2013.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Şur'ân ve İ'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1408/1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-İ'tidâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an Hakkâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd - Ali Muhammed Muavvad. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubûkân, 1418/1998.





# İSLAM HUKUKU İLE MODERN HUKUKUN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ VE BİRBİRİNDEN YARARLANMA İMKÂNI

## THE CHARACTERISTIC FEATURES OF ISLAMIC LAW AND MODERN LAW AND THE OPPORTUNITY TO BENEFIT FROM EACH OTHER

NURETTİN ŞENTÜRK

DOKTORA ÖĞRENCİSİ  
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
[nursenturk1977@gmail.com](mailto:nursenturk1977@gmail.com)



### Öz:

İslam hukuku, içerisinde hiçbir zaman değişmeyecek bir öze ve o özü ayakta tutacak ilke ve esaslara sahiptir. Bu esaslar genel olarak içtihadî konular dışında olsa da hem dinî hem de ahlâkî konuları kapsamaktadır. Bu durum İslam hukukuna dogmatik bir yapı görünümü verse de aslında bu ilahî menşeli olmasının tabii bir sonucudur. Zira İslam hukuku her bir Müslüman için ideal yani “olması gereken” hukuk olarak kabul edilmektedir. Hatta tabii hukukun kural ve kanunları için kriter olabilecek genel hukuk ilkelerine sahiptir. İnsan bu ilkelerle önündeki geniş ve boş sahada kendisi için daha uygun ve ideal hukuka daha yakın pozitif hukuku kuracak ve yaşatacaktır. Modern hukuk ise daha çok toplumsallaşma, eğitim ve sosyal psikoloji mekanizmaları sayesinde işleyebilen bir hukuk sistemidir. Bu da ancak kuvvetler ayrılığı, normlar hiyerarşisi ve anayasa kurumu gibi mekanizmalar ile mümkün olabilmektedir. Binaenaleyh içeriğe ve değerlere daha az sahip bir yapı görünümüyle Modern hukuk daha çok biçimsel ve nötr bir hukuk sistemi görünümü ortaya koymaktadır.

### Abstract:

Islamic law has an essence that will never change and the principles and principles that will keep that essence alive. Although these principles are generally outside of ijtihad issues, they cover both religious and moral issues. Although this situation gives the appearance of a dogmatic structure to Islamic law, it is actually a natural consequence of its divine origin. Because, Islamic law is accepted as the ideal law for every Muslim, that is, the law that should be. Actually, they are partially private general law principles that are the criteria for the rules and laws of natural law. With these principles, a person will establish and maintain the most appropriate and closest positive law to the ideal law in the wide and empty field in front of him. Modern law, on the other hand, is a legal system that can function mostly through socialization, education and social psychology mechanisms. This can only be possible with mechanisms such as separation of powers, hierarchy of norms and constitutional institution. Consequently, modern law, with a structure that has less content and values, presents a more formal and neutral legal system appearance.

**Anahtar kelimeler:** İslam Hukuku, Modern Hukuk, Adalet, Tarih, Etik.

**Keywords:** Islamic Law, Modern Law, Justice, History, Ethics.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	24.04.2022	10.06.2022	30.06.2022	0000-0001-7815-0613
İNTİHAL/PLAGIARISM			DOI NUMARASI/DOI NUMBER	
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.			-	
ATIF/CITE AS				
Şentürk, Nurettin. “İslam Hukuku ile Modern Hukukun Karakteristik Özellikleri ve Birbirinden Yararlanma İmkânı / The Characteristic Features of Islamic Law and Modern Law and the Opportunity to Benefit From Each Other”. <i>ilahiyat</i> 7 (Aralık/December 2021): 155-165.				





## GİRİŞ

Hukuk, insanların sosyal yaşamda tecrübe ettikleri anlaşmazlıkları, uğradıkları haksızlıkları veya başkalarına karşı işledikleri hak ihlallerini adil bir şekilde çözüme kavuşturmayı gaye edinen bir ilimdir.<sup>1</sup> Hukuk olgusunun temelinde ise adâlet, ahlak ve etik değerler vardır. Zira insanoğlu çağlar boyu edindiği tecrübe ile akıl ve vicdanında adil ve doğru hukuk ölçütlerini âdeta içselleştirmiştir.<sup>2</sup> İşte insanlığın özünde var olan adâlet ve hakkaniyet idesinden süzülen mer’îyet itibariyle mutlak, metot itibariyle de düalist olan bu anlayışa literatürde “tabii hukuk” denmektedir.<sup>3</sup> Tabii hukuk da bir ‘ide’ yani bir değer olarak hem İslâm hukukunun hem de Modern hukukun bir özelliğidir.<sup>4</sup>

Kur’ân ve Sünnet’ ışığında metodolojisini oluşturan İslam hukuku, tarihi süreçte birçok toplumun hukuk ve ahlak ilkelerini de kendi potasında yoğurarak sistematize olmuş köklü bir hukuk sistemidir. Hatta akıl yürütme ve yorumlama gibi bazı alanlarda İslâm hukuku Modern hukuktan daha çok gelişmiştir. Kezâ başta adâlet olmak üzere onur, hürriyet, sağlık, barış vb. insanla ilgili değerlere İslâm hukukunda daha fazla değer verilmekte ve yüceltilmektedir. Kısaca İslâm hukuku daha fazla rafine bir tabii hukuk olma özelliği taşımaktadır.<sup>5</sup>

Modern hukuk ise yapısı itibariyle değer merkezli olmaktan ziyade matematiksel formüllere yer veren bir hukuk sistemidir. Bununla beraber iktidarı sınırlayabilen mekanizmaları<sup>6</sup> sayesinde her bir vatandaşın temel hak ve hürriyetlerini muhafaza etmede önemli bir devinim ve dengeye sahiptir. Nitekim bugün Modern hukukun işlerliğini sağlayan mekanizmaların, devleti sınırlandıran ve vatandaşların temel hak ve hürriyetlerini koruyan mekanik yapısı yukarıda söylenenleri teyit etmektedir.

Binaenaleyh bu makalenin dar hacmi içerisinde her iki hukuk sisteminin hukuka katkı sağlayan toplumsal, felsefî ve ahlakî dinamikleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece her iki hukuk sisteminin köklerinde var olan mekanik ve statik dinamikler ortaya konularak birbirlerinden yararlanma imkânı üzerinde durulacaktır. Keza Kur’ân ve Sünnet kaynaklı İslâm ahkâmının günün ihtiyaçlarına cevap veremediği ve diğer hukuk sistemleri karşısında statik kaldığı eleştirilerine de cevap verilecektir. Zira bir takım ideolojik sâiklerle her iki hukuk sisteminin birbirinden tamamen farklı olduğu algısı özellikle mesafeli bir tutum sergileyen Modern Hukukçular tarafından yerleştirilmeye ve her iki hukuk sisteminin bütün yönleri ile farklı norm ve yaklaşımlara sahip olduğu izlenimi verilmeye çalışılmaktadır. Hâlbuki toplumsal meseleleri çözmek gibi hukukun -bu hangi hukuk olursa olsun- temel bir gayesi vardır. Bu da her hukuk sisteminin müşterek birçok meselede benzer yaklaşım ve çözümlere sahip olduğu anlamına gelmektedir.

<sup>1</sup> Sahip Beroje, “İslâm Hukuku ile Beşerî Hukukun Birbirinden Yararlanma İmkânı Üzerine”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/2 (2018), 120-143.

<sup>2</sup> Abdulvehhâb Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985) 2. baskı, 65. (mütercimim girişi).

<sup>3</sup> Hüseyin Atay, *İslam Hukuk Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 26.

<sup>4</sup> Şahban Yıldırım, “Hukukta “Öz” Arayışları ve İslam Hukukunun Metafizik Karakteri”, *TAAD*, 39 (2019), 29-42.

<sup>5</sup> Kemal Gözler, *Türkiye Nereye Gidiyor? Akademi ve Hukuk Üzerine Gözlemler ve Eleştiriler (Makalelerim 2019)* (Bursa: Ekin Yayınları, 2020), 471-500.

<sup>6</sup> Bunlar kuvvetler ayrılığı, anayasacılık ve normlar hiyerarşisidir. Gözler, *Türkiye Nereye Gidiyor? Akademi ve Hukuk Üzerine*, 471-500.





## 1. İSLAM HUKUKUNUN KARAKTERİSTİK TEMEL ÖZELLİKLERİ

İslam hukuku, hicrî I. ve kısmen de II. yüzyılda re'y<sup>7</sup> daha sonra ise kıyâs, istihsân,<sup>8</sup> istislâh,<sup>9</sup> istishâb<sup>10</sup> gibi değişik isim ve yapılar içinde şekillenen akıl yürütme ve hüküm koyma faaliyetleri ile meydana gelen bir hukuk sistemidir.<sup>11</sup> 'İslam Hukuku' terimi aslında son dönemlerde diğer hukuk sistemlerine alternatif bir hukuk ortaya koyma çabaları sonucunda kullanılmaya başlanmış bir terimdir. Bunda 'fıkıh' kavramının oryantalistlerce Batı dillerine 'İslam Hukuku' şeklinde çevrilip tekrar Türkçe literatüre de bu şekilde girmesinin önemli bir etkisi olduğu düşünülmektedir.<sup>12</sup> Dolayısıyla İslâm hukuku ile ilgili temel kavramlar Modern hukuktan hem kavram olarak hem de öz olarak farklıdır.

Ancak Goldziher, A. Von Kremer ve Sceldon Amos gibi bazı şarkiyatçılar İslam hukukunun Roma hukukundan iktibas edildiğini iddia etmişlerdi.<sup>13</sup> Müslüman müellifler bu iddialara karşı çıkmış hatta İslâm hukukunun daha sonraki devirlerde İspanya üzerinden Roma hukukunu, ardından da Batı devletler umumi hukukunu etkilediğini belirtmişlerdi. Bununla beraber bir kısım düşünür de İslâm hukukunun doğuş itibarıyla orijinal olduğunu, vahye dayandığını ve başka hukuktan iktibas edilmediğini fakat daha sonraki dönemlerde kamu hukuku alanında oldukça sınırlı da olsa bir etkilenmenin olduğunu savunmaktaydılar.<sup>14</sup>

İslam hukuku, Kur'an ve Sünnetin koyduğu kaide ve hükümlerin yanı sıra Kur'an ve Sünnet lafızlarının yorumlanması sonucu ulaşılan hükümleri ve bir de bu iki kaynağın hiçbir açıklama ve işarette bulunmadığı konularda İslam hukukçularının aklî istidlalle<sup>15</sup> müstakil olarak koyduğu hükümleri kapsamaktadır. Bu ayırım, İslam hukukunun ne derece ilahî ve ne derece aklî-beşerî hukuk doktrini olduğu arasında mevcut ince farka işaret etmesi bakımından da önemlidir.<sup>16</sup>

<sup>7</sup> Sözlükte bir şeyi göz ile veya akıl ve kalp gözü ile görmek, bilmek ve anlamak gibi anlamlara gelen re'y kavramı fıkıh ve fıkıh usulünde özellikle vahiy/nas mukabilinde, fakat ona muhalefet manası taşımayan şahsî kanaati ifade etmektedir. (H.Yunus Apaydın, "Re'y", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/37-40)

<sup>8</sup> İstihsan, arapça 'hüsn' sözcüğünden türeyen ve bir şeyi iyi ve güzel bulmak anlamlarına gelen bir terimdir. Bir kavram olarak istihsân, fıkıh usulünde müctehidin daha kuvvetli gördüğü bir delile dayanarak bir meselede takip ettiği genel kuraldan ve ilk akla gelen çözümden vazgeçip hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm ortaya koyma yöntemidir. (Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339-347)

<sup>9</sup> İstislâh sözlük olarak bir şeyi düzeltme, iyi bulma veya iyileştirme anlamlarına gelmektedir. Fıkıh usulünde hüküm çıkarma yöntemlerinden biri olarak istislâh, nasların kapsamına girmeyen veya kıyas yöntemi ile nasta düzenlenmiş bir hadiseye bağlanamayan fikhî bir meselenin hükmünü dinen itibar edilebilir maslahatlara ve İslam fıkımın genel esaslarına göre belirleme yöntemidir. (Şükrü Özen, "İstislâh", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/383-388)

<sup>10</sup> Arapça sohbet kökünden türeyen ve bir arada bulunma, beraber olmayı isteme gibi manalara gelen istishâb, fıkıh usulünde bir hüküm çıkarma yöntemi olarak, "Bir zamanda sabit olan bir durumun aksini gösteren bir delil mevcut olmadıkça daha sonra da mevcut olduğuna hükmetmek" anlamına gelmektedir. (Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/376-381)

<sup>11</sup> Osman Şahin, *İslâm Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 4, 19.

<sup>12</sup> Detaylı bilgi için bkz. Murteza Bedir, "Fıkıh'tan Hukuka: Eğitim Programı Yoluyla Laikleşme", *Rihle Dergisi*, 13 (2011), 18.

<sup>13</sup> Özellikle VII ve VIII yüzyıllarda İslamî kurumların teşekkülünün arka planında Rome ve İran siyasal ve sosyal kurumları ile Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin etkisi olduğunu iddia eden Joseph Schacht'ın çalışmaları bu alanda önemlidir. Zira Schacht bu iddialarını kanıtlamak için Türkiye, Mısır ve Suriye gibi İslam ülkelerinde çalışmalara yapmış birçok yazma eserler gözde geçirmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Arif Atalay, "Bir Müsteşrik Olarak Joseph Schacht'ın İslam Hukuku Hakkındaki Yanılgıları I", *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 176; Arif Atalay, "Bir Müsteşrik Olarak Joseph Schacht'ın İslam Hukuku Hakkındaki Yanılgıları II", *Ağrı İslamî İlimler Dergisi* 9 (2021), 1-18.

<sup>14</sup> Abdülkerim Zeydan, *el-Medhâl li-Dirâseti's-Şer'ati'l-İslamiyye*, (Bağdat: Dersaadet Basım Dağıtım, 1969), 89; Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1963), 55.

<sup>15</sup> İslâm âlimlerinin, insan aklının, daha önce bilinen ön bilgileri, belli bir yöntemle göre tertipleyerek, daha önce bilinmeyen yeni bilgiler üretmesini, "istidlâl" olarak isimlendirmektedirler. İstidlâl, medlûlün (yeni bilginin) ispatı için delili (önce bilineni) tertipleme demektir. Bu delil tertiplemede yöntem, eserden müessire olursa, buna "istidlâl innî (istikrâ', tümevarım)", müessirden esere olursa, buna "istidlâl limmî (ta'lîl, tümdengelim)", iki eserin birinden diğerine olursa, buna da "istidlâl teşbihî (kıyâs, temsil, analogi)" adı verilmiştir. Mehmet Nuri Güler, "Fıkıh Usûlü'nde Zannî Fikhî Kıyasın Delile Dönüşmesi", *İslami İlimler Dergisi* 9/2 (2014), 45.

<sup>16</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/1-14)





## İSLAM HUKUKU İLE MODERN HUKUKUN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ VE BİRBİRİNDEN YARARLANMA İMKÂNI

İslam hukuku, semavî bir dinin Peygamber'i tarafından insanlara bildirilen Allah'ın emir ve yasaklarının yorumlanması sonucunda meydana getirilmiş ilahî kaynaklı bir hukuk sistemidir. Dolayısıyla İslam hukuk sistemini diğer hukuk sistemlerinden ayıran en önemli özelliği onun ilahî kaynaklı olmasıdır.<sup>17</sup> Bu özelliği sebebi ile İslam hukukunda hukukî ve cezaî müeyyidelerin etkisi sadece dünya hayatı ile sınırlı kalmayıp ahirete de dayanmaktadır. Bu da vicdanların eğitilmesi bağlamında kanunlara uymanın aynı zamanda bir iman ve kulluk görevi olarak algılanmasında etkili olmaktadır.

İslâm hukuku, asli kaynaklarına bağlı kalmakla beraber devir ve toplumun ihtiyaçlarına cevap veren özelliği ile gelişme gösteren canlı bir hukuk sistemidir. Bunu İslam hukukunun el-ahkâmü's-sultâniyye, siyâsetü's-şer'iyye, siyer, harâc, emvâl, ferâiz, şürût, edebü'l-kâdî, hilâf ve hikmetü't-teşrî vb. geniş alt dallarından anlayabilmekteyiz.<sup>18</sup>

İslam hukuk sisteminde, İslam dininin gereği her bireyin Şârî'nin emir ve yasaklarını kendi özgür iradeleri ile hiçbir tereddüde mahal vermeden kabul etmek zorunda olmaları bir ön kabulü akla getirmektedir. Bu durum her ne kadar Modern hukukta dogmatiklik olarak kabul edilse de İslam hukukunun ilahî kaynaklı olmasının tabî bir sonucudur. Bununla beraber İslâm hukuk sisteminde her hükümde ilahî iradenin ortaya konması diğer bir ifade ile ilk etapta yükümlünün uyacağı dinî-hukukî hükmün belirlenmesi temel esastır. İşte bu sebeple ve bunun yanında her meselenin nazariyeler veya normlar ile değil de müstakil olarak hükme bağlanması şeklinde bir yöntemin tercih edilmesi İslam hukukunun kuralcı ve dogmatik bir yapı görünümünü alması önünde engel teşkil etmiştir.<sup>19</sup>

İslam hukuk sisteminde temel ilke ve kurallar yaratıcı tarafından belirlendiği için "hukuk" kavramı yerine "fıkıh" kavramı kullanılmaktadır. Zira fıkıh, hukukta istemsel olarak bir hüküm koyma anlamından ziyade kişinin lehine ve aleyhine olan sorumlulukları bilmesidir. Yani İslam hukukunda asıl olan ilahî irade tarafından belirlenmiş hükümleri koyma değil bizzat bilmedir. Ortaya çıkarmak, açıklamak ve yorumlama da söz konusu bilme aşamaları olarak tanımlayabileceğimiz süreçlerdir.<sup>20</sup>

Keza İslam hukukunda fıkıh bilginleri, toplumun gerekli fıkıh bilgilerine kolayca ulaşmasını sağlamak için meseleci diğer bir tanımla kauzitik yöntemi kullanmışlardır. Zira İslam hukuku muamelatın yanında ibadetleri de kapsamaktadır. İbadetler ise her hangi hukukî bir mesele gibi nadiren karşılaşılan olgular değildir. Kişilerin veya şahısların günlük yaşamlarının bir parçasıdır. Eğer bu hukuk doktrininde meseleler sadece işin uzmanlarının anlayabileceği tarzda vaz' edilseydi her bireyin hükmünü en kısa zamanda öğrenmesi gereken şeyleri öğrenmek zorlaşacaktı.<sup>21</sup>

İslam hukuku sadece emir ve yasaklardan meydana gelen bir hukuk sistemi değildir. Aynı zamanda düzenin din ile birleştirilerek kurulması amaçlanan bir hukuk sistemidir.<sup>22</sup> Nitekim

<sup>17</sup> Tevhid Ayengin, "İslam Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler", *Usul Dergisi* 204 (2005), 99-113.

<sup>18</sup> 'el-Ahkâmü's-sultâniyye' ile 'siyâsetü's-şer'iyye' anayasa, idare, vergi ve kısmen de ceza hukukunu, 'Siyer' devletler hukukunu, 'harac' ve 'emvâl' vergi hukukunu, 'ferâiz' miras hukukunu, 'şürût' resmî ve hukukî yazışmaları veya senetleri konu edinen hukuku, 'edebü'l-kâdî' muhakeme usul hukukunu, 'hilaf' mukayeseli hukuku ve 'hikmetü's-şer'î' da hukuk felsefesini içermektedir. (Karaman, "Fıkıh", 1-14)

<sup>19</sup> Muhammed Tayyip Kılıç, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2008), 106.

<sup>20</sup> Vahap Ovacı, "İslam Hukukunun Karakteristik Özellikleri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7 (2015), 69-80; Talip Türcan, "Fıkıhtan İslam Hukukuna", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 6 (2005), 11.

<sup>21</sup> Beroje, *İslâm Hukuku ile Beşerî Hukukun Birbirinden Yararlanma İmkânı Üzerine*, 132.

<sup>22</sup> Kılıç, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, 106; Vasfi Râşid Sevig, "Fıkıh ve Medenî Kanun", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 8/3-4 (1951), 235.





kural ve ilkelerin merkezileşmiş bir yasama faaliyeti ile değil de ‘fıkıh usûlü’ adıyla bilinen bir temele dayandırılması bunun en önemli göstergesidir.<sup>23</sup>

İslam hukukunun özellikle ana kaynaklarının yazılı olması, toplumun hukuksal olarak hem güvenini artırmış hem de karşılaşılabilecek keyfiliğin önüne geçilmiştir. Bu yazılı kaynaklar yasa koyucu olan Şâri ile onun elçisinin iradeleridir. Şâri ve onun elçisinin irade beyanlarına ise literatürde ‘nas’ denmektedir.<sup>24</sup> Bununla beraber Kur’ân ve Sünnet’ten elde edilen temel ilkeler ışığında sivil kişilerin de katkılarıyla gelişimini devam ettirmiş veya ettirmektedir. Yani İslam hukuku, değişen şartlar veya yeni durumlar karşısında Kur’ân ve Sünnet’ten kaynaklanan temel ilkeleriyle yeni olaylara yeni hükümler koymaya devam edecektir.

## 2. MODERN HUKUKUN KARAKTERİSTİK TEMEL ÖZELLİKLERİ

Modern Hukuk aslında Antik Yunan’da temelleri atılan Roma ile gelişme kaydeden Orta Çağ Hıristiyan dünyasında olgunlaşma sürecine giren ve bugün modern dünyanın şartlarına göre güncellenerek kendisine dinamik bir statü verilmeye çalışılan Batı kaynaklı bir hukuk sistemidir. Şimdi evvela kısaca Antik Yunan’dan günümüze kadar Modern hukukun ortaya çıkmasında ve gelişmesinde etkili olan ve bu hukuk sistemini şekillendiren etkenleri gözlemlemeye çalışalım.

Modern Hukukun temellerinin atıldığı Antik Yunan’da Sofistler (M.Ö. 5.yy Atina demokrasisi) devlet, toplum ve hukuk alanlarında insanın karşısına çıkan sorunlarla uğraşmışlar ve sosyal koşulların, hukuk düzenlerinin, devlet şekillerinin zaman içinde değişebileceğini ve bunların her devlette farklı olduğunu ileri sürmekteydiler. Keza devlet ve hukukun Tanrılarca yaratılmadığını bunların insan eseri olduğunu iddia etmekteydiler.<sup>25</sup>

O dönemin önemli hukuk ekolünü temsil eden Sofistlere göre adalet diye bir şey yoktur, ancak iktidar için yapılan bir kavga vardır. Bunun için de adaletli insanlar, adaletsiz insanlar yoktur. Yalnızca daha güçlü ve daha zayıf insanlar vardır. İnsanlar için en güçlü zorlama, öteki insanlara buyruğu altına almak için yapılan zorlamadır. Adalet de yasalara uymaktan başka bir şey değildir. Yasa denilen şeyler, yalnızca hâkimlerin tutuklulara karşı kullandıkları kendi güç ve iradeleridir. O halde devlet, iktidar olma uğruna yapılan bir kavganın ürünüdür.<sup>26</sup>

Dönemin ünlü hukukçularından Eflatun (Platon) (M.Ö. 427-347) son dönemlerine kadar hukuk alanında özellikle soyutlaşmaya giderek ahlâk üzerinde durmuş ve böylece ahlâkı toplum hayatı için yeterli kanun olarak kabul etmiştir. Ancak son yapıtı “*Yasalar Diyalog*”unda kanunların üstünlük ve egemenliğini savunarak ahlâkın devletin sıkı denetimi altında gerçekleşeceğini söyleyerek somut otoritenin önemine işaret etmiştir. Bu yönetenlerin birey üzerindeki sıkı otoritesinin savunulması anlamına gelmektedir. Oysa aynı Eflatun, *Politia* adlı diyalogunda, ahlak ve erdemin kanunların rolü olmaksızın vatandaşların yetiştirilmesiyle mümkün olacağını ileri sürmektedir.<sup>27</sup>

Eflatun, kişisel çıkarların devlet çıkarlarından ayırt edilmesi için alınacak bazı tedbirler bağlamında mülkiyet ve aile yasağından bahsetmektedir. Ona göre mülkiyet, kişisel çıkarların doğumuna yol açar, kişiye ihtiras ve arzu vererek icabında devleti ikinci plana ittirir. Ayrıca zenginlik ve fakirlik toplumlarda düzen ve uyumu bozar, bu nedenle mülkiyet müşterek olmalıdır. Aile de toplumlar için sakıncalıdır. Evlenmek, kendini belli kimselere tahsis etmek, devlete verilmesi gereken önem, sevgi ve sempatinin azalıp, sarsılmasına, aile sevgisinin genel çıkar

<sup>23</sup> Kılıç, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, 107; Türcan, “*Fıkıhtan İslam Hukukuna*”, 11.

<sup>24</sup> Ayengin, *İslam Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler*, 204.

<sup>25</sup> Ernst Von Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İm kitapları, 2002), 112.

<sup>26</sup> Ernst, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, 117.

<sup>27</sup> Recai Galip Okandan, *Umumi Amme Hukuku* (İstanbul, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1976), 207-209.





## İSLAM HUKUKU İLE MODERN HUKUKUN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ VE BİRBİRİNDEN YARARLANMA İMKÂNI

karşısında ön plana geçmesine yol açar. Böylece yönetici diğer vatandaşların duygularına tamamen kayıtsız kalır ve egoist duyguların etkisi altında devletin genel çıkarını savsaklar. Bu da sitede barış ve sükûnun bozulmasına sebep olur. Dolayısıyla kadın ve çocuklar devletin denetimi altında sitenin genel ve müşterek malı olmalıdır.<sup>28</sup>

Eflatun bu görüşleri ile önce aile ve mülkiyet sınırlamasını önerirken son yapıtı *Yasalar*'da daha gerçekçi bir yere gelerek, bu sınırlamaları yalnız filozoflar için ön görmüştür. Aile ve özellikle mülkiyeti kabul etmemesi nedeniyle Eflatun, bazı kimselerce komünist olarak nitelendirilmiştir. Oysa onun tüm çabası sitedeki barış ve düzenin sağlanmasıdır. Komünist doktrinin gerekçesi paralelinde bir mülkiyet kısıtlanmasından söz etmek yanlış olacaktır. Bu sebeple Eflatun'cu düzen aslında çağının Sparta sitelerinin gelişmişinin anlatılmasından başka bir şey değildir. Ancak filozoflara ağırlık tanıyan bir yönetim şekli, seçkin bir sınıfın devleti yönetmesi anlamına geleceğinden, Eflatun'un devleti aristokratiktir.<sup>29</sup> Bütün bunlara rağmen Eflatun en büyük eseri *Politeia*'da ideal devleti belirlerken gerçek (realite) bir devletin nasıl olduğunu hiçbir zaman dikkate almamış, yalnızca hayal gücünü kullanmıştır. Yalnızca akıl ve fantezinin ürünü olarak sunulan bu devlet kavramına sonraları Yunancada "*Ütopya*" adı verilmiştir. Ütopyanın anlamı "*hiç bir yerde olmayan*" demektir.<sup>30</sup>

Aristo (M.Ö. 384 -322) da Eflatun gibi, insanın bir toplum içinde yaşamaya zorlandığı inancındadır. Aristo'nun genel hukukunda dikkat çeken en büyük özellik ide-madde düalizminin uzlaştırılmasıdır. Bir başka deyişle objektif idealizm-norminalizm karşıtlığının senteze kavuşturulmasıdır. Bu akımın adı konseptüalizm veya entellektüalizmdir.<sup>31</sup>

Aristo adâlet kavramının tanımını yaparak adâleti eşitliğe dayandırmakla "eşyanın doğası, mahiyeti" görüşü diye tanımlanan çağımızdaki modern hukukçu görüşün kökenini oluşturmaktadır. Eşyanın doğasını sosyo-ekonomik ilişkiler (sosyal yapı) ve çağın adâlet anlayışı sentezini kurmaktadır.<sup>32</sup> Aristo Eflatun'un ideal devletinde ki "*komünistlik*" eğilimleri reddeder. Aristo'ya göre; Eflatun'un öngördüğü gibi devlette bir sınıfa özellikle yöneticiler sınıfına aile ve mülkiyeti yasaklamak doğal değildir. Aristo'ya göre aile devletin doğal temelidir.<sup>33</sup>

Ortaçağa gelindiğinde hukuk alanında Hıristiyanlık sebebiyle dini düşüncenin ağırlık kazandığı gözlemlenmektedir.<sup>34</sup> Özellikle aile hukuku bağlamında Hıristiyanlık aileyi sosyal veya medeni bir kurum olarak değil bizzat dinî bir kurum olarak kabul etmektedir. Nitekim Hz. İsa'nın aile fertleri arasındaki ilişkiyi Allah ile insan arasındaki bir ilişkinin aynası ve insanın manevi alandaki gelişmesinin vazgeçilmez unsuru olarak gördüğü kabul edilmektedir. Nitekim Saint Augustin (ö. 430) iki yasadaki bahsederken şöyle demektedir:

"âdil olmayan din dışı pozitif yasalar ve âdil kilise yasaları. Âdil olmayan, din dışı düzen Tanrı'ya saygı göstermemektedir. Aslında bu düzenin yasalarına hukuk dememek gerekir. Çünkü adaleti yansıtmazlar, ama uymak gerekir. Hz İsa da bu yasalara uymuştu. Bu düzenin mülkiyet ve kölelik anlayışlarına uyulmalıdır. Çünkü bunlar da bir yerde Tanrı'nın ürünüdür. Bu evrende ne varsa Tanrıya bağlıdır. Hıristiyanlığa dönüş açısından tarihsel süreç içinde bu kurumlar belli anlam ifade ederler. Haksız yere asılmanın dahi bir anlamı vardır. Şehit mertebesine ulaşmak,

<sup>28</sup> Alaeddin Şenel, *Eski Yunanda Siyasal Düşünce* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yayınları, 1968), 197.

<sup>29</sup> Okandan, *Umumi Amme Hukuku*, 225; Niyazi Öktem-Ahmet Ulvi Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet* (İstanbul: Der Yayınları, 2003), 115.

<sup>30</sup> Ernst, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, 189-190.

<sup>31</sup> Tarık Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Sosyoloji Dersleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1971), 176-177.

<sup>32</sup> Öktem-Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 116.

<sup>33</sup> Ernst, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, 230.

<sup>34</sup> Antik Yunan düşüncesini Hıristiyanlık ile birleştiren ilk Kilise düşünürünün Plotinus (M.S. 205-270) olduğu söylenmektedir. Öktem-Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 219.





Hristiyanlık uğruna çaba göstermek önemli özverilerdir. Kaynağı haksızlık dahi olsa insanlığı gerçek yasalara yönlendirmesi bakımından uyulması gerekir.” Burada aynı zamanda St. Augustin’in özellikle pozitivist yönüne şahit olunmaktadır.<sup>35</sup>

Binaenaleyh makalenin dar hacmi içinde kronolojik olarak kısaca göz attığımız Modern hukukun doğuşunu hazırlayan tarihi süreç, söz konusu hukuk doktrininin birinci derece insan iradesi ile belirleyicilik kazandığını ortaya koymaktadır. Yani Modern hukukta kanunların konulmasında veya hukuk sisteminin oluşturulmasında ister devlet olsun isterse diğer yetkili organlar olsun her durumda insan aklı veya hisleri birinci derecede etkili olduğu gözlemlenmektedir. Diğer bir ifade ile kanun koyucu veya hukuku oluşturan tamamen beşerî iradedir. Bu da Modern hukukta aklın etkinliğine daha çok önem verildiğini göstermektedir.<sup>36</sup>

Modern hukukta hâkime teferruata boğulup esası kaybettirme riski vermesi, takdir hakkı bırakmaması ve somut olaya göre hareket etme imkânı vermemesi meseleci yöntemin terkedilip onun yerine soyut yöntemin tercih edilmesinin önünü açmıştır. Zira bu yöntemde kanunlar, olay ve olguların teferruatları bir kenara bırakılarak hükümler meselelerin genel niteliklerini kapsayacak şekilde soyut olarak vaz’ edilmektedir. Yani bu yöntemde, meselelerin benzer yönleri esas alınarak çıkarılacak kanun bütün benzer olayların çözümünü sağlayacak şekilde düzenlenmektedir.<sup>37</sup>

Bunun yanında Modern hukukta kurallar şekil ve formülleri itibarıyla gerçek ve maddî kaynaklar olarak iki kısma ayrılmaktadır. Maddî kaynaklar ile belirli şekilde formüle edilen ve hukuk kural ve kurumlarının özünü teşkil eden olaylar gerçek kaynakları meydana getirmektedir.<sup>38</sup> Kural ve kurumları açığa çıkaran şekiller de bu hukuk normunun maddî kaynaklarıdır. Dolayısıyla Modern hukukta gerçek kaynaklar, hukuk kural ve kurumların özünü oluştururken onların kalıbını veya kabuğunu maddî kaynaklar meydana getirmektedir. Maddî kaynaklar da kendi arasında yazılı olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Yazılı olanlar anayasa, kanun, kanun hükmünde kararname, tüzük, yönetmelik vb. faktörlerdir.<sup>39</sup>

Modern hukukta kanunların konulmasında veya hukuk sisteminin oluşturulmasında ister devlet olsun isterse diğer yetkili organlar olsun her durumda insan aklı veya hisleri birinci derecede etkilidir. Yani kanun koyucu veya hukuku oluşturan tamamen beşerî iradedir. Keza Modern hukukta ana kaynaklarının başta yazılı hale getirilmemesi bu hukuk sisteminin adeta konaktan konağa atın değiştirilmesi gibi değiştirilme ile karşı karşıya kalmasına sebep olmuştur.<sup>40</sup>

### 3. İSLAM HUKUKU İLE MODERN HUKUKUN MUKAYESESİ

Modern hukukçuların çeşitli zamanlarda ortaya attıkları ve bayrak edindikleri ve Batı’daki birçok köklü değişimin temelinde yatan hukuk ilkelerinin aslında İslam dininin yazılı kaynaklarıyla uyum içinde olduğu söylenebilir. Bu bağlamda mesela her iki hukuk sisteminin adalet tanımlarını incelediğimizde bu durumu gözlemleyebilmekteyiz.

Nitekim Modern hukukun önemli temsilcilerinden Grotius adaleti, “başkasına zarar vermeme”, “herkese kendine ait olanı verme”, “hakka saygı”, “her insana hak ettiği cezanın verilmesi”, “ahde vefa ilkesi” ile izah etmektedir. İslam hukukunda da bu kavram ‘akl-ı selîm’ çerçevesinde izah

<sup>35</sup> Öktem-Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 221.

<sup>36</sup> Ayengin, *İslam Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler*, 204.

<sup>37</sup> Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1983), 72-73.

<sup>38</sup> Hüseyin Nail Kubalı, “Devlet Ana Hukuku”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1 (1950), 23.

<sup>39</sup> Kemal Gözler, *Hukukun Temel Kavramları* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2008), 31.

<sup>40</sup> Vasfi Raşid Sevig, “X Asırdan Günümüze Kadar Ceza Mahkemeleri Usûlü ve Gelişmesi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/3-4 (1956), 279.







## İSLAM HUKUKU İLE MODERN HUKUKUN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ VE BİRBİRİNDEN YARARLANMA İMKÂNI

edilmektedir. Zira İslam hukukunda akl-ı selîmin din ölçüsünde korunmasına değer verilmiş, hayatın beş esasından biri sayılmış ve akli zedeleyecek her türlü davranış ve yöneliş yasaklanmıştır.

Dolayısıyla İslam hukuku aklın külli prensiplerini genel hukuk ilkeleri olarak takdim etmektedir. Tabi biz İslam hukukunun temel prensiplerini Modern hukuk açısından doğrulama gayretiyle değil, Modern hukuk düşünce ve ilkelerinin hem İslam'ın özüne aykırı olmadığını ancak İslam hukukunun soruna daha hassas noktadan baktığını belirtmek amacıyla ifade etmek istiyoruz.

Modern hukuk sisteminde kurucu gücün beşerî olması ve bu gücün koyduğu hukuka kendisinin de uyması İslam hukukuna göre en önemli farklılıktır. Zira İslâm hukukunu meydana getiren asıl kurucu güç yaratandır. Bununla beraber İslam hukukunun zaman içerisinde hukuk ekolleri tarafından işlenip tedvin edilmesi ve bir bütünlük arz eden tarzda sistemleştirilmesi, konuya yabancı doğulu ve batılı birçok araştırmacıyı yanıltmış ve bu haliyle İslam hukukunun tamamıyla ilahi iradenin mahsulü olduğu ve dokunulmaz-değiştirilmez bir yapıya büründüğü kanaatini vermiştir. Hâlbuki İslam hukukçularının üstün gayretleri sadece, İslam hukukunun yazılı kaynaklarını anlamak, yorumlamak ve bunların ışığında toplumlarının problemlerini çözmek olmuştur. İslam hukukunun donukluğunu ileri sürenler özle yorumu, ilâhi kaynakla akli kaynağı birbirinden tefrik etmede gerekli özeni göstermedikleri için böyle bir yanlışlığa düşmektedirler.

İslam hukukunda fikhî problemler, kazuistik denilen meseleci bir yöntem ile ele alınırken Modern hukukta problemler soyut metotlarla ele alınıp çözüme kavuşturulmaktadır. Yani İslam hukukunda karşılaşılmaması muhtemel her problemin çözümü hazır halde sunulmaya çalışılırken Modern hukukta benzer yönler esas alınarak genel kanunlar düzenlenmektedir.

İslam hukuku ilahi kaynaklı olduğu için bazı haklar Allah hakkı olarak dokunulmazdır. Mesela zina, hırsızlık, içki içme ve yol kesme gibi topluma ve dini değerlere karşı işlenen ve sabit olan suçlarda tasarruf yetkisi yaratıcındır. Yani bu gibi suçlarda mağdurun belirli bir tasarruf hakkı olsa da Allah hakkı konusunda bir tasarrufu olamaz. Modern hukuk ise tamamen beşeri kaynaklı olduğu için bu şekilde bir tasarruf yetkisi yaratıcı için söz konusu edilmemektedir.

İslam hukukunda bir Müslüman için en adil ve ideal hukuk, ilahi hak ve adalettir. İlahi hak ve adaletin, yani mahza adaletin tamamen ve nihai olarak gerçekleşeceği yer âhîret hayatıdır. İslam dininin dünyada mutlak adalet ve hakikati gerçekleştirme gibi gayret ve iddiası yoktur. İnsanlar kendilerini kuşatan bütün olumsuz şart ve âmillere rağmen ölçü ve ilkeleri esas alarak kendileri için en adil gözüken hukuki nizamı kurma gayreti içinde olacaklardır. Modern hukukta adaletin tesisi önemsenmekle beraber bu sadece dünya için söz konusudur.

İslam hukuku aslında İslam fıkhi olarak ifade edilmektedir. İslam Fıkhiinde ise klasik olarak normlar ibâdât, muâmelât ve ukubât şeklinde sınıflandırılmaktadır. Modern hukuk sisteminde ise normlar zorunlu, yasak ve caiz şeklinde yalnızca üç kategoriye ayrılmaktadır. Keza İslam fıkhi aslında vahye dayandığından ibâdât, muâmelât ve ukubât kısımlarına ayrılırken, Modern hukuk laik karakterli olup şahıslar, eşya ve kazâ bölümlerine ayrılmaktadır.

Modern hukukun temel kavramları İslam hukukunun temel kavramlarına nazaran oldukça dardır. Zira din ile hukuku birleştirmeyi amaçlayan İslâm hukukunda dinî hukuk vacib, mendub, mubah, mekruh ve haram gibi her insan faaliyetinin kabulü üzerine kurulu iken Modern hukukta böyle bir durum söz konusu değildir.







## SONUÇ

İslam hukuku ile Modern hukuk'un köken farklılığından dolayı birbirleri ile telif edilmeyecek yönlerinin bulunduğu inkâr edilemez. Fakat bu olgu hiçbir şekilde tamamen telif edilemez şeklinde anlaşılmalıdır. Zira her iki hukuk sistemi de toplumda ortaya çıkan problemleri en adil ölçüler içerisinde çözmek gibi bir gayeyi uhdesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla bu makale İslam hukuku ile Modern hukukun dinamik ve statik yönleri göz önünde bulundurularak hukuk boşluklarının giderilmesi yönünde teâtide bulunabilecekleri imkânını ortaya koymaktadır.

Keza yukarıdaki açıklamalardan Modern hukuku, tabiî hukuk düşüncesinde ideal hukuk arayışı olarak izah etmek gerektiği anlaşılmaktadır. İslam hukukunun ise "tabiî hukuk" adı altında ideal hukuk ile pozitif hukuk düalizmini yansıtmayan bir yapıya sahip olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Ancak hukuk idesinin ilâhi adaletle kısmî de olsa aynîleşmesi, modern hukuk düşüncesinde olan-olması gereken düalizmin İslam hukukunda söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Şârî insanı bu tezat içerisinde yalnız bırakmayarak olması gerekenin kavgasını veren akli selimi şer'î hüküm ile desteklemektedir.

Sonuç olarak bu makalede her iki hukuk sisteminin birbirinden yararlanabilecekleri yönler üzerinde durulmuş ve bu konunun iyi anlaşılması durumunda her iki hukuk sisteminin kendini geliştirmesine katkı sağlayacağına vurgu yapılmıştır.





İSLAM HUKUKU İLE MODERN HUKUKUN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ VE  
BİRBİRİNDEN YARARLANMA İMKÂNI

**KAYNAKÇA**

- Apaydın, H.Yunus. "Re'y". *DİA*. 35/37-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Atalay, Arif. "Bir Müsteşrik Olarak Joseph Schacht'ın İslam Hukuku Hakındaki Yanılgıları I". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 173-196.
- Atalay, Arif. "Bir Müsteşrik Olarak Joseph Schacht'ın İslam Hukuku Hakındaki Yanılgıları II". *Ağrı İslamî İlimler Dergisi* 9 (2021), 1-18.
- Atay, Hüseyin. *İslam Hukuk Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Ayengin, Tevhid. "İslam Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler". *Usul Dergisi* 204 (2005), 99-113.
- Bardakoğlu, Ali. "İstishâb". *DİA*. 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *DİA*. 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bedir, Murteza. "Fıkıh'tan Hukuka: Eğitim Programı Yoluyla Laikleşme". *Rihle Dergisi*, 13 (2011).
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1983.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1967.
- Gözler, Kemal. *Hukukun Temel Kavramları*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2008.
- Güler, Mehmet Nuri. "Fıkıh Usûlü'nde Zannî Fıkhî Kıyasın Delile Dönüşmesi". *İslami İlimler Dergisi* 9/2 (2014).
- Hallaf, Abdulvehhâb. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1963.
- Karaman, Hayrettin. "Fıkıh". *DİA*. 13/185-196. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kılıç, Muhammed Tayyip. *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kubalı, Hüseyin Nail. "Devlet Ana Hukuku", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1/3 (1950).
- Okandan, Recai Galip. *Umumî Amme Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları. 1976.
- Ovacı, Vahap. "İslam Hukukunun Karakteristik Özellikleri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7 (2015), 69-80
- Öktem, Niyazi-Türkbağ, Ahmet Ulvi. *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*. İstanbul: Der Yayınları, 2003.
- Öktem, Niyazi-Türkbağ, Ahmet Ulvi. *Fenomenoloji ve Hukuk-Hukukun Özünü Sorunu*. İstanbul: Üçdal Neşriyat 1982.
- Özbilgen, Tarık. *Eleştirel Hukuk Sosyoloji Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1971.
- Özen, Şükrü. "İstislâh". *DİA*. 23/383-388. İstanbul, TDV Yayınları, 2001.





Sevig, Vasfi Raşid. “X Asırdan Günümüze Kadar Ceza Mahkemeleri Usûlü ve Gelişmesi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13/3-4 (1956).

Şahin, Osman. *İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Şenel, Alaeddin. *Eski Yunanda Siyasal Düşünce*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yayınları, 1968.

Şerif, Mian Muhammed. *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Türcan, Talip. “Fıkıhtan İslam Hukukuna”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 11-22.

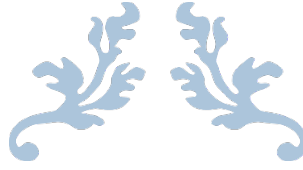
Von Aster, Ernst. *İlkçağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İm kitapları, 2002.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H.Vehbi Eralp. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Medhâl li-Dirâseti’ş-Şerî’ati’l-İslamiyye*. Bağdat: Dersaadet Basım Dağıtım, 1969.







KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

MÂTÜRÎDÎ'DE TEFSİRİN İMKÂNI

Veysel GENİL, İz Yayıncılık, İstanbul, 2021, (368 Sayfa)

TEMEL MAHMUTOĞLU

DOKTORA ÖĞRENCİSİ  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





Dr. Gengil bu çalışmasında Mâtürîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımıyla neyi hedeflediğini konu edinmiştir. Bu bağlamda eserini üç ana bölümden oluşturmuştur. Birinci bölümde Mâtürîdî'yi tefsir-te'vîl ayrımına vardırarak sâikler irdelemiş; sahâbe döneminden Mâtürîdî dönemine kadar Kur'ân'ın anlaşılması hususunda arz-ı endâm eden farklı görüşler zikredilmiştir. İkinci bölümde Mâtürîdî öncesi tefsir-te'vîl ayrımına ilişkin hususlar zikredilip Dr. Gengil'in Ehl-i Hadîs ekolünün temsilcisi olarak gördüğü Taberî (310/923) mevzubahis edilmiştir. Ayrıca bu kısımda Mâtürîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımı noktasında olası gerekçeleri zikredilmiştir. Üçüncü yani son bölümde Mâtürîdî'nin kendi tefsir tanımına muhalif olduğu meseleler gündeme taşınmıştır. Sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirme yapılarak elde edilen bulgular neticesinde varılan sonuç dile getirilmiştir. Genel olarak içeriği hakkında bilgi verdiğimiz bu eser, aşağıda konu başlıkları özelinde daha detaylı olarak incelenecektir.

Mezkûr araştırma Mâtürîdî'yi tefsir-te'vîl ayrımına sevk eden amillerin neler olduğu; onun bu ayrımla neyi amaçladığı ve bunun sonuçlarının neleri teşkil ettiği; onun bu iddiasını eserine nasıl yansıttığı; son olarak Mâtürîdî 'ye göre tefsirin mümkün olup olmadığı meseleleri konu edinilmiş olup bu doğrultudaki malumatın neler olduğu amaçlanmıştır. Araştırmanın genel problemi Mâtürîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımı üzerine odaklıdır. Araştırmada yöntem olarak literatür taraması kullanılmıştır. Bu bağlamda özellikle Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y ekolleri kapsamında belli başlı âlimler ve bu kimselerin bazı eserleri mukayeseli olarak irdelenmiştir. Ancak yoğun olarak Taberî ve Mâtürîdî, eserleri üzerine şerhleri ve haklarında yapılan muhtelif çalışmalar üzerinde karşılaştırılmalı olarak incelenmiştir. Ayrıca bu eserde konu hakkında daha önce yapılan başka çalışmalar hakkında tanıtıcı bilgilere yer verilmiş olup bu eserin onlardan farklı olarak neyi ele alacağı da belirtilmiştir.

İncelemekte olduğumuz eser üç ana bölümden oluşmaktadır. Ana bölümler altında kategorik başlıklar bulunmakta; bu kategoriler de bünyesinde alt başlıklar barındırmaktadır.

I. Bölüm: “Mâtürîdî'nin Usûl Sisteminin Oluşum Süreci”

- A. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî
- B. Dirayet / Ehl-i Re'y ile Rivâyetin/ Ehl-i Hadîsin Kökenleri

II. Bölüm : “Tefsir-Te'vîl Ayrımı”

- A. Mâtürîdî Öncesi Tefsir ve Te'vîle Dair Yaklaşımlar
- B. Mâtürîdî'de Tefsir-Te'vîl Ayrımı

III. Bölüm: “Mâtürîdî'de Tefsirin İmkân Meselesi”

- A. Tefsir Tasavvuru
- B. Rivayet Anlayışı
- C. Mezhebi Ön Kabuller
- D. Mâtürîdî'nin Red ya da Te'vîl Ettiği İfadelerin Sahipleri

İmdi bu bölümler ve bu bölümlere bağlı kategorik başlıklar altında bulunan tali başlıkların ihtiva ettiği meselelere göz atalım.

I. Bölümün “A” kısmında Mâtürîdî hakkında tanıtıcı bilgiler sunulmuştur. Bu kısımda Mâtürîdî'ye ve eserine yaşadığı dönem dâhil olmak üzere son zamanlara kadar ismen atıfta bulunulmadığı dile





getirilmiştir. Bu bağlamda onun kasıtlı olarak mı geri planda bırakılıp bırakılmadığı hususu üzerinde durulmuştur. “B” grubunda dirâyet ile rivâyet ehlinin kökenlerine dair bilgiler verilmiştir. Bu doğrultuda “Hicrî İlk Asır” başlığı altında Sahâbe’nin nassa yaklaşım farklılıkları, hadislerin Kur’ân’a arzı mevzusu, dört halifenin Hz. Peygamber dönemine ait bazı uygulamalarda yaptığı değişiklikler, sahâbenin kendi görüşlerini bağlayıcı kabul etmemeleri ve nihayetinde Hz. Ömer, Kûfe ve Hicaz Ehl-i konularına değinilmiştir. “Hicrî İkinci Asır” başlığı bünyesinde Hicaz ve Kûfe ekolleri arasındaki ilmî rekabet gündeme taşınmıştır. Burada birtakım isimlere bu kişilerin konu ile ilintili bazı görüşlerine yer verilmiştir. Müellif bu kısımda ara cümle kabilinde Mâtürîdî’nin Ebû Hanîfe’ye olan sıkı bağına ancak Şâfiî’ye karşı olan sert tutumuna işaret etmiştir. Yine bu başlık altında hicrî ikinci asırda kendini göstermeye başlayan Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re’y arasındaki ayrıma dikkat çekilmiştir. Ehl-i Re’y özelinde hususiyle Ebû Hanîfe’ye ve onun bulunduğu ekolün ilmi kaynağına değinilmiştir. Ayrıca burada Ehl-i Re’y ve özellikle Ebû Hanîfe’ye yönelik eleştirilere ve bunların gerekçelerine, dahası ona karşı bazı eleştiri örneklerine yer verilmiştir. Ehl-i Re’y bağlamında Mu’tezile ve müntesiplerinin bilgi kaynaklarına dair fikirlerine değinilmiştir. Ayrıca Ehl-i Hadîs-Ehl-i Re’y denkleminde İmam Şâfiî ve onun bilgi kaynağı habere bakış açısı mevzubahis edilmiştir. “Hicrî Üçüncü Asır” başlığı altında özellikle Ahmed b. Hanbel ve dönemin düşünce sistemi üzerindeki etkisine değinilmiş; hususiyle mihne dönemi olaylarının zihniyete olan etkisi üzerinde durulmuştur.

II. Bölümün (tefsir-te’vîl ayrımı) “A” kısmında Mâtürîdî öncesi tefsir ve te’vîle dâir yaklaşımlar zikredilmiştir. Bu kısımda Mâtürîdî’nin ortaya çıkmasını mümkün kılan fikri yapının temellerinin oluşum süreci irdelenmiştir. Yine bu kısımda tefsir-te’vîl ayrımı bağlamında Taberî incelenmiştir. Ayrıca bu kısımda belli bir oranda Taberî ve Mâtürîdî’nin tefsir ve te’vîle yaklaşımının aynı olduğu ancak belli noktalarda bakış açılarının farklılaşmasına temas edilmiştir. İlâveten bu bölümde Taberî’de Ehl-i Hadîs izleri ve Mâtürîdî’nin bazı tepkilerine, Taberî’de tefsirin gerekliliği mevzularına değinilmiştir. Son olarak her ikisine ilişkin genel bilgiler verilmiştir. Bu bağlamda Taberî için rivâyet ehli, Mâtürîdî için dirâyet ehli gibi kıstasların değiştirilmesi gerekliliğine vurgu yapılmıştır. II. Bölümün “B” kısmında, te’vîl-yorum farkı ve bu iki kavram arasındaki ayrım incelenmiştir. Bu kavramları birbirlerinden ayırt eden farklılıklar ortaya konulmuştur. Neticede “yorum”un te’vîl kavramını kapsayan bir pozisyonda olduğu tespit edilmiştir. Bu kısımda tefsir-te’vîl ayrımının muhtemel gerekçeleri mevzubahis edilmiştir. Yine burada Te’vîlât’ın mukaddimesi değerlendirilmiş; tefsir-te’vîl ayrımına bizzat Mâtürîdî’nin temas ettiği ifade edilmiştir. Bu bağlamda Mâtürîdî açısından tefsir ve te’vîl kavramlarına kendisinin yüklediği anlamlar örnekleriyle beraber genişçe izah edilmiştir. Yine bu kısımda Mâtürîdî’ye göre bilginin kaynakları incelenmiştir. Onun bilgi anlayışı, tefsir-te’vîl ayrımı mefhumunu tamamlayıcı unsur olarak gösterilmiştir. Buna ilişkin bu bilgi kaynakları idrâk/ıyân, haber ve nazar/akıl olarak sıralanmış; Ebûl-Huzeyl el-Allâf’ın (235/849-850) bilgi kaynakları ile onun yaklaşımın ciddi manada benzer olduğu zikredilmiştir. Son olarak bu kısımda tefsirin imkânının teorik açıdan mümkün olup olmadığı irdelenmiştir. Bu bağlamda ilk üç dönemden gelen rivayetlerin oranı tespit edilmiş; rivayetlerin tekrar etmesi meselesi üzerinde durulmuş, Hz. Peygamber’in (s) hadisleri âyetin açıklaması olarak mı zikrettiği mevzusu üzerinde durulmuştur. Bu kısım Mâtürîdî’nin rivayetin tefsir konumunda olabilmesi için tevâtür şartı ve sahâbenin âyetin inişine şahit olması şartlarına dikkat çekilerek bitirilmiştir.

III. Bölümün (Mâtürîdî’de Tefsirin İmkânı Meselesi) A kısmı “Tefsir Tasavvuru” başlığı ile başlamıştır. Bu başlık altında âyetin nüzulüne şahit olunup olunmaması meselesi incelenmiştir. Bu bağlamda ilk inen vahyin indiği ortam dikkate alınarak okunması gerektiği; kişiye özel vahiy







ekseninde olaya şahit olmayanların gerekçelerinin bağlayıcı olmadığı; Kur'ân'ı okumada Hz. Peygamber'in (s) aceleci olması meselesinde rivayeti aktaranların olaya şahit olmamaları sebebiyle gerekçelerinin kabul edilemeyeceği; salât-i vüstâ meselesinde de olaya şahitlik ilkesinin işletilmesi gerektiği; son olarak Ruh'tan maksadın ne olduğunu bilebilmek için yine olaya şahit olma meselesi mevzubahis edilmiştir. Tefsir tasavvuru bağlamında hâdisenin Allah ya da Hz. Peygamber tarafından haber verilmemiş olması İblis'in cennete girme meselesi, Hz. İbrâhim'in ateşe atılması ve hacca yönelik daveti, Hz. Mûsâ'nın dilindeki tutukluk ve Sâlih Kul, Hz. İsa'ya üflen ruh, Hz. Peygamber'in (s) gönlünde gizlediği şey (Ahzâb 33/37) meseleleri de incelenmiştir. Ayrıca yine tefsir tasavvuru bağlamında haberlerin tevatür şartını taşıyıp taşımayacağı hususunda Hz. Peygamber'in (s) Kur'ân'ı unutmaması ve İsrâ-Mîrâc hâdisesi, Sûr'un mahiyeti ve vahyin sadece erkeklere mi gelebileceği meseleleri Mâtürîdî'nin mezkûr meselelere ilişkin görüşleriyle dile getirilmiştir. Bütün ma'lûmât Mâtürîdî'nin tefsir tasavvurunu gösteren örnekler olarak serdedilmiştir. III. Bölümün "B" kısmında "Rivayet Anlayışı" meselesi incelenmiştir. Bu eksende rivayetlerin genel geçer kanunlara muhalif olması, rivayetlerin hayatta bir karşılığının olmaması ve rivayetlerin ilgili âyetlerin anlam dünyasını daraltması Mâtürîdî açısından tefsir-te'vîl düzleminde birçok örnekle incelenmiştir. III. Bölümün "C" kısmında "Mezhebi Ön Kabuller" kontekstinde Allah, Peygamber, Sahabe ve Kur'ân tasavvuru meseleleri tetkik edilmiştir. Burada hususiyile Kur'ân tasavvuru meselesi kapsamlı olarak incelenmiştir. Buna bağlı vahiy telakkisi, âyetin mecaz ve temsil olarak okunmasının mümkünlüğü, Kur'ân'a bütüncül olarak yaklaşmak gerektiği, âyetin bağlamını ve maksadını dikkate almak gerektiği, iman anlayışı, büyük günah meselesi, Kur'ân'daki bazı kavramların analizleri, Mâtürîdî açısından pek çok âyetten örnekler verilmek suretiyle derinlemesine incelenmiştir. III. Bölümün son kısmı olan "D" kısmında "Mâtürîdî'nin red ya da te'vîl ettiği ifadelerin sahipleri tablo halinde verilmiştir. Nihayetinde eser tüm bulguların bir neticeye vardırıldığı altı sayfalık bir sonuçla nihayetine erdirilmiştir. Ayrıca çalışmada iki yüz altmış üç tane eserden oluşan kaynakça bulunmaktadır.

Öncelikle Dr. Gengil'i önemli bir konuda çalışma yaptığı için tebrik ederiz. Dr. Gengil'in eserinde, önceki çalışmalara atıfta bulunması ve daha sonra bu konuyla alakalı ne gibi çalışmalar yapılabileceğini tavsiye etmesi genel ilmi müktesebatın gelişmesi hususunda takdire şâyândır. Eserin akıcı bir dille yazılmış olması, ciddi manada pek çok eserden yararlanılmış olması, dipnotların zengin oluşu dahası ciddi bir emek oluşu bakımından bu çalışma övgüyü hak etmektedir.

İlmî müktesebata katkı sağlaması açısından şu tenkitlerde bulunabiliriz:

Eser ilk etapta mezhepler tarihi kitabını andırmaktadır. Tefsir imkânının sorgulandığı bir çalışmada bu denli izahata gerek olmayıp daha saydam bir geçiş yapılabilirdi. Sayfa 21 de Düccâne Cündioğlu'nu "Osmanlı Tefsir Mirâsı" adlı makalesinde Mâtürîdî'yi eserinde zikretmediğini eleştirilmiş; makalesinin Osmanlı odaklı olduğu itiraf edilmiş lakin Mâtürîdî'nin Türk kökenli oluşu sebebiyle makaleye girmesi gerektiği söylenmiştir. Biz bu eleştiriye kabul etmiyoruz. Zira Türk oluşu onun Osmanlı Tefsir mirası kapsamına sokmaz. Çünkü böylesine bir iddia her Türk'ün Osmanlı kültür ve medeniyeti dâhilinde yetiştirdiğini söylemek anlamına gelir ki bunun da gerçekte bir karşılığı yoktur. 34. sayfada İbn Abbâs'tan alıntı yapılmakta ancak dipnotta Te'vîlât'tan kaynak gösterilmektedir. Daha eski kaynaklardan dipnot gösterilmeliydi. Çünkü burada Mâtürîdî'nin olaya bakışı değil sahabenin nassa yaklaşım farklılıkları incelenmektedir. Sayfa 37'de hadis zikredilmekte ancak hadis kitaplarından dipnot verilmek yerine Serahsî'den ve Ebu'l-Vefâ el-Afgânî'den kaynak gösterilmektedir. Benzer şekilde dört halife dönemine ait bazı uygulamalar Bünyamin Erul'dan kaynak gösterilmektedir. Zikredilen bu örnekler en eski kaynak yahut





kaynaklardan dipnot verilmeliydi. Sayfa 57’de “cerh ve tadîl silahı” kavramı kullanılmıştır. Bu yöntemi “silah” olarak göstermek doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim bu açıdan çalışmaya olumlu bir katkı sağlamaz. Yoksa bu yöntem kendi alanında tartışılabilir. Sayfa 203’te Ebû Hanîfe’ye ait görüş çok geç tarihli eserden dipnot ( dip. 203) verilmiştir. Ancak bunu ulaşılabilen en eski kaynaktan vermek daha isabetli olurdu. Sayfa 81’de İmâm Mâlik’in Ebû Hanîfe’ye çok ciddi eleştirisine yer verilmiş ancak böylesine ciddi iddia kendi eserinden kaynak gösterilmek yerine başka eserden kaynak gösterilmiştir. Şayet kendi eserinde bulunamamışsa dipnotta mutlaka gösterilmeliydi. Benzer şekilde alıntılar sayfa 82’de devam etmiştir. Sayfa 84’te *sarfe* meselesinde Mâtürîdî’nin Nazzâm’ın görüşünü aynen naklettiği söylenmiş; dipnotta karşılaştırınız tavsiyesinde bulunulmuş; ancak Te’vîlât ve İtkân kaynak olarak gösterilmiştir. Eğer bi karşılaştırma yapılacaksa kaynakçada mutlaka Nazzâm’ın eseri de yer almalıydı. Sayfa 90’da noktadan hemen sonra “yanı sıra” ifadesi ile cümleye başlanması bize tuhaf karşılanmıştır. Sayfa 93’te 311 nolu dipnotla verilen kaynak son zamanlarda yazılmış eserdir; meseleye dair en eski kaynağa varmak gerekirdi. Sayfa 105’te “tabiîn” kullanımı yerine “tâbiûn” kullanımını daha doğru bulmaktayız. Zira kelimeyi kendi dilimizde mansûb/mecrûr kılacak hiçbir kural yoktur. Sayfa 131’de 71. dipnotta Taberî’ye eleştiri yöneltilmektedir. Ancak sadece bir mesele üzerinden Taberî’ye “parçacı yaklaşımla âyetleri değerlendiriyor” eleştirisi yersiz bir değerlendirmedir. Zira bu konu kapsamlı bir araştırma gerektirecek meseledir. Sayfa 135’te “...salt rivâyetler arasında tercihte bulunması ve tercihte dikkate aldığı kıstaslardan hareketle Taberî’nin dirayet ehli oluşu...” cümlesi dirâyet kavramını rivayette tercihte bulunmak mefhumuna indirgemektedir. Nitekim dirâyet bundan çok daha fazla anlam alanına sahiptir. Üçüncü bölümde çok fazla örnek bulunmaktadır. Tefsirin imkânı değil de Mâtürîdî’nin te’vîlinden kesitler gibi görüntü daha ağır basmaktadır. Bir konu özelinde en fazla iki âyet yeterli olabilirdi. 229. sayfada ve başka sayfalarda (248, 286,...) da geçen [“zira” der Mâtürîdî] gibi ifadeler bize tuhaf bir kullanım olarak gelmektedir. Son bölüm diğer iki bölüme kıyasla, kritik ve değerlendirme, konuyu derinlemesine ele alış bakımından daha yufka yazılmıştır. Gereğinden fazla örnekle doldurulmuştur. Şayet bütün bu örnekler olmazsa olmaz deniliyorsa Te’vîlât’ta bulunan, konuya dair bütün örneklerin de verilmesi gerekirdi. Çünkü konuya dair rivayetleri seçme kriteri eserde belirtilmemiştir. Ayrıca bu eserde “-e/a haiz” (s. 24 ve başka yerlerde) kullanımı yanlış olup “-ı/i haiz” şeklinde kullanılması gerekirdi (sadece sonuç kısmında doğru bir şekilde kullanılmıştır (s. 338). Sonuç kısmı daha doyurucu olabilirdi. Kaynakça kısmında müelliflerin ölüm tarihleri verilmemiştir. Bu tarihlerin de verilmesi faydalı olurdu. Son cümleler olarak, bu çalışma tefsir-te’vîl bağlamında yoğun olarak Taberî-Mâtürîdî mukayesesi olarak kaleme alınmıştır. Bu durum kitabın başlığı ile içeriği arasında bir uyumsuzluk teşkil etmektedir. Bu sebeple kitabın başlığı bu duruma uygun olacak şekilde belirlenmeliydi.

Bütün bunlar yanında Dr. Gengil’i ilmi müktesebata katkı sunduğu için tekrar tebrik ederiz. Bu sahada yapılabilecek farklı konulara işaret ettiği için de kendisine müteşekkirimiz. Yaptığımız eleştiriler kötülemek maksadıyla değil; bilakis göze çarpan eksiklikleri akademik üslup ile dile getirmek içindir. Dr. Gengil’in bu ve benzeri alanda bizleri daha çok aydınlatacak yeni ve bunun gibi kıymetli eserler vermesini dileriz.

