

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

MÜTEŞÂBİH HADİSLERİN YORUMU

DOKTORA TEZİ

Osman BODUR

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Hadîs**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kemalettin ÖZDEMİR

KASIM - 2015

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ


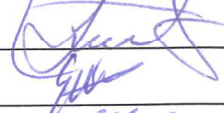


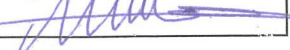
MÜTEŞÂBİH HADİSLERİN YORUMU

DOKTORA TEZİ
Osman BODUR

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalı : Hadis

Bu tez 27/11/2015 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Kemalettin Özdemir	Başarılı	
Prof. Dr. Fuat Aydın	Başarılı	
Doç. Dr. Erdiñç Ahatlı	Başarılı	
Doç. Dr. Hayati Yılmaz	Başarılı	
Prof. Dr. Mehmet Özşenel	Başarılı	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygu olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Osman BODUR

27.11.2015

ÖNSÖZ

Yüce Allah'ın tüm beşeriyete sunduğu ilâhî kelâm Kur'ân-ı Kerim ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti, İslâm dininin temel kaynakları olarak, dünden bugüne Müslüman toplumun gündeminde hep canlı kalmışlardır. Müslüman âlimler, nâzil olduğu dönemden itibaren ilâhî hitâbı anlama, anlatma, yaşama ve yaşatma çabası içerisinde oldukları gibi, Kur'ân'ı tebyîn ve tefsîr eden Sünnet'in gelecek nesillere gereği gibi intikal edebilmesi için de müstesna bir gayret ortaya koymuşlardır. Kur'ân'dan hareketle murâd-ı ilahîyi doğru anlama gayreti neticesinde nasıl devâsâ bir tefsîr külliyyatı ortaya çıkmışsa, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadîslerini doğru anlama ve yorumlama hedefine matuf gayretlerin sonucunda da şerh edebiyatı ortaya çıkmıştır.

Şerh edebiyatı, sistematik ve objektif bir şekilde değerlendirildiği takdirde Müslümanların Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetini doğru anlamaları ve hadîsler etrafında gelişmiş geleneksel dinî bilgiye ulaşmaları mümkün olacaktır. Ayrıca şerh edebiyatından istifade, hadîsleri doğru yorumlayabilmek için de gereklidir. Günümüzün birçok meselesine ışık tutacak bilgi birikimi, klasik dönemde telif edilmiş hadîs şerhlerinde ya da konulu hadîs çalışmalarında mevcuttur. Geleneğin bilgisiyle kucaklaşma, onu anlamaya çalışma ve sonrasında çağın değişen şartları karşısında, İslâmî öze bağlı yeni yorumlar ortaya koyabilmek için geçmişte neler söylendiğini bilmeye ihtiyaç vardır.

Geçmiş dönemde yapılan hadîs şerhleri içinde eskimeyen ve orijinalliğini yitirmeyen alanlardan birisi müteşâbih hadîslerin şerhleridir. Sıfat hadîslerinin şerhi, aynı zamanda şârihleri de en çok zorlayan konulardandır. Müteşâbih kavramı, tefsîr, fıkıh usûlü ve kelâm gibi birçok ilim dalında tartışmalara kapı açmış temel kavramlardan biri olsa da bu konu, hadîs ilimlerine dair eserlerde müstakil olarak ele alınmamış, müşkilü'l-hadîs ilminin bir alt başlığı olarak –ki böyle bir değerlendirme bütünüyle yanlış değildir– tahlil edilmeye çalışılmıştır. Hâlbuki ünlü kelâm âlimi İbn Fûrek'ten (ö. 406/1015) itibaren müteşâbih hadîslerle alakalı bir kısmı henüz yazma halde bulunan bazı eserler kaleme alınmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla bunların sayısı ondur. Bütün bu eserlerin

ortak özelliği, büyük ölçüde sıfat hadîslerinden oluşan müteşâbih rivayetleri konu edinmiş olmalarıdır.

Bu çalışmada, konuya dair klasik dönemde telif edilmiş eserlerden hareketle müteşâbih hadîslerin yorumu meselesi ele alınacaktır. Böylesi önemli bir konuyu detaylı bir şekilde ele almak, tarih boyunca kim ne söylemiş nasıl yorumda bulunmuş, bütün bunları tespit etmek, çalışmanın sınırlarını aşacak mahiyettedir. Müteşâbih hadîslerin mana zenginliğini ortaya koymak ve onların nasıl yorumlandığını tespit etmek amacıyla bu tez çalışması yapılmıştır. Araştırmada İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-hadîs* adlı eseri başta olmak üzere el-Kasrî, İbn Bezîze, İbnü'l-Müneyyir, Bedreddin İbn Cemâa, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Kastallânî gibi âlimlerin bu alanla alakalı kaleme aldıkları eserler kaynak olarak kullanılmıştır.

Bu çalışma, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, amacı, metodu, kaynakları ve bu konuda yapılan benzer çalışmalara yer verilmiştir. Birinci bölümde, İslâm düşünce tarihinin gelişiminde önemli bir yeri bulunan müteşâbih kavramı tahlil edilmiş, ayrıca müteşâbihlerin yorumuyla ilgili bazı kavramlara da temas edilmiştir. Yine bu bölümde müteşâbih hadîslerin yorumuyla ilgili eserlerin tanıtımına ve takip ettikleri metodlara yer verilmiştir. Bu eserler takdim edilirken, "İbn Fûrek öncesi", "İbn Fûrek ve sonrası" şeklinde bir taksim yapılmış, İbn Fûrek öncesi dönemde genel olarak hadîslerdeki işkâli konu edinen İbn Kuteybe (ö.276/889) ve Tahâvî (ö.321/933) gibi âlimlerin eserlerine; İbn Fûrek ve sonrası dönemde ise, başta İbn Fûrek'in eseri ve te'vîl yöntemi olmak üzere, ondan sonraki devirde, Beyhakî (ö.458/1066) Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), el-Kasrî (ö.608/1211-12), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1239), İbn Bezîze (ö.663/1266-67), İbnü'l-Müneyyir (ö.683/1284) Bedreddin İbn Cemâa (ö.733/1333) ve Kastallânî (ö.923/1517) gibi şahsiyetlerin eserlerinin kısaca tanıtımına yer verilmiştir. Bu eserler arasında İbn Bezize, İbnü'l-Müneyyir ve Kastallânî'nin eserleri halen kütüphanelerde yazma olarak bulunmaktadır. Buhârî şârihi Kastallânî'nin, İbn Fûrek'in eseri üzerine yazdığı şerhinin –uzun araştırmalara rağmen- bulunamaması, onun konuyla ilgili görüşlerinin *İrşâdu's-sârî* adlı eserinden hareketle tespit edilmesini gerekli kılmıştır.

İkinci bölümde müteşâbih hadîslerin anlaşılmasına etki eden unsurlara ve müteşâbih hadîslerin yorumundaki genel yaklaşımlara değinilmiştir.

Üçüncü bölümde konuyla ilgili yazılan eserlerden hareketle, müteşâbih hadîslerin yorumunda dikkati çeken temel ilkelere yer verilmiştir.

Dördüncü bölümde te'vîl metodunu benimseyen âlimlerin hadîslere getirmiş oldukları yorumlar, lafzî, mecâzî ve edebî yorum başlıkları altında örneklerle ele alınmıştır.

Sonuç bölümünde ise araştırmada tespit edilebilen sonuçlara, bazı görüş ve tavsiyelere yer verilmiş, ayrıca konuyla ilgili ileride yapılabilecek çalışmalar hakkında da bazı önerilerde bulunulmuştur.

Araştırmanın hazırlanma aşamasında sürekli destek ve yardımlarını gördüğüm kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Kemalettin Özdemir'e teşekkürü bir borç bilirim. Tezi baştan sona okuyarak, yapıcı ve ufuk açıcı ilmî tenkitleriyle çalışmanın olgunlaşmasına katkıda bulunan muhterem hocam Doç. Dr. Erdiñç Ahatlı'ya ve yine destek ve yönlendirmelerini gördüğüm Prof. Dr. Fuat Aydın'a sonsuz teşekkürlerimi sunmak vefanın bir gereğidir. Ayrıca tezin akademik üslûp ve içerik kazanmasında önemli destek ve yönlendirmelerini gördüğüm Prof. Dr. Mehmet Özşenel ve Doç. Dr. Hayati Yılmaz hocalarıma da şükranlarımı sunarım. Son olarak araştırma sürecinde maddi manevi desteğini hissettiğim kıymetli eşim Necla Hanım'a ve gönül dünyamın biricik nadidesi sevgili oğlum Orhan'a da sonsuz sevgi ve teşekkürlerimi iletirim.

Gayret bizden, muvaffakiyet ise Allah'tandır.

Osman BODUR

27.11.2015

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	vi
ÖZET	vii
SUMMARY	viii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: MÜTEŞÂBİH KAVRAMI VE MÜTEŞÂBİH HADİSLERİN YORUMUYLA İLGİLİ ESERLER.....	10
1.1. Müteşâbih Kavramının Tahlili	10
1.1.1. Müteşâbih Kavramı.....	10
1.1.2. Müteşâbihlerin Yorumuyla İlgili Bazı Kavramlar	12
1.1.2.1. Muhkem.....	12
1.1.2.2. Müşkil.....	13
1.1.2.3. Müşterek	14
1.1.2.4. Te'vîl	16
1.1.2.5. Tefsîr.....	16
1.1.2.6. Vecih/Vücûh.....	16
1.1.2.7. Beyân	17
1.1.2.8. Şerh, Tahriç, Tertîb.....	17
1.2. Müteşâbih Hadîslerin Yorumuyla İlgili Eserler	17
1.2.1. İbn Fûrek Öncesi Eserler.....	18
1.2.1.1. İbn Kuteybe ve <i>Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs</i>	18
1.2.1.2. Tahâvî ve <i>Şerhu Müşkili'l-âsâr</i>	21
1.2.2. İbn Fûrek ve <i>Müşkilü'l-hadîs ve Beyânüh</i>	22
1.2.3. İbn Fûrek Sonrası Eserler.....	26
1.2.3.1. Beyhakî ve <i>el-Esmâ ve's-sifât</i>	27
1.2.3.2. Fahreddin er-Râzî ve <i>Esâsü't-takdîs</i>	28
1.2.3.3. el-Kasrî ve <i>Tenbîhü'l-efhâm fi şerhi Müşkili'l-hadîs</i>	29
1.2.3.4. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve <i>Reddü'l-müteşâbih ile'l-muhkem mine'l- âyâti'l-Kur'âniyyeti ve'l-ehâdisi'n-nebeviyye</i>	31
1.2.3.5. İbn Bezîze ve <i>Minhâcü'l-'avârîf ilâ rûhi'l-meârif</i>	32

1.2.3.6. İbn Bezîze ve <i>İzâhu's-sebîl ilâ menâhi't-te'vîl</i>	37
1.2.3.7. İbnü'l-Müneyyir ve <i>Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhirihâ</i>	38
1.2.3.8. Bedreddin İbn Cemâa ve <i>İzâhu'd-delîl fî kat'i huceci ehli't-ta'tîl</i>	41
1.2.3.9. Kastallânî ve <i>Şerhu Müşkili'l-hadîs</i>	42

BÖLÜM 2: MÜTEŞÂBİH HADİSLERİN ANLAŞILMASINDA TEMEL

UNSURLAR VE GENEL YAKLAŞIMLAR 43

2.1. Müteşâbih Hadislerin Anlaşılmasına Etki Eden Temel Unsurlar	43
2.1.1. Metnin Yapısıyla İlgili Unsurlar	43
2.1.1.1. Teşbîh ve Tecsîmi Çağrıştırması	43
2.1.1.2. Nasslara Aykırılık.....	46
2.1.1.3. Akla ve Tecrübeye Aykırılık	48
2.1.2. Muhatapla İlgili Unsurlar.....	52
2.1.2.1. Dil Zevkinin Yitirilmesi	52
2.1.2.2. Bilgi Eksikliği.....	57
2.1.2.3. İdeolojik Yaklaşım	61
2.1.3. Dilin Yapısıyla İlgili Unsurlar	63
2.2. Müteşâbih Hadislerin Yorumunda Genel Yaklaşımlar	66
2.2.1. Selef Yaklaşımı	66
2.2.2. Lafızcı Yaklaşım	73
2.2.2.1. Müşebbihe-Mücessime.....	74
2.2.2.2. Haşeviyye	75
2.2.3. Akılcı Yaklaşım	77
2.2.3.1. Cehmiyye.....	77
2.2.3.2. Mutezile	79
2.2.4. Te'vîlci Yaklaşım.....	81

BÖLÜM 3: MÜTEŞÂBİH HADİSLERİN YORUMUNDA TEMEL İLKELER.. 86

3.1. Tenzîh İlkesi.....	87
3.2. Dile Uygunluk İlkesi	95
3.3. Nasslara Uygunluk İlkesi	99
3.3.1. Kur'ân'a Uygunluk İlkesi	100

3.3.2. Sünnet'e Uygunluk İlkesi	108
3.4. İhtiyat İlkesi	112
3.5. Dinin Temel Prensiplerine Uygunluk İlkesi	119
3.6. Anlamlılık/Fâide İlkesi.....	124
BÖLÜM 4: MÜTEŞÂBİH HADİSLERİN YORUMU	129
4.1. Lafzî Yorum	129
4.1.1. Haziflerin Tespitinin Yoruma Etkisi.....	129
4.1.1.1. Adaletli Kimselerin Nûrdan Minberlerde Oturması.....	130
4.1.1.2. Dehr'in Allah'a İzâfe Edilmesi.....	131
4.1.1.3. Allah'ın Namaz Kılan Kulun Önünde Olması	132
4.1.1.4. Allah'ın Namazda Kuluna Yönelmesi.....	133
4.1.2. Edatların Anlam Farklılıklarının Tespiti.....	133
4.1.2.1. Nerede (Eyne) Edatı	134
4.1.2.2. Üstünde (Fevka) Edatı	135
4.1.2.3. Yanında (İnde) Edatı	136
4.1.2.4. Beraber (Maa) Edatı	137
4.1.2.5. Şayet (İn) Edatı.....	137
4.1.3. Harf-i Cerlerin Anlam Farklılıklarının Tespiti	137
4.1.3.1. Allah'ın Yedi Kat Yerde Olması	138
4.1.3.2. Allah'ın Semâ'yı Yaratmadan Amâ Denilen Yerde Olması	139
4.1.3.3. Allah'ın Arşa İstiva Etmesi (İstevâ Ale'l-Arş).....	140
4.1.3.4. Kur'ân'ın Allah'tan Gelmesi (Ennehu Minhu)	140
4.1.3.5. Kur'ân'ın Allah'dan Neşet Etmesi (Ma Harace Minhu)	141
4.1.4. Marife ve Nekrenin Manaya Etkisi.....	142
4.1.4.1. Allah'ın Semavatı Parmağıyla Taşması	142
4.1.4.2. Allah'ın Melekleri Zira' ve Sadırdan Yaratması.....	143
4.1.4.3. Allah'ın Sâk'ını Açması	143
4.1.5. Müşterek Lafızların Yorumu	144
4.1.5.1. Allah'ın Gülmesi (ed-Dahk).....	145
4.1.5.2. Allah'ın Ayağı (Kadem).....	147
4.1.5.3. Cebbâr'ın Kolu (Zirâ).....	147

4.1.5.4. Allah'ın Namazı (Salât).....	148
4.1.5.5. Allah'ın Ferahlık ve Beşâseti	150
4.1.5.6. Allah'ın Gözü ('Ayn)	150
4.1.5.7. Allah'ın Bakması (Nazar).....	151
4.2. Mecâzî Yorum.....	153
4.2.1. Mecâz-ı Mürsel	155
4.2.1.1. Allah'a Hastalık vb. Durumların İzâfe Edilmesi.....	155
4.2.1.2. Allah'ın Yeryüzünde Tecelli Etmesi	157
4.2.1.3. Allah'ın Tartıyı İndirip Kaldırması	158
4.2.1.4. Sa'd'ın Ölümüyle Arşın Titremesi	159
4.2.2. İstiâre.....	160
4.2.2.1. Hz. Mûsâ'nın Ölüm Meleğinin Gözünü Çıkartması	161
4.2.2.2. Kulun Allah'a Yaklaşması.....	163
4.2.2.3. Allah'ın Serçe Parmağını (Hınsar) Göstermesi.....	165
4.2.2.4. Allah'ın Kuluyla Özel Olarak Görüşmesi	166
4.2.2.5. Allah'ın Nur ve Zulmetten Oluşan Yetmiş Bin Perdesi Olması	168
4.2.2.6. Şehidin Arşın Altında Bir Çadırda Bulunması.....	169
4.2.2.7. Allah'a Yan Lafzının (Cenb) İzâfe Edilmesi.....	169
4.2.3. Mecâz-ı Aklî	169
4.2.3.1. Allah'ın Hz. Âdem'e Kendi Ruhundan Nefhetmesi.....	170
4.2.3.2. Allah'ın Hz. Âdem'i Toprakdan Yaratması	171
4.2.3.3. Akraba Ziyareti Yapmanın Ömrü Uzatması.....	172
4.2.3.4. Dua ve Sadakanın Belayı Def Etmesi	174
4.2.3.5. Gizli Verilen Sadakanın Rabbin Gazabını Söndürmesi	174
4.2.4. Kinâye	174
4.2.4.1. Şaşırma (Acibe) Fiilinin Allah'a İzâfe Edilmesi	175
4.2.4.2. Allah'ın Elinin (Yed) Dolup Taşması	176
4.2.4.3. Allah'ın Tevbe İçin Ellerini Açması	177
4.2.4.4. Allah'ın Kuluna Yaklaşıp Ona Günahlarını İkrar Ettirmesi.....	178
4.2.4.5. Sıla-i rahim Yapana Allah'ın İhsanı.....	179
4.2.4.6. Allah'a İzâfe Edilen Vech'in Manası	180
4.3. Edebî Yorum	182

4.3.1. Temsil	183
4.3.1.1. Allah'ın Sıfatlarının İnsanda Tecelli Etmesi	184
4.3.1.2. Allah'ın Yerdeki Eli (Yed'i).....	186
4.3.1.3. Allah'ın Her Yerde Hazır Olması.....	186
4.3.1.4. Allah'ın Tevbeleri Kabul Etmesindeki Sevinci.....	188
4.3.1.5. Allah'ın Her Türlü Eksik Sıfatlardan Münezze Olması	188
4.3.1.6. Allah'ın Kâinatı Yaratmayı Tamamlaması	189
4.3.2. Teşbih.....	190
4.3.2.1. Kıyamet Günü Allah'ın Görülmesi	190
4.3.2.2. Sadakanın Allah'ın Avucuna (Keff) Konması	192
4.3.2.3. Allah'ın Semavâtı Çoçuğun Topu Fırlattığı Gibi Atması	193
4.3.2.4. Allah'ın Büyüklük Sıfatının Ridaya Benzetilmesi	193
4.3.2.5. Arşın Gıcırdamasının Teşbih Edilmesi.....	194
4.3.3. Müşâkele	195
4.3.3.1. Allah'ın Usanması	196
4.3.3.2. Allah'ın Hicvetmesi.....	197
4.3.3.3. Allah'ın İnfak Etmesi	198
4.3.3.4. Allah'ın Merhamet Etmesi	199
4.3.3.5. Allah'ın Riyakâr Kuluyla Gösterişte Bulunması.....	199
4.3.4. Tenvîye	199
4.3.4.1. Allah'ın Semâvât ve Arzın Nuru Olması	200
4.3.4.2. Allah'ın Arşa İstiva Etmesi	201
SONUÇ.....	202
KAYNAKÇA	207
ÖZGEÇMİŞ.....	225

KISALTMALAR

A.G.E.	:Adı geçen eser
A.G.MAD.	:Adı geçen madde
BKZ.	:Bakınız
B.	:İbn/bin
BİL.	:Bilimler
ÇEV.	:eviren
DİA.	: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
HZ.	:Hazreti
KTP.	:Kütüphane
NŞR.	:Neşreden
NR.	:Numara
Ö.	:Ölüm tarihi
S.A.V.	:Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
S.	:Sayfa Numarası
T.C.	:Türkiye Cumhuriyeti
THK.	:Tahkik eden
TS.	:Tarihsiz
VR.	:Varak numarası
VS.	:Vesâire
YAY.	:Yayınları
YY.	:Yayın yeri yok

Tezin Başlığı: Müteşâbih Hadîslerin Yorumu**Tezin Yazarı:** Osman BODUR **Danışman:** Prof. Dr. Kemalettin ÖZDEMİR**Kabul Tarihi:** 27-11-2015 **Sayfa Sayısı:** viii (ön kısım) + 225 (tez)**Anabilimdalı:** Temel İslam Bilimleri **Bilimdalı:** Hadis

“Müteşâbih Hadîslerin Yorumu” isimli bu çalışma, hadîs ilminin en zor konularından müteşâbih hadîslerin yorumlanması meselesini alanla ilgili yazılmış ve bir kısmı da yazma olan müstakil eserlerden hareketle incelemeyi hedeflemiştir. Araştırmanın birinci bölümünde müteşâbih kavramı ve müteşâbih hadîslerin yorumuyla ilgili yazılan eserler tanıtılmış, ikinci bölümde ise müteşâbih hadîslerin anlaşılmasına etki eden unsurlar ve bu tür hadîslerin yorumuna dair genel yaklaşımlar konu edilmiştir. Araştırmanın üçüncü bölümünde konuyla ilgili müstakil eserlerde yer alan bilgilerden hareketle müteşâbih hadîslerin yorumundaki temel ilkeler işlenmeye çalışılmış, dördüncü bölüm de ise bu ilkeler ışığında müteşâbih hadîslerin yorumlama metodlarına yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise tezde ulaşılan bazı noktalara temas edilmiş ve bu alanla ilgili yapılabilecek bazı çalışmalara işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Fûrek, Müteşâbih, Hadîs, Te’vîl, Yorum.

Tezin Başlığı: The interpretation of the allegorical hadith

Tezin Yazarı: Osman BODUR **Danışman:** Professor Kemalettin ÖZDEMİR

Kabul Tarihi: 27-11-2015 **Sayfa Sayısı:** viii (pre text) + 225 (thesis)

Anabilimdalı: Basic Islamic Science **Bilimdalı:** Hadith

“The interpretation of the allegorical hadith” has the goal of analyzing one of the most difficult subjects of the study of hadith ‘allegorical hadith’ starting with independent handwritten works written in this field. The first chapter is about the concept of ‘allegoric’ and the written works about the interpretation of the allegorical hadith are presented. The reasons of the influences referring to the understanding of allegorical hadith and the general approach regarding to the interpretation of the allegorical hadith are presented in the second chapter. In the third chapter, the basic principles are observed starting with the information mentioned in independent handwritings. And on the hand of these basic principles, the methods of the interpretation of the allegorical hadith are presented in the fourth chapter. Finally some subjects who draw attention in the research are pointed out.

Anahtar Kelimeler: Ibn Furak, Allegorical, Hadith, Interpretation.

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Önemi

Hadis ilminin en önemli konularının başında hiç şüphesiz müteşâbih hadîslerin yorumu gelmektedir. İlk bakışta kolaylıkla anlaşılabilen muhkem rivayetlerin yanısıra, manen müşkil özellikteki müteşâbih hadîslerin doğru yorumlanması ve bu konuda ilkelerin ortaya konması önem arz etmektedir. İşte bu sebeple “Müteşâbih Hadîslerin Yorumu” başlıklı bu çalışmanın konusu, İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) *Müşkilü’l-hadîs ve beyânüh* adlı eseri ve onun üzerine yapılan çalışmaların muhtevassından hareketle müteşâbih rivayetlerin yorumunda dikkat edilmesi gereken ilke ve yorumları ortaya koymaktır. İbn Fûrek’ten önce İbn Kuteybe *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*’te, Tahâvî ise *Şerhu Müşkilü’l-âsâr* isimli eserlerinde, müşkil hadîslerin yorumu hakkında yer yer önemli bilgilere yer vermiştir. İbn Fûrek ise bu iki âlimden farklı bir metod izleyerek, sadece müteşâbih hadîslerin yorumu konusuna ağırlık vermiş, *Müşkilü’l-hadîs ve beyânüh* şeklinde tab’ edilen fakat bazı yazma nüshalarda *Müteşâbihü’l-hadîs*¹ şeklinde zabt edilen eserini kaleme almıştır.

İfade etmek gerekir ki, hadîsler için müteşâbih kavramını ilk kullanan İbn Fûrek değildir. Ondan önce Tahâvî, “Kur’ân’ın olduğu gibi hadîsin de müteşâbihâtı vardır.”² diyerek bu kavrama dikkat çekmiştir. İbn Fûrek ise “Kur’ân’da muhkem, müteşâbih ayırımı vardır. Müteşâbihler ancak muhkeme ircâ edilerek anlaşılabilir. Aynen bunun gibi hadîslerin de muhkem ve müteşâbih kısımları vardır ve bunların anlaşılması öncelikle hadîslerde yer alan muhkemlere ircâ edilmesine bağlıdır. Ayrıca müteşâbih hadîslerin anlaşılmasında dilin değişik kullanımları da dikkate alınmalıdır.”³ şeklindeki değerlendirmesiyle Tahâvî’nin izinden gitmiş, fakat hem alanla ilgili müstakil eser yazması hem de belirli ilke ve prensipler ortaya koyması, onu bu alanda bir hayli önemli kılmıştır.

İbn Fûrek’ten sonra, Fahreddin er-Râzî de (ö. 606/1209) hadîslerde yer alan müteşâbih ifadelerin, âyetlerde olduğu gibi muhkem esaslardan hareketle anlaşılmasının zaruretini vurguluyarak konuya dikkat çekmiştir. Sonraki dönemde el-Kasrî (ö.608/1211-12), İbn

¹ Atıf Efendi Ktp., nr. 433; Ragıp Paşa., nr. 183; Topkapı Sarayı, III. Ahmed Ktp., nr. 1755.

² Tahâvî, *Şerhu Müşkilü’l-âsâr*, I/221-222.

³ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 3.

Bezîze (ö.663/1266-67), İbnü'l-Müneyyir (ö.683/1284) ve Kastallânî (ö.923/1517) gibi âlimlerin İbn Fûrek'i, müteşâbih hadîslerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda adeta çığır açan birisi olarak görmeleri ve onun eserine bahsi geçen muhaddisler tarafından şerh ve muhtasar türü eserlerin yazılması, bizi bu alanla alakalı müstakil çalışma yapmaya sevk etmiştir. Müteşâbih hadîslerle ilgili eserlerin önemli bir kısmının halen yazma olması ve bu eserlerin müteşâbih hadîslerle ilgili yaklaşımlarının ilim dünyasına tanıtılmaları bizi bu araştırmaya sevk eden bir diğer âmildir.

Araştırmanın Amacı ve Kapsamı

Kur'ân-ı Kerim'de sarih bir şekilde muhkem-müteşâbih ayrımı yer aldığı için geçmişten günümüze müteşâbihât meselesi her zaman müfessirlerin ilgisini çekmiştir. Tefsîr ve kelâm sahasında karşılaştırmalı bir çalışma yapan Selahattin Öz, bu konuda şöyle der: “Âlimlerin, Kur'ân'da geçen haberî sıfatlarla fazlasıyla ilgilenip onları müteşâbih âyetler kapsamında değerlendirerek te'vîl etme gayretlerine ya da te'vîlini yapmanın yanlış olduğunu tartışmalarına mukabil, hadîsler söz konusu olduğunda aynı çabayı ortaya koymamış olmaları hayli ilginçtir. Hakikaten, inceleyebildiğimiz kadarıyla, hadîs usûlü kitaplarında “müteşâbih hadîsler” şeklinde bir başlığın bile olmayışı, garip bir durum olmanın ötesinde aynı zamanda bir ihmaldir. Bu konuyla ilgili geçmişten günümüze bir literatür oluşturulmalıydı. Bunun sağlanması halinde kanaatimize göre, müteşâbih olarak zikredilen hadîsler, Hz. Peygamber'in bu tür hadîslerde ve müteşâbih âyetleri yorumunda ortaya koyduğu tavrı, Kur'ân'daki benzer ifadelerin yorumlanmasında mukayese için kaynaklık edebilir.”⁴

Selahattin Öz'ün ‘geçmişten günümüze bir literatür oluşturulmalıydı’ ifadesini ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Zira bu çalışmada görüleceği üzere alanla alakalı önemli bir literatür bulunmaktadır. Bu eserlerin bir kısmı ise halen kütüphanelerde yazma olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla bütün bu eserler, müteşâbih hadîslerle ilgili gayretlerin varlığına delil teşkil etmektedir. Ayrıca sonraki dönem hadîs şerhlerinde müteşâbih hadîslerle ilgili değerlendirmelere yer verilmiş olduğu da unutulmamalıdır.

Öte yandan tefsîr ilminde kullanılan her bir kavramın, bütünüyle hadîs ilmi için de kullanılmasını beklemek doğru değildir. Zira müteşâbih konusu, her ne kadar tefsîr ilminde olduğu gibi ilk dönemlerde müstakil olarak müteşâbih başlığı altında ele

⁴ bkz. Selahattin Öz, *Kâdî Abdülcebbar ve Kâdî Beydâvi'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımının Mukayesesi*, s. 61.

alınmamış olsa da büyük oranda bu tür rivayetler “ihtilâfî’l-hadîs” ve “müşkilü’l-hadîs” çatısı altında tahlil edilmiştir. İslâm’ın ilk dönemlerinde müteşâbih ifadeler karşısında yaygın metodun tefvîz ve tevakkuf olması da böyle bir literatürün oluşmasını sonraki dönemlere bırakmıştır. Zira selefin, müteşâbihâtı sormayı bile abes karşıladığı dikkate alınırca, bu dönemlerde “müteşâbih hadisler” şeklinde bir başlığın olmaması yadırganacak bir durum değildir.

Bu araştırmada hadîslerdeki anlama probleminin temel adı olarak tarif edilen müşkilin bir alt başlığı mahiyetindeki müteşâbih rivayetlerin yorumu, konuyla ilgili müstakil eserlerden hareketle incelenmeye çalışılmıştır. Bu eserlerde müteşâbih hadîslerin, daha ziyade sıfat hadîsleri kapsamında tahlil edilmesi, bizi bu özellikteki hadîsler kapsamında konuyu işlemeye mecbur kılmıştır. Bununla birlikte araştırma daha ziyade anlama ve yorumlama ekseninde sınırlandırıldığından, özellikle sıfat hadîslerinin sıhhati ve değeri konusundaki tartışmaların tafsîlatına yer verilmemiştir.

İncelenen hadîslerin tahriçleri konusunda elden geldiğince titiz olmaya çalışılmış, ilgili eserlerde yer alan hadîslerin temel hadîs kaynaklarından yerlerine işâret edilmiş, ana kaynaklarda bulunamayan rivayetlere de sonraki dönem eserlerinden dipnotlar verilerek dikkat çekilmiştir.

Araştırmada öncelikle istifade edilen kaynak İbn Fûrek’in eseridir. Zira İbn Fûrek, müteşâbih hadîslerin yorumunu gerekli gören ve bu konuda sistemli ve tafsîlatlı bilgiler veren âlimlerin ilki konumundadır. Önceki dönem âlimlerinden İbn Kuteybe ve Tahâvî’nin eserlerinden de yer yer istifade edilmiştir. Ancak hemen belirtelim ki edebiyatçı ve dilci kimliği baskın olan İbn Kuteybe ile fıkıh ve hadîs sahasının uzman kişiliği olan Tahâvî’nin eserlerinde müteşâbih hadîslerin yorumu meselesinin, İbn Fûrek’in *Müşkil* adlı eserindeki kadar yoğun olmaması ve İbn Fûrek’in, eserinde sadece müteşâbih hadîslerin yorumunu hedeflemesi, bu konuda ilke ve prensiplerden söz etmesi, onu araştırmanın en önemli başvuru kaynağı haline getirmiştir. Öte yandan İbn Fûrek’in eserine şerh ve haşiye türü çalışmalar kaleme alan el-Kasrî, İbn Bezîze, İbnü’l-Müneyyir ve Kastallânî gibi âlimlerin eserleri ile Beyhakî’nin *el-Esmâ ve’s-sıfât*, İslâmî ilimlerin hemen hepsinde adından sıkça söz ettiren Fahreddin er-Râzî’nin *Esâsü’t-takdîs* ve tasavvuf ilminin en mühim şahsiyetlerinden olan Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin

Reddu'l-Müteşâbih ile'l-muhkem adlı eserlerindeki yorum metotları da incelenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada, tarih boyunca müteşâbih hadîslerin nasıl yorumlandığı, müteşâbih hadîslerin anlaşılmasına etki eden başlıca unsurlar, bu hadîslerin yorumunda önemli ilkeler, bu ilkeler ışığında müteşâbih hadîsleri dildeki kullanım özelliklerine riâyet edilerek yorumlama esasları gibi meselelere cevap aranmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın Metodu

“Müteşâbih Hadîslerin Yorumu” isimli bu çalışmada bilgilerin sunumunda kronolojik bir metod takip edilmiştir. Birinci bölüm, müteşâbih kavramının analizinden oluşmaktadır. Bu kısımda müteşâbih kavramı ve müteşâbih hadîslerin yorumuyla ilgili bazı kavramlar üzerinde durularak konunun çerçevesi çizilmiştir.

Müteşâbih hadîsler tarih içinde farklı yorum metotları ile şerh edilmiştir. İbn Fûrek kelâm metodunu müteşâbih hadîslerin anlaşılmasında uygulamış; sufiler tasavvufî yorum metodunu, bazı âlimler de müteşâbihin muhkeme ircâ edilmesi şeklinde ifade edebileceğimiz beyânî yorum metodunu uygulamışlardır. Bu çalışmada İbn Fûrek'in kelâmî yorum metodunun yanında özellikle el-Kasrî ve İbn Bezize gibi âlimlerin hadîslerle alakalı tasavvufî yaklaşım ve yorumları da tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmada müteşâbih hadîslerin yorumundaki tarihi süreci izleyebilmek için konunun temel eserleri, kronolojik sıra içerisinde tanıtılmıştır. Ayrıca tarih boyunca müteşâbih hadîsler konusundaki farklı yaklaşımları ile dikkat çeken ekoller; selefî, lafızcı, akılcı ve te'vîlci yaklaşım başlıkları altında genel özellikleri esas alınarak incelenmiştir. Bununla birlikte, müteşâbih hadîslerin anlaşılmasına etki eden metnin yapısından, muhataptan ve dilden kaynaklanan sebeplerin incelenmesi de konunun tarihi boyutunu görebilme açısından önem arz etmektedir.

Araştırmamızın üçüncü ve dördüncü bölümlerinde ise literatür mahiyetindeki eserlerin muhtevaları analitik bir yaklaşımla ele alınarak, onların yorumlamada temel aldıkları ilkeler ve metodlar ortaya konmuştur. Burada temel hedef, sadece hadîslerin yorumlarıyla ilgili birebir nakillerde bulunmak değil, onun arka planına inerek, yorumun şekillenmesinde etkili olan temel ilkeleri ortaya koymaktır.

Araştırmada müteşâbih hadîslerin anlaşılmasına etki eden rivayetten kaynaklanan sebeplere temas edilmemiştir. Çünkü İsmail Lütfi Çakan'ın *Muhtelifü'l-hadîs İlmi* ve Ayhan Tekineş'in *Müşkilü'l-hadîs İlmi* isimli çalışmalarında konunun bu yönüne yeterince temas edilmiştir. Aynı zamanda bu çalışmalar, müteşâbih hadîsler hakkında daha evvel bazı çalışmaların yapıldığını göstermektedir. Dolayısıyla araştırmamızda, ihtilâf ve müşkil başlıkları altında bir açıdan incelenen müteşâbih hadîsler, İbn Fûrek ve sonrasında kaleme alınan eserlerden hareketle detaylı bir şekilde inceleme konusu yapılacaktır.

Konular işlenirken bazen aynı hadîsin, birkaç yerde zikredilmesi gerekli olmuştur. Çünkü müteşâbih özellikteki bir hadîs, bir âlim tarafından kinâye kabilinden yoruma tabi tutulurken, başka bir âlim tarafından ise istiâre ya da mecâz-ı mürsel olarak değerlendirilmeye tabi tutulabilmiştir. Bu da ister istemez bizi, bazı hadîsleri değişik yerlerde zikretmeye mecbur kılmıştır. Ayrıca İbn Kuteybe, Tahâvî ve İbn Fûrek'in müteşâbih hadîslerin yorumunda kullandığı bazı ifadeler belâğat ilmindeki yaygın kullanıma uygun düşmemektedir. Mesela, İbn Fûrek'in bazı hadîs metinlerinde yer alan kelimeleri, kinâye şeklinde tesmiye ettiği; fakat bununla başka bir edebî sanatı kastettiğine sıkça rastlanmaktadır. Hiç şüphesiz bunun en bâriz sebebi, ismi geçen ilim adamlarının yaşadığı dönemde henüz belâğat ilminin tam anlamıyla ıstılahlaşma süresini tamamlamamış olmasıdır. Ancak, Fahreddin er-Râzî, el-Kasrî, İbn Bezîze, İbnü'l-Müneyyir ve Kastallânî gibi âlimlerin belâğat terimlerini yerli yerinde kullandıkları görülmektedir. Bu münasebetle kavram kargaşasına sebep olmamak için, İbn Fûrek ve öncesi dönemde yazılan eserlerde ismen tasrih edilen edebî veya mecâzî sanata göre değil, hadîsin yorumunun mutabık düştüğü edebî sanata göre hadîsler tasnif edilmiştir.

Araştırmanın son bölümünde yoruma konu edilen rivayetlerin Arapçaları genellikle verilmemiştir. Zira İbn Fûrek dâhil olmak üzere diğer âlimlerin eserlerinde inceledikleri rivayetler ile ana kaynaklarda yer alan metinler arasında bazı lafız farklılıkları mevcuttur. Bu sebeple rivayetlerin tercümesiyle yetinilmiştir.

Araştırmanın Kaynakları

Müteşâbih hadîslerin belirli ilke ve prensipler çerçevesinde nasıl yorumlandığı konusuna dikkat çeken eserlerin başında İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh* adlı

eseri gelmektedir. Ondan önce yaşamış olan İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs ve el-İhtilâf fi'l-lağz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* adlı eserleri de araştırmada istifade edilen önemli kaynaklar arasındadır. Öte yandan yine İbn Fûrek öncesi dönemde fıkıh ilminin önemli simalarından olan Tahâvî'nin hadîslerdeki müşkil konuları daha genel ele aldığı *Şerhu Müşkili'l-âsâr* adlı eseri de bazı müteşâbih hadîslerin yorumuna yer vermesi hasebiyle yer yer müracaat edilen kaynaklar arasındadır. Ayrıca İbn Fûrek sonrası dönemde, onun *Müşkil* adlı eserine şerh yazan İbn Bezîze'nin *Minhâcü'l-'avârîf ilâ rûhi'l-meârif, İzâhu's-sebîl ilâ menâhi't-te'vîl* ve el-Kasrî'nin *Tenbîhü'l-efhâm* isimli eserleri de hadîslerin yorumunda istifade edilen kaynaklardandır. Müteşâbih hadîslerin yorumu konusunda oldukça veciz bilgileri içeren İbnü'l-Müneyyir'in kaleme aldığı *Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhirihâ* isimle kayd edilmiş eserin yazma nüshası da incelenmiştir. Hadîs ilminin önemli şahsiyetlerinden Kastallânî'nin İbn Fûrek'in *Müşkil*'i üzerine bir şerhi olduğu tespit edilmiş, fakat Mısır Yazma Eserler Kütüphanesi yetkilileri, bu eserin kayıp olduğunu ifade etmişlerdir. Bu sebeple Kastallânî'nin konuyla ilgili yorum ve yaklaşımları, Buhârî üzerine yazdığı *İrşâdu's-sârî* isimli şerhten özetlenmiştir. Öte yandan İbnü'l-Cevzi'nin (ö.597/1201) hadîslerde yer alan bazı ifadelerin teşbîh ve tescîmi andıran bir şekilde yorumlamanın yanlışlığını ortaya koymak amacıyla kaleme aldığı *Def'u şübheti't-teşbîh bi ekeffi't-tenzih* isimli eseri de araştırma süresince yer yer atıf yapılan kaynak eserler arasındadır.

Araştırmada istifade edilen bir diğer önemli kaynak ise Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) kaleme aldığı *Esâsü't-takdîs* adlı eseridir. Bunların dışında Şerîf er-Radî'nin (ö.406/1015) *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye* isimli eseri de metod açısından yararlanılan kaynaklar arasındadır. Yine İslâmî ilimlerin hemen hepsinde eseri bulunan Gazzâlî'ye (ö.505/1111) ait *Kânûmu't-te'vîl* ve *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-kelem* adlı risâleleri ile Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö.543/1148) *Kânûmu't-te'vîl* adlı eseri de araştırmada istifade edilen eserlerdendir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö.638/1239) ait olan *Reddü'l-müteşâbih ile'l-muhkem mine'l-âyâti'l-Kur'âniyye ve'l-ehâdisi'n-nebeviyye* ve Bedreddin İbn Cemâ'a'nın (ö.733/1333) *İzâhu'd-delîl fi kat'i huceci ehli't-ta'tîl* isimli eserleri de faydalı bilgiler ihtiva etmesi hasebiyle önemli eserler arasındadır. İslâmî nassların anlaşılmasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarını inceleyen Batalyevsî'nin (ö.521/1127) *el-İnsâf fi't-tenbîh* adlı eserinin müteşâbih hadîslerin yorumuyla ilgili

yerleri de incelenmiştir. Hadîslerde bulunan garip kelimelerle alakalı Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs* ve İbnü'l-Esîr'in (ö.606/1210) *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs* adlı eserleri de gözden geçirilmiştir. Öte yandan mecâzî ve edebî yorumları cihetiyle oldukça zengin bir malzemeye sahip bulunan Bedreddin Aynî'nin (ö.855/1451) *Umdetü'l-kârî* adlı eseri de istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Ayrıca son dönem âlimlerinden Muhammed Hattab es-Sübki'nin (ö.1352/1933) müteşâbih âyetler ağırlıkta olmak üzere, selef ve halef âlimlerinin yaklaşımlarını cem ettiği *İthâfü'l-kâinât bi beyâni mezhebi's-selef ve'l-halef fî'l-müteşâbihât* isimli eseri de gözden geçirilmiş, yer yer ondan da istifade edilmiştir.

Bunların dışında, müteşâbih hadîslerin yorumuna yer veren eserlerde zikredilen hadîslerin tahririni yapmak için, hadîs kaynakları içerisinde öncelikle *Kütüb-i Tis'a* olmak üzere İbn Hibbân'ın (ö.354/965) *Sahîh*'i, Hâkim'in (ö.405/1014) *el-Müstedrek*'i, Abdürrezzâk (ö.211/827) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö.235/849) *el-Musannef*leri, İbn Huzeyme'nin (ö.311/922) *Sahîh*'i, Taberânî'nin (ö.360/971) *el-Mu'cemu'l-evsat* ve *el-Mu'cemu'l-kebîr* gibi eserlere müracaat edilmiştir.

Luğatler arasında ise Râğîb el-İsfahânî'nin (ö.503/1109) *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân*'ı, İbn Manzûr'un (ö.711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ı, Zebîdî'nin (ö.1205/1791) *Tâcü'l-'arûs'u* başta olmak üzere daha pek çok sözlükten; belâğatla ilgili izahlar için ise Arap dilinde alanın önde gelen eserlerinden istifade edilmeye çalışılmıştır.

Daha Önce Yapılan Çalışmalar

Araştırmaya başlamadan önce Türkiye'deki ilâhiyat fakültelerinde yapılmış akademik çalışmalar ve konu etrafında yazılan diğer kitaplar taranmış, Hadîs Ana Bilim Dalı'nda konuyla ilgili doktora düzeyinde bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Görülebildiği kadarıyla, müşkil hadîslerin yorumuna dair yazılan bazı eserlerde müteşâbih konusuna dikkat çekilmiş, fakat müteşâbih hadîslerin yorumu, özellikle bu alanda yazılmış matbû-mahtût nüshalardan hareketle herhangi bir çalışmaya konu edilmemiştir. Bununla birlikte, müteşâbih hadîslerin yorumuna dair selefîn metoduyla ilgili bazı çalışmalar ve yine müteşâbihâtın önemli bir kısmını oluşturan haberî sıfatlar hakkında bazı çalışmalar kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar arasında M. Hayri Kırbaoğlu'nun doktora tezi olarak hazırlamış olduğu ve *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları, Ashâbu'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi* isimli eser, alanla

alakalı en kapsamlı çalışma arasındadır. Yazar, bu eserinde müteşâbih hadîslerin önemli bir bölümünü teşkil eden Allah'ın sıfatları karşısında hadîsçilerin metod ve prensiplerini ortaya koymaktadır. Fakat bu çalışma sadece selef ulemâsı ile sınırlı olup, bu gibi hadîsler karşısında en salim düşüncenin tefvîz ve tevakkuf mesleği olduğu tezini ortaya koymaktadır. Ciddi bir emek ürünü olan bu çalışma, ashâbu'l-hadîs üzerinden aslında selefîn müteşâbih nasslara bakışını özetlemesi açısından oldukça önemlidir. Ancak bu çalışmada, müteşâbih hadîsleri te'vîl eden sonraki devir âlimlerinin konuyla ilgili yaklaşımları ortaya konmamıştır.

Mehmet Akyüz'ün, *Mücmel-Müteşâbih Hadîsler ve Açıklama Yolları* adlı çalışması bu alanla alakalı ülkemizde yapılan çalışmaların ilki konumundadır.⁵ Yazar, girişte mücmel-müteşâbih kavramlarının tahliline yer vermiş, birinci bölümde mücmel-müteşâbih hadîsler, ikinci bölümde ise, mücmel-müteşâbih hadîslerin oranı, söz konusu hadîsleri kullanan gruplar ve teşâbüh ihtiva eden hadîslere yönelme gibi sebepler üzerinde durulmuştur. Bu araştırma yüksek lisans seviyesinde konuya dikkat çekmesi cihetiyle önemli olsa da kaynaklardan hareketle konunun daha kapsamlı ele alınması zarûri görülmektedir.

Ayhan Tekineş, *Müşkilü'l-Hadîs İlmi* başlığıyla hazırladığı ve *Hadîsleri Anlama Problemi* adıyla basılan doktora çalışmasında “Hadîslerin Anlaşılmasında Müteşâbihâtın Etkisi” başlığı altında müteşâbih konusuna yer vermiştir. Bu bölümde müteşâbih hadîsler, mahiyet, mekân ve zaman açısından olmak üzere üçlü bir tasnifle ele alınmıştır. Ancak bu eser, genel itibariyle müşkilü'l-hadîs konusunu daha bütüncül ele almayı hedeflediğinden müşkil konusunun alt başlığı olarak niteleyebileceğimiz müteşâbih konusuna teferruatlı olarak temas etmemiştir.

İbrahim Bayraktar'ın kaleme aldığı *Edebî ve İlmî Açıldan Hadîs* adlı çalışması da araştırmamız açısından önemli görülen eserlerden bir tanesidir. Yazar eserinde Müşkil-Müteşâbih Hadîsler şeklinde bir bölüm açarak hadîs ilminin bu sahası hakkında faydalı bilgiler nakletmiştir. Ne var ki bu çalışma, bazı meselelere dikkat çekmesi açısından önemli olsa da konuyla ilgili derli toplu bilgi vermekten uzaktır. Âdem Dölek tarafından hazırlanan *Hadîslerde Teşbih ve Temsiller* isimli eser hem hadîslerdeki edebî sanatlarla

⁵ Mehmet Akyüz, *Mücmel-Müteşâbih Hadîsler ve Açıklama Yolları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Konya: Selçuk Üniversitesi. Sosyal Bil. Enstitüsü, 1992.

dikkat çekmesi hem de içerisinde bazı müteşâbih hadîslerin yorumuna yer vermesi itibariyle önemli bir çalışmadır. Ramazan Kazan doktora tezi olarak hazırlamış olduğu *Edebî Üslup Açısından Hadîs Metinleri* adlı çalışmasında, değişik hadîslerden istifade ederek, hadîslerde yer alan fesahat ve belâğat konusuna temas etmiştir. Kazan, incelemiş olduğu başlıklarda müteşâbih hadîslerden çok az sayıda örnek kullanmıştır.⁶

Müteşâbih hadîslerin yorumunda sıklıkla kullanılan kavramlardan olan te'vîl kavramıyla ilgili de bazı akademik çalışmalar yapılmıştır. Hüseyin Doğan'ın *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi* ve Sabri Yılmaz'ın *Kelâm da Te'vîl Sorunu* isimli eserleri bunlar arasındadır.

Öte yandan müteşâbih rivayetlerin önemli bir kısmını oluşturan haberî sıfatlar konusunda kaleme alınan makale çalışmalarını da burada kaydetmek gerekir. Bu anlamda Ömer Aydın'ın “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”⁷ Sabri Erdem'in “Haberî Sıfatlar ve Anlambilim”⁸ Metin Yurdagür'ün “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”⁹, Ali Budak'ın “Haberî Sıfatlara Dair Rivayetlerin Te'vîl Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî'nin *Esâsü't-takdîs* Adlı Eseri”,¹⁰ isimli makaleler bu çalışmalardan bazılarıdır

⁶ Ramazan Kazan, *Edebî Üslup Açısından Hadîs Metinleri*, (Basılmamış Doktora Tezi) Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü, 2005.

⁷ *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı:1, s. 133-158.

⁸ *Dini Araştırmalar*, 2003, cilt: 5, sayı:15, s. 109-120.

⁹ *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sayı:1 s. 249-264.

¹⁰ *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt: 10, sayı: 19, s. 37-77.

BÖLÜM 1: MÜTEŞÂBİH KAVRAMI VE MÜTEŞÂBİH HADİSLERİN YORUMUYLA İLGİLİ ESERLER

1.1. Müteşâbih Kavramının Tahlili

1.1.1. Müteşâbih Kavramı

Müteşâbih, sözlük anlamı olarak iki şeyin birbirine benzemesi manasına gelen “teşâbüh” mastarının ismi fâilidir. Teşâbüh ise, “eş-Şibhu” masdarının “tefâul” vezninde gelmiş halidir. Bu mastarlardan türetilmiş, “eşbehe”, “şâbehe” ve “şebbehe” fiilleri de yine “benzemek” manasına gelmektedir. Müteşâbih’in fiil şeklindeki kullanımını olan teşâbehe ise, iki şey arasındaki ayırt edilemeyecek derecedeki benzerliği ifade etmektedir.¹¹ Bu anlamda, müteşâbihi, “iki şeyden birinin, zihni tefrik etmekten aciz bırakacak bir tarzda diğerine benzemesi” şeklinde tanımlamak mümkündür.¹²

Müteşâbih kelimesi Kur’ân’da “Zira istenen sığır, bize diğerlerine benzer geldiğinden tereddütte kaldık (teşâbehe).”¹³, cennette kullara ihsan edilecek nimetlerin vasfı hakkında zikredilen “Onların aynısı olmayıp benzerleri onlara sunulacaktır (müteşâbihen).”¹⁴ ve “Kalpleri nasıl da birbirine benziyor (teşâbehet).”¹⁵ gibi âyetlerde zikredilmiştir. Hadîs literatüründe ise “Helal belli haram da bellidir. Onların aralarında bazı müteşâbih hususlar vardır.” hadîsinin farklı rivayetlerinde hem bizâtihi bu kelime¹⁶ hem de aynı kökten türeyen “müştebih”,¹⁷ “müştebihât”¹⁸ ve “müşebbehât”¹⁹ gibi kullanımları yer almaktadır.

İslâmın ilk dönemlerinde müteşâbih kelimesi, manasını sadece Allah’ın bileceği, ondan başka kimsenin manasına muttali olamayacağı âyetler için kullanılmış olsa da daha sonraki devirlerde neyin müteşâbih olduğu konusu tartışmalara yol açmış ve konu etrafında değişik yorumlar serd edilmiştir: Bu kapsamda mensuh âyetler, mukattâ harfleri, kıyametin kopma vakti, akılla hikmeti kavranamayan namazın rekâtları ve

¹¹ bkz. Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur’ân*, s.443; İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi'l-luğa*, III/243; Firûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1160; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIII/503; et-Tehânevî, *Keşşâfü'ttulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, s. 710.

¹² Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 213; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II/1037.

¹³ el-Bakara, 2/70.

¹⁴ el-Bakara, 2/25

¹⁵ el-Bakara, 2/118

¹⁶ Bezzâr, *el-Müsned*, VIII/219 (3267).

¹⁷ Dârimî, *Sünen*, I/40 (171); Ebû Dâvûd, “Buyû” 3.

¹⁸ Müslim, “Müsâkât” 107; Ebû Dâvûd, “Buyû” 3.

¹⁹ Buhârî, “İman” 37.

orucun Ramazan ayına tekâbül etmesi gibi teabbudî konular, haram, helal ve hadlerin dışındaki hükümler, itikâdî konular, birkaç manaya gelebilen, açıklamaya ihtiyaç duyulan, manası birbirine benzeyen, lafzı tekrar eden, Allah'ın sıfatlarından bahseden âyetler müteşâbih kapsamında değerlendirilmiştir. Bu görüşlerin birbirine yakın olduğu açıktır. Zira bütün bunların hepsinde müteşâbihteki kapalılığın bir yönü ifade edilmiş olmaktadır.²⁰

Müteşâbih kelimesinin ıstılahtaki yaygın kullanımını ise “ilk bakışta manası anlaşılmayan lafız” şeklinde ifade etmek mümkündür.²¹ Bu tanım haliyle âyet ve hadîsleri de içine almaktadır. Nitekim son dönemde hadîs ilmi ile alakalı yazılan bazı eserlerde müteşâbihin tanımı, “birden fazla manaya gelebilen ve zâhirî manasıyla anlaşılması beşer aklı yönünden güçlük arzeden hadîs” şeklinde yapılmış,²² insanoğlunun bütün yönleriyle idrak etmekten aciz kaldığı kevnî mucizeler, gaybî haberler ve Allah'ın sıfatlarıyla ilgili nasslar tümüyle müteşâbihin kapsamına dâhil edilmiştir.²³ Ne var ki müteşâbih hadîslerle ilgili eserlerde müteşâbih kavramı, genel itibariyle sıfat hadîsleri hakkında kullanıldığından müteşâbihin asıl konusu bu şekilde belirlenmiştir.²⁴ Zira bu tür hadîslerde birbirinden ontolojik açıdan farklı iki varlıkla alakalı bazı sıfatların ortak kullanılması teşâbühe sebep olmaktadır. İşte bu sebeple müstakil yazılan bazı eserlerde söz konusu teşâbühü ortadan kaldırmak maksadıyla te'vîle gidilmiş ve böylece hadîs ilminde müteşâbih kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim erken sayılabilecek bir dönemde hadîs ilminin önemli şahsiyetlerinden Tahâvî, hadîslerin de tıpkı Kur'ân'da olduğu gibi müteşâbih kısımlarının olduğunu, bunların, muhkem hadîslere irca edilmek sûretiyle anlaşılabilmesini vurgulamıştır.²⁵ Tahâvî'den sonra ise İbn Fûrek, aynı noktaya sarîh bir şekilde dikkat çekmiş, hatta müteşâbih hadîslerin nasıl yorumlanacağına dair usûl ve metod geliştirerek bu konuda müstakil bir eser kaleme almıştır.²⁶ İbn Fûrek'in manası kolayca anlaşılabilen hadîsleri muhkem, manası hemen anlaşılabilen ve anlaşılabilmesi için başka delile ihtiyaç duyan hadîsleri

²⁰ Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III/173; Süyûtî, *el-İtkân*, II/6; et-Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, s.711-712; Reşid Rıza, *Tefsîrû'l-menâr*, III/135-136.

²¹ Taşköprüzâde, *Miftâhü's-saâde*, II/400; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, II/215.

²² Abdullah, Aydınlı, *Hadîs İstilahları Sözlüğü*, s. 235-236.

²³ M.Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s.31; M.Hayri, Kırbaçoğlu, “Müteşâbihât Hakkındaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi” s. 369.

²⁴ M. Hayri Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, s. 147.

²⁵ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, I/221-222.

²⁶ Örnek için bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 40, 44, 94, 368, 424.

de müteşâbih olarak nitelmesi konumuz açısından oldukça önem arz etmektedir.²⁷ Ancak hemen belirtelim ki İbn Fûrek, “anlaşılması için başka bir delile ihtiyaç duyan lafız” şeklinde tanımladığı müteşâbih kavramı ile büyük ölçüde sıfat hadîslerini kastedmektedir. Zira onun *Müşkil* adlı eseri baştan sona incelendiği zaman, sıfat hadîslerine dâhil olmayan hadîslerin şerhine çok az yer verdiği görülecektir. Sonraki devir hadîs âlimleri tarafından kaleme alınan eserlerde de müteşâbih kavramı daha ziyâde sıfat hadîsleri hakkında kullanılmıştır. Söz gelimi, İbn Hacer, Bedreddin Aynî ve Kastallânî başta olmak üzere daha pekçok hadîs âlimi, sıfat hadîsleriyle ilgili bazı rivayetlerin “müteşâbih” olduğunu ifade etmişlerdir.²⁸ Muhyiddin İbnü'l- Arâbi de müteşâbih âyet ve hadîslerin yorumunu ele alan *Reddû'l-müteşâbih ile'l-muhkem adlı* eserinde müteşâbih kavramını hem âyetler hem de hadîsler için kullanmış, eserinde yer verdiği örnekleri ise genelde sıfat hadîslerinden seçmiştir.²⁹

Özetle ifade etmek gerekirse hadîs ilminin önemli konularından olan müteşâbih kavramı, daha ziyade sıfat hadîsleri hakkında kullanılmıştır. Bu kullanım ise, kavramın aslî manası olan benzeşmeyi de içine almaktadır.³⁰

1.1.2. Müteşâbihlerin Yorumuyla İlgili Bazı Kavramlar

Hadîslerin anlaşılması keyfiyeti bakımından en zor kısmını oluşturan müteşâbih hadîsler yorumlanırken, değişik kavramların sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Muhkem, müşkil, müşterek, te'vil, tefsir, şerh bunların en yaygın olanlarıdır.

1.1.2.1. Muhkem

Müteşâbih denince akla gelen ilk kavramlardan birisi muhkemdir. Fesattan uzak, güvenilir, güçlü, sağlam, dayanıklı ve mükemmel gibi anlamlara gelen muhkem³¹ ıstılahta, manası açık ve kolayca anlaşılabilen nasslara verilen genel bir isimdir. Bu durumda müteşâbih, muhkemin zıddı olmakta, hem âyet hem de hadîsler için kullanılmaktadır.³² Yani hadîslerin de muhkem - müteşâbih kısımları vardır. Buna göre, nasıl ki âyetlerde yer alan müteşâbih ifadeler, muhkemlerden hareketle yoruma tâbi

²⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 41, 43.

²⁸ Örnek için bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, XIII/401,432; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, I/144; VI/84, 200; VIII/273; XXIII/201; Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ*, I/90; II/152; III/208; VI/192; XI/450; Kastallânî, *İrşâdî's-sârî*, XV/461.

²⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddû'l-müteşâbih*, s. 109, 137, 236.

³⁰ Benzeri yorum için bkz. M.Hayri Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sümmetin Kurucu Ataları*, s.141.

³¹ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, I/564; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, VII/145; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, II/1037.

³² Tuncay Başoğlu, “Muhkem” XXXI/42; Ayrıca bkz. Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, s. 211-212.

tutuluyor ise, hadîslerde yer alan müteşâbihler de yine Hz. Peygamber'den nakledilen manası daha açık, mesajı daha net muhkem hadîslerden hareketle anlaşılmalıdır.³³ İbn Fûrek başta olmak üzere araştırmamızın ileriki bölümlerinde ilke ve metodlarını ortaya koymaya çalışacağımız, âlimlerin eserlerinde görülen ortak nokta, müteşâbih hadîslerin muhkemler üzerine ircâ edilerek anlaşılacağı meselesine önemle vurguda bulunmaları ve bunu eserlerinde tatbik etmeleridir. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin, *Reddu'l-müteşâbih ile'l-muhkem* adlı eseri bu anlamda oldukça önemlidir. İsminden de anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî, söz konusu bu eserinde âyet ve hadîslerde yer alan müteşâbih ifadelerin, muhkem özellikteki âyet ve hadîslere ircâ edilmek sûretiyle yorumlanması gerektiğine işâret etmiş ve bunu eserinde bizâtihi tatbik etmiştir.³⁴

1.1.2.2. Müşkil

Müteşâbihlerin yorumunda sıklıkla kullanılan kelimelerden birisi de müşkildir. Bir şeyin karışık olması manasına gelen bu kelime,³⁵ İslâmî literatürde âyet ve hadîslerde yer alan anlaşılması zor ifadelerin yorumunu konu edinen bir terimdir.³⁶ Müşkil lafızları, lâfzî ve manevî olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Lafzın bizâtihi kendisinin anlaşılmaması lafzî müşkil; lafzından ziyade manasının anlaşılmasında ise manevî müşkil olarak bilinmektedir. Söz gelimi “*Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kuru beklesinler.*”³⁷ âyetinde yer alan *فَرَقَ* lafzı, lafzî müşkil kapsamına girmektedir.

Zira bu kelime, hem âdet süresini hem de iki âdet arasındaki temizlik manasını ifade eden müşterek bir kelimedir. İlâhî Kelam'da ve pekçok hadîste Allah'a isnad edilen yed, ayn' nuzûl ve fevkiyet gibi kullanımlar ise manevî müşkil sınıfına girmektedir. Çünkü bu lafızların manaları anlaşılmasına rağmen, Allah Teâlâ hakkında hangi manada kullanıldıkları açık değildir. Bu ayırmadan hareketle İbn Fûrek'in, mana açısından müşkil haberleri kimi zaman müteşâbih şeklinde nitelemesi, müşkil lafzının daha genel,

³³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 43.

³⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 176.

³⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-âyn*, V/296; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI/357; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, III/204; Âsım Efendi, *Kamûs Tercümesi*, III/1381; İşkâl lafzının hadîslerde ve haberlerdeki bazı kullanımları için bkz. Müslim, “*Mesâcid*” 17; Hâkim, *el-Müstedrek*, II/655.

³⁶ Fahrettin Atar, *Fıkah Usûlü*, s. 213-215; Ayhan Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 30-31; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, s.179.

³⁷ el-Bakara, 2/228.

müteşâbihin ona nispetle daha özel olduğunu göstermektedir.³⁸ Yani bütün müteşâbihler müşkildir; ama bütün müşkiller müteşâbih değildir.³⁹

Hadîs ilminin önemli şahsiyetlerinden olan Tahâvî'nin *Müşkilü'l-âsâr* adlı eserinde müteşâbih kabul edilen sıfat hadîslerinin neredeyse hiç yer almaması, onun lafzen işkâl barındıran lafızların anlaşılmasına daha ziyade önem verdiğini göstermektedir. İbn Fûrek'in sadece sıfat hadîslerini te'vîl etmesi ise, Tahâvî tarafından daha genel ele alınan müşkil hadîslerin bir alt başlığı olan manen müşkil lafızların/müteşâbih hadîslerin yorumunun hususi olarak ele alınmasının öneminden kaynaklanmaktadır. Zira İbn Fûrek, manen müşkil lafızlar ile müteşâbihleri kimi zaman aynı anlama gelecek şekilde kullanmış⁴⁰, eserinde ele almış olduğu hadîsler ve onlara getirmiş olduğu yorumlar sebebiyle bu alanda önemli bir konuma sahip olmuştur. İbn Fûrek'ten sonra bu alanla ilgili eserler kaleme alan el-Kasrî, İbn Bezîze ve İbnü'l-Müneyyir de eserlerinde büyük ölçüde sıfat hadîslerini tahlil etmiş, onun dışındaki rivayetlere ise hemen hemen hiç yer vermemişlerdir. O halde, müşkil lafzı, müteşâbihten daha genel olup, müteşâbih onun bir alt başlığı nev'indedir. Her iki kavram da manası kapalı lafızlar ihtiva etmesine rağmen, müşkildeki kapalılığı gidermek müteşâbihe oranla daha kolay olmaktadır. Bu durumda müteşâbih, müşkil'in anlaşılması en zor kısmına ait bilgileri içeren nasslardan oluşmaktadır.⁴¹

1.1.2.3. Müşterek

Konuyla ilgili bir diğer kavram ise müşterektir. Müşterek, etimolojik olarak “paylaşmak, bölüşmek, ortaklaşa kullanmak” anlamlarına gelen şirk ve şirket masdarlarından türemiş bir kelime olup, ıstılah olarak birden çok manaya gelme ihtimali bulunan kelimeleri kapsamaktadır.⁴² Söz gelimi, “Bizim gözetimimiz altında (a'yüninâ) ve vahyimiz doğrultusunda, gemiyi yap.”⁴³ ve “Nezaretim altında (ala 'aynî) yetiştirilmen için...”⁴⁴ gibi âyet-i kerimelerde de yer alan 'ayn kelimesi, göz, nazar, kaynak, menba, pınar, casus ve himâye etme gibi değişik manalara geldiğinden

³⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 40, 44, 94, 368, 424.

³⁹ Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 41.

⁴⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 200, 283

⁴¹ İbrahim Bayraktar, *Edebî ve İlmi Açıldan Hadîs*, s. 95-96.

⁴² el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, V/294; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, X/449; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, XIV/228; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, I/1220.

⁴³ Hud, 11/37

⁴⁴ Tahâ, 20/39.

müşterek bir kelime özelliğindedir.⁴⁵ Fahreddin er-Râzî'ye göre, âyette yer alan 'ayn kelimesinin, değişik anlamlarından sarf-ı nazar edilerek, sadece uzuv manasının tercih edilmesi uygun değildir. Zira bu durum, Allah'ın –hâşâ- tıpkı cismani anlamda gözü ya da gözleri olduğu ihtimalini akla getirmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla bu lafzın diğer müşterek manaları içerisinde en uygun anlam tercih edilmeli ve âyet de ona göre yorumlanmalıdır.⁴⁷ Nitekim İbn Fûrek, *Müşkil*'in mukaddimesinde müteşâbih hadîsleri yorumlayan kimsede olması gereken özelliklerin en başında müşterek manalı kelimeleri bilmeyi zikretmiştir.⁴⁸ Bu anlamda İbn Fûrek, değişik hadîslerde zikredilen ricl(ayak)⁴⁹ cebbâr,⁵⁰ dahk⁵¹ beşâset,⁵² nuzûl⁵³ isbâ'⁵⁴ 'ayn⁵⁵ ve maiyyet⁵⁶ kelimelerinin müşterek yapıda olduklarını vurgulamış, bu kelimelerin değişik anlamlarını bilmenin, müteşâbihlerin te'vîlinde önemli olduğuna dikkat çekmiştir.

Gazzâlî de Allah'a izâfe edilen sûret,⁵⁷ nuzûl⁵⁸ ve fevk⁵⁹ gibi kelimelerin müşterek bir anlam örgüsüne sahip olduğunu, bu tür kelimelerin değişik anlamlarının tetkik edilmesini önemsemiştir. İbn Fûrek sonrası dönemde eserler kaleme alan âlimler de aynı noktaya dikkat çekmişler, müteşâbih lafzın müşterek bir kelime olup-olmadığının önemine işârette bulunmuşlardır.⁶⁰ Hadîsler arasında görülen ihtilafların çözümüyle ilgili önemli bir eserin müellifi olan Batalyevsî de (ö. 521/1127) müşterek anlamlı kelimeleri bilmenin önemine atıfta bulunmuştur.⁶¹ Hadîs ilminin önemli şahsiyetlerinden Bedreddin Aynî de bazı müteşâbih ifadelerin yorumunda müşterek yapıdaki kelimelerin değişik manalarını bilmenin hadîsleri doğru anlamada oldukça önemli olduğuna vurguda bulunmuştur.⁶²

⁴⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s.259; Ebü'l-Bekkâ, *el-Külliyât*, I/730.

⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsir*, XVII/178.

⁴⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 10.

⁴⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 10.

⁴⁹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 121.

⁵⁰ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 128.

⁵¹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 138.

⁵² İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 188.

⁵³ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 201.

⁵⁴ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 240.

⁵⁵ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 260, 262.

⁵⁶ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 392.

⁵⁷ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 303.

⁵⁸ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 303.

⁵⁹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 303, 304.

⁶⁰ Örnek için bkz. Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 432-433; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 197-198; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü'l-takdîs*, s. 188; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârif*, vr:69a, 102a; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 15a, 15b, 18a, 19a; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:5a.

⁶¹ el-Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 83-85.

⁶² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII/200.

1.1.2.4. Te'vîl

Müteşâbihlerin yorumu konusunda önemli kavramlardan biri de te'vîldir. İbn Kuteybe, müşkil ve müteşâbih özellikteki hadîslerin yorumundan ibâret olan eserini, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* şeklinde isimlendirmiş ve hadîslerin izahında te'vîl kelimesini çokca kullanmıştır. *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh* adlı eserinde de İbn Fûrek, müteşâbih hadîslerin yorum ve açıklanmasında te'vîl kelimesine yer vermiştir. İbn Fûrek, öncelikle müteşâbihlerden zâhiren teşbîh ve teccîm içeren hadîsleri belirli bir düzen içerisinde tasnif etmiş ve “hadîsin te'vîli” başlığını atarak hadîsle alakalı değişik görüşleri serd etmiştir.⁶³ Fahreddin er-Râzî, İbn Bezîze ve İbnü'l-Müneyyir de hadîslerin yorumu ve izahı anlamında te'vîl kelimesini kullanmışlardır.⁶⁴

1.1.2.5. Tefsîr

Müteşâbih hadîslerin yorumuyla ilgili kullanılan kavramlardan bir diğeri de tefsîr'dir. Tefsîr, anlamı kapalı veya tam anlaşılamayan lafzı, beyân etmek demektir.⁶⁵ İbn Fûrek, *Müşkil*'inde tefsîr ile te'vîl kelimelerini birbirinin yerine kullanmıştır.⁶⁶ Müteşâbih hadîslerin açıklamasında tefsîr kelimesinin sıkça kullanan müelliflerden olan el-Kasrî, hemen her bir hadîsin şerhinde önce müteşâbih hadîsi zikretmiş, sonrasında “Hadîsin tefsîri şöyledir.” şeklindeki başlık altında hadîsleri yorumlamıştır.⁶⁷ Öte yandan İbnü'l-Müneyyir'in, müteşâbih hadîslerin yorumu adına faydalı bilgiler ihtivâ eden eserini *Tefsîru müşkilâti ehâdis* şeklinde tesmiye etmesi de oldukça önemlidir.⁶⁸

1.1.2.6. Vecih/Vücûh

Müteşâbih hadîslerin yorumunda görülen bir diğerkelime ise vecihtir. Genelde vech kelimesi, hadîslerin birden fazla te'vîli manasında kullanılmıştır.⁶⁹ İbn Fûrek, kimi zaman hadîse getirilen yorumun tercihe şayan olduğunu vurgulamak için de “vechun

⁶³ Örnek için bkz. İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-hadîs*, s. 48, 46, 48, 53, 54, 157.

⁶⁴ Örnek için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 101, 116, 117, 121; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 24, 25, 26, 27, 28; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 64a, 104a, 106a; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 5a, 6b, 10b, 11a, 14b, 18a, 19a; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 1b.

⁶⁵ Süyûtî *el-İtkân*, II/460; Seyyid Ahmed Abdülgaffâr, *et-Te'vîlü's-sahih li'n-nassi'd-dini*, s. 43.

⁶⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 283, 374, 412, 496, 499.

⁶⁷ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 49, 53, 58, 73, 85, 93, 97, 99, 102, 105, 110.

⁶⁸ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 1a, 1b.

⁶⁹ Örnek için bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 46, 48, 50, 52, 53, 55, 58, 59, 63, 71, 75, 79, 87, 99; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 111, 118, 119, 125; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 28, 59; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 6b, 9a.

zâhirun” terkiibini kullanmaktadır.⁷⁰ Ayrıca vecih kelimesinin cemisi vucûh da bazı âlimler tarafından hadîsin birden fazla yorumu manasında kullanılmıştır.⁷¹

1.1.2.7. Beyân

Yorum ve açıklama manasında kullanılan bir diğer kavram da beyândır. Özellikle İbn Fûrek ve Fahreddin er-Râzî'nin bu kavramı kullandıkları görülmektedir. İbn Fûrek, beyân kelimesini bazı yerlerde tefsîr kelimesiyle⁷² bazen de te'vîl kelimesiyle birlikte kullanmıştır.⁷³ Ayrıca İbn Fûrek'in eserinin en ziyade bilinen isminin *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh* şeklinde olması da onun beyân kelimesini te'vîl ve tefsîr kelimeleriyle yakın anlamda kullandığını göstermektedir.

1.1.2.8. Şerh, Tahriç, Tertîb

Müteşâbih hadîslerin yorumunda kullanılan diğer bir kelime ise şerh kelimesidir. Manası itibariyle “açmak, ortaya koymak” manalarına gelen bu kelime İbn Fûrek tarafından hadîslerin yorumu ve izahı manasına gelecek şekilde sıklıkla kullanılmıştır.⁷⁴ Öte yandan Hadis ilminde genelde hadîslerin kaynağını tespit amacıyla kullanılan tahriç kelimesi, İbn Fûrek tarafından, te'vîl, tefsîr ve şerh kelimeleri ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılmıştır.⁷⁵ İbn Fûrek'in eserinde gördüğümüz diğer bir kelime ise tertîbdir. İbn Fûrek, bu kelimeyi, hadîsin yorumu, te'vîli ve izahı manasında kullanmıştır.⁷⁶

1.2. Müteşâbih Hadîslerin Yorumuyla İlgili Eserler

Hadîs ilminin tedvin ve tasnif⁷⁷ dönemi kadar, şerh ve hâşiye dönemi de oldukça önemlidir. Çünkü bir araya getirilen hadîslerin, cem edilmesi başlı başına bir iş olduğu gibi, onların doğru yorumlanması ve yorum konusunda belirli kuralların geliştirilmesi de aynı derecede önem arz etmektedir. Nitekim bunu idrak eden hadîs âlimleri oldukça erken sayılabilecek bir dönemde hadîslerin doğru anlaşılması ve yorumlanması konusunda önemli çalışmalar yapmışlardır. Sosyal ve toplumsal problemlere Hz.

⁷⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 49.

⁷¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 48, 50, 53,55, 62, 71, 74, 75, 99; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 105, 115, 119.

⁷² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 43.

⁷³ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 45, 48, 170, 294, 296, 301, 304.

⁷⁴ Örnek için bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 278, 404, 431, 433, 499.

⁷⁵ Örnek için bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 74,75, 77, 78, 86, 87, 126, 201, 211, 364, 368, 371, 412, 422, 424, 455, 496, 499.

⁷⁶ Örnek için bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 201, 203, 367, 416, 499.

⁷⁷ Hadîslerin tasnif edilmesiyle ilgili derli toplu bilgiler için bkz. Mehmet Özşenel, “Hadîste İlk Musannifler ve Ebû Hanîfe'nin Tasnifteki Rolü”, *EKEV Akademi Dergisi, Sosyal Bilimler*, 2008, cilt: XII, sayı: 34, s. 191-202.

Peygamber'in sünnetinden yola çıkarak çözümler sunma gayreti içerisinde olan hadisçiler, sahih senetlerle nakledilen rivayetlere kafa yormuşlar, onlardan kasd edilen anlamın peşine düşmüşlerdir.⁷⁸ Bu hedefe matuf yapılan çalışmalar arasında Garibü'l-hadîs kitaplarını ve ilk dönemlerde daha ziyade belirli hadîslerin yorumu ile sınırlı kalan fakat daha sonraları, Buhârî şârihi Hattâbî ile belirli bir kitâbın açıklanması, izah edilmesi şeklinde devam edegelen şerh faaliyetlerini sayabiliriz. Bu şerhler sayesinde hadîslerden murad edildiği düşünülen manalar değişik deliller sayesinde ortaya konmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte şerh faaliyetlerinin bir sonucu olarak dil ve muhteva yönünden anlaşılması güçlük arzeden müteşâbih özellikteki rivayetlerin anlaşılmasını konu edinen eserler de kaleme alınmıştır. Şöyleki İbn Kuteybe ve Tahâvî genel olarak hadîslerdeki anlama problemine temas etmişler, İbn Fûrek ise gayretini sıfat hadîslerinden oluşan müteşâbihlerin yorumuna sarf ederek bu alanın öncüsü olmuştur.

Öte yandan bazı kaynaklarda İbn Fûrek öncesi dönemde yaşamış olan Muhammed b. Mehdî et-Taberî'nin (ö. 380/990) *Kitâbu te'vîli'l-ehâdîsi'l-müşkilâti'l-varideti fi's-sıfât* adında hadîslerdeki müteşâbih rivayetleri ele alan bir eser kaleme aldığı nakledilmektedir.⁷⁹ Ancak bu eserin matbû veyahut mahtût nüshası tespit edilebilmiş değildir. İbn Fûrek sonrası dönemde ise Beyhaki, el-Kasrî, Fahreddin er-Râzî, İbn Bezîze, İbnü'l-Müneyyir, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Bedreddin İbn Cemâa ve Kastallânî gibi zâtlar yazmış oldukları eserlerle müstakil olarak müteşâbih hadîslerin yorumunu konu edinmişlerdir. Bu başlık altında söz konusu bu eserleri “İbn Fûrek öncesi” ve “İbn Fûrek Sonrası” şeklinde bir taksime tâbi tutarak incelemek istiyoruz. Yine bu başlık altında müstakil olarak İbn Fûrek'in eseri üzerinde de durulacaktır.

1.2.1. İbn Fûrek Öncesi Eserler

1.2.1.1. İbn Kuteybe ve *Te'vîli muhtelifi'l-hadîs*

Yaşadığı dönemde birçok alanda söz sahibi olmuş, ansiklopedik bir zât olarak kabul edilen⁸⁰ İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) yazmış olduğu bu eser, bazı kaynaklarda

⁷⁸ Hayati Yılmaz, “Bir Hadîsçinin Bireysel ve Toplumsal Eğitim Projesi/Nevevî ve Riyâzu's-Sâlihîni Okumak” s. 70.

⁷⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 8; İbn Asâkir, *Tebyînu kezîbi'l-müfteri*, s. 195.

⁸⁰ Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 281.

*Müşkilü'l-hadîs*⁸¹ ve *Muhtelifü'l-hadîs el-müddeâ aleyhi't-tenâkuz*⁸² şeklinde zabt edilmiştir. İbn Kuteybe, bu eseri Allah'ı ve Peygamber'i yalanlayanlara cevap vermek için değil, Müslüman olduğu halde hadîslerde çelişki, ihtilâf ve akla aykırılık gibi hususların bulunduğunu iddia edenler için kaleme aldığını ifade etmiştir.⁸³ Öte yandan o, daha önce yazmış olduğu *Garîbü'l-hadîs* adlı eserinde Mutezile kelâmcıları tarafından tenâkuz içerdiği iddiasıyla eleştirdikleri bazı hadîsleri te'vîl ettiğini, bu te'vîllerin de beğeni toplaması sebebiyle müstakil olarak bu kitâbı yazmaya niyetlendiğini vurgulamıştır.⁸⁴ Buna göre İbn Kuteybe, eserinde Mutezile'nin kendi metodunu kullanarak onlar tarafından tenkit edilen hadîslere yine onların diliyle cevap vermiş, kendisinin de ifade ettiği gibi böyle bir metodu takip eden ilk kişi olmuştur.⁸⁵

İbn Kuteybe'nin bu eseri bir anlamda sünnetin ve hadîsin müdâfaasından ibarettir. Nitekim bu eserin Türkçe'ye "*Hadîs Müdâfaası*"⁸⁶ şeklinde tercüme edilmesi eserin muhtevasını ifade etmesi itibariyle önemlidir. Zira o, Nazzâm (ö.231/845), Câhız (ö.255/868) gibi Mutezîlî ekole mensup kimselerin hadîslere getirmiş oldukları tenkitlere kelâmî bilgisiyle cevap vermiş, onların metotlarını iyice bellemiş, itiraz noktalarını dikkatle tetkik ettikten sonra değişik ilimlerden istifade ederek bu tür hadîslerin te'vîline gitmiştir.⁸⁷ Onun bu eseri incelendiğinde, hadîs te'vîllerinde çeşitli milletlerin örf, âdet, gelenek⁸⁸ ve dinî inanışlarından⁸⁹ Ehl-i Kitâb'ın kitaplarından,⁹⁰ Yunan Felsefesinden⁹¹ ve tecrübî ilimlerden⁹² istifade edildiği görülmektedir. Hadîslerin izahında bu kadar farklı ilimlerden istifade etmeye özen göstermesi onun hadîslerin te'vîline ve gereğince anlaşılmasına önem verdiğini göstermektedir.⁹³

⁸¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III/43; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXV/300.

⁸² İbn Hayr, *Fehrese*, s. 168.

⁸³ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 93.

⁸⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 33-34; Onun bu ifadesinden hareketle, müteşâbih hadîsleri de kapsayan *Müşkil* hadîslerin te'vîl edilmesinde Mutezile kelâmcılarının hadîsleri inkâr etmelerinin önemli bir rol oynadığını kabul etmek mümkündür. Hadîslerin anlama ve yorumlanması süreci ilk olarak, garip lafızlar üzerinden başlamış olsa da zamanla bu sistem daha da geliştirilmiş ve kurallı bir te'vîl metodu bu şekilde başlamıştır. (Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 285.)

⁸⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 33.

⁸⁶ M. Hayri Kırbasoğlu, *Sünnet Müdâfaası*, Ankara: Kayhan Yay., 1989.

⁸⁷ Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 284.

⁸⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 84.

⁸⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s.105.

⁹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 144.

⁹¹ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 206, 150.

⁹² İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 206-208.

⁹³ Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 284.

İbn Kuteybe giriş bölümünde kelâmcılar ile hadîsçiler arasında câri olan tartışma noktalarını ve değişik fırkaların görüşlerini ele almıştır. Ashâba tenkitler yöneltten Nazzâm'a karşı onları savunmuştur. Yine bu bölümde kelâmcılar ile ehl-i rey arasındaki bazı görüş ayrılıklarına da ışık tutulmuştur. Bütün bu bilgilerden sonra İbn Kuteybe, “kelâmcıların iddialarına göre birbirine zıt, Kur'ân'a aykırı ve nazar ve aklın delillerinin reddettiği hadîsler” başlığı altında değişik konulardan oluşan 108 hadîsin aklî mantikî ve tutarlı bir şekilde izahını yapmaya çalışmıştır. Te'vîli yapılan hadîslerin ekserisi ibâdet ve muamelele ilgili olmakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla müteşâbihât özelliği taşıyan 25 hadîs, eserde inceleme konusu yapılmıştır.

İbn Kuteybe'nin hadîsleri te'vîlinde, en temel dayanaklarını âyet-i kerimeler,⁹⁴ hadîsler, dildeki kullanımlar,⁹⁵ Arap şiiri⁹⁶ ve Arapların örfü⁹⁷ oluşturmaktadır. İbn Kuteybe, eserine aldığı hadîslerin te'vîl edilmesinin oldukça zor ve mes'uliyetli bir iş olduğunun farkındadır. Nitekim o, bazı müşkil hadîslerin te'vîlini yaparken kesin kanaat belirtmekten kaçınmış⁹⁸ hatta bir hadîsin yorumunda yanlış bilgi vermekten endişe ettiğini de sarıh bir şekilde vurgulamıştır.⁹⁹ Ona göre hadîslerin te'vîli gereklidir. Fakat bilgisizce te'vîle kalkışmak uygun değildir.¹⁰⁰

İbn Kuteybe, bazı hadîslerin tecrübeye aykırı olduğu iddiasıyla tenkit edildiğine işâret ederek, bu çeşit müteşâbihlerin te'vîlini yapmaya da özen göstermiştir.¹⁰¹ Ayrıca onun bazı hadîs yorumlarında fen bilimlerinin sahasına girdiği de görülmektedir.¹⁰²

⁹⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s.139.

⁹⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 73.

⁹⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 73-74.

⁹⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 138.

⁹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s.140.

⁹⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s.142-143.

¹⁰⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 92.

¹⁰¹ Mesela İbn Kuteybe, “Eğer Kur'ân deri içine konulsa, sonra ateşe atılsa ateş onu yakmaz.” (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVIII/627 (17409) hadîsini örnek getirmiştir. İbn Kuteybe, hadîste ifade edilen Kur'ân'ın yanmaması meselesinin risalet döneminde mucize olsun diye bir kere vuku bulmuş bir mucize olabileceği ihtimali üzerinde durduğu gibi, ayrıca bununla Allah'ın Kur'ân'ı ezberleyen kimseyi öte tarafta cehennem ateşiyle yakmayacağına da haber verilmiş olabileceğine dikkat çekmiştir. (bkz. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s.133)

¹⁰² Mesela, İbn Kuteybe “Güneş ve ay kıyamet günü cehenneme atılan iki öküzdürler.” hadîsini yorumlarken, (bkz. Ebû Avâne, *el-Müsned*, VII/148(4116); Bezzâr, *el-Müsned*, II/454(8696); “Onların günahı nedir ki ateşe atılsın” şeklindeki bir itirazı yersiz bulmuştur. Güneş ve ayın ateşten yaratılmış olduklarını ifade eden İbn Kuteybe, onların tekrar ateşe iade edilmelerinin azab için değil de cehennem ehline azab etmeleri için olabileceğini ifade etmiştir. (bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s.80) İbn Kuteybe'nin konu ile alakalı *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* adlı küçük bir risalesi daha vardır. İbn Kuteybe'nin en son yazdığı müellefâtından olan bu eser, (İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 5.) doğrudan müteşâbih hadîslerin yorumuna hasır edilmiş bir eser değildir. Ancak bu tarz hadîslerin yorumlanması adına bir takım ipuçları vermesi bakımından dikkate değerdir. Bu eserin kaleme alınma gayesi ise Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına dair hadîsçiler arasında çıkan ihtilafları incelemek ve Cehmiyye ve Müşebbihe'nin akâide dair bazı görüşlerinin isabetli olmadığını beyan etmektir. (İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s.13-14; Yusuf Şevki Yavuz, “el-İhtilâf” XXI/568) Bu eseri değerli kılan en önemli özellik ise selefin itikâdî alandaki

Netice itibariyle oldukça erken dönemde böylesi önemli bir konu hakkında eser kaleme alan İbn Kuteybe, müteşâbih hadislerin anlaşılması noktasında önemli noktalara dikkat çekmiştir. Özellikle onun te'vil konusundaki yaklaşımları dikkate değerdir. Zira İbn Kuteybe'nin Arapçanın kurallarından hareketle açıklamalar yapması, başta İbn Fûrek olmak üzere kendisinden sonraki âlimleri etkilemiştir.

1.2.1.2. Tahâvî ve *Şerhu Müşkili'l-âsâr*

Tahâvî'nin (ö.321/933) kaleme aldığı bu eser, senet ve metin yönünden hadislerin genişçe incelendiği bir eser özelliği taşımaktadır. Bu özellikleri sebebiyle Zâhid el-Kevserî, onun bu eserini daha önce kaleme alınan Şâfi'nin *İhtilâfu'l-hadîs* ve İbn Kuteybe'nin *Te'vilü muhtelifü'l-hadîs* adlı eserlerine tercih etmiştir.¹⁰³

Zengin muhtevaya sahip bu eserde 1002 konu başlığı altında 6179 hadis senetli bir şekilde incelenmiştir.¹⁰⁴ Tahâvî, oldukça erken sayılabilecek bir dönemde “Kur'ân'da olduğu gibi hadislerin de müteşâbihâtı vardır.” demek sûretiyle hadislerdeki müteşâbih rivayetlere dikkat çekmiş olsa da inceleyebildiğimiz kadarıyla o, müteşâbih mefhumunu daha ziyade fikhî hadisler hakkında kullanmıştır. Zira müteşâbih hadisleri konu edinen İbn Fûrek'in eseri başta olmak üzere diğer eserlerle mukayese edildiğinde, onun sıfat hadislerine neredeyse hiç yer vermediği tespit edilmiştir.¹⁰⁵

Tahâvî, Allah Resûlü'nden sahih senetlerle nakledilen rivayetlere baktığını ve bunların birçok kimse tarafından anlaşamadığını, bu sebeple, hadislerde bulunan müşkil noktaları açıklamak, ahkâmı süzüp çıkarmak ve hadisle irtibatı olmayan noktaları da ayırt etmek için sevabını Allah'tan umarak bu önemli eseri kaleme aldığını ifade etmiştir.¹⁰⁶ Allah Resûlü'nden makbul senetlerle nakledilen rivayetler arasında asla tezat olmadığına temas eden Tahâvî,¹⁰⁷ “Bâbu beyâni müşkil” başlığı altında zâhiren tezat gibi algılanan hadisleri detaylıca ele almıştır.

görümlerini nakletmesi ve İslâm akâidinin oluşmasına bir nevi katkıda bulunmasıdır. (bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “el-İhtilâf” XXI/569)

¹⁰³ Kevserî, *el-Hâvî fî sireti İmam Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, s. 34-35.

¹⁰⁴ Bahattin Akbaş, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hadîs Kültüründeki Yeri*, s. 36;

¹⁰⁵ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, I/221-222; Ayrıca bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 45, 46; Bayraktar, *Edebî ve İlmi Açıldan Hadîs*, s. 95.

¹⁰⁶ Tahâvî, *a.g.e.*, I/6.

¹⁰⁷ Tahâvî, *a.g.e.*, I/159.

Özetle ifade etmek gerekirse Tahâvî'nin bu eseri her ne kadar haberi sıfatlara fazlaca yer vermemiş olsa da anlaşılması zorluk arzeden hadislerin yorumuyla ilgili önemli bilgiler ihtiva eden bir çalışmadır. Metod ve ilkeler açısından kendisinden sonraki döneme etkisi olmuştur.

1.2.2. İbn Fûrek ve *Müşkilü'l-hadîs ve Beyânüh*

Hakkında bilgi veren kaynaklarda büyük bir usûlcü, kelâmcı, müfessir ve dilci olarak tanıtılan İbn Fûrek'in¹⁰⁸ 330/941 tarihinde İsfahân'da dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.¹⁰⁹ Oldukça çalkantılı bir dönemde hayat süren İbn Fûrek, Şâfiî fikhını okumanın yanında, devrinde gördüğü problemlerden dolayı Kelâm ilmine yönelmiştir. Fıkıh hocasına “*el-Hacerü'l-esved Allah'ın sağ elidir.*”¹¹⁰ hadîsinin ne anlama geldiğini sormuş, ancak tatmin edici bir cevap alamayınca kelâm ilmine yönelmiş ve Eş'ârî'nin (ö.324/936) talebelerinden Eş'ârî kelâmını tahsil etmiştir.¹¹¹ İbn Fûrek pek çok alanda adından söz ettirse de asıl ününe Zehebî'nin de ifade ettiği gibi kelâm ilmiyle kavuşmuştur.¹¹²

Irak ve Rey şehirlerinde değişik ilmi meclislerde İslâmî ilimler okutan İbn Fûrek, daha sonra aldığı davet üzerine Nisâbur'a gelerek burada da uzun yıllar talebe yetiştirmiştir. Hayatının büyük kısmını burada geçiren İbn Fûrek'in yetiştirmiş olduğu en meşhur talebeleri arasında sûfî kimliğe sahip olan Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö.465/1072) ve hadîs ilminin önemli şahsiyetlerinden olan Ebû Bekir el-Beyhakî'yi (ö. 458/1066) saymak mümkündür.¹¹³

Birçok ilimde yetkin olan İbn Fûrek'in hadîs ilmine olan ilgisi de oldukça dikkat çekicidir. Onun Ebû Dâvud et-Tayâlisî'nin (ö.204/819) *el-Müsned*'ini hadîs âlimlerinden dinleyerek icâzet alması¹¹⁴ ve hadîs ilminin önemli simalarından Hâkim en-Nisâbûrî'nin (ö.405/1014) kendisinden hadîs rivayet etmesi¹¹⁵ hadîs ilmiyle yakından ilgili olduğunu göstermektedir.

¹⁰⁸ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV/272-273; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI/83; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVII/214-215; Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, s.65-120.

¹⁰⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Fûrek”, IXX/495.

¹¹⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V/39 (8919); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, I/177; Hâkim, *el-Müstedrek*, I/456(1681).

¹¹¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 21.

¹¹² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVII/214, 216.

¹¹³ İbn Hallikân *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV/272.

¹¹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVII/215.

¹¹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVII/216.

Sapık fikirlere sahip Abdullah b. Kerrâm'a karşı şiddetle reddiye de bulunan İbn Fûrek,¹¹⁶ ömrünün son senelerinde gittiği Gazne'de Sultan Mahmûd'un (ö.421/1030) huzurunda bölgede yaşayan Kerrâmîlerle uzun süre tartışmış, Nîsâbur'a dönerken yolda bu sapık mezhebe tâbi olan kimseler tarafından zehirlenmiş ve büyük ihtimal bu zehirin etkisiyle hicri 406 senesinde vefat etmiştir. Cenazesi Nîsâbur'a taşınmış ve Hire şehrine defn edilmiştir.¹¹⁷

Değişik ilim dallarında 120 civarında eser yazan İbn Fûrek'in eserlerinin ancak bir kısmı zamanımıza ulaşmıştır. Onun en meşhur eserleri arasında *Risâle fi't-tevhîd*, Ebû Hânîfe'ye ait olan *el-Âlim ve'l-Müte'allim* adlı eserin şerhi, Eş'ârî'nin görüşlerini derlediği *Mücerredü Makâlât*, müteşâbih hadîslerin te'vîlini içeren *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh* adlı eserleri saymak mümkündür.¹¹⁸

İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh* adlı eseriyle müteşâbih hadîslerin anlaşılması ve yorumu konusuna özellikle önem atfetmiş, bu konuda ileride de üzerinde durulacağı üzere birtakım ilke ve prensiplerden söz etmiştir. Eser, büyük ölçüde sıfat hadîslerini içerse de kaderle alakalı bazı rivayetlerde te'vîl edilmiştir. İbn Fûrek'in bu eseri kendisinden sonraki dönemde ilgiyle takip edilmiş, bazı âlimler tarafından özeti yapılmış ya da benzer tarzda başka eserler kaleme alınmıştır.

Eserin giriş bölümünde İbn Fûrek, müteşâbih âyetlerin muhkemler ışığında anlaşılması gerektiği üzerinde durmuş, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) sözlerinin de bir kısmının muhkem, diğer bir kısmının ise müteşâbih olduğuna dikkat çekmiştir.¹¹⁹ Eserde müteşâbih özelliği taşıyan ve Allah'a nispet edilen sûret, vech, yed, cihet, ricl-kadem, dıhk, half, sadr, nûr, istivâ, ulüv, dünuv, mekân, ferah, taaccüp, mecî, hicâb, rü'yet, halvet, ruh, keff, ısbâ' tecellî, 'ayn, kibriya, dehr, cemâl, hayâ, gibi kelimelerin te'vîline yer verilmiştir. Bunların dışında sıla-i rahimin ömrü uzatması, duanın belayı def etmesi, Allah'ın levh-i mahfuzdan dilediğini silip dilediğini bırakması, ecel-i müsemma, Hz. Mûsâ'nın ölüm meleğinin gözünü çıkartması, Allah'ın arşa istivâsı, Allah'ın Hz. Peygamber'i (s.a.v.) yanında oturtması ve arşın meleklerce taşınması gibi rivayetlerin ne anlama geldiği üzerinde durulmuştur. Eserin ikinci bölümünde İbn Fûrek, müteşâbih

¹¹⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV/272.

¹¹⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV/272.

¹¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti*, s.82-92; Öge, *İbn Fûrek, Hayât ve Kelâmi Görüşleri*, s.40-56.

¹¹⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 42-43.

nassların te'vîl edilmeden kabul edilmesi gerektiğini ifade eden İbn Huzeyme'yi (ö. 311/924) tenkit etmiş, bu meyandaki hadîslerin mecâzî olarak yorumlanmasının gerekliliğine dikkat çekmiştir.

İbn Fûrek, eserinin mukaddimesinde Muhammed b. Şücâ' (ö.266/880), İbn Kuteybe ve Muhammed b. Mehdî et-Taberî (ö.380/990) gibi âlimlerin yazdığı eserlere muttali olduğunu, ancak bu müelliflerin her birinin müteşâbih hadîsleri bir yönüyle anlamaya muktedir olduklarını, bütünüyle kuşatamadıklarını ifade etmiş¹²⁰ hadîslere getirilebilecek daha değişik yorumlar olduğu mülahazıyla böyle bir eser kaleme almaya niyetlendiğini vurgulamıştır.¹²¹

İbn Fûrek, eserin son kısmında müteşâbihâtın te'vîlinde İbn Huzeyme ile aynı kanaati paylaşan Ahmed b. İshak es-Sıbgî'nin (ö. 342/954) *el-Esmâ' ve's-sıfât* adlı kitâbında seleften naklettiği müteşâbihâtın te'vîl edilmemesi gerektiğine dair görüşlerin eleştirisini de yapmıştır.

Baştan sona müteşâbihâtla ilgili hadîslerin yorum ve te'vîline hasır edilmiş bu eser, değişik yayınevleri tarafından birkaç kez tab' edilmiştir. İlki Mûsâ Muhammed Ali'nin tahkikiyle 1985 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Daniel Gimaret'in tahkik ettiği nüsha ise *Kitâbu müşkili'l-hadîs* ve *Te'vîlü'l-ahbâri'l-müteşâbihe* adıyla basılmıştır. İki baskı arasında eserin mukaddimesinde yer alan birkaç varaklık fark söz konusudur. Daniel Gimaret, tahkik ettiği nüshanın başında yedi farklı yazma nüshayı incelediğini ve eseri aslına uygun bir şekilde basmaya gayret ettiğini ifade etmiştir.¹²² Beyrut baskısında olmayan bu kayıp varaklarda ise İbn Fûrek, müteşâbih hadîslerin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli gördüğü ilkelerden bahsetmektedir. Bu sebeple araştırmanın diğer bölümlerinde İbn Fûrek'in te'vîl yöntemi işlenirken ve onun konuyla ilgili görüşleri zikredilirken ismi anılan ikinci nüshadan da istifade edilmiştir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Fûrek'in bu eseri, muhtevası itibariyle müteşâbih hadîslerin te'vilinden ibarettir. Bununla birlikte eser, bazı yazma nüshalarda *Kitâb fi halli müşkilât ve'l-müteşâbihât mine'l-ehâdîs ve'l-âyât*,¹²³ *Hallü'l-müteşâbihât*¹²⁴ ve

¹²⁰ İbn Fûrek, *Müşkili'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 7-8.

¹²¹ İbn Fûrek, *Müşkili'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 8.

¹²² İbn Fûrek, *Müşkili'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 3-9.

¹²³ Atıf Efendi Ktp, nr. 433.

¹²⁴ Ragıp Paşa, nr. 183.

*Te'vîlü'l- ahbâri 'l-müteşâbihe*¹²⁵ şeklinde zabt edilmiştir. Hiç şüphesiz eserin bu şekilde isimlendirilmesi, araştırmanın konusu açısından dikkate değerdir.

İbn Fûrek, eserin mukaddimesinde müteşâbih hadislerin anlaşılmasıyla ilgili birtakım belirli ilke ve prensiplerden söz etmiştir. Bu prensipleri, Allah'ın her türlü tecezzî ve inkisâmından münezzeh olması, mahlûkata benzemekten Allah'ı nefy etmek, Allah'ın isim ve sıfatları hakkında nakledilen rivayetlerin sıhhati hakkında hemen hüküm vermeyip tevakkuf etmek, Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin çeşitlerini bilmek ve müteşâbih ifadelerin tek bir anlama gelen kelime gruplarından olmayıp, müşterek yapıda olanlarını tespit edip ona göre yorumlar getirmek şeklinde sıralamak mümkündür. İbn Fûrek, söz konusu bu usûlî prensiplerin bilinmesi halinde müteşâbih nassların anlaşılmasındaki zorluğun ortadan kalkacağını vurgulamıştır.¹²⁶

İbn Fûrek, hadîsleri “Te'vîl Edilmesi Gereken Haber” başlığı altında zikrederek te'vîl etmiştir. İbn Fûrek aynı muhtevaya sahip hadîsleri ya birlikte ya da birbirini takip eden ayrı bablar içerisinde te'vîl etmeye çalışmıştır. Mesela Allah Teâlâ'ya mekân izâfe edilen haberler peş peş incelemeye tabi tutulmuştur.¹²⁷

Eserin geneline bakıldığı zaman İbn Fûrek'in hadîslerin senet kritiğini yapma amacında olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak yerine göre hadîsin sahih¹²⁸ zayıf¹²⁹ mevzû¹³⁰ olduğunu, ya da hadîste geçen bazı lafızların sened açısından¹³¹ sâbit olmadığını veya hadîste İsrâiliyattan¹³² bilgilerin olduğunu belirtmiştir. Fakat hadîslerin hükmünü belirtirken bazen hata yapabilmektedir. Mesela, Hz. Âdem'in çamurunun karıldığını haber veren rivayeti te'vîl ederken hadîsin senedi mevkûf olmasına rağmen, hadîse merfû hükmünü vermiştir.¹³³ Bazı zayıf hadîslerin illetini de ifade eden İbn Fûrek, yer yer senette bulunan râvinin müdellis olması¹³⁴ gibi râvinin cerh edilme sebeplerine de temas eder.¹³⁵ Ayrıca İbn Fûrek, yer yer hadîste tashif ihtimaline de dikkat çekmiştir.¹³⁶

¹²⁵ Topkapı Sarayı, III. Ahmed Ktp, nr. 1755.

¹²⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 8-10.

¹²⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 158 vd.

¹²⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 45, 199, 317.

¹²⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 349.

¹³⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 350.

¹³¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 96.

¹³² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.143, 334,

¹³³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 102.

¹³⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 109.

¹³⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 350.

¹³⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 157.

Bununla birlikte bazen eserde râvi isimlerinin yanlış yazıldığı da görülmektedir. Mesela bir hadîsin râvisi Ebû Usâme olmasına rağmen, bu Usâme şeklinde¹³⁷ Amr b. Hakem olması gerekirken el-Hakem¹³⁸ şeklinde zabt edilmiştir. Yine eserde Abdullah b. Mes'ud'un naklettiği bir rivayet, Abdullah b. Amr'a isnâd edilmiştir.¹³⁹

İbn Fûrek, “Bizim kelâmcı ashâbımız”¹⁴⁰ diye söz ettiği İbn Kuteybe'nin hadislere getirmiş olduğu te'villere de yer vermiş, onun hatalı yorumlarına da temas etmiştir.¹⁴¹ Bu anlamda İbn Fûrek'in te'vîl konusunda İbn Kuteybe'yi örnek aldığını dile getirmek yanlış olmasa gerektir.¹⁴² Nitekim İbn Fûrek, bazen İbn Kuteybe'nin tevcîhlerini¹⁴³ aynen iktibas etmiştir.¹⁴⁴ Allah Teâlâ'nın dünya semasına ineceğini haber veren rivayetlerin yorumunda İbn Kuteybe¹⁴⁵ ve İbn Fûrek¹⁴⁶ yaklaşık olarak aynı yorumu yapmışlardır.

Özetle ifade etmek gerekirse, İbn Fûrek'in bu eseri, müstakil olarak müteşâbih hadîsler konusuna temas etmesi ve konuyla ilgili belirli ilke ve prensipler ortaya koyması itibariyle önemli bir boşluğu doldurmuştur.

1.2.3. İbn Fûrek Sonrası Eserler

Müteşâbih hadîslerin yorumuna dair ilk müstakil eser yazan İbn Fûrek'in, müteşâbih hadîslerin anlaşılmasında takip ettiği te'vîl yöntemi, sonraki devir âlimleri tarafından ilgiyle takip edilmiştir. Nitekim şerh edebiyatının önemli simalarından olan İbn Battâl, Nevevî, İbn Hacer, Bedreddin Aynî ve Zürkânî gibi âlimlerin,¹⁴⁷ İbn Fûrek'in görüşlerini nakletmeleri, konumuz açısından bir hayli önemlidir. Bununla birlikte, İbn Bezîze, el-Kasrî, İbnü'l-Müneyyir ve Kastallânî gibi önemli sîmâların İbn Fûrek'in eserine şerh ve haşiye yazmaları da onun müteşâbih hadîslerin yorumu konusunda kendisinden sonraki devre etkisini göstermektedir. Bir kısmı yazma olan bu eserlerin

¹³⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.144.

¹³⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 499.

¹³⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 346.

¹⁴⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 67.

¹⁴¹ Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 328.

¹⁴² Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 328.

¹⁴³ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 146.

¹⁴⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 276, 277.

¹⁴⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 171-173.

¹⁴⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 201-206.

¹⁴⁷ Örnek için bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I/101; III/137, 412; V/167; IX/6, 263, 285; X/81, 441, 464; Nevevî, *el-Minhâc*, III/15, 28, XVII/183; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II/531; III/30; VIII/551, 596; X/416; XI/106; XIII/394, 428; VIII/596; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XI/322; XXI/260; Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, II/49.

dışında Beyhakî'nin *el-Esmâ ve's-sifât*, Fahreddin er-Râzî'nin *Esasu't-takdîs* ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin, *Reddü'l-müteşâbih ile'l-muhkem mine'l-âyâti'l-Kur'âniyyeti ve'l-ehâdisi'n-nebeviyye* adlı eserleri de müteşâbih nasların anlaşılmasında kaynak eserler arasındadır.

1.2.3.1. Beyhakî ve *el-Esmâ ve's-sifât*

İbn Fûrek'in en meşhur talebelerinden olan ve hadîs ilminde önemli bir konumu bulunan Beyhakî'nin (ö.458/1066) kaleme aldığı bu eser, müteşâbih hadîslerin te'viline yer veren eserler arasında da mümtaz bir yere sahiptir. Beyhakî'nin ifade ettiğine göre, hocası Ebû Mansûr el-Eyyûbî (ö. 421/1030), ondan âyet ve hadîslerde geçen, ayrıca bid'at firkaların ortaya çıkışından önce Selef'in icmâıyla sabit olan ilâhi isim ve sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnetin görüşlerini teyit edip, bid'at ehli kimselerin görüşlerini çürütülecek bir eser yazmasını istemiş, fakat hocası hayatta iken *el-Mebsût* adlı eserde zikredilen hadîslerin tahrîci ile meşgul olduğundan, onun bu isteğini hocasının vefatından sonra yerine getirmeye muvaffak olabilmıştır.¹⁴⁸

Eserin ilk bölümü Allah'ın isimlerine ayrılmıştır. İkinci bölümde ise Allah'ın sıfatları konusu işlenmiş, müteşâbih hadîslerin önemli bir bölümünü teşkil eden ve Allah'a isnâd edilen zât, nefis, sûret, 'ayn, yedeyn, yemin, keff, esâbi, sâid, zirâ, sâk, kadem, ricl, arş, kürsî, hervele, dahk, gayret, melel, ferah gibi müteşâbihât kabilinden ifadelerin geçtiği rivayetlere yer verilmiş, yer yer özlü bir şekilde bu gibi rivayetlerin te'viline de temas edilmiştir.

Beyhakî'nin bu çalışmanın önemli kaynakları arasında görülmesinin en önemli sebebi, hocası İbn Fûrek'in müteşâbih hadîslerin yorumunda benimsediği te'vîl metoduna göre hadîsleri ele almış olmasıdır. Beyhakî, sıfat hadîsleriyle ilgili özel bir bab açmış, her babın içeriğini ilgili konuda nakledilen değişik rivayetlerle doldurmuştur. Sonrasında Beyhakî, müteşâbih ifadenin, zihne ilk gelen zâhirî anlamı üzere mi kabul edileceği yoksa te'vîl mi edilmesi gerektiği üzerinde durur.

Onun müteşâbih hadîslerin önemli bir bölümünü teşkil eden sıfat hadîsleriyle ilgili metodunu isbât ve te'vîl şeklinde hulâsâ etmek mümkündür. Mesela, Beyhakî, haberî sıfatla ilgili rivayetleri zikredip, te'vîle gitmeden o sıfatı isbât edecekse, bu gibi

¹⁴⁸ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, s. 276-277.

rivayetleri “Bâbu Mâ Cae fi İsbâti Keza” şeklindeki başlıklar altında ele almıştır.¹⁴⁹ Şâyet kitâbına aldığı haberi sıfatın te’vîlini münasip görüyor ise bu tip rivayetleri ise “Bâbu Mâ Cae fi keza” şeklinde bab başlığı açarak işlemiştir.¹⁵⁰

Netice itibariyle Beyhakî’nin bu eseri, hem müteşâbih hadîslerin değişik senetlerine yer vermesi hem de bu tür rivayetlerin yorumuna dair önemli ipuçları vermesi yönüyle oldukça önemli bir eserdir.¹⁵¹

1.2.3.2. Fahreddin er-Râzî ve *Esâsü’t-takdîs*

İslâmî ilimlerin hemen hepsinde eserler kaleme alan Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1209) bu kitabı, müteşâbih hadîslerin yorumuna dair yazılmış eserler arasında üslup ve düzen açısından farklı bir yere sahiptir. Eser bazı kaynaklarda¹⁵² ve er-Râzî’nin kendi tefsîrinde¹⁵³ *Te’sîsü’t-takdîs* ismiyle zabt edilmiştir. Ancak eser daha ziyâde *Esâsü’t-takdîs* ismiyle maruf olmuştur.¹⁵⁴ Fahreddin er-Râzî bu eserinde, fasıllar halinde önce müteşâbih âyetleri sonrasında ise müteşâbih hadîsleri zikrederek konuyu işlemiştir.

Fahreddin er-Râzî, eserin birinci bölümünde tenzîh ve tevhîd ilkesi üzerinde durmuş, müteşâbih ifadelerin yorumunda bu ilkenin asla göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Eserin ikinci bölümü ise müteşâbih âyet ve hadîslerin te’vîline tahsis edilmiştir. Buna göre er-Râzî, bu bölümde başlıklar halinde önce âyetlere sonra da hadîslere yer vermiş, İbn Huzeyme ve Kerrâmiye fırkasının bu nasslar hakkındaki görüşlerini reddetmiştir. er-Râzî, müteşâbih rivayetlerin İslâm akâidinin genel prensipleri göz ardı edilmeden, Arap dilindeki farklı kullanımlardan da istifade edilmek sûretiyle te’vîl edilmesi üzerinde sıklıkla durmuştur. Eserin üçüncü bölümünde ise, selefîn müteşâbih nasslar karşısındaki tevakkuf mesleği üzerinde durulmuş, onların bu tavırları tenkit edilmiştir. er-Râzî eserin son bölümünde ise müteşâbih rivayetlerin yeterince açıklanmaması durumunda insanların hataya düşebileceği, müteşâbih âyet ve

¹⁴⁹ Örnek için bkz. Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, s. 286, 296.

¹⁵⁰ Örnek için bkz. Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, s. 271, 276, 315, 323, 438, 439.

¹⁵¹ Beyhakî’nin ilâhiyat ve haberî sıfatlarla ilgili görüşlerini derli toplu görmek için şu esere müracaat edilebilir: Ahmed Atıyye el-Gâmîdî, *el-Beyhakî ve mevkîfuhû mine’l-ilâhiyyât*, Medine, 1412/1992; Öte yandan Beyhakî’nin bu eseri Abdullah b. Muhammed el-Ensârî tarafından *Dekâiku’l-işârât ilâ meâni’l-esmâi ve’s-sıfât* ismiyle ihtisar edilerek basılmıştır. (bkz. Beyrut: Dâru’l-cinân, 1988/1408)

¹⁵² Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zumûn*, I/333, II/1773.

¹⁵³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, XXII/15, XXVII/482.

¹⁵⁴ Ziriklî, *el-A’lâm*, VI/313.

hadîslerle ilgili aşırı görüş sahiplerinin iddialarının değeri ve Allah'ı cisim telakki eden kimselerin tekfir edilip edilmeyeceği gibi konular üzerinde fasıllar halinde durmuştur.¹⁵⁵

Fahreddin er-Râzî, müteşâbihü'l-hadîs literatürü açısından değer taşıyan bu eserinde, daha önce kaleme alınan eserlerden azami derecede istifade etmiş, onlardaki pek çok bilgi ve yaklaşımı da değerlendirmeye tabi tutmuştur. Âyet ve hadîslerde geçen bazı ifadelerin zâhiren anlaşılmasının problemlili olmaları karşısında te'vîlin zarurî olduğuna temas eden er-Râzî,¹⁵⁶ akleden her kimsenin nezdinde ve kelâmcıların kabullerine göre, Allah Teâlâ'nın cihet ve cisimden münezzehtir olduğu deliller ile sâbit olduğuna göre, nasslardaki bu lafızları sahih bir anlama haml etmenin kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır.¹⁵⁷

Fahreddin er-Râzî'nin müteşâbih rivayetlerin anlaşılmasında te'vîl yanlısı olduğu açıkça görülmekle birlikte, onun bu türlü nassların yorumunda uyguladığı yöntemi, naklî ve aklî delillerden istifade ederek, Arap dilinin ifade özelliklerini de dikkate alarak, "hadîsleri uygun bir anlama haml etmek", "hadîslerin doğru anlaşılması için tevcîhlerde bulunmak" ve "zâhirde akılla ve nakille çeliştiği zannedilen hadîslerin arasını tevfiik etmek" şeklindedir.¹⁵⁸

1.2.3.3. el-Kasrî ve *Tenbihü'l-efhâm fi şerhi Müşkili'l-hadîs*

Mâlikî mezhebine mensup el-Kasrî'nin tam adı Ebû Muhammed Abdü'l-celil b. Mûsâ şeklindedir. Aslen Kurtubalı olan müellif, Fas'ın Sebte şehrinin yakınlarında bulunan Kasruabdülkerim isimli şehirde ikâmet etmesinden ötürü el-Kasrî (ö.608/1211-12) ismiyle meşhur olmuştur.¹⁵⁹ Zehebî, eserinde el-Kasrî'yi takdim ederken onun "allâme, zâhid" olduğuna dikkat çekmiş, her ne kadar kelâm ilmiyle ünlenmiş olsa da İslâmî ilimlerin hepsinde önemli biri olduğunun altını çizmiştir.¹⁶⁰ İnsanlardan uzak yaşamayı önemseyen el-Kasrî'nin zühd ve takva sahibi olduğu, ayrıca tasavvufî konuları hadîslerle bağlı kalarak açıklamaya çalıştığı, bu açıklamaların kitap ve sünnetin zâhiriyle uyum

¹⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, *Esasü't-takdîs*, s. 11.

¹⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, s. 105.

¹⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, s. 109.

¹⁵⁸ Ali Budak, "Haberî Sıfatlara Dair Rivayetlerin Te'vîl Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî'nin *Esasü't-takdîs* Adlı Eseri" s.72.

¹⁵⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXI/420; Talat Koçyiğit, "el-Kasrî, Abdü'lcelil b. Mûsâ" *DİA*, XXIV/575-576.

¹⁶⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXI/420.

içinde olduğu ifade edilmiştir.¹⁶¹ Mâlikî mezhebine mensup olan el-Kasrî, Ebü'l-Hasan İbn Huneyn'den İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ını rivayet etmiştir.

Eserleri arasında *Şu'abü'l-imân* matbûdur.¹⁶² Müellifin müteşâbih rivayetlerin yorumuyla ilgili önemli bir kaynak eser olan çalışması ise yakın zamanda *Şerhu Müşkilü'l-hadis ev Tenbihü'l-efhâm fi müşkili ehâdisihî 'aleyhisselâm* adıyla basılmıştır.¹⁶³ Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesinde yazma nüshaları bulunmaktadır.¹⁶⁴ Bu nüsha 51 varak olup, dil açısından oldukça anlaşılır, hat bakımından ise kolay okunabilir bir özelliğe sahiptir. Eserin her sayfasında 25 satır mevcuttur.

el-Kasrî, Hz. Peygamber'den nakledilen müteşâbih rivayetleri teşbîh ve teccîme düşerek yorumlayan kimselerin yanlış metod takip ettiklerini ifade etmiş,¹⁶⁵ bu tür hadislerin tenzîh ilkesine riayet edilerek te'vîl edilmelerinin gerekliliğini vurgulamıştır.¹⁶⁶ Bu amaçla söz konusu eserini kaleme alan müellif, metod olarak önce müteşâbih hadîsi zikretmiş, sonrasında hadîsle ilgili değişik âlimlerin yaklaşımlarını verdikten sonra en son kendi değerlendirmelerini yapmıştır.¹⁶⁷ el-Kasrî'ye göre müteşâbih hadîsler yapılacak sahih te'vîller sayesinde izah edilebilecektir.¹⁶⁸ Bu anlamda el-Kasrî, ilk olarak “Allah güzeldir, güzelliği sever.”¹⁶⁹ hadîsini te'vîl etmiş ve bunun sebebinin ise “Zira bu hadîsin tam idrak edilip anlaşılması, onun dışındaki diğer müteşâbihlerin anlaşılması noktasında büyük öneme sahiptir. Allah'ın cemâli tebeyyün ettiğinde kalpten teşbîh ve ta'tîl yok olur, yoldan sapmış, ilhâda kaçmış kimselerin düşünceleri kalblerden silinir gider.” şeklinde ifade etmiştir.¹⁷⁰

Hadîsleri, büyük ölçüde İbn Fûrek'in eserindeki sıralamayla ele alan el-Kasrî, “hadîsun ahar” başlıkları altında önce hadîsleri zikretmiş, daha sonra “tefsîr” başlığı altında bazen

¹⁶¹ Talat Koçyiğit, *a.g.mad.*, XXIV/576.

¹⁶² Ebü Abdullah el-Halîmî'nin *el-Minhâc fi şu'abi'l-imân* adlı eserinin muhtasarı olup, 1996 senesinde Kâhire'de tab' edilmiştir.

¹⁶³ el-Kasrî, *Şerhu Müşkilü'l-hadis ev Tenbihü'l-efhâm (enâm) fi müşkili ehâdisihî 'aleyhisselâm*, thk. Muhammed Fethi en-Nadi, Mansure, Dârü'l-Kelime, 2011/1432.

¹⁶⁴ Lâleli, nr. 409; Mahmut Paşa, nr. 107.

¹⁶⁵ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 23-25.

¹⁶⁶ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 27.

¹⁶⁷ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 27.

¹⁶⁸ bkz. el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 26, 27,

¹⁶⁹ Müslim, “İman” 147; Hâkim, *el-Müstedrek*, I/26 (70)

¹⁷⁰ bkz. el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 27-38.

kısa¹⁷¹ bazen de detaylıca¹⁷² hadislerin te'viline yer vermiştir. el-Kasrî, “fasl” şeklinde ara başlıklar atarak, şerhinde belirli bir düzen ve tertip takip etmiştir.¹⁷³ Ayrıca el-Kasrî, hadislerin tasavvufî açıdan te'villerini önemli görmüş olsa da¹⁷⁴ bu te'villerin dile uygun olmasını gözeterek, bir anlamda hadislerin su-i istimal edilmesini engellemiştir.

175

el-Kasrî, hadislerin te'vilinde Arap dilinin bütün kullanımlarını ve edebî söylemlerini bilmenin zaruretine vurguda bulunmuş, bu sayede tenzîh esasını korumanın mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre müteşâbih hadisler yorumlanırken dil bakımından Allah'ın zâtına en uygun mana tercih edilmelidir. Allah'ın zâtına ve sıfatlarına uygun düşmeyen anlamın hadisin yorumunda temel kabul edilmesi uygun değildir.¹⁷⁶

1.2.3.4. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve *Reddü'l-müteşâbih ile'l-muhkem mine'l-âyâtî'l-Kur'âniyyeti ve'l-ehâdisi'n-nebeviyye*

Tasavvuf ilminin önemli şahsiyetlerinden olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö.638/1239) ait olan bu eser, isminden de anlaşıldığı üzere müteşâbih âyet ve hadislerin, muhkem nasslardan istifade edilmek sûretiyle yorumlanmasını konu edinmektedir. Eseri yayına hazırlayan muhakkik, sehven bazı kaynaklarda bu eserin İbn Lebbân'a (ö.749/1349) isnâd edildiğini, fakat bunun yanlış olduğunu ortaya koymuştur.¹⁷⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, kendisinden müteşâbih nasslar karşısında yanlış fikirleri ortaya atan ve bunları yayan fırkalara karşı bir eser yazmasının istendiğini ifade etmiş¹⁷⁸ bu isteği yerine getirebilmek için, kelâm kitaplarındaki delilleri bir kenara koyarak, müteşâbih nassların, dil kurallarına, Arap dilindeki kullanımlara, sahâbe ve tâbiûnun anladıkları bilgilere ve

¹⁷¹ Mesela el-Kasrî, “*Sa'd'in ölümü ile arş titredi*” hadisini kısaca izah etmiştir. bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 239, 240.

¹⁷² Örnek vermek gerekirse el-Kasrî, “*Allah güzeldir, güzelliği sever.*” (bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 27-38.) ve “*Allah dünya semasına iner*” şeklinde nakledilen rivayetleri uzunca tahlil etmiştir. (bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 132-144.

¹⁷³ Örnek için bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 28, 29, 35, 43, 52, 55, 64, 133.

¹⁷⁴ Örnek için bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 27, 28, 38, 48, 132, 144.

¹⁷⁵ el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 61.

¹⁷⁶ Bu konudaki örnekler için bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 38, 39, 49, 52, 53, 58, 77, 80, 104, 105, 110.

¹⁷⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 11-12; Öte yandan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ait *Reddu meâni'l-âyâtî'l-müteşâbihât ila meâni'l-âyâtî'l-muhkemât* (bkz. Beyrut: Matbaatü'l-İstikame, 1328) ismiyle daha evvel bir eser basılmış, fakat bu eserin *Reddü'l-müteşâbih ile'l-muhkem mine'l-âyâtî'l-Kur'âniyyeti ve'l-ehâdisi'n-nebeviyye* adlı eserle aynı olduğu görülmüştür.

¹⁷⁸ Ayrıca bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 97.

kitap ile sünnetin açık nasslarına yani muhkemine ircâ edilerek anlaşılabilirliğini gösteren eserini kaleme aldığını vurgulamıştır.¹⁷⁹

Eserde muhkem nasslara ircâ edilmek sûretiyle te'vîle konu edilen müteşâbih nassları şöylece sıralamak mümkündür: Sûretle ilgili hadîsler, Allah'ın vechi hakkında âyet ve hadîsler, ru'yetle ilgili rivayetler, sem, basar, 'ayn ile ilgili âyet ve hadîsler, Allah'a isnâd edilen nefis kelimesiyle ilgili âyet ve hadîsler, kurb, yed, kadem, Allah'ın kelâmı, cenb, fevkiyyet, isrâ hâdisesi, istivâ, nuzûl, mecî, ityân, maiyyet, indiyet, Allah'a izâfe edilen eyne edatı, Allah'ın gülmesi, razı olması ve gazab etmesine dâir rivayetler. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, zikredilen konuları başlıklar altında ele almış ve müteşâbih ifadelerin, muhkemlere ircâ edilerek nasıl anlaşılması gerektiğine dair görüşleri zikretmiştir. Müteşâbih rivayetin Kur'ân'da delili varsa önce onu zikreden Muhyiddin İbnü'l-Arabî, değilse sadece hadîslerde yer alan rivayetleri değerlendirmiştir.

1.2.3.5. İbn Bezîze ve *Minhâcü'l-'avârîf ilâ rûhi'l-meârîf*

Endülüslü âlim İbn Bezîze¹⁸⁰ (ö.663/1266-67) tarafından kaleme alınan bu eser, tespit edilebildiği kadarıyla müteşâbih hadîslerin yorumuyla ilgili en kapsamlı eserdir. Halen yazma nüsha halinde Mısır kütüphanesinde kayıtlı bulunan bu eserin tam adı, *Minhâcü'l-'avârîf ilâ rûhi'l-meârîf fî şerh-i müşkili'l-hadîs* şeklindedir.¹⁸¹ 249 varaktan oluşan eserin her sayfasında 21 satır bulunmaktadır.

¹⁷⁹ Ayrıca bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 106, 107.

¹⁸⁰ İbn Bezîze'nin tam adı kaynaklarda Ebû Fâris Ebû Muhammed Abdülazîz b. İbrâhîm b. Ahmed b. Bezîze et-Teymî et-Tûnisî şeklinde geçmektedir. İbn Bezîze, 14 Muharrem 606 senesinde Tunus'ta dünyaya gelmiştir. Büyük Mâlikî müctehidlerinden ilim öğrenen İbn Bezîze'nin en meşhur hocaları arasında Muhammed b. Ali el-Mâzerî (ö. 536/1141), es-Sûsî gibi Mâlikî fıkının önemli simâları vardır. Öğrenimini tamamladıktan sonra Mâlikî'lerin Tunus'taki en önemli âlimlerinden olan İbn Bezîze, ders halkalarında pek çok talebe yetiştirmiştir. Onun en meşhur talebelerinden birisi İfrîkiyye Kadısı İbn Zeytun'dur. Muhtelif ilim dallarında eserler yazan İbn Bezîze'nin vefat tarihi ise kaynaklarda 4 Rebiülevvel 662 veya 663 şeklinde kaydedilmiştir. (İbn Bezîze'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Hasan Hüsnî Abdü'l-vehhab, *Kitâbu'l-Umri fi'l-Musannefâti ve'l-müellifine et-Tunûsiyyin*, 1/90-91; Muhammed b. Muhammed Mahluf, *Şeceretü'nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, s.190; Muhammed Mahfuz, *Terâcimu'l-Müellifine't-tunûsiyyin*, s.127; Cemal b. Hammâde, *el-Âlimu'l-usûli 'Abdü'l-'azîz b. İbrahim b. Bezîze et-Tûnisî'*, s. 363-368; Mustafa Öz, *a.g.mad.*, XIX/378-379.)

¹⁸¹ *Minhâcü'l-'avârîf*, isimli bu eser bazı kaynaklarda Kâdî İyâz'a nispet edilmiştir. Öncelikle yazma nüshasını temin ettiğimiz Mısır Yazma Eserler Kütüphanesinde eserin kaydı Kâdî İyâz şeklinde zabt edilmiştir. Türkçe kaynaklar arasında Ayhan Tekineş'in *Hadîsleri Anlama Problemi* adlı eserinde ve (bkz. s. 317.) İslâm Ansiklopedisi'nin Kâdî İyâz maddesinde de aynı bilgiye dikkat çekilerek, İyâz'ın *Minhâcü'l-'avârîf* isminde müşkil hadîsleri şerh ettiği bir eserin olduğu ifade edilmiştir. (bkz. M. Yaşar Kandemir, "Kâdî İyâz" XXIV/116-117) Türkçe kaynaklarda bilgi bu şekilde nakledilmiş olmakla birlikte, *Minhâc*'ın Kâdî İyâz'a nispetinde Brockelmann tek kalmıştır. Muhtemelen onlar daha sonraki eserlerde Brockelmann'dan alıntı yaparak bu bilgiyi kullanmışlardır.(bkz. Brockelmann, Carl, *GAL* I/632) Kâdî İyâz üzerine yapılan kapsamlı bir doktora çalışmasında da bu hususa işaret edilmiş, Brockelmann'ın bu konuda tek kaldığına dikkat çekilmiştir. (bkz. Murat Gökalp, *Kâdî İyâz ve Şifa Adlı Eserinde Peygamber Tasavvuru*, Ankara: s.48) Öte yandan İbn Bezîze'nin hayatı ile ilgili yazılan kaynaklarda ise onun ilk önce *Minhâcü'l-'avârîf ilâ rûhi'l-meârîf fî şerh-i müşkili'l-hadîs* isminde bir eser yazdığı sonra bu eserini *İzâhu's-sebîl ila Menâhi't-te'vil telhîsi müşkili'l-Kâdî Ebî Bekr b. Fûrek* şeklinde ihtisar ettiği ifade edilmiştir.(bkz. Hasan Hüsnî Abdü'l-vehhab, *Kitâbu'l-*

Eserin mukaddimesinde, İbn Bezîze, Hz. Peygamber'in vahiy kaynaklı sözlerinin, ilâhî kelâmın anlaşılmasında kilit rol oynadığını ve bu önemli kaynağı ihmal eden kimselerin de asla ilâhî kelâmı tam anlamıyla idrak edemeyeceklerini vurgulamıştır. Ona göre, Hz. Peygamber'in sünneti tam anlamıyla anlaşılmadan din adına yorum yapmak doğru değildir.

İbn Bezîze, İbn Fûrek'ten övgüyle söz etmiş, onun dinin doğru anlaşılması için çaba sarfeden bir rükün ve sapık fikirleri yayan, âyet ve hadisleri yanlış te'vîl eden fırkalara karşı dimdik duran müstesnâ bir zât olduğunu vurgulamıştır.¹⁸² Yine o, İbn Fûrek'in *Müşkil* adlı eserinin müteşâbih hadislerin nasıl anlaşılacağı konusunda pek önemli ve faydalı bilgiler içerdiğini ve bu bilgilerin iyice anlaşılması gerektiğinin zaruretine işaret

Umri, I/90-91; Muhammed b. Muhammed Mahluf, *Şeceretü'n-nürî'z-zekîyyeti*, s.190; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylu'l-ibtihâc*, s.268; Mustafa Öz, *a.g.mad.*, XIX/378-379.) Bu bilgilerden hareketle bu eserin müellifine isnâdında bir problem olduğu açıkça görülmektedir. Çalışmanın ana kaynaklarından olması sebebiyle, hem *Minhâc* hem de *İzâhu's-sebîl* isimli eserlerin yazmaları karşılatırmalı okunduğunda *Minhâc* isimli eserin Kâdî İyâz'a nispetinin doğru olmadığı, bu eserin İbn Bezîze'ye ait olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Şunu ifade etmek gerekirse, İslâmî ilimlerin hemen hepsinde önemli bir konumu bulunan Kâdî İyâz'ın hadis ilminin en çetin ve zor konularından olan müteşâbih hadislerin yorumu ile ilgili bir eser yazmış olması da muhtemeldir. Ancak yapılan incelemelere göre bu eserin Kâdî İyâz'a nispeti mümkün görünmemektedir. Her iki eseri karşılaştırıldığında şu hususlar dikkat çekmektedir: *Minhâc* ile *İzâhu's-sebîl* adlı eserler arasında kullanılan dil açısından büyük ölçüde benzerlik vardır. Hatta iki eserin giriş kısmında ifade edilen hususlar hemen hemen aynıdır. (bkz. *Minhâc*'ü'l-'avârîf, vr: 1a, 1b, 2a, 2b, 3a, 3b, 4a, 4b; *İzâhu's-sebîl*, vr: 1a,1b, 2a, 2b, 3a, 3b) Mesela, “Allah kâinâtı yaratınca ayak ayaküstüne atmıştır.” hadisine İbn Fûrek tarafından getirilen yorum *Minhâc*'ü'l-'avârîf isimli eserde tenkide tabi tutulmuş(bkz. vr: 65b-66a-66b) benzer tenkit aynı delil ve gerekçelerle *İzâhu's-sebîl* isimli eserde de yer almıştır. (bkz. İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr:14a,14b.) Bu konuda başka bir örnek vermek gerekirse, her iki eserde de benzer ifade ve üsluplarla Ahmed b. Hanbel' e nispet edilen “sadece üç hadisin te'vîl edilmesi gerektiği” şeklindeki ifadesi, “Hanbelîlerin sadece bu üç hadisin te'vîl edilmesini gerekli görmeleri tahakkümdür. Bazı hadislerin te'vîli mümkün görülmüyorsa, bunun dışındaki diğer hadislerin te'vîli de zaruridir.” şeklindeki ifadeler neredeyse aynı kelimelerle tekrar edilmiştir. (bkz. *Minhâc*'ü'l-'avârîf, vr:64a; *İzâhu's-sebîl*, vr:13b.) Yine İbn Bezîze, eserinin pekçok yerinde daha önce kaleme aldığı *Minhâc* adlı eserinden söz etmekte ve bazı konuların orada daha detaylı işlendiğini ifade etmektedir. Onun referans gösterdiği hadislerle ve onların te'vîllerine baktığımız zaman iki eser arasında büyük ölçüde benzerlik görülür. Bu da her iki eserin de aynı mücellife ait olduğunu göstermektedir. (bkz. *Minhâc*'ü'l-'avârîf, vr:11a, 11b, 12a, 12b, 13a, 13b, 14a, 14b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr:6a.) Ayrıca her iki eserde hadislerle getirilen yorumların ve görüşlerinden istifade edilen şahısların bile büyük ölçüde benzer olması eserin aynı şahsa nispetini gerekli kılmaktadır.(bkz. *Minhâc*'ü'l-'avârîf, vr:17a, 22a, 22b, 29b, 32a, 44b, 103b, 104b, 111a, 118a, 126a) İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr:2b, 3a, 6a, 6b, 14b, 27b.) Eserin Kâdî İyâz'a nispet edilmesi şu açıdan da isabetli görülmemektedir. Şöyle ki eserin bazı yerlerinde “Bu konuda Ebü'l-fadl Kâdî İyâz'ın görüşü, tercihi de budur...” şeklinde ifadeler yer almaktadır. Hatta açık bir şekilde onun Hz Peygamberle (s.a.v.) alakalı kaleme aldığı *Şifâ* adlı eserinden atıfta bulunulmaktadır. Kâdî İyâz'ın kendi görüşünü böyle ifade etmesinin uygun olmaması sebebiyle eserin İbn Bezîze'ye nispeti daha doğru görünmektedir.(*Minhâc*'ü'l-'avârîf, vr:127a, 207a, 207b.) Eserin başka bir yerinde ise İbn Bezîze, Allah Resûlü'ne küfreden kimseye uygulacak ahkâmın mahiyeti hakkında Kâdî İyâz'ın *Şifâ* adlı eserinde oldukça detaylı bilgiler bulunduğunu ve bu konu ile ilgili olarak oraya müracaat edilebileceğini vurgulamıştır.(İbn Bezîze, *Minhâc*'ü'l-'avârîf, vr:225a, 225b.) Bu durumda Kâdî İyâz'ın kendinden bu şekilde gaib sığıyla bahsetmesi anlamsız olmaktadır. Fakat İbn Bezîze'nin kendisi gibi Endülüs bölgesinde yetmişmiş ve o bölgede meşhur bir âlim olan Kâdî İyâz'dan istifade etmiş olması mümkündür. Özetle ifade etmek gerekirse, iki yazma nüsha hakkında yaptığımız bu inceleme neticesinde şunu ifade etmek icab eder: İki eserin muhtevasının benzer olması, te'vîl edilen hadislerin sıralamasının aynı olması, hadis yorumunda istifade edilen âlimlerin pek çoğunun benzerlik arzemesi ve kullanılan dilin büyük oranda benzerlik arzemesi öncelikle bu iki eserin aynı müellife ait olduğunu göstermektedir. İbn Bezîze'nin *İzâhu's-sebîl* adlı eserinde, daha önceden müteşâbih hadislerin yorumuna dair *Minhâc*'ü'l-'avârîf adıyla bir kitap yazdığını ifade etmesi, o eserine atıfta bulunması, atif yapılan yerler mukayese edildiğinde üslubun ve izahların benzer olduğunun görülmesi kuvvetle muhtemel bu eserlerin her ikisinde ona ait olduğu görüşünün isabetli olduğunu göstermektedir.

¹⁸² İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 2b.

etmiştir. Bununla birlikte, hadîslere getirilen yorumlara ek olarak kendisinin de bazı tevcîhlerde bulunacağını ifade eden İbn Bezîze, İbn Fûrek'in te'vîllerini merkeze alarak, müteşâbih hadîsleri daha değişik açılardan ve özellikle tasavvufî açıdan te'vîl ettiğini, işin ehlinin bunlardan hakkıyla istifade edebileceğini söylemiştir. Ayrıca o, değişik ilim dallarına vâkîf insanların bile çoğu kere nassın zâhirine takılıp kaldığını, söz konusu bu eserinde ise menkulden sıyrılıp, naklin özüne, sırrına ermeyi kendisine temel hedef edindiğini ifade etmiştir.¹⁸³

İbn Bezîze'ye göre, hayatın bütün problemlerini çözenin en kestirme yolu, Allah Resûlü'nün bereketli iklimine girmekten ve onun sözlerini iyice fehmetmekten geçmektedir.¹⁸⁴ Ona göre kişiyi Allah'a ulaştıran, ona Allah'ı tanıtan delillerin en başında Peygamberler ve akıl gelmektedir. Bu sebeple, her ikisinin de kaynağı bir olup, akıl ile şeriat arasında tenâkuzdan söz edilemez. Akıl ve naklin her birisinin kendi özelinde bir ayrıcalığı olduğunu, biri diğersinin yerini asla tutmadığını ifade eden İbn Bezîze, aklın delaletini kullanarak, nassların zâhirî anlamlarının te'vîl edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹⁸⁵

İbn Bezîze, eserinde İslâm kelâmını meşgul eden konulara dikkat çekmeyi de ihmal etmemiştir. Bu kapsamda o, âlemin hudûsü, Allah'ın kelâm sıfatı ve mâhiyeti kerâmet-mucizegibi konular üzerinde durmuştur. Onun yer yer fıkıh usulü konularına girdiği de görülmektedir.¹⁸⁶

İbn Bezîze, selefi İbn Fûrek gibi hadîslerin anlaşılmasında önemli bir prensip olan tenzîh ilkesine son derece önem vermiş, hadîslere verilen manaların Allah Teâlâ hakkında kabul edilemez bir anlam içermemesine son derece dikkat etmiştir.¹⁸⁷ Hadîslerin izahında kelime tahlillerine de önem veren İbn Bezîze, dildeki kullanımlardan istifade etmeye özen göstermiştir.¹⁸⁸

¹⁸³ İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 2b.

¹⁸⁴ İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 3b, 4a.

¹⁸⁵ İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 3b, 4a.

¹⁸⁶ bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 6b, 131a, 131b, 132a, 132b, 133a, 133b, 134a, 134b, 135a, 135b, 136a, 136, 157a, 157b, 158a, 158b, 159a, 159b, 160a, 160b, 177b, 178a, 178b, 179a, 179b, 180a, 180b, 181a, 181b, 182a, 182b, 183a, 183b, 184a, 184b, 186b, 187a, 188a; İbn Bezîze, eserinde bir münasebetle, kâfir anne babaya sadaka verilip verilemeyeceği konusuna temas etmiştir. (bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 171a.) Yine canın ve malın korunması gibi maslahatî âmme türünden konular ve kâtilin tevbesinin kabul olup olmayacağı hususunda âlimler tarafından serd edilen görüşler mütâlâ edilmiştir. (İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 171b, 172a, 172b, 173a)

¹⁸⁷ Örnek için bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 16b.

¹⁸⁸ bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 24b.

İbn Bezîze, bir metod olarak öncelikle İbn Fûrek'in müteşâbih hadîslerle ilgili yaklaşımını bazen olduğu gibi bazen de özetleyerek nakletmiş, sonrasında uzun uzun tahlillere girmiştir. Te'vîl ettiği hadîsler arasına "Hadîsun Ahar" ve "Hadîsun" şeklinde başlıklar atarak düzen ve tertibi önemsemiştir. Onun eserinde hâkim olan en önemli özelliği, tasavvufî bir dil kullanmasıdır. Ona göre tasavvuf ehli kimselerin yorumlarının bir kıymet ifade etmesi, ilmî açıdan donanımlı olmalarına bağlıdır. "Tasavvuf erbabının bazı yanlışlara düşmelerinin en önemli sebebi, itikâdi açıdan problemlili olmaları değil, ilmî istilahlardan yoksun olmalarıdır" diyen İbn Bezîze, bu sebeple onların bazen dilin kullanımlarını dikkate almadan yanlış yorumlara girebildiklerini vurgulamıştır.¹⁸⁹ Yine İbn Bezîze, Allah'ın kullara yakınlığını haber veren hadîslerin izahında Sûfilerin görüşlerine yer vererek şunları ifade etmiştir. "Onların hadîsin yorumu adına ortaya koydukları bu manalar ve işâretler, ilmin zâhirini paramparça edip, onun özüne sırrına vâkıf olan kimselerin anladığı ilginç şeylerdir."¹⁹⁰ Bu ifadesiyle İbn Bezîze, hadîslerin yorumunda tasavvufî yaklaşımları önemseydiğini ortaya koymuş ve hemen her hadîsin şerhinde hadîslere getirilen lafzî yorumların peşinden tasavvufî yorumlara yer vermiştir.

İbn Bezîze, hadîslerin yorumunda sık sık kelâmî tartışmalara girmiş, özet halinde değişik fırkaların görüşlerine de değinmiştir. Örneğin o, vahiy konusunu işlerken Ehl-i Sünnet, Mutezile, Haşviyye ve Kerrâmiye gibi değişik fırkaların görüşlerine detaylıca yer vermiştir.¹⁹¹ Onun bazı hadîs te'vîllerinde Cehmiyye, Mutezile,¹⁹² Kaderiye fırkasını¹⁹³ ve bazı felsefecileri¹⁹⁴ tenkit ettiği de görülmektedir. Yine o hadîsleri zâhirî üzere yorumlayarak İslâm akâidi ile bağdaşmayan görüşleri dile getiren Müşebbihe ve Mücessime fırkalarını da tenkite tabi tutmuştur.

İbn Bezîze, nassların anlaşılmasında te'vîlin mutlaka kullanılması gerektiği kanaatinde olmakla birlikte, yerli yersiz her türlü nassın, özellikle aklın ihata etmekte zorlanacağı

¹⁸⁹ İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 153b.

¹⁹⁰ İbn Bezîze'nin şerhinde tasavvufun ve sûfi tecrübenin örneklerini görmek için bkz. *Minhâcû'l-'avârif*, vr: 28b, 29a, 77a, 109a, 109b, 111a, 144a, 154a, 154b 158b, 165a, 165b; 167a, 167b, 168b, 175a, 217b.

¹⁹¹ bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 130b, 131a, 131b.

¹⁹² bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 151a, 151b, 218a.

¹⁹³ bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 115b.

¹⁹⁴ bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 116a, 116b; İbn Bezîze'nin tenkit ettiği İslâm filozofları arasında İbn Rüşd'ü de saymak mümkündür. Ona göre İbn Rüşd'ün *Minhâcû'l-edille* adlı eserinde dile getirdiği "Tecsîm ifade eden nassların anlaşılmasında asıl önemli nokta, nassı geldiği gibi kabul edip onlar hakkında nefy ya da isbat şeklinde yorum yapmamaktır. Eş'ârî'ler, Allah'ın sıfatlarını isbât ettiklerinden dolayı, onun bir cisim olduğunu lazım görmüşlerdir." şeklindeki ifadelerini sert bir dille eleştirmiş, ondan sadır olan bu sözlerin akıllı bir kimse tarafından asla kabul edilemeyeceğini, yalan yanlış bilgilerle dolu bu eserinin ise yakılmasının hiçbir mahzuru olmadığını ifade etmiştir. (bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 223b)

nassların te'vîl edilmesine karşı bir duruş sergilemektedir. Nitekim o, müteşâbih hadîsler içerisinde aklın sınırlarını zorlayan kısımların olduğunu, bunların anlaşılıp yorumlanmasının zor olduğunu da ifade etmiştir.¹⁹⁵ Bununla birlikte o, âyetlerde yer alan müteşâbih ifadelerin te'vîlini gerekli gördüğü gibi hadîslerin de te'vîlinin zaruri olduğunu vurgulamıştır.¹⁹⁶

İbn Bezîze, İbn Fûrek'in *Müşkil*'inde bazı mevzû¹⁹⁷ ve zayıf hadîsleri¹⁹⁸ te'vîl etmesini tenkit etmiş, bazı hadîslere getirmiş olduğu te'vîl ve yorumlarını ise tekellüflü¹⁹⁹ veya yetersiz bulmuştur.²⁰⁰ Yine İbn Bezîze, kelâmî konulardaki birtakım görüşlerinden ötürü de İbn Fûrek'i eleştirmiştir.²⁰¹ Ne var ki İbn Bezîze, İbn Fûrek gibi bazı hadîsleri, zayıf olduğunu ifade etmesine rağmen "sahih kabul etsek" şeklinde bir kayıt düşerek te'vîl etmekten de geri durmamıştır.²⁰² İbn Bezîze, İbn Fûrek'in müteşâbih kategorisine dâhil edip te'vîl ettiği bazı hadîslerin bu çerçevede ele alınmasına lüzum olmadığını ifade etmiştir.²⁰³

İbn Bezîze'nin bu eseri, İbn Fûrek'in hiç temas etmediği bazı müteşâbih hadîslerin te'vîline yer vermesi ve yer yer müteşâbih özellikte olmayan bazı hadîsleri de uzunca te'vîl etmesi itibariyle ayrıca önemlidir.²⁰⁴ Müteşâbih hadîslerin yorumuna dair yazılan diğer eserlerde, müteşâbih kavramı daha ziyade sıfat hadîsleri hakkında kullanılmış olmakla birlikte, İbn Bezîze bu eserinde, müteşâbih hadîsin kapsamını daha da genişletmiştir. İbn Bezîze, *Minhâc*'ın son bölümlerinde, Deccâl, Hz. İsrâ'nın nuzûlü gibi bazı âhir zaman hadîsleri ile İsrâ ve Mi'râc hâdisesiyle ilgili gibi rivayetleri de farklı

¹⁹⁵ bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr:75b.)

¹⁹⁶ İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr:149b.

¹⁹⁷ bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr:126b,127a.

¹⁹⁸ İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr:16a.

¹⁹⁹ bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr:65b, 66a, 66b.

²⁰⁰ İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr:21b, 156b.157a.)

²⁰¹ Yine, enbiyanın rüyada bir şeyi olduğundan farklı görmesini mümkün sayan İbn Fûrek'in bu yaklaşımını "Peygamberler'in uyku ve yakaza halleri arasında fark yoktur. Her ikisi de eşittir." diyerek tenkit etmiştir. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:16b, 189a)

²⁰² bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr:16b.

²⁰³ bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr:125b.

²⁰⁴ İbn Bezîze'nin İbn Fûrek'ten farklı olarak yorumladığı hadisler arasında, "Bir adamı yerin dibine iple sarkatsanız, Allah'ın üzerine düşer." hadisi ile (Hadis için bkz. Tirmizî, "Tefsîr" 57; Hadisin yorumu için bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 158b) hadis âlimler arasında "bitâkâ" hadisi diye bilinen rivayet gelmektedir. (Hadisin kaynağı için bkz. Tirmizî, "İmân" 17; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/6 (9)Ayrıca İbn Bezîze'nin hadise getirdiği yorum için bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:163a,163b.) Yine İbn Bezîze, anne babaya iyilik yapmayı emreden âyet ve hadîsleri eserinde uzunca tahlil etmiştir.(bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr:169a,169b,170a,170b.)

senedleriyle birlikte zikretmeye önem vermiş, ancak bu tür rivayetlerin te'viline fazla girmemiştir.²⁰⁵ Zira bu tür rivayetlerin anlaşılıp yorumlanması da bir hayli güçtür.

İbn Bezîze, kendisinden önce yaşamış pekçok önemli âlimin görüşlerinden nakillerde bulunarak, eserine zenginlik kazandırmış,²⁰⁶ yararlanmış olduğu bazı tefsîr kaynaklarında yer alan bilgileri ise “bid‘at” olarak nitelemiştir.²⁰⁷

Ezcümle müteşâbih rivayetlerin anlaşılması noktasında oldukça kapsamlı bir eser yazan İbn Bezîze, te'vilin kaçınılmaz olduğunu vurgulamış, ancak te'vilin belirli ilke ve kurallar çerçevesinde yapılmasının önemine dikkat çekmiştir.

1.2.3.6. İbn Bezîze ve *İzâhu's-sebîl ilâ menâhi't-te'vîl*

İbn Bezîze'nin (ö.663/1266-67) konumuzla ilgili kaleme aldığı bir diğer eseri ise, *İzâhu's-sebîl ilâ menâhi't-te'vîl* isimli yazma eserdir. Eserin ismi yazma nüshada bu şekilde zabt edilmiştir. Girişte İbn Bezîze, “İbn Fûrek'in eserini bazı nüktelere dikkat çekmek sûretiyle ihtisar ettim” demek sûretiyle, eseri yazmadaki hedefini dile getirmiştir.²⁰⁸ Fakat eser incelendiğinde onun sadece İbn Fûrek'in kitâbını ihtisar etmekle yetinmediği, hadîslerin yorumuyla ilgili daha pekçok âlimin görüşlerine yer verdiği anlaşılmaktadır.²⁰⁹ Öte yandan muhteva ve izahlar açısından *İzâhu's-sebîl* adlı esere daha önce üzerinde durulan *Minhâc* adlı eserin muhtasarı şeklinde bakmak da mümkündür.²¹⁰

²⁰⁵ bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr:126a, 126b, 127a, 127b, 128a, 128b, 129a, 129b, 130a, 130b, 131a, 131b, 132a, 132b, 133a, 133b, 134a, 134b, 200a, 200b, 201a, 210b, 202a, 202b, 203a, 203b, 204a, 204b) İbn Bezîze, Mî'racın uykuda değil, yakaza halinde olduğunu ifade etmiştir. Konu ile ilgili izahları için bkz. 208b, 209a, 209b, 210a, 210b.

²⁰⁶ İbn Bezîze'nin görüşlerinden istifade ettiği âlimlerin başlıcaları şunlardır: Taberî, Mücâhid, İmam Eş'ârî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû'l-Meâli el-Cüveynî, Sibeveyh, İbn Hazm, İbn Berracân, Gazzâlî, İbn Macişûn, Sehâvendî, Asmâî, Kuşeyrî, Şiblî, Evzaî, Ebû Bekr İbnü'l-Arâbî, Mühelleb, Sülemî, Ebû Abdullah et-Tirmizî, Ebû'l-İshâk el-İsferâinî, Ebû'l-Leys Semerkandî, Kalânîsî. (bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr:167a.) Ayrıca bkz. *a.g.e.*, 17a, 29b, 104a, 104b, 113a, 115a, 118a, 126a, 142a, 148b, 149b, 152a, 154b, 156b, 157a, 164a, 167a, 167b, 173b, 174a, 185b,186a, 207b, 236a.

²⁰⁷ İbn Bezîze, Hz Mûsâ'nın ölüm meleğinin gözünü çıkardığını bildiren rivayetin şerhinde, bu hadîsenin misal âleminde cereyan ettiğini ifade ettikten sonra bu görüşüne, Hz Meryem'e Cebrâil'in insan şeklinde temessül ederek geldiğini bildiren âyeti delil getirmiştir. Bu âyetle alakalı bazı tefsîrlerde meleğin Yusuf sûretinde Hz Meryem'e temessül ettiği ya da temessül eden kimsenin devrin zalimlerinden olan “Taki” isminde birisi olduğu şeklindeki görüşlerin aslı olmadığını, bütün bunların hurafe olduğunu söylemiştir. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 117b; Ayrıca bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 193a, 193b, 194a, 194b, 210b, 211a, 211b, 213a, 213b.)

²⁰⁸ İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr:1a.

²⁰⁹ İbn Bezîze'nin değişik âlimlerin görüşlerinden istifade ettiğine dâir misalleri görmek için bakınız: İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr:1b, 2a, 5a, 4b, 6a, 6b, 14a, 14b, 26a,27b, 29b,33b, 34a,34b, 39a,42a

²¹⁰ Nitekim bazı kaynaklarda bu hususa işaret edilmiştir. bkz. Hasan Hüsnî Abdü'l-vehhab, *Kitâbu'l-Umri*, 1/90-91; Muhammed b. Muhammed Mahluf, *Şeceretü'nûri'z-zekiyyeti*, s.190; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylu'l-ibtihâc*, s.268; Mustafa Öz, *a.g.mad.*, XIX/378-379.

İbn Bezîze, hadîsin senedinde bir problem yoksa onun anlamının derinlemesine anlaşılması gerektiği görüşündedir.²¹¹ Hadîs kriterleri açısından senedinde veya metninde problem olmayan, yani sahih olan hadîslerin te'vîl edilmeleri gerektiği üzerinde duran İbn Bezîze, bu gibi nasların aklın kat'î kriterlerine zıt bir anlam içeriyor diye reddedilmeleri gerekmediğini, aksine onların sırf bu özelliklerinden ötürü mutlaka te'vîl edilmelerinin zaruretine vurguda bulunmuştur.²¹²

İbn Bezîze, İbn Fûrek'in eserini ihtisar ederken, daha önce kaleme aldığı ve bir önceki bölümde üzerinde durulan *Minhâc*²¹³ adlı eserinden sık sık söz etmiş, hatta bazı hadisler hakkındaki te'villerin *Minhâc* adlı eserde daha detaylıca ele alındığını vurgulamıştır.²¹⁴ Bu bağlamda ifade etmek gerekirse İbn Bezîze, "Rabbim en güzel bir sûrette bana geldi."²¹⁵ hadîsinin şerhinde İbn Fûrek'in gerekli ölçüde izaha girmediğini²¹⁶ bu yüzden daha önce kaleme aldığı *Minhâc* adlı eserinden uzunca bir bilgi nakletmek zorunda kaldığını söylemiştir.²¹⁷

1.2.3.7. İbnü'l-Müneyyir ve *Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhiriha*

İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 638/1284),²¹⁸ kaleme aldığı *Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhiriha*²¹⁹ isimli bu eser, mahtût bir nüsha olup, 22 varaktan oluşmaktadır. İsminden de

²¹¹ İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr:22a.

²¹² İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr:37a.

²¹³ İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: :22a, 23b, 29b, 30a, 38b, 41b.

²¹⁴ Mesela, İbn Bezîze, Deccâl'le ilgili geniş ve detaylı bilginin *Minhâc* adlı eserinde detaylı bir şekilde incelendiğini ifade etmiştir: bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 42a.

²¹⁵ Tirmizî, "Tefsîr" 39; Dârimî, "Rü'yet", 12; Bezzâr, *el-Müsned*, II/163 (4727); Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VII/367(11739)

²¹⁶ İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 8b.

²¹⁷ İbn Bezîze, *a.g.e.*, *İzâhu's-sebil*, vr: 6a, 6b, 22b, 23a.

²¹⁸ İbnü'l-Müneyyir'in tam adı Ahmed b. Muhammed b. Mansur el-Mâlikî İbnü'l-Müneyyir şeklindedir. Fıkıh tefsîr, kelâm belâgat ve edebî ilimler sahasında söz sahibi olan önemli bir âlimdir. (bkz. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, II/161.) İbnü'l-Müneyyir'in, Buhârî'nin bab başlıklarıyla ilgili yazmış olduğu *el-Kevâkibü'd-derârî fi münâsebeti terâcimi'l-Buhârî* isimli eser, hadîs ilminde şöhrat kazanmış önemli eserlerden biridir. Bu eser *el-Mütevârî* ismiyle matbûdur. (bkz. İbnü'l-Müneyyir, (683/1284), *el-Mütevârî âla ebvâbi'l-Buhârî*, s. 491.) Ayrıca müellife nispet edilen *et-Teysirü'l-acib fi tefsîri'l-garib* isimli eser de tahkikli bir şekilde neşredilmiştir. (bkz. Ebü'l-Abbâs Nasîrüddin Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, (ö.683/1284) *et-Teysirü'l-acib fi tefsîri'l-garib*, thk. Süleyman Molla İbrahimoglu, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994. 285 s.) Tefsir sahasıyla ilgili müellifin en meşhur eseri ise Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ma yazdığı haşiye olan *el-İntisâf* isimli eseridir. Fethi Ahmet Polat, müellifin bu eserinden hareketle *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler/ Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'ârî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri* isiminde bir eser kaleme almıştır. (bkz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009)

²¹⁹ Besyuni Mustafa İbrahim, Suyûtî'ye atfedilen *Te'vil'ül-ehâdisi'l-mühime li't-teşbih* isimli bir eseri tahkik ederek yayına hazırlamıştır. Muhakkikin kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi bu eserin Suyûtî'ye ait olduğunu gösteren bir bilgi kaynaklarda yer almamaktadır. (Bkz. Suyûtî, *Te'vil'ül-ehâdisi'l-mühime li't-teşbih*, Mukaddime, s. 92-93) İbnü'l-Müneyyir'in Mısır ve İstanbul'daki yazma nüshaları ile Suyûtî'ye atfedilerek basılan bu eser mukayese edildiğinde, eserin İbnü'l Müneyyir'in eseriyle aynı olduğu tespit edilmiştir. Ancak matbû nüshada, İbnü'l-Müneyyir'in hadîslerin şerhine girmeden önce müteşâbih rivayetlerin anlaşılmasıyla ilgili üzerinde durduğu ve eserin önemli bir bölümünü teşkil eden ilke ve prensiplerin olduğu varaklar yer almamaktadır. Bu da muhakkikin eseri yayına hazırlarken istifade ettiği yazmada bazı varakların kayıp olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Kaynaklarda Suyûtî'ye nispet edilmediğine göre, bu eser muhtemelen İbnü'l-Müneyyir'e ait olan eserin başka bir isimle zabt

açıkça anlaşıldığı gibi eser, hadisleri zâhirî üzere yorumlamanın ortaya çıkardığı problemlere temas etmekte, bu özellikteki hadislerin yorumlanma keyfiyetine dikkat çekmektedir. Eserde müellif yalın ve sade bir dil kullanmaya önem vermiş, hadis yorumlarında ise kısa ve öz bir üslubu tercih etmiştir.

İbnü'l-Müneyyir'in eserin mukaddimesinde ifade ettiğine göre, müteşâbih hadislerin te'vîl edilmesi, tevhîd ilkesinin zaruri bir sonucu olmaktadır. Yani, İslâmî nasslarda yanlış anlamalara müsait ifadeler te'vîl edilmek sûretiyle, tevhîd anlayışı koruma altına alınmış olacaktır. Ona göre, selevin bu tutumunun, kalbi sapıklıktan korumak, dili yanlış ifadeden muhafaza etmek ve ilimde derinliğe ermemiş kimselerin te'vîle yeltenmesini engellemek gibi belirli nedenleri vardır.²²⁰ Müteşâbih hadisleri kabul etmeyen ya da teşbih ve teccîme kâil olarak yorumlayan fırkaları tenkit eden İbnü'l-Müneyyir,²²¹ onların bu tutumlarının zihinde donukluk ve inattan başka hiçbir dayanağı olmadığını ifade etmiştir.²²²

Müellif bu eserini, te'vîl ve tenzîh konusunda bir mukaddime mahiyetinde olsun diye yazdığını, bu süreçte İbn Huzeyme, Asmaî, İbn Fûrek ve er-Râzî gibi âlimlerin eserlerini incelediğini ifade etmiş, fakat bu eserlerin oldukça faydalı bilgiler içermesine rağmen, sık sık tekrara düşmeleri ve bazı konuları uzunca ele almaları sebebiyle ihtisar edilmelerinin faydalı olacağı düşüncesiyle yola koyulduğunu vurgulamıştır.²²³ Ona göre hadislerin uzunca te'vîlini yapmaktan daha ziyade, kısaca asıl manayı aksettiren ifadelerle hadisler te'vîl edilmelidir.²²⁴

edilmiş halidir. Büyük ihtimalle muhakkik, elde ettiği tek bir nüsha üzerinden tahkinini yapmış, isim farklılığından ötürü de farklı yazmaları tespit etme imkânı bulamamıştır. Ayrıca Kamil Çakın, bu eserin Suyûtî'ye ait olmasından yola çıkarak, eserdeki bilgiler ışığında Suyûtî'nin müteşâbih rivayetler karşısındaki metodunu kısa bir makaleyle inceleme konusu yapmıştır. (bkz. Kamil, Çakın, "Teşbih ve Tecsim Karşısında Bir Hadisçi: Celaluddin es-Suyûtî", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2001, cilt: 4, sayı: 10, s. 7-16.) İslâm Ansiklopedisinde İbnü'l-Müneyyir maddesinde müellifin Müşebbihe ve Muattıla'ya reddiye mahiyetinde "*Tahrirü't-tenzih ve Tahzirü't-teşbih*" adlı bir eserinin olduğu ifade edilmiş, ayrıca bu eserin Berlin ve Halep'teki yazma eserler kütüphanesinde nüshaları olduğu da nakledilmiştir. (bkz. Süleyman Mollaibrahimoğlu, "*İbnü'l-Müneyyir*" *DİA XXI/157*.) Ayrıca ülkemizde İbnü'l-Müneyyir'in hadisciliğini inceleme konusu yapan bir araştırmada müellifin müteşâbih hadislerin yorumuyla ilgili eseri hakkında da kısa bilgilere yer verilmiştir. (bkz. Ayşegül Eroğlu, *İbnü'l-Müneyyir'in (ö.683/1284) Hadis İlmindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: SÜSBE, 2009)

²²⁰ İbnü'l-Müneyyir, Ahmed b. Muhammed b. Mansur el-Mâlikî, *Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhirihâ*, Yazma, Dâru'l-kütübi'l-kavmiyye, Mısır, 68772. 22 Varak. (Çalışmamızda istifade ettiğimiz nüsha da bu numaraya kayıtlı olan yazma nüshadır.) vr: 1b, 2a.

²²¹ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 1b, 2a.

²²² İbnü'l-Müneyyir, *a.g.e.*, vr: 2a.

²²³ İbnü'l-Müneyyir, *a.g.e.*, vr: 4a.

²²⁴ İbnü'l-Müneyyir, *a.g.e.*, vr: 4a, 4b.

İbnü'l- Müneyyir, yazmış olduğu bu muhtasar fakat pek önemli bilgileri ihtiva eden eserinde müteşâbih nassların anlaşılmasında yardımcı olacak bazı kâideler zikretmiştir. Bu kâideleri şu şekilde zikretmemiz mümkündür:

1. Arap dilinde yaygın kullanımlardan birisi, muzâf kısmının hazf edilip, yerine muzafun ileyhin kâim olmasıdır. Bu sebeple Allah'a izâfe edilen ifadeler yorumlanırken, doğrudan Allah'ın zâtı yerine onun emri, hükmü, mülkü ve durumu gibi kelimelerin takdir edilmesi gerekmektedir.²²⁵

2. İbnü'l-Müneyyir, bazı rivayetlerin anlaşılmasında “Eserin, müessirin ismiyle tesmiye edilmesi” şeklinde bir kâideden söz etmiştir. Buna göre, “Yağmur Allah'ın rahmetidir.” ifadesinde bunun örneği görülmektedir. Zira yağmur Allah'ın rahmetinin bir sonucu olmasına rağmen, doğrudan Allah'ın rahmeti şeklinde tesmiye edilmiştir.²²⁶

3. Allah'a izâfe edilen bazı fiil ve durumlardan murad, Allah'ın zâtı olmayıp, onun bütün işlerini yapmakla mükellef has kullarıdır. Zira Allah'ın has kullarının yaptığı fiiller, tekrim ve teşrif açısından, mülkün hakiki sahibi Allah Teâlâ'ya nispet edilir.²²⁷

4. Bazı müteşâbih rivayetlere İsrâîlî bilgi karışması ihtimaline de dikkat çeken İbnü'l-Müneyyir, bu tarz hadislerin âlimler tarafından te'vîl edilmelerinin, mevzu hadislerle meşgul olmaktan kaynaklanmadığını, aksine bu hadislerin sahih olma ihtimaline binaen te'vîl edildiklerini vurgulamıştır.²²⁸

5. İbnü'l- Müneyyir'in zikrettiği bir diğer kâide ise, hadîse getirilen yorumun tevhid düşüncesine zıt bir anlam ihtiva etmemesidir. O'na göre bir nassı te'vîl etmek, onun zâhiri anlaşılması durumunda ulûhiyete zıt bir anlam kazanmasını engellemek içindir. Mesela, Arapların yüksek fiyatla malını satan kimseye “Câe min Fevk” demelerinde buna benzer bir kullanım vardır. Araplar bu ifadeyle satıcının mekân açısından yüksek bir yerden geldiğini değil, fiyatı yüksek tuttuğunu haber vermektedirler.²²⁹

6. İbnü'l-Müneyyir, kâide başlığı altında, zahiren Allah'a nisbeti câiz olmayan fiilleri te'vîl ederken, “Allah bir fiil yarattı, ismini de böyle koydu.” şeklinde bir ifade kullanmanın daha tutarlı olduğunu ifade etmiş, bu görüşün Ebü'l-Hasen el-Eş'arî

²²⁵ İbnü'l-Müneyyir, *a.g.e.*, vr: 5a, 5b, 8a.

²²⁶ İbnü'l-Müneyyir, *a.g.e.*, vr: 5b.

²²⁷ İbnü'l-Müneyyir, *a.g.e.*, vr: 5b.

²²⁸ İbnü'l-Müneyyir, *a.g.e.*, vr: 5b,6a.

²²⁹ İbnü'l-Müneyyir, *a.g.e.*, vr: 8a,8b.

tarafından da kabul edildiğini söylemiştir. Bu anlamda İbnü'l-Müneyyir, Allah'a izâfe edilen tecellî ve nuzûl gibi fiilleri te'vîl ederken, "Allah bir fiilde bulundu, ismini tecelli ve nuzûl koydu." şeklindeki ifadelere de yer vermiştir.²³⁰

İbnü'l-Müneyyir, kâide başlığı altında bu önemli izahlara dikkat çektikten sonra sıfat hadîsleri başta olmak üzere müteşâbih özellikteki rivayetleri kısaca te'vîl etmiştir.

1.2.3.8. Bedreddin İbn Cemâa ve *Îzâhu'd-delîl fi kat'i huçeci ehli't-ta'tîl*

Müteşâbih hadîslerin yorumuyla ilgili önemli kaynak eserlerden birisi de Bedreddin İbn Cemâa'nın²³¹ (ö.733/1333) kaleme aldığı *Îzâhu'd-delîl fi kat'i huçeci ehli't-ta'tîl* isimli eserdir. Değişik alanlarda eserler kaleme alan Bedreddin İbn Cemâa'nın en önemli eserleri arasında hiç şüphesiz müteşâbih âyet ve hadîslerin te'viline yer verdiği bu eser önemli bir yer tutmaktadır.²³²

Müellif bu eserin mukaddimesinde Kur'ân ve Sünnet'te anlam yönünden kapalılık arzedenden ve bu sebeple anlaşılmasında zorluklar barındıran müteşâbih hususlarla ilgili olarak te'vil taraftarları ile Selef âlimlerinin görüşlerini ortaya koymuş, sonrasında Allah'ın sıfatları konusundaki otuz âyetle otuz bir hadis Ehl-i sünnet anlayışına göre açıklayıp te'vîl etmiştir. Küçük hacimli olsa da Bedreddin İbn Cemâa'nın bu eseri, müteşâbih rivayetlerin anlaşılması konusunda önemli bir kaynaktır. Müellif hadîslerin makul te'villerini ortaya koymak suretiyle din aleyhtarları ile bid'at mezheplerinin görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koymuştur. Bedreddin İbn Cemâa, eserin son bölümünde ise din düşmanları kimselerin uydurduğu hadîsleri ele almış, tek tek onların zayıflığını ortaya koymuştur.

Bedreddin İbn Cemâa'nın bu eserin özellikle İbn Fûrek ve sonrasında yazılan diğer eserlerden ayıran en temel özelliği, onun te'villerde ihtisar yolunu tercih etmesi ve hadîslerin sıhhati hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmasıdır.

²³⁰ İbnü'l-Müneyyir, *a.g.e.*, vr: 8b,9a.

²³¹ Tam adı kaynaklarda Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh b. Cemâa el-Kinânî el-Hamevî şeklinde kaydedilen Bedreddin İbn Cemâa, 639 senesinde Hama'da dünyaya gelmiştir. Bedreddin İbn Cemâa ilk bilgileri küçük yaşta babasından ve onun yakını olan devrin âlimlerinden almış, düzenli öğrenimine ise Hama'da babasının müderris olduğu Beşîriyye Medresesi'nde başlamıştır. İslâmî ilimlerde önemli bir konumda bulunan Bedreddin İbn Cemâa'nın yetiştirmiş olduğu talebeler arasında İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ve Zehebî (ö.748/1348) gibi önemli âlimler yer almaktadır. Müellifin hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdülcevâd Halef, *el-Kâdi Bedreddin İbn Cemâa, Hayâtuhu ve âsârüh*, Mansûre 1408/1988; Bedreddin İbn Cemâa, *Keşfü'l-meânî fi'l-müteşâbih mine'l-meşânî* (nşr. Abdülcevâd Halef), Kahire 1410/1990, Neşredenin girişi, s. 5-73.

²³² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zumûn*, I/ 839; İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II/148.

1.2.3.9. Kastallânî ve *Şerhu Müşkili'l-hadîs*

Buhârî şârihi Kastallânî'ye (ö. 923/1517) nispet edilen *Şerhu Müşkili'l-hadîs* adlı eserin mahtût nüshası tespit edilememiştir.²³³ Ancak burada müellifin müteşâbih hadîslerle ilgili yaklaşım ve yorumları, Buhârî şerhinde bazı hadîslere getirmiş olduğu yorumlarından hareketle tespit edilmeye çalışılacaktır.

Araştırmanın ileriki bölümlerinde de sık sık örneklerini göreceğimiz üzere, Kastallânî, müteşâbih hadîslerin dildeki imkânlardan istifade edilerek te'vîl edilmesi görüşündedir. Allah'ın şanına yaraşır bir şekilde hadîslerin te'vîl edilmesini önemseyen müellif, bunu Buhârî şerhinde pek çok müteşâbih hadîsin te'vîline yer vererek tatbik etmiştir.²³⁴ Ona göre te'vîl, Allah Teâlâ hakkında yanlış yorum yapma, onun zâtına uygun düşmeyen anlam ve yorumlardan güvende olmanın en önemli dayanak noktasıdır.²³⁵

²³³ Kastallânî'ye nispet edilen bu eser şu şekilde kayıtlı olmasına rağmen (bkz. Kastallânî, Yazma, *Şerhu müşkili'l-hadîs*, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Hadîs Bölümü, nr. 2152. 138 varak.) uzun süreli araştırmalarımız neticesinde yazma nüshanın Mısır yazma kütüphanesinde 138 varaklık bir nüsnasının kayıtlı olduğunu tespit ettik. Ancak kütüphane yetkilileri, bu eserin yazmasının kayıp olduğunu ifade ettiler. Çalışma boyunca değişik aralıklarla bu eseri kütüphane yetkililerine hatırlatmamıza rağmen bir sonuç elde edemedik. Bu sebeple müellifin müteşâbih nasslar hakkındaki görüşünü Buhârî üzerine yazdığı şerhinden tespit etmeye gayret ettik.

²³⁴ Örnek için bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XI/58-59; XV/368, 369, 370, 371, 372, 373, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 416.

²³⁵ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XV/ 370

BÖLÜM 2: MÜTEŞÂBİH HADİSLERİN ANLAŞILMASINDA TEMEL UNSURLAR VE GENEL YAKLAŞIMLAR

2.1. Müteşâbih Hadislerin Anlaşılmasına Etki Eden Temel Unsurlar

Hadîs ilminin önemli konuları arasında yer alan müteşâbih ifadelerin anlaşılmasına etki eden bir takım faktörler vardır. Bunları metin, muhatab ve dil şeklinde sıralamak mümkündür. Metnin muhtevasında yer alan bilgilerin mahiyeti, hadîsi okuyan kimsenin belirli özelliklere sahip olması ve dilin metafizik âleme ait bilgileri bütünüyle ifade etmekten âciz bulunması gibi hususlar, müteşâbih hadîslerin anlaşılması ve yorumlanmasına etki eden sebeplerin en başlıcalarıdır. Burada öncelikle metnin yapısından kaynaklanan faktörler üzerinde durulacaktır.

2.1.1. Metnin Yapısıyla İlgili Unsurlar

Müteşâbih hadîslerin anlaşılmasına etki eden unsurların başında metnin yapısından kaynaklanan sebepler gelmektedir. Müteşâbih hadîslerde teşbîh ve tecsîm ifade eden insanbiçimci ifadelerin yer alması, hadîslerde nasslara aykırı bilgilerin bulunması ve müteşâbih rivayetlerde yer alan bazı bilgilerin akıl ve tecrübeye zıt görülmeleri gibi sebepler bunların en başlıcalarıdır.

2.1.1.1. Teşbîh ve Tecsîmi Çağrıştırması

Arap dili sözlüklerinde iki şeyi birbirine benzetmek anlamına gelen teşbîh kelimesi Tanrıyı insan şeklinde ve onun sahip olduğu sıfatlarla muttasıf olarak tasavvur etmek anlamında kullanılmaktadır.²³⁶ Bu kelimenin kelâm ve mezhepler tarihindeki kullanımı ise “Allah’ın zâtını mahlûkların sıfatına benzetmek” şeklindedir.²³⁷

Müteşâbih rivayetlerin önemli bir bölümünün zâhiren Allah ile kul arasında benzerlik ifade eden bir yapıda olması, bu gibi nassların anlaşılmasını doğrudan zorlaştıran bir etken olmuştur. Esasen hadîslerde yer alan teşbîhî ifadelerin zahiri anlamlarının dışında daha başka manalara gelmesi muhtemeldir. Zira Zerkeşî’nin de pek veciz bir şekilde ifade ettiği gibi nasslardaki teşbîhin gayesi “Nefsi, gizli olan şeyden açık olan bir şeye

²³⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 21.

²³⁷ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, I/214.

çıkarmakla onu ünsiyet ettirmek ve alıştırmaktır.”²³⁸ Yani teşbîh, muhatabın algı dünyasına hitap edecek bir tarzda mesajı iletmek demektir. Bu nokta gözden kaçırılarak, nasslarda yer alan teşbîhî ifadelerin yanlış anlaşılması, hatta Allah ile kul arasında ya da fizikî âlem ile metafizik âlem arasında bütün cihetlerden benzerlik bulunduğu iddiasında bulunmak oldukça sakıncalı görülmüştür. Unutulmamalıdır ki Allah’ın zâtı ile ilgili hakikatlerin bu şekilde ifade edilmesinin altında yatan en temel hedef, Allah’ın zihinlerde mücerred ve müphem bir mefhum olarak anlaşılmasını önlemektir. Yani kullarda var olan ve Allah’a izâfe edilen bir takım sıfat ve vasıflar, insanlığın ulûhiyeti daha iyi kavrayabilmesi adına zikredilmiştir.²³⁹ O halde teşbîh ve tecsîm ifade eden nasslar incelenirken, Allah’ın mutlak anlamda mahlûkâtına benzemekten münezzeh olduğu esas göz ardı edilmemelidir.²⁴⁰ Çünkü Kur’ân’ın geneline bakıldığı zaman, zâhiren benzerlik ifade eden nassların hemen akabinde Allah Teâlâ’nın her türlü teşbîh ve tescimden uzak olduğu dikkatlere sunulmaktadır.²⁴¹ Bir başka deyişle Kur’ân, Allah’ı vasf ederken aynı zamanda ulûhiyet ve rubûbiyet hakikatlerine münâfi olmayacak bir üslûp ve yorum geliştirmeyi ön plana çıkarmıştır.

Müteşâbih hadîsleri konu edinen eserlerde tecsîm ve teşbîh içeren hadîsler tespit edilmiş, onların zâhiri olarak kabul edilemeyeceği ve tenzîh ilkesine dikkat edilmesi durumunda te’vîl edilmelerinin mümkün olabileceği üzerinde durulmuştur. Özellikle bazı fırkaların nassları zâhirî üzerine yorumlayarak akîde ile bağdaşmayan bir metot takip etmeleri, Ehl-i Sünnet âlimlerini harekete geçirmiş, onlar bu hadîsleri hem inkâr edenlere hem de yanlış yorumlayanlara kendi usullerince cevap verme eğiliminde bulunmuşlardır.

Başka bir ifadeyle nassların teşbîh ve tecsîm içermesi, müteşâbih hadîslerin problem olmasını hızlandıran en önemli faktörlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özelliklerinden ötürü, selefîn müteşâbihler karşısında teslimiyetçi bir duruşu temsil etmesi, bazı fırkaların teşbîh ve tecsîmin altındaki temel mazmûnu ihmal ederek nassı yanlış yorumlaması, zaman içerisinde bu tip hadîslerin ta’ilsiz te’vîl edileceği görüşünde olan halef âlimlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Zira bu gibi rivayetleri yorumlayan kimselerin, görüşlerine aslı olmayan hayal ürünü vehimler,

²³⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, III/415.

²³⁹ Metin Yurdagür, “Haberi Sıfatları Anlamada Metod” s. 250.

²⁴⁰ Metin Yurdagür, *a.g.mak.*, s. 258.

²⁴¹ Örnek için bkz. er-Rahman, 55/26-27; el-Kasas, 28/88; el-En’âm, 6/103.

teşbîh ve teccîmi hatıra getiren unsurların karışması ihtimali her zaman mevcudiyetini korumaktadır.²⁴²

Hemen ifade etmeliyiz ki Allah Resûlü'nden (s.a.v.) bu kabil beyânların sâdır olması, ümmetinden bazı kimselerin onun sözlerini teşbîh ve teccîme meyilli bir şekilde anlamdırmaları, onun ifade gücü ve edebî zevki adına asla bir nakise değildir.²⁴³ Nitekim İbnü'l-Cevzi (ö.597/1201), Allah Resûlü'nün teşbihi andıran lafızlarla ümmetine bazı noktaları haber vermesini, onların tabiatleri itibariyle hisle algıladıkları şeylere daha çok önem atfetmelerine bağlamıştır. Bu sebeple Allah Resûlü, ümmetin anlayabileceği ve algılayabileceği lafızlar üzerinden meseleyi ifade ederek, ümmetin sağlam bir inanç sistemine sahip olmasını temin etmeye gayret sarf etmiştir. Bu konuda vârid olan hadîslerin yorumunda bu husus gözden kaçmamalıdır. Yoksa Allah Resûlü, kul ile yaratan arasında bir benzerlik olduğunu akla getirmek kasdıyla bu kabilden lafızları tercih etmiş değildir.²⁴⁴

Müteşâbih hadîslerin yorumuna yer veren eserlerin hemen hepsinde müteşâbih rivayetlerin te'vîli yapılırken, kendilerini bu hadîsleri te'vil etmeye iten asıl sebebin, hadîsin zâhiren teşbîh ve teccîm ifade etmesi ve bu sebeple hadîsin iptal edilmesi olduğuna dikkat çekilmiştir.²⁴⁵ Hadîsin teşbîh ifade ettiği için iptal edilmesi ya da teşbîh ve teccîm içeren nassın zâhiri üzerine anlaşılacak sûretiyle yanlış anlaşılması, müteşâbih rivayetlerin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Ne var ki müteşâbih haberlerin, ilk anda teşbîh ifade eder görünmesine bakarak, hemen reddi cihetine gidilmemelidir. Zira bu gibi hadîslerin, günümüzün gelişen müspet ilimleri ışığında daha değişik yorumlara tabi tutularak, daha farklı alanlarda, farklı açıklamalar getirmesi beklenebilir.²⁴⁶

Teşbîh ifade ettiği gerekçesiyle eleştirilen bir hadîste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Allah'a yemin olsun ki siz, cimrilik yapar, korkar ve cehâlet içinde kalırsınız. Siz hepiniz Allah'ın yardımı ile ayaktasınız. Şüphesiz Allah'ın adını attığı en son yer, Bûc denilen yerdir.”*²⁴⁷ İbn Kuteybe bu hâdîsin teşbîh ve teccîm içerdiği

²⁴² el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 49, 50; Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 321.

²⁴³ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 321.

²⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühreti't-teşbîh*, s. 107-108.

²⁴⁵ Örnek için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145.

²⁴⁶ M.Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sümmetin Kurucu Ataları*, s. 306.

²⁴⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXIV/239(20630); Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/104(17562); İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 140; Bedreddin İbn Cemâa, söz konusu bu hâdîsin zayıf olduğunu ifade etmiştir. (bkz. Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 222.)

sebebiyle tenkit edildiğini, lakin hadîsin güzel bir te'vîlinin olduğunu ifade etmiştir.²⁴⁸ İbn Fûrek de hadîste yer alan ifadelerin zâhirinin Allah Teâlâ hakkında kullanılmasının câiz olmadığına işâret etmiştir.²⁴⁹ Buna göre hadîste Allah'ın müşrikleri en son hezimete uğrattığı yerin Tâif olduğu ve Hz. Peygamber'in en son seferinin de Bûc denilen mevkiye olduğuna bir işâret vardır.²⁵⁰ Metinde yer alan “Bûc” ise Tâif yakınlarında bir yerin adıdır. “Vat'e” kelimesi ise “Çiğnemek, adım atmak” manalarına gelmektedir.²⁵¹ Hadîsin Allah Teâlâ hakkında kabul edilemez bir anlam ifade etmediğine dikkat çeken İbn Kuteybe ve İbn Fûrek, te'vîllerine, Resûlü Ekrem'in, **اللَّهُمَّ**

اشْدُدْ وَطَأْتَاكَ عَلَى مُضَرَ وَاجْعَلْهَا عَلَيْهِمْ سِنِينَ كَسَنِي يُوسُفَ “Allah'im, Mudar kabilesi üzerine şiddetini göster. Onlara Yusûf aleyhisselâm döneminde yaşanan kıtlık dönemini yaşat.”²⁵² şeklinde nakledilen duasını delil getirmişlerdir.²⁵³

Ezcümle hadîslerde ilk bakışta teşbîh ve teccîm içeren müteşâbih lafızlar vardır. Bunlar İslâmî mesajın iletilmesinde kaçınılmaz bir durumdur. Bu sebeple rivâyetlerin dilsel argümanlar yardımıyla te'vîl edilmesi gerekmektedir.

2.1.1.2. Nasslara Aykırılık

Müteşâbih hadîslerin anlaşılmasına etki eden metnin yapısından kaynaklanan sebeplerden bir diğeri de hadîs metinlerinde yer alan bazı ifadelerin zâhiren nasslara aykırı anlam ifade etmesidir. Kur'ân'da yer alan hükümlerin izah edilmesinde sünnetin önemli bir konumu bulunmakla birlikte²⁵⁴ hadîslerde yer alan bazı müteşâbih lafızlar, ilk anlamları itibariyle diğere nasslarda yer alan bilgiler ile çelişiyor izlenimi verdiği için tenkite konu edilebilmiştir. Hadîslerin müdafâ edilmesinde çok ciddi emeği olan İbn Kuteybe, *Te'vîl* adlı eserinde Kur'ân'a aykırı oldukları gerekçesiyle reddedilen hadîsleri 17 babta cem etmiş ve bu hadîsler hakkında getirilen itirazların gereksiz olduğuna dikkat çekerek, hadîsleri değişik açılardan te'vîl etmiştir.²⁵⁵ Söz gelimi, Allah'ın âhirette

²⁴⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 140.

²⁴⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 279.

²⁵⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s.140; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.279.

²⁵¹ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s.140; Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s.279.

²⁵² İbn Hibbân, *Sahih*, I/160(804)

²⁵³ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 140; İbn Fûrek, *a.g.e.*, s.279.

²⁵⁴ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 136.

²⁵⁵ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 73, 76, 89, 90, 106, 128, 129, 134, 135, 137, 147, 171, 189, 194.

görülebileceğini haber veren rivayetler de ciddi tartışma konusu olmuştur. Mutezile âlimleri tarafından Allah Teâlâ'nın kendisini görmek isteyen Hz. Mûsâ'ya “*Beni hiçbir zaman göremezsin.*” buyurmasından²⁵⁶ hareketle bu hadîs inkâr edilmiştir.²⁵⁷ Hâlbuki Allah'ın âhirette görüleceğine işâret eden âyetlerin yanısıra, pek çok hadîste de ru'yetullâhın vukû bulacağı bildirilmiştir. O halde hadîsin dinî bir nassa aykırı olduğu gerekçesiyle inkâr edilmesi çok tutarlı görülmemektedir.²⁵⁸ Bununla birlikte Kur'ân'da yer alan müteşâbih ifadelerle ilâve olarak hadîslerde yer alan lafızların, sırf hadîsle gelen bilginin delil bakımından zannî olmasından ötürü inkâr edilmesi de doğru bir metod değildir.²⁵⁹

Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadîste Allah'ın gecenin son üçte birlik diliminde yeryüzüne ineceği haber verilmiştir.²⁶⁰ Bu hadîs, “*Görmez misin ki Allah göklerde ne var, yerde ne varsa bilir? Bir araya gelip gizlice fısıldaşan üç kişinin dördüncüleri mutlaka Allah'tır. Beş kişi gizli konuşsa altıncıları mutlaka Allah'tır. Bundan ister daha az, ister daha çok olsunlar, nerede bulunurlarsa bulunsunlar, mutlaka O, kendileriyle beraberdir.*”²⁶¹ âyeti ile “*O, Allah'tır, gökte de yerde de tek ve gerçek İlah'tır. O tam hüküm ve hikmet sahibidir, her şeyi hakkıyla bilir.*”²⁶² âyetine aykırı bilgi içermesi sebebiyle tenkide tâbi tutulmuştur.²⁶³ Hadîsin zikredilen âyetlere muhalefet ettiği görüşünde olan kimselere göre, âyette Allah'ın her mekânda olduğu, bir iş yapmanın diğer bir işe mâni olmadığı vurgulanmış olmaktadır.²⁶⁴ Hadîse getirilen bu itirazın gerekçesi pekçok âlim tarafından kabul görmemiş ve dildeki mecâzî kullanımlar da dikkate alınarak, nüzûlden kâsâd edilen mananın cismânî değil, Allah'ın kullarına merhametle muamele etmesi olduğu ifade edilmiştir.²⁶⁵

Öte yandan Hz. Peygamber'den nakledilen “*Şâyet birisi, kabir azabından kurtulacak olsaydı, bundan Sa'd b. Muaz kurtulurdu. Fakat kabir onu da sıktı.*” hadîsi²⁶⁶ “*Sa'd'ın*

²⁵⁶ el-A'raf, 7/143.

²⁵⁷ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 135.

²⁵⁸ Bu konuda ileri sürülen itirazlara verilen cevaplar için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s.135-137; Talat Koçyiğit, *Kur'ân Ve Sünnette Ru'yet Meselesi*, s.7.

²⁵⁹ Erdiç Ahatlı, “*Mutezile ve Hadîs*” *Üzerine*, s. 183.

²⁶⁰ Buhârî, “*Teheccüd*” 14; Müslim, “*Salâtü'l-müsâfirin*” 24; Ebû Dâvûd, “*Salât*” 311; Tirmizî, “*Daavât*” 73; İbn Hibbân, *Sahih*, III/199(920); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII/43 (7592); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VI/159 (6079) Heysemi, *Mecmau'z-zevaid*, X/237 (17250)

²⁶¹ el-Mücâdile, 58/7.

²⁶² ez-Zuhruf, 43/84.

²⁶³ bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s.171.

²⁶⁴ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s.171.

²⁶⁵ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s.173; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s.204; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârif*, vr:151a, 151b; Ayrıca bkz. İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 20b, 35b.

²⁶⁶ bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, X/334(10849); Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, III/166(4256)

ölümü ile arş titredi.”²⁶⁷ hadîsine zıt kabul edildiği için tenkit edilmiştir. Bu görüş sahiplerine göre, vefatı ile arşın ihtizâza geldiği Sa’d nasıl olur da kabir azabını tadar!²⁶⁸ İbn Kuteybe ve İbn Fûrek başta olmak üzere te’vîlci yaklaşımı benimseyen âlimler bu hadîsi te’vîl etmişler, arşın sarsılmasını, arşı taşıyan meleklerin Sa’d b. Muaz’ın yanlarına gelmesinden dolayı mutlu olmaları şeklinde anlamışlardır.²⁶⁹ İbn Kuteybe, hadîse getirilen tenkit noktasına şöyle karşılık vermiştir: Denilirse ki, vefat ettiğinde yıkamak için bin meleğin yarıştığı Sa’d nasıl olur da azab görür! Ölümün, yeniden dirilmenin ve kıyametin kendine özgü bir şiddeti vardır ki bundan ne peygamber ne de Allah’ın veli kulu sâlim kalamaz. Hz. Peygamber’in kabir azabından Allah’a sığınması da buna delildir....”²⁷⁰

Nasslara aykırı olduğu gerekçesiyle tenkit edilen müteşâbih hadîsler sadece bunlardan ibâret değildir. Fikir vermesi açısından zikredilen rivayetlerle iktifâ etmek istiyoruz. Ne var ki müteşâbih hadîslerin zâhiren Kur’ân’daki veya hadîsteki bilgiye zıt anlam içeriyor gerekçesiyle tenkit edilmesi veya inkâr edilmesi âlimler tarafından kabul görmemiş, daha sonraki devirlerde te’vîl yolu tercih edilerek hadîslerin savunulmasına ciddi gayret sarf edilmiştir.

2.1.1.3. Akla ve Tecrübeye Aykırılık

İslâmî nassların anlaşılmasında aklın yeri ve önemi kaçınılmazdır. Zira İslâm dini bizzat müntesiplerine aklın önemini hatırlatmaktadır.²⁷¹ Ancak aklın yapısı, özneliği, kişiye göre değişkenlik arzemesi gibi özelliklerinin olması, onun dinî nassları yorumlamada sâbit bir esas gibi değerlendirilmesini zorlaştırmıştır.

Bu anlamda Mutezile’nin nassları anlama ve yorumlama metodu, aklî ve felsefî cereyanların tesirine bırakılmış, bu ise “Akıl ile nakil teâruz ettiğinde akıl takdim olunur.” prensibiyle formüle edilmiştir.²⁷² Bu ilkedен hareketle Mutezile, akıl üzerinden te’vîl ve yorumlama çabasına kapıldığı için Kur’ân ve hadîslerde geçen pek çok sarih

²⁶⁷ Buhârî, “Menâkibu’l-Ensâr” 12; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11; Hâkim, *el-Müstedrek*, III/207 (4928); İbn Hıbbân, *Sahih*, XV/504(7031); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXII/293(14400); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, VI/10(5342).

²⁶⁸ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s.167.

²⁶⁹ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s.167-168; İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s.281-282; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârif*, vr:104a; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, 26b; Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî*, VIII/276; Ayrıca bk: İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, III/437; (bkz. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 168)

²⁷⁰ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 168.

²⁷¹ Hüsameddin Erdem, “İslâmîde Rasyonalist (Akılcı) Hareketin Sebepleri”, s. 30

²⁷² Talat Koçyiğit, *Kur’ân Ve Sünnette Ru’yet Meselesi*, s. 12-13.

bilgiyi ya reddetmiş ya da te'vîl yolunu seçmiştir. Söz gelimi Mutezile'nin ru'yeti kabul etmemesinin altında yatan en önemli sebep, böyle bir meseleyi akıllarıyla izah edememeleridir. Talat Koçyiğit'in ifadesiyle, şâyet Kur'ân bütün âyetleriyle Allah'ın âhirette görüleceğini haber vermiş olsaydı bile onlar ilkelerinden ödün vermeksizin bütün âyetleri kendi ilkelerini doğrular şekilde anlar ve yorumlardı.²⁷³

Hadîslerin ilk bakışta akla aykırı bilgi ifade etmeleri ve bu sebeple hadîslerin inkâr edilmeye ya da yanlış te'vîl edilir konuma düşürülmesi, İslâm âlimleri tarafından ciddiyetle tetkik edilmiş, sahih olmalarına rağmen inkâr edilmelerinin önüne alma ve hadîslerin müdafa edilmesi için birtakım metodlar geliştirilmeye çalışılmıştır. Zira İslâm düşüncesinde sem' ile akıl birleştirilmiş, bütün hükümler bu iki esas üzerinde incelenmiştir. Akıldan yoksun bir naklin anlaşılması ya da nakle başvurmaksızın aklın ilkeleri ile yoruma kalkışılması uygun değildir.²⁷⁴ İslâm düşüncesinde akla belirli bir konum verilmiş olsa da aslında İslâm âlimleri insanın acz ve noksanlıkla muallel, aklın kapasitesinin de sınırlı olmasından hareketle, Allah'ın varlığının ispatı gibi ilkelerin dışında itikâdî ve şer'î alanda akla mutlak ve müstakil bir konum vermekten kaçınmışlardır.²⁷⁵

Buna rağmen, tarihi süreçte bazı gruplar tarafından müteşâbih hadîslerin zâhiren akla aykırı bir anlam içermesi, tenkit konusu edilmiştir. Nitekim İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserinde, “*Minberim cennet kapılarından bir kapı üzerindedir*”²⁷⁶ “*Kur'ân ateşe atılsa ateş onu yakmaz.*”²⁷⁷ “*Mü'min'in kalbi Allah'ın parmaklarından iki parmak arasındadır.*”²⁷⁸ “*Hz. Mûsâ ölüm meleğine tokat atmıştır.*”²⁷⁹ “*Yemeği sağ elle ye. Zira Şeytan yemeği sol eliyle yer.*”²⁸⁰ “*Siz usanırsınız ama Allah usanmaz.*”²⁸¹ “*Kıyamet günü dolunayı gördüğünüz gibi Allah'ı göreceksiniz.*”²⁸² şeklindeki rivayetlerin bu konudaki bakış açısından ötürü tenkit edildiğini ifade etmiştir.

²⁷³ Talat Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 21.

²⁷⁴ Talat Koçyiğit, “Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık”, s. 116-117; Ayrıca bkz. Muhammed Seyyid, *Kadiyyetü'l-Ulûhiyyeti beyne'd-dinî ve'l-felsefe*, s.17; Muhammed İmara, *et-Te'vîlü'l-âbesî*, s.9.

²⁷⁵ Said Özervarlı, “Ehli Sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikâdî Düşüncesi” s.122; Ayrıca bkz. Muhammed Seyyid, *Kadiyyetü'l-Ulûhiyyeti beyne'd-din ve'l-felsefeti*, s. 16-17.

²⁷⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 90.

²⁷⁷ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 133.

²⁷⁸ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 137.

²⁷⁹ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 174.

²⁸⁰ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 200.

²⁸¹ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, 211.

²⁸² İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 135.

İbn Bezîze'ye göre âhirette vukû bulacağı haber verilen ru'yeti, his âlemine indirgeyip aklen imkânsız görmek tutarlı değildir. Zira ru'yet denilince, mutlaka gören-görülen ikilisinin olması gerekmez. Zaten Ehl-i Sünnet âlimlerinin pek çoğu da ru'yetin aklen caiz olduğunu ifade etmiştir.²⁸³ Ayrıca İbn Bezîze, Hz. Mûsâ başta olmak üzere pek çok Peygamber'in, özellikle de Allah Resûlü'nün ve yine Sahâbe'den pek çok kimsenin âhirette Allah'ın görüleceğine iman ettiklerinden ötürü, ru'yete mazhar olmayı Allah'tan talep ettiklerine işâret etmiştir.²⁸⁴

Buradan hareketle müteşâbih hadîslerin akla aykırı kabul edilmesinin altında yatan en önemli sebep, bu özellikteki hadîslerin farklı âleme ait bilgi içermesi, hadîsi yorumlayan kimsenin de bu âlemlerle alakalı bilgisinin sınırlı olmasıdır.²⁸⁵ Yani, beşerin idrak etmekten aciz kaldığı konuların en başında olan ulûhiyet, nübüvvet, âhiret, misal ve melekût âlemi gibi konulara müteallik rivayetler gelmektedir. Bu sebeple fizik ötesi âlemler diyebileceğimiz duyuların algılayamadığı âlemleri anlamaya çalışırken, fizik âlemi ile fizik ötesi âlemler birbiri ile mukayese edilmemelidir.²⁸⁶

Örneğin bir hadîs-i şerifte Hz. Mûsâ'nın ölüm meleğine tokat attığı haber verilmiştir.²⁸⁷ Bu hadîsle alakalı yapılan bir yoruma göre muhtemelen melek Hz. Mûsâ'nın karşısına bir insan şeklinde çıkmış, onun melek olduğunu bilmeyen Hz. Mûsâ ise temessül eden meleğin misâlî bedenine bir tokat vurarak onun gözünü çıkartmıştır. Bu durum meleğin özelliklerinden bir şey eksiltmemiştir.²⁸⁸ O halde bu hadîs misal âlemine ait bir tabloyu bize tasvir etmiştir. Bunda yadırganacak bir durum söz konusu değildir. Çünkü bazı âyetlerde²⁸⁹ birtakım ruhânî varlıkların insan şeklinde temessül edebileceği ifade edilmiştir.²⁹⁰ Öte yandan hadîsin yorumuyla ilgili, Allah Teâlâ'nın tıpkı Hz. İbrahim'i oğlunu kesmesini emretmek sûretiyle imtihan ettiği gibi, Hz. Mûsâ'yı da ölüm meleğini karşısına insan sûretinde temessül ettirerek imtihana tâbi tuttuğu şeklinde bir görüş de ileri sürülmüştür.²⁹¹

²⁸³ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 24b

²⁸⁴ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 22a,

²⁸⁵ Muhammed Seyyid, *Kadiyyetü'l-Ulûhiyyeti beyne'd-dinî ve'l-felsefeti*, s.17.

²⁸⁶ Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 206-207.

²⁸⁷ Buhârî, "Cenâiz" 69; Müslim, "Fezâil" 157.

²⁸⁸ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 175; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XII/471-472; Ayrıca bkz. Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 221.

²⁸⁹ Meryem, 19/17; el-En'âm, 6/8-9.

²⁹⁰ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s.175; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr:30b, 31a.

²⁹¹ Kastallâmî, *İrşâdü's-sâri*, III/425; Meselâ, mâhiyeti itibarıyla farklı bir varlık olan şeytanla alakalı bazı rivayetlerde, onun, insanın damarlarında dolaşacak kadar latif bir varlık olduğu haber verilmiş iken, başka

O halde İbn Bezîze'nin de dikkat çektiği gibi,²⁹² zâhiren aklın kriterlerine zıt görülen sahih hadîslerin tespit edilip, onların te'vîlinin yapılması zarûri bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır; aksi halde sahih bir hadîs, sırf aklî ilkelere münâfi bir anlam içeriyor diye iptal edilmeye mahkûm olacaktır.²⁹³ Gazzâlî'nin ifadesiyle söylenecek olursa, ilk bakışta nakil ile akıl arasında zıtlığın olması muhtemeldir, bu sebeple akıl ile nakil arasında bir denge kurulup nasslar anlaşılmasına çalışılmalıdır.²⁹⁴

Müteşâbih bir hadîs değerlendirmeye tâbi tutulurken hadîsin ifade ettiği bilginin fizikî dünyadan farklı âleme ait bir bilgi içeriyor olma ihtimali akıldan çıkarılmamalıdır. Zemahşerî'nin de dikkat çektiği gibi Kur'ân-ı Kerim, "Kavrayışımızın ötesindeki her şeyi, tecrübelerimizden bildiğimiz şeyler ile temsilen bize göstermektedir."²⁹⁵ Yani insana mücerred olarak âhiret vardır denmemiş, onunla ilgili bazı önemli bilgiler insanın anlayabileceği bir dil ile sunulmaya çalışılmıştır ki; bu sayede insan dünyaya gönderiliş gayesini daha rahat idrak edecektir. Bu noktanın ihmal edilmesi, farklı âlemlerden haber veren rivayetlerin yanlış değerlendirmeye tabi tutulmasını netice vermiştir. Bu sebeple müteşâbih nassların doğru anlaşılmasında ve yorumlanmasında zamansal ve mekânsal değişiklik olgusuna azami ihtimam gösterilmeli, her âlemin kendi kıstasları çerçevesinde meseleler anlaşılmasına çalışılmalıdır. Öte yandan, insan fitratının alışık olmadığı bir âlemden haber veren bu nasslardaki dil örgüsünün dikkate alınması; bu ibârenin literal bir şekilde mi yoksa mecâzî olarak mı anlaşılacağı hususu göz ardı edilmemelidir. Nassın farklı âlemden haber verirken, kullandığı en önemli argümanın semboller olması ve bu sembollerin, zihinle kutsal arasındaki ilişkiyi daha somut hale getirmek gibi bir özelliğinin bulunması, nassı okuyan kimseyi, soyut-somut kargaşasına itmemelidir. Yani, Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları ile âhiret âleminde haber veren, fizikî âlem ile metafizik âlem arasında bilgi akışını sağlayan nassın doğru anlaşılması, iki âlem arasında ya da yaratan ile yaratılan arasında tasvir özelliği taşıyan

rivayetlerde ise boynuzları olduğu ve boynuzlarının arasında Güneş'in doğduğu ifade edilmiştir. (İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s.92) Ayrıca, değişik rivayetlerde şeytanın yaşlı bir ihtiyar, kurbağa ve yılan gibi farklı hallerle görüldüğü de nakledilmiştir. (İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s.92-93) Ayrıca, latif bir yaratılışa sahip meleklerin, omuzlarında arşı taşıdıkları ve ayaklarının ise yeryüzünün en aşağısında olduklarına dair nakledilen rivayetler, yine Cebrâil'in, sahâbe'den Dihyetü'l-kehbî ve gökyüzünü kaplayacak bir şekilde geldiğini haber veren rivayetlerin cümlesi de bu kategoride değerlendirilebilir. (bkz. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s.93-94; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 313)

²⁹² İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr:37a.

²⁹³ Eserinin giriş kısmında İbn Bezîze, sahih bir hadîsin aklın delalet ettiği hususlara zıt bilgi içeriyor gerekçesiyle reddedilmemesi gerektiği üzerinde durmuştur. bkz. İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr:1b, 2a.

²⁹⁴ Gazzâlî, *Kânunu't-te'vîl*, s.15.

²⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/501; Ayrıca bkz. Hatice Güler, *Âli İmrân Süresi 7. Âyet-i Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu*, s. 62.

bu sembollerin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Gazzâlî'nin de vurguladığı gibi varlığın değişik mertebeleri vardır ve bu değişik mertebelerin her birisinin kendisine göre ahkâmı bulunmaktadır. Gazzâlî, bu mertebeleri, zâtî vücûd, hissi vücûd, hayâlî vücûd, aklî vücûd ve şibhî vücûd şeklinde bir taksime tâbi tutarak, hadîslerin anlaşılmasında bu sınıfların işlevsel hale getirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.²⁹⁶

Netice itibariyle müteşâbih hadîslerin ilk anda akla aykırı gelmeleri, onların reddine sebep olmamalıdır. Öncelikle mevcut ilmi bilgilerimiz ışığında açıklamanın mümkün olup olmadığını araştırmalı, daha sonra ise bugünün şartlarıyla açıklayamadığımız ve anlayamadığımız bir rivayetin, istikbaldeki ilmi gelişmeler ve edineceğimiz yeni bilgiler yardımıyla anlaşılmasının mümkün olabileceği gözden uzak tutulmamalıdır.²⁹⁷

2.1.2. Muhatapla İlgili Unsurlar

Hadîslerin en zor kısmını teşkil eden müteşâbih ifadelerin doğru anlaşılması ve İslâmî esaslara zıt olmayacak bir şekilde te'vîl edilebilmesinin en temel şartı, hadîsi yorumlayan kimsenin donanım ve istidat açısından belirli özellikleri hâiz bulunmasıdır. Zira zâhirî açıdan yorumlanması problemlili olan müteşâbih ifadenin, bu özelliğine bir de muhatapın yetersizliği eklenince yanlış anlamaların önü alınamayacak, İslâm'ın temel prensiplerine zıt birtakım yorumlar ortaya atılabilecektir. Müteşâbih ifadeyi ele alan kimsede öncelikle olması gereken özellik sağlam bir dil bilgisidir. İslâmî ilimlerin hemen hepsinde bilgi sahibi olma, nassları bütüncül değerlendirebilme ve her türlü ideolojik tutumlardan uzak bulunma gibi hususlar da doğru yoruma ulaşma noktasında önemlidir. Bu bağlamda muhataptan kaynaklanan problemleri aşağıdaki tasnifle ele almak mümkündür.

2.1.2.1. Dil Zevkinin Yitirilmesi

Bilindiği üzere Allah Resûlü (s.a.v.) Arapların en fasihi olarak dili çok iyi kullanmakta ve mesajını dile ait edebi kullanımları sıkça kullanmak sûretiyle iletmekteydi. Onun beyânlarında kimi zaman doğrudan, kimi zaman da edebî tasvirler, teşbîh, mecâz, istiâre, kinâye, meseller ve kıssaları içine alan dolaylı anlatımın örnekleri

²⁹⁶ İlgili taksimleri ve örnekleri görmek için bkz. Gazzâlî, *Faysalî 't-tefrika*, s. 33-39.

²⁹⁷ M.Hayri Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, s. 307; Benzer bir yaklaşım için bkz. Çakan, *Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 173, 174.

görülmektedir.²⁹⁸ Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), risalet vazifesini yerine getirirken, insanları ikna etme, güzel sözler söyleme, yerinde ve zamanında konuşma gibi gerekçelerle dili çok iyi kullanmış, üslubunda zenginlik ve çeşitliliğe azami ihtimam göstermiştir.²⁹⁹ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisine tevcîh edilen “*Güzellik nerededir?*” sorusuna “*Dildedir.*” şeklinde cevap vermesi de onun dile verdiği önemin açık bir göstergesidir.³⁰⁰ Ayrıca Hz. Peygamber'den nakledilen “*Kıyamet günü bana en uzak olanlar, sözü karmaşık söyleyenler, lüzumsuz yere uzatanlar ve aşırı mübalağa yapanlardır.*”³⁰¹ şeklindeki rivayette de Hz. Peygamber'in düzgün ve sade konuşmaya önem verdiği görülmektedir.

Asr-ı saadette Hz. Peygamber'e (s.a.v.) arkadaşlık eden ashâb-ı kirâm, Arapçayı çok iyi kullanan ve özlü konuşma yeteneğine sahip olan Allah Resûlü'nden sâdır olan cümleleri anlamaya çalışıyor, anlamakta güçlük çektiği noktaları ise ya bizzat Allah Resûlü'ne ya da ashâbın önde gelenlerine sorarak öğreniyorlardı.³⁰² Hatta onlar, arap dilindeki selikalarından ötürü, âyet ve hadislerin anlaşılması için nahiv ve sarf gibi âlet ilimlerine bile ihtiyaç hissetmiyorlardı.³⁰³ Ashâb içerisinde arap dilinin bütün inceliklerine vâkıf, havas tabakasından kimselerin bulunduğu da bilinmektedir. Arap diline bu derece hâkim olamayan, rivayetlerde zikredilen kelimelerin hangi manada kullanıldıklarını tespit edemeyen kimseler ise havas tabakasına sorarak problemlerini çözüme kavuşturuyorlardı.³⁰⁴ Bu duruma işaret eden *Tenbîhü'l-efhâm* adlı eserin müellifi el-Kasrî, ilk dönemlerde Allah Resûlü'nden sâdır olan mesellerin ve değişik edebî söylemlerin hiçbir şekilde teccîm ve teşbîhe dayalı bir anlama ile yoruma tabi tutulmadığını, onlardan murad edilen anlamın dil zevkinin verdiği anlama duygusu ile rahatça anlaşılabilmesine dikkat çekmiştir.³⁰⁵

Daha açık bir ifadeyle, sahâbenin Hz. Peygamber'in kendilerine tevcîh ettiği müteşâbih beyânları, gerektiği gibi fehm ederek teşbîhe düşmemeleri,³⁰⁶ onların takdis, tenzîh ve

²⁹⁸ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması Ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 250-257.

²⁹⁹ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 90; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 24a; Özdoğan, M. Akif, “Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Dil ve Edebiyattaki Yeri Bir Bakış” s. 225.

³⁰⁰ İbn Kuteybe, *‘Uyumu'l-Ahbâr*, I/184. Sadece İbn Kuteybe'nin eserinde yer alan bu rivayetin sıhhati hakkında herhangi bir değerlendirmeye ulaşamadık.

³⁰¹ Tirmizî, “Birr” 71; İbn Hibbân, *Sahih*, XII/368 (5557)

³⁰² bkz. Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 91; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 99.

³⁰³ Dihlevî, *el-İnsâf*, s.78-79.

³⁰⁴ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:17a.

³⁰⁵ el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 63.

³⁰⁶ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 91.

Allah'ın cismâniyet benzeri şeylerden münezze olması gibi konularda derin bilgi sahibi olmalarına bağlanmıştır.³⁰⁷ Ancak zamanla, dil zevkindeki bu selika iyice azalmış, avam nazarında mecâz ile hakikat birbirine karışmıştır.³⁰⁸

İslâmi naslarda, mesajlar muhataba iletilirken kullanılagelen değişik edebî kullanımlar, mecâzî oldukları halde hakikate haml edilerek yorumlanmış ve bunun neticesinde yanlış düşünce ve fikirler ortaya atılır olmuştur.³⁰⁹ Örneğin, Allah'ın yeryüzüne nuzûlünü/inmesini haber veren rivayetler, ilk dönemlerde rahatça anlaşılabilmiş, asla Allah'ın cismen yeryüzüne ineceği şeklinde İslâm'ın genel esaslarına zıt bir şekilde yoruma tâbi tutulmamıştır. Ancak sonraki dönemlerde Allah'ın yeryüzüne inmesi halinde arşının boş kalıp kalmayacağı hususu bile tartışılır hale gelmiştir.³¹⁰ Yine Allah'ın arşa istivâ etmesi, “Şayet Allah arşa istivâ etti ise cismen ya arştan küçüktür ya da büyük.” şeklinde bir yoruma gidilerek tenkit konusu bile edilebilmiştir.³¹¹ Lafzı, sadece literal anlamından hareketle yorumlamanın bir sonucu olan bu yaklaşım sebebiyle hadîste vurgulanan asıl nokta unutulmuş, bütünüyle tenzîh ve tevhîde zıt, bazı yorumlar ileri sürülmüştür. Hâlbuki hadîste vurgulanmak istenen, Allah'ın cismen değil, fiilleri ile dünya semasına inip kullarına merhamet/afv ile muamele edeceği³¹² ve rahmet kapısının her daim açık olacağı, kullarına hep yakın olduğu ve bu yakınlığının belirli zamanlarda artacağı hususudur.³¹³

Öte yandan Arapçada birden çok manaya gelen yani, müşterek bir kelime olan nuzûlün³¹⁴ sadece maddî anlamının dikkate alınarak Cenab-ı Hakk'ın zâtına uygun düşmeyen bir şekilde yorumlanması, edebî zevkin ne derece ihmal edildiğinin açık bir göstergesidir. Nitekim İbn Bezîze, neredeyse mütevatir seviyesine ulaşmış nuzûl ile ilgili rivayetleri, dile vâkıf, istiâre ve mecâz gibi dilin değişik ifade şekillerinden haberdar kimselerin kolayca anlayabileceğini ifade etmiştir.³¹⁵ el-Kasrî de ru'yetullah ile ilgili rivayetlerin yanlış anlaşılma ve inkâr edilmelerini, söz konusu rivayetlerde yer alan temsilî anlatımın göz ardı edilmesine bağlamıştır. Ona göre, az

³⁰⁷ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 322.

³⁰⁸ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 91.

³⁰⁹ el-Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 71; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 91.

³¹⁰ İbn Teymiye, *Şerhu Hadîsi'n-nüzûl*, s. 40

³¹¹ Muhammed b. Halîfe et-Teymî, *Mu'tekadü ehli's-sünneti ve'l-cemaati fi tevhîdi'l-esmâi ve's-sıfât*, s. 82, 83.

³¹² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III/30.

³¹³ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması Ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s.255.

³¹⁴ bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.199-206; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 20a; Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 311.

³¹⁵ İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 20a.

sözle çok derin manalar ifade eden yani cevâmiü'l-kelim olan Hz. Peygamber, insanların dünya hayatında bir engelle karşılaşmadan güneşi ve ayı görebildikleri gibi, âhirette de Allah'ı görecek olmalarını bu şekilde ümmetine haber vermiştir.³¹⁶ Gazzâlî de başka rivayetlerde Hz. Peygamber'in Kâbe'yi, Allah'ın evi şeklinde tesmiye ettiğini hatırlatmış, dilden haberdar kimselerin bunu, Kâbe'nin yüce konumuna ve şerefine bir telmih şeklinde anlayacaklarını ifade etmiştir.³¹⁷

Dil zevkinin inceliklerinden habersiz olmanın neticesinde yanlış yorumlanan müteşâbih hadîslerden bir diğeri “*Rüzgâra sövmeyin, çünkü o, Rahmanın nefesindedir.*” hadîsidir.³¹⁸ Mutezile, hadîsteki “rahmanın nefesi” terkiibini, mecâzi ifade özelliğini dikkate almadan yoruma tabi tutmuş ve “Buna göre rüzgârın yaratılmamış olması gerekir; çünkü Rahman'a ait bir şey yaratılmış olamaz.” şeklinde bir bakış açısı ile hadîsi, kabule yanaşmamıştır.³¹⁹ Hâlbuki hadîsteki bu terkip, “Rahmanın ferahlığı ve bereketi” şeklinde yorumlanmıştır.³²⁰ Yine “*Rabbimizin nefesini Yemen tarafından duyuyorum.*”³²¹ hadîsinde yer alan “nefes” kelimesi de aynı gerekçe ile tenkit edilmiştir.³²² İbn Kuteybe, bu hadîsi yorumlarken aslen Yemenli Ensar topluluğunun, İslâma olan sadâkatleri ve gayretlerinden dolayı Allah Resûlü'nü (s.a.v.) rahatlatmaları sebebiyle, Hz. Peygamber'in böyle bir benzetme yaptığına dikkat çekmiştir.³²³

Öte yandan tarihsel süreçte ortaya çıkan Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkaların müteşâbih rivayetleri yanlış anlamlarının altında yatan en önemli sebep, temelde bu edebî zevkten mahrum olmalarıdır. İbn Bezîze'nin de ifade ettiği gibi, onlar, Allah'ın

³¹⁶ el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s.163.

³¹⁷ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 322.

³¹⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, II/272(3075)

³¹⁹ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 139.

³²⁰ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 139.

³²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVI/576 (10978).

³²² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 195; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 160; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 13b.

³²³ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 139-140; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.195-196; Ayrıca bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.160; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 13b; Hadîsin yorumu ile ilgili olarak ifade edilen başka bir görüşte ise, Hz. Peygamber'in bu ifadesi ile Yemen tarafından gelip, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) görme hasretini dindirmek isteyen Üveysi'l-Karnî'ye işarette bulunduğu dikkat çekilmiştir. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcî'l-'avârîf*, vr: 190b.) Nitekim Allah Resûlü, onun derin bilgilere sahip olduğunu bilmiş, hatta ashâbına ondan dua talebinde bulunmalarını emretmiştir. (bkz. İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 20a.) el-Kasrî'nin hadîsle ilgili yorumları da son derece ilgi çekicidir: Allah Resûlü, Yemen'den Rahman'ın nefesini hissettiğini ifade etmiştir. Yemen, Kâbe'nin sağ tarafından olduğu için kendisine bu isim verilmiştir. Nefes ise, dert, keder ve hüznün gitmesini netice vermektedir. Yemen tarafından gelen Ashâb, Ensar'dan Evs ve Hazrec kabileleri Allah Resûlü'ne zâhiren yardım ve destekte bulunmuşlardır. Yine gözle görülmemekle birlikte, Allah Teâlâ, Resûlüne melekleri göndermek suretiyle de ilâhî inâyetini göstermiştir. (bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 215-216) Öte yandan İbnü'l-Müneyyir, hadîsteki bu ifadenin, herhangi bir zorlama ve harb olmaksızın Yemen ehlinin İslâma girdiklerine bir işaret olabileceğine de dikkat çekmiştir. (bkz. İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 13b.)

kendisiyle ilâhî kitabı inzâl buyurduğu dilin inceliklerini tam kavrayamadıklarından, nasslardaki teşbîhî ifadeleri, hakiki anlama gibi bir yanılsa düşmüşlerdir.³²⁴ Meşhur dilci İbn Cinnî de bu duruma işaret sadedinde, “*O gün işler son derece güçleşir, paçalar sıvanır (an sâkın).*”³²⁵ âyetinde zikredilen “Sâk” kelimesinin mutlak anlamda Allah’ın sâkı/topuğu şeklinde anlaşılmasının yanlış olduğunu, âyeti bu şekilde yorumlayanlardan Allah’a sığındıktan sonra “Şâyet onların dile bir ünsiyetleri, dil üzerinde bir tasarrufları ve tecrübeleri olsaydı, âyetin muhtevâsından uzak bulunan böyle bir yoruma girişmezlerdi.” diyerek bu konudaki yanlış tutuma vurguda bulunmuştur.³²⁶ Ayrıca o, Allah Resûlü’nün (s.a.v.) bir hadîsi şeriflerinde “*Allah dilini ıslah eden adama merhamet etsin.*”³²⁷ buyurmasından hareketle, nassları yorumlamanın en önemli unsurlarından başta geleninin dili muhafaza etmek olduğuna dikkat çekmiştir.³²⁸

Öte yandan Batalyevsî, Mücessime fırkasının “*Allah semavât ve yerin nûrudur.*” âyetini Allah’ın hakiki anlamda nûr olduğu şeklinde yorumlamalarını da aynı kapsamda değerlendirerek, bu konudaki metodun yanlışlığını dile getirmiştir.³²⁹ Yine ünlü dilci Ebû Amr b. el-A’lâ’nın (ö.154/70) oldukça erken sayılabilecek bir dönemde “Irak’ta zındıklaşanların böyle bir vartaya düşmelerinin en temel sebebi, dilin inceliklerini iyi bilmemeleridir.” şeklindeki tespiti oldukça önemlidir.³³⁰ Hiç şüphesiz o bu ifadesiyle, nassların yorumunda dil zevkinin asla ihmal edilmemesi gerektiğine vurguda bulunmuş olmaktadır.

Müteşâbih nassları anlamada dilin bütün kullanımına ünsiyet kesb etmek, edebî ve mecâzî kullanımları yerli yerinde kullanabilmek son derece önemli bir husustur.³³¹ Nitekim ilimde derinliğe ermiş kimselerin Allah Resûlü’nden (s.a.v.) sadır olmuş nebevî beyânları rahatlıkla anlayabileceği,³³² Arapçaya vâkîf ve fesâhat ehlerinden kimselerin, aklen anlaşılmasında birtakım güçlükler bulunan bazı hadîslerin te’vîllerini kolayca idrak edeceğini ve bu kimselerin asla hadîsleri inkâra kalkışmayacağı ifade edilmiştir.³³³

³²⁴ İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 23b.

³²⁵ el-Kalem, 68/42.

³²⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III/245-246.

³²⁷ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Daru’s-selefiyye, XV/29 (38326).

³²⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III/246.

³²⁹ Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 87-90.

³³⁰ bkz. İbnü’l-Enbârî, Ebû’l-Berekât, *Nüzhetü’l-elibbâ fi tabakâti’l-üdebâ*, Kâhire, yy. ts. s.24.

³³¹ İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârîf*, vr:213a; Ayrıca bkz. İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 18b,19a.

³³² İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 1b.

³³³ İbnü’l-Müneyyir, *a.g.e.*, vr: 18b,19a.

Özetle ifade etmek gerekirse, müteşâbih hadîslerin anlaşılmasını zorlaştıran en önemli etkenlerden biri, Hz. Peygamber (s.a.v.) devri ve ilk dönemlerde Arap Diline olan selikanın yitirilmiş olmasıdır.³³⁴

2.1.2.2. Bilgi Eksikliği

Müteşâbih nasları değerlendirmeye tabi tutan bir kimsede olması gereken özelliklerden bir diğeri de genel anlamıyla İslâmî ilimlerde bilgi sahibi olmasıdır. Zira âlimlerin bir

kısmı Kur'ân'da muhkem-müteşâbih nasların kaynağını oluşturan وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ “Ve onun te'vilini Allah ve ilimde derinliğe ermiş kimselerden

başkası bilemez.”³³⁵ âyetinde vakfin lafzatullah üzerinde değil de وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

cümlesinin sonunda olacağı görüşündedirler.³³⁶ Buna göre İslâmî ilimlerde yetkin olmayan, istilahlardan habersiz kimselerin, müteşâbih rivayetleri gerektiği ölçüde anlayıp yorumlamaları imkânsız görünmektedir. İbn Fûrek de ilmen yeterli donanıma sahip olmayan kimselerin müteşâbih rivayetlerin yorumunda yanlışlara düşebileceklerine dikkat çekerek, bu konuda söz sahibi kimselerin ilmen istidatlı olmalarının öneminden söz etmiştir.³³⁷ Öte yandan ünlü hadis şârihi Bedreddin Aynî, arap dilini iyi bilmeyen, nasların yorumunda olmazsa olmaz görülen ilke ve prensiplerden habersiz kimselerin te'vile kalkışmalarının son derece yanlış olduğunu vurgulamıştır.³³⁸ Nitekim müteşâbih naslar karşısında selefî yaklaşımının aksine farklı bir metod takip eden Cehmiyye, Mutezile, Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkaların, nasları yanlış yorumlamalarının altında yatan en önemli gerekçe budur. Söz gelimi bir hadîste “Allah'ın her iki elinin sağ olduğu” haber verilmiştir.³³⁹ Bu hadîsi te'vil eden bazıları zâhirî bir bakış açısı ile hadîsi kritiğe tabi tutmuşlar ve Allah'ın her iki elinin sağ olmasının muhal olduğuna kâil olmuşlardır. Hâlbuki hadîsten böyle bir anlam

³³⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 10; İbn Bezîze, *Minhâcû'l-'avârîf*, vr: 10a, 17b, 213a; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 20a; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:1b, 18b, 19a; Ayrıca bkz. Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 197.

³³⁵ Âli İmrân, 3/7.

³³⁶ bkz. İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, XVII, 407-408; Bu konuda derli toplu bilgiler için bkz. Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 39-44.

³³⁷ bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret) s.5.

³³⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIX/167.

³³⁹ Müslim, “İmâret” 19; İbn Hibbân, *Sahih*, X/336 (4484); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI/32 (6492)

çıkarmak en başta Kur’ân ve sünnetin mesajına aykırıdır. Zira hadîste kullanılan yed kelimesi, Arap dilinde uzuv anlamının dışında, bereket ve bir şeyin mükemmel olduğunu ifade etmek için de kullanılır.³⁴⁰ Hadîsteki “yed” lafzını bu şekilde yorumlamak yerine, cismânî bir “el” şeklinde anlamak tenzîh ve takdîs anlayışına zıttır. Çünkü beşerin tecrübe sahasına hitap eden bazı ifadelerin, Allah Teâlâ hakkında kullanılması, insanın anlayabileceği lafiz ve terkipler üzerinden konunun sunumundan ibarettir. Yoksa bu tür lafizleri Allah Teâlâ hakkında zahiri manasıyla anlamak İslâmî ilkelerle de bağdaşmaz. Başka bir ifadeyle Allah’ın görüyor olduğunu anlamamız için, o bize kendisini bizim anladığımız görme ifadeleri ile anlatacak ama biz bundan Allah’a bizim gözümüz gibi bir göz isnat etmeyeceğiz.³⁴¹

Âyet ve hadîslerde yer alan müteşâbih ifadelerde ontolojik açıdan iki farklı varlık hakkında müşterek kullanımların olduğu dikkate alındığında³⁴² insan tecrübesinin tamamen dışında bulunan bu anlatımın gerçekleşebilmesi için bizim idrak sahamız dikkate alınarak idrak ötesi konuların bize nakledilmiş olduğu hususu dikkatten kaçmamalıdır.³⁴³ Dolayısıyla bilgi sahasını aşan bir şeyin, insan tarafından bütün derinliğiyle anlaşılmasının zorluğu ortada iken, yeterli ilmî donanım olmaksızın nassları tahlil etmeye kalkışmak da bazı yanlışlara sebebiyet verecektir.³⁴⁴ Gazzâlî’nin yaklaşımıyla ifade edilecek olursa, müteşâbih hadîslerde dikkat çeken teccîm ve teşbîh şüphesini gidermek için tek karîne olarak, Allah’ın cisim anlamı çağrıştıran insanbiçimci ifadelerden münezzehe olduğu şeklindeki ma’rifetullah bilgisi yeterlidir.³⁴⁵ İbn Fûrek’in de açık bir şekilde vurguladığı gibi, ilimde derinlik kesb etmemiş kimseler, hadîsleri Allah’ın zâtına uygun düşmeyen bir şekilde te’vîl etmek veya hadîslerin kaynağını tespit edemeyerek, onları inkâr etmek gibi bir durumla karşı karşıya kalabilirler. Bu sebeple, İslâmî ilimlerde belirli bir alt yapısı olmayan kimsenin te’vîl işine yönelmesi uygun görülmemiştir.³⁴⁶

Bu cümleden olarak, bilgi düzeyimizi ve idrak ufukumuzu aşan konularda bize nakledilen hadîslerin, sırf bu yüzden inkâr edilmesi, isâbetli bir tutum değildir. Yusuf

³⁴⁰ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 13, 139; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’d-delîl*, s. 207.

³⁴¹ Ahmet Keleş, *Hadîslerin Kur’ân’a Arzı*, s. 175-176.

³⁴² Ahmet Erkol, “Nassın Anlaşılmasında Te’vîl Ve Müteşâbih Sorunu”, s. 214.

³⁴³ Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 55; Ayrıca bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/486.

³⁴⁴ İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:19a.

³⁴⁵ Gazzâlî, *İlcâmü’l-’avâm*, s. 323.

³⁴⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 5.

Karadâvî'nin de ifade ettiği gibi bir şey aklen mümkün ise, vukûu bizden uzak bir ihtimal diye onu inkâr etmek doğru değildir.³⁴⁷ Konuyla ilgili olarak Gazzâlî, müteşâbih hadîslerin peşine düşen kimsenin, bütünüyle onları ihata etmek uğruna hırslı olmaması gerektiğini tavsiye etmiş, böyle bir kimseye “*Size ilimden çok azı verilmiştir.*” âyetini³⁴⁸ hatırlatmıştır.³⁴⁹ Yine o, nasları bütünüyle anlayabileceğini iddia eden kimsenin aklında bir kusur olduğunu da vurgulamıştır.³⁵⁰ Zâhiren akla münafî bilgi içeren müteşâbih hadîs karşısında muhataba düşen en temel vazife, acele edip, hadîsi zâhiri üzere kabul edip yanlış düşmek yerine, “Derdin şifası soru sormaktan geçer.” kavlince iyice tetkik edip, teenni ile hareket ederek, tevhîd ve tenzîh prensiplerine zıt olmayacak bir şekilde hadîsi te'vîl etmektir.³⁵¹ Sağlam bir akâid bilgisi olmadan, fıkıh ve hadîsle yakından iştiğal etmeden, en önemlisi arap dilinin inceliklerine vâkîf olmadan³⁵² ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in konumundan habersiz bir şekilde nasları yorumlamak isabetli bir tutum değildir.

Bilgi eksikliğinden kaynaklanan bir diğer husus ise müteşâbih naslardaki anlam bütünlüğünü bozarak lafızcılığın dar ve sınırlı mantığıyla yorumlar geliştirme şeklinde ortaya çıkmaktadır.³⁵³ Bu anlamda ifade etmek gerekirse nasların bütüncül ele alınmaması, müteşâbih hadîslerin yanlış algılanmasına sebep olmuştur. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih ile'l-muhkem* adlı eserinde, müteşâbih ifadeleri, muhkemlere ircâ ederek, bütünlük içerisinde onları yorumlamaya çalışmış,³⁵⁴ hatta bazı müteşâbih ifadelerin bütüncül nazarla tetkik edilmesi halinde söz konusu teşâbühün ortadan kalkacağını ifade etmiştir.³⁵⁵

Bu noktayı gözden kaçırın bazı kimseler tarih boyunca insanların zihinlerini meşgul etmişlerdir. Öyleki müteşâbih hadîslerdeki ifadeleri, başka hiçbir âyet ya da hadîse dayandırmaksızın doğrudan ele alıp, Allah'ın eli, ayağı, gözü vs. uzuvları olduğunu iddia etmek ya da Şeytan'ın insanın kulağına bevl ettiğini haber veren rivayeti hisle algılanan bir bevl şeklinde anlamak hep bu eksik bakış açısının sonucudur. Diğer

³⁴⁷ Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev: Bünyamin Erul, s. 294.

³⁴⁸ el-İsrâ, 17/85.

³⁴⁹ Gazzâlî, *Kânumu't-te'vil*, s. 20-21.

³⁵⁰ Gazzâlî, *Kânumu't-te'vil*, s. 20-21.

³⁵¹ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 19a; Ayrıca bkz. Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 304.

³⁵² bkz. İbn Bezîze, *Minhâcî'l-'avârîf*, vr: 17b; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 18b-19a.

³⁵³ Macit, *Kur'an'ın İnsanbiçimci Dili*, s. 108.

³⁵⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 109.

³⁵⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 151.

yandan sadece akli merkeze alıp, hadîsleri onun süzgecinden geçirmek sûretiyle diğer nasslara müracaat etmemek de yine aynı tutumun bir başka yansımasıdır. Söz gelimi Allah'ın yed'i, vechi olduğunu haber veren rivayetleri anlamaya çalışırken, Cenab-ı Hak'la ilgili "Hiç bir şey onun misli ve benzeri değildir." âyetine³⁵⁶ bakmaksının değerlendirmeye tabi tutmak kişiyi yanlış sonuca götürecektir. Zira el-Kasrî'nin ifadesine göre, Allah, İslâm ümmetine, yorumlarında yanlışla düşmesinler diye bu âyetle merhamet buyurmuştur.³⁵⁷ Yine müteşâbih ile muhkem ifadeleri, müstakil ele almak mümkün olmakla beraber, ifade edilen anlamın genel muhtevaya münasip düşüp düşmediğini anlamak için, muhakkak sûrette nasslar arasında bütünlük esasına riâyet edilmelidir. Söz gelimi âyet ve hadîslerde Allah'ın arş ve kürsü sahibi olduğu ifade edilmiştir. Bu durumda, sadece bu nasslar üzerinden konuya yaklaşılması, Allah Teâlâ'ya mekân izâfe edilmesine, daha açık bir ifadeyle onun bir cisim şeklinde algılanmasına sebebiyet verecektir. Ancak, arş, kürsü vs. gibi durumlardan haber veren daha başka nasslar dikkate alındığında, Allah'ın her şeye kâdir ve hâkim olduğu, her şeyin onun izni dairesinde cereyan ettiği anlaşılacaktır. Demek ki, Allah Teâlâ hakkındaki bu nasslar parçaçı bir yaklaşımla değil, bütüncül olarak ele alınırca, burada kastedilen anlamın mekânî ve zamânî aşkınlık olduğu anlaşılacak,³⁵⁸ yoksa burada asla Allah ile arşın berisindeki kimseler arasında bir uzaklık veya mekânî bir aralığı gerektiren cismânî bir anlam anlaşılmayacaktır.³⁵⁹ Yine, cisim yön ve mekânın bittiği yer olarak sembolleştirilen Sidretü'l-müntehâ, yönleri ve bütün izâfetleri altına alan, hiçbir kayıt ve nicelikle sınırlanmış olmadığından,³⁶⁰ Allah'a ait yüceliği bizim idrak sahamıza bu şekilde beyân edilmiş bir ifadesidir.³⁶¹ Allah Teâlâ ile ilgili mekân manası akla getiren bu tür ifadelerin, sonsuz açılımı gösteren birer yapıda oldukları, dolayısıyla sınırlanmış bir şekilde hayat süren insana, aşkın ve her türlü benzerlikten münezzehe yüce yaratıcının bu şekilde anlatılmasından ibâret oldukları açıkça ortaya çıkacaktır.³⁶²

Netice itibariyle müteşâbih hadîslerin yorumlanmasında İslâmî ilimlerin değişik alanlarına vâkıf olmak ve nassları dar çerçevede değil de daha genel anlamda ele alıp tahlil etmek önemli görülmüştür. Nasslarda geçen bir kelimenin hangi anlamda

³⁵⁶ eş-Şurâ, 42/11.

³⁵⁷ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 27.

³⁵⁸ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, II/856-858.

³⁵⁹ Elmalılı, *a.g.e.*, III/2180.

³⁶⁰ Elmalılı, *a.g.e.*, III/2179, II/856-858.

³⁶¹ Macit, *Kur'ân'ın İnsanbiçimci Dili*, s.80.

³⁶² Macit, *a.g.e.*, s.80, 81.

kullanıldığını anlamak için, sadece o kelimenin geçtiği kısmı okumak yeterli olmayıp, nassa bütüncül bir bakış açısı ile bakarak, kelimenin hangi manada kullanıldığını anlamaya çalışmak gerekmektedir.³⁶³

2.1.2.3. İdeolojik Yaklaşım

Malum olduğu üzere bireyin ve toplumun hayatını düzenlemede son derece önemli bir yeri olan İslâmî metinler, kendisini çok değişik şekillerde ifade edebilen bir yapıya sahiptir. Bu özelliğinin sonucu, dinî metinler, sosyal kültürel ve ahlaki açıdan farklı bakış açılarında sahip kimselerce çok değişik şekillerde yorumlanabilmiştir.³⁶⁴ Özellikle diğer nasslara oranla anlamı daha zor anlaşılan müteşâbih rivayetlerin ideolojik bakış açısından ne derede nasibini alacağı açıkça görülmektedir. Şöyleki, itikâdî fırkaların bazı müteşâbih rivayetleri kabule yanaşmamalarının altında yatan en önemli sebeplerden birisi, mezhebî ilkelere bağlılıktır. Kendi ilkelerinden ödün vermeden o ilkeler ışığında nassı anlamaya çalışmak hadîslerin yanlış anlaşılmasına zemin teşkil etmektedir.³⁶⁵ Hâlbuki anlama ve yorumlama sürecinde mezhebi ilkeler değil, dinî nassların özü olan âyet ve hadîsler temel alınmalıdır. Aksi halde her bir farklı mezhebe göre farklı anlayışlar zuhur edecek ve yanlış anlamaların önü alınamayacaktır. Nitekim bu duruma Gazzâlî şu şekilde işâret etmiştir: “Nassların mezhebler arasında fark gözetilmeksizin doğru anlaşılması, müntesip olunan mezhebin ilkelerine sadık kalmaktan daha önceliklidir.”³⁶⁶ Ne var ki, tarihi süreçte kendi ilkelerinden ödün vermeyen her bir fırka Kur’ân ve sünnete kendi görüşünü söyletebilmiş ve İslâmî esaslarla bağdaşmayan fikirlerine dinî bir süs vermekte başarılı olabilmıştır. İbn Kuteybe, *Te’vîl* adlı eserinden sonra müteşâbih hadîslerin yorumu ile ilgili önemli ipuçları verdiği *el-İhtilâf fi’l-lafz ve’r-red ale’l-Cehmiyye ve’l-Müşebbihe* adlı eserinde önyargı ve mezhep taassubu üzerinde önemle durmuş, Mutezile âlimlerinin kendi görüşlerine uygun düşmeyen nassları ya te’vîl ettiklerini ya da reddettiklerini ifade etmiştir.³⁶⁷ İbn Kuteybe’ye göre, kimi zaman bu mezhebi bağlılık öyle bir noktaya gelmiştir ki sahih hadîsler bir yana, mezhebî ilkeye muvafık gelmeyen âyetler bile

³⁶³ Macit, *Kur’ân’ın İnsanbiçimci Dili*, s. 92-94.

³⁶⁴ Adnan Bülent Baloğlu, *İslâmî Anlama Ve Yorumlamada Farklılık Ve Çeşitliliğin Ortaya Çıkışı Ve Sebepleri*, s. 77-78.

³⁶⁵ Gazzâlî, *İlcâmü’l-‘avâm*, s. 309.

³⁶⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 301.

³⁶⁷ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 14-15; Mutezile’nin müteşâbih hadîsleri kabul etmediklerine dair örnek için bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadîs*, s.253 vd.

harfleri³⁶⁸ ya da âyette yer alan kelime başka bir kelime ile değiştirilerek okunabilmiştir.³⁶⁹ Mutezile mezhebine mensup ünlü müfessir ve dilci Zemahşeri de mezheb taassubundan olsa gerek âyette ifade edilen ulu'l-ilmî, “ilim sahipleri”³⁷⁰ terkinin Mutezile âlimlerine işâret ettiği şekilde bir görüş ileri sürmüştür³⁷¹

Gerek âyet gerekse hadîslerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasına etki eden ideolojik bakış açısının en önemli olumsuz tesiri, Allah Resûlü’nden gelen haberlerin inkâr edilmesi, hadîs naklinde bulunan kimselerin ve onların rivayetlerinin hafife alınması şeklinde cereyan etmiştir.³⁷² Hatta dinî nassları hafife almanın bir sonucu olan bu tutum, mezheb taraftarlarını kendi fâsid görüşlerine zıt olan haberleri inkâr etmeye bile sevk edebilmiştir.³⁷³

Öte yandan müteşâbih hadîslerin yorumunda bazı fırkaların ifrat görüşleri, onların bu görüşlerine mukabele eden diğer kesimi de onları cerh etmek amacıyla tefrite sevk etmiştir.³⁷⁴ Bu durum İbn Kuteybe “Berikilerin aşırıya kaçması, diğerlerini de aşırı davranmaya itmiştir.” şeklindeki tespiti ile ifade etmiştir.³⁷⁵ İslâm tarihinde İbn Kuteybe’nin dikkat çektiği bu duruma, Mutezile ve Müşebbihe gibi fırkalar örnek olarak verilebilir. Mutezile’nin kendi görüşlerine ve temel ilkelerine riâyet ederek Allah’ın sıfatlarını tevhide zıt görmeleri sebebiyle kabul etmemesi, Müşebbihe ve benzeri fırkaların, Allah’ın sıfatlarını ispat etme noktasında aşırıya kaçmalarına, hatta bu türlü nassları literal anlamları üzerinden yorumlayarak Allah Teâlâ’ya uygun düşmeyen nitelikleri atfetmelerine sebep olmuştur. Bunun da ötesinde, onlardan bir kısmı, Mutezile’nin savunmuş olduğu bu görüşü iptal etmek amacıyla matuf teşbîh içeren hadîsler uydurmaktan bile geri durmamıştır.³⁷⁶ Yine Mutezîlî âlim Câhîz, karşı

³⁶⁸ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 19.

³⁶⁹ Örnek için bkz. İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 20.

³⁷⁰ Âli İmrân, 3/18.

³⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/339; Ayrıca bkz. Abdülcelil Candan, “Kur’ân’ı Yanlış Anlamada Taassup Faktörü”, s. 22; bkz. Abdülbâki Güneş, *Aklı Tefsir Hareketi: Mu'tezile-Menar Örneği*, s. 160-161; Hz. Ali ve taraftarlarını diğer bütün ashâbtan üstün gören Şia ekolünde, mezhebi taassubun ne denli etkili olduğu ortadadır. Şia’nın bazı gruplarının hiçbir dayanağı ve tutarlılığı olmaksızın “*Ebû Leheb'in iki eli kurusun*” âyetinde (Tebbet, 111/1) geçen “iki el” den maksadın Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer olduğunu ifade etmeleri, nassı önyargılı ele aldıklarının apaçık bir göstergesidir. (Halid Abdîrahmân el-Akk, *el-Usûli'l-fikriyye li'l-menâcihi's-selefiyye*, s. 294) Sapık bir fırka olan Rafizîlerin de “*O, Allah birbirlerine karşıp kavuşabilmeleri için iki denizi serbest bırakmıştır.*” âyetini (er-Rahman, 55/19) Hz. Ali ile Hz. Fatıma; “*Bu iki denizden inci ve mercan çıkar*” âyetini (er-Rahman, 55/20) ise Hasan ve Hüseyin şeklinde yorumlamaları son derece ilgi çekicidir. (Zerkeşî, *el-Burhân*, 1957/1376, II/152).

³⁷² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 200.

³⁷³ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 200.

³⁷⁴ Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s.270.

³⁷⁵ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 20.

³⁷⁶ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 40.

tarafı zor durumda bırakmak ve kendi görüşünü makul gösterebilmek için ru'yeti kabul edenlerin tamamını Müşebbihe olarak suçlamıştır. Ona göre ru'yetin vukû bulacağını iddia edenler Allah'ın renklerin görüldüğü gibi görülebileceğini iddia etmiş olmaktadır.³⁷⁷ İbn Kuteybe, bu gibi durumlardan kaynaklanan ideolojik bakış açısının ne derece yanlış bir tutum olduğuna dikkat çektikten sonra, bu gibi nasları yorumlayacak kimselerde olması gereken en önemli özelliğin dengeli olma olduğunu ifade etmiş; her konuda olduğu gibi bu konudada Allah'ın aşırılıktan kaçınmayı ve mu'tedil davranmayı emrettiğini açıkça vurgulamıştır.³⁷⁸ Hatta İbn Kuteybe, *Te'vil*'inde bir hadisin izahında sarıh bir şekilde taassuba düşmekten Allah'a sığınmıştır.³⁷⁹

Hâsılı, bir metni anlamak isteyen kimse, bütün önyargı ve şahsi ihtiraslarından kurtulmaya gayret etmeli ve metinde haber verilen anlamların efendisi değil, metne hizmetkâr olma sorumluluğunu kendisinde hissetmelidir.³⁸⁰

2.1.3. Dilin Yapısıyla İlgili Unsurlar

Dil hiç şüphesiz insan için en önemli iletişim kaynağıdır. İnsanoğlu öteden beri, ses düzeni, yapı düzeni ve anlam düzeninden oluşan bu doğal dilini gerek sözlü gerekse yazılı kültürde iletişim vasıtası olarak kullanagelmıştır.³⁸¹ Temelde bütün insanların kullandığı dil, aynı yapı ve özelliklere sahip olsa da, bilim, teknik ve sanat gibi alanlarda kullanılan dil günlük hayatta kullanılan dilden bazı noktalarda ayrışabilmektedir.³⁸² İnsan hayatının ayrılmaz bir parçası olan din ve dinî alanlarla ilgili kullanılagelen dil, bazı özellikleri itibariyle doğal dile benzese de tıpkı diğer alanlarda olduğu gibi doğal dilden farklı bir karakteri bünyesinde taşımaktadır.³⁸³ Bundan daha doğal bir şey yoktur. Çünkü din dilinde yaratan ve yaratılan arasında bir ilişki söz konusudur. Ne var ki yaratan ile yaratılan arasında ortak kullanılan kavramların bütünüyle benzer olmasını beklemek de anlamsızdır. Zaten İslâmî naslarda dil ile anlatılan husus, fizikî alana ait bir dil ile metafizik âlemi anlatmaya çalışmak veya bu alan hakkında konuşmaktır.³⁸⁴ Böylece insan, ulaşabildiği, üzerinde düşünebildiği,

³⁷⁷ Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, s. 264-267.

³⁷⁸ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 40.

³⁷⁹ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 143.

³⁸⁰ Palmer, Richard E, *Hermenötik*, çev: İbrahim Görener, s. 272.

³⁸¹ Doğan Aksan, *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçe Anlambilim*, s. 13.

³⁸² Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s.91.

³⁸³ Rahman Harbi, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Teşbihi Dil*, s. 17.

³⁸⁴ Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, s. 63.

tecrübe edebildiği bir alandan ve onun dilsel kullanım ve tasavvurlarından istifade ederek, zihnin ve tecrübenin ulaşamadığı alan veya varlık hakkında söz söyleyebilecektir.³⁸⁵ Daha açık bir ifadeyle nass, yani Kur’ân veya sünnet, fizikî âlem hakkında doğrudan bir anlatımı tercih ederken, fizik ötesi âlemlerle alakalı bilinen âlemin tasavvurları üzerinden mesajını iletmekte, böylece gaybî âlemler hakkında zihnin belirli tasavvurlarda bulunmasına zemin hazırlamaktadır.³⁸⁶ Her iki varlık sahası hakkında, aynı dili kullanarak mesajını ileten Kur’ân’ın en önemli özelliklerinden birisi olan “müteşâbih dil”,³⁸⁷ sadece Kur’ân’a has değil, Kur’ân’ın yanında fonksiyonel bir yapısı olan hadîslerde de görülmektedir.³⁸⁸ Şu kadar var ki, bilinmeyen ve görülemeyen âlemi, bilinen ve görülen âlemin lisanıyla, tecrübe edilemeyen âlemi, tecrübe edilen âlemin verileriyle anlatmaktan ibaret olan müteşâbih dilin, bu sunumu yaparken “dîkü elfâz” denilen ifade yetersizliğinden kaynaklanan zorlukları bünyesinde barındırdığı da dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu anlamda, fizikî âlemin alışlagelmiş söylemlerinin ve onların ifade ettiği anlamların metafizik alanla birebir örtüşmemesinden kaynaklanan zorluklar, dilin yetersiz kalması sebebiyle, müteşâbih hadîslerin anlaşılmasına etki eden sebeplerden birisi olmuştur. Ne var ki fizikî âlem ile metafizik âlemi aynı düzlemde kabul ederek, insanın kendi ihtiyaçları ve sınırlılıkları etrafında oluşan dilin, metafizik dünyayı da bütünüyle ifade edebileceğini iddia eden bazı fırkalar, Allah Teâlâ hakkında teşbîh ve tecsîme dayalı bir uslûb kullanarak bir anlamda dile gücünün üstünde bir vazife yüklemişler ve dilin bu alandaki kifâyetsizliğini idrak edememişlerdir.³⁸⁹

Konuyla ilgili üzerinde durulması gereken bir diğer önemli husus, fizik ötesi âlemler hakkında bilgiler ihtiva eden müteşâbih rivayetlerin pek çoğunda değişik edebî sanatların kullanılmış olmasıdır. Temsil, istiâre, kıyas ve teşbîh gibi çeşitli edebî üslupların kullanılmasına gereksinim duymak, beşerî algılama tarzına ve onun bilgi dünyasının sınırlarına da bir işaret olarak kabul edilmiştir.³⁹⁰ Çünkü sunulan bazı manalar, mahrem hakikatler, dil ile hakikatin örtüşmemesi sebebiyle, her zaman olması

³⁸⁵ Mehmet Paçacı, *Kur’ân’da Dil ve Varlık Alanları*, s.123.

³⁸⁶ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’l-delil*, s. 172.

³⁸⁷ Ömer Faruk Yavuz, *Kur’ân’da Sembolik Dil*, s. 113.

³⁸⁸ bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, II/223.

³⁸⁹ Ömer Faruk Yavuz, *Kur’ân’da Sembolik Dil*, s. 163; Ayrıca bkz. Suat Yıldırım, *Kur’ân’da Ulûhiyet*, s. 56, 57, 63.

³⁹⁰ Ramazan Kazan, *Edebî Üslup Açısından Hadîs Metinleri*, s. 19-20.

gerektiği gibi açıklanamazlar.³⁹¹ O halde, fizik âleminin dışındaki âlemler hakkında bilgi verilirken, mutlak sûrette bizim algı dünyamız esas alınmıştır ki bu sayede zihnin belli şeyleri anlaması mümkün olmuştur. Ancak bu ifadelerin, mutlak sûrette iletilmek istenen mesajı içermesi, bütün derinlikleriyle onu sunabilmesi dilin ifade yetmezliğinden dolayı mümkün değildir.³⁹² Öyleyse metafizik âlemlerle alakalı ifade edilen bir sözcüğün, bütün şekliyle bizim dünyamıza hitap ettiğini tahmin ederek ya da bildiğimiz âlemlerin kullanımlarını dikkate alarak, onların metafizik âlemin verilerine bütünüyle tatbik etmek uygun değildir.³⁹³ Bunun en temel sebebi, fizikî âleme ait verilerin ne olduğu bilinirken, metafizik âleme ait bilgilerin ne olduğunun tam anlamıyla tespit edilmemesidir.³⁹⁴ Bununla alakalı Hakîm et-Tirmizî'ye (ö. 320/932) ait şu cümleler konuyu adeta özetler mahiyettedir: "Öyle ki insanlar, kendilerine gizli ve anlaşılmasız olan (metafizik) konular arz edildiği vakit, temsile ihtiyaç duyarlar. Bu sebeple Allah Teâlâ, insanlara kendileri için gayb konumunda olan şeyleri iyice idrak edip kavrasınlar diye, kendi aşkın katından değil, beşerin kendi dünyasından örnekler sunarak konuyu ifade etmiştir."³⁹⁵ Bu ifadelerden de açıkça anlaşıldığı gibi, fizik ile metafizik arasında irtibat kurulurken, fizik âleminin argümanlarıyla konu sunulmakta, bu durum ise doğal olarak birbirinden farklı olan iki âlem arasında bilgi akışının değişik edebî söylemlerle tahakkuk etmesini gerektirmektedir.³⁹⁶ Bu münasebetle Allah Resûlü de (s.a.v.) Kur'ân'a uyararak, ümmetinin idrak ve anlayış seviyesini gözeterek, pek çok hakikat iyice anlaşılın diye dilde önemli bir konumu bulunan teşbih temsil ve mecâz gibi unsurları kullanmıştır.³⁹⁷ Araştırmamızın son bölümünde de görüleceği gibi, müteşâbih rivayetlerin hemen her birisinde bir edebî veya mecâzî söyleme şahit olmak mümkündür.

O halde, hadîste müteşâbih olgusunun ortaya çıkmasında ve gelişmesinde önemli ölçüde etkili olan sebeplerinden birisi, dilin, müteşâbih ifadelerle haber verilen hakikatleri bütün yönleriyle ifade etmekten âciz bulunmasıdır. Zira bazı konuların, özellikle de "müteşâbih"lerin dilde ifade edilmesi oldukça zordur. Günlük dilde

³⁹¹ Sadık Kılıç, *a.g.m.*, s.18; Ayrıca bakınız: Koç, *Din Dili*, s. 274.

³⁹² Benzeri bir yorum için bkz. Muhammed Seyyid, *Kadiyyetü'l-Ulûhiyyeti beyne'd-dinî ve'l-felsefeti*, s.12.

³⁹³ Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi," s. 84.

³⁹⁴ Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi" s.84.

³⁹⁵ Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsalü mine'l-kitâbi ve's-Sünnet*, s.14.

³⁹⁶ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delil*, s. 175.

³⁹⁷ Bedreddin İbn Cemâa, *a.g.e.*, s. 178; Bu konuda birçok örneği bir arada görebilmek için bkz. Dölek, *Hadîslerde Teşbih ve Temsiller*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2006; Şerif er-Radî, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, nşr. Tâhâ Abdü'r-raûf Sa'd, 1391/1971.

kullanılan kelimelerle yani nesnel dünyada bilinen bir karşılığı olan kelime ve ifadelerle bir kısım dinî hakikatleri anlatmak, son derece meşakkatli bir uğraştır. Dildeki bu zorluğun aşılması için, dinin hukukî ve ahlâkî yönü ile ilgili meselelerin anlatımında bile bir çok yeni terim ve kelime ihdâs etmek zorunda kalınmıştır.³⁹⁸ Bütün bunların ötesinde aşkın, müşâhede ötesi olan ve akıl üstü konuların bu sınırlı dille anlatımının ne derece zor olacağı ortadadır. Yine, insan idrâkine aşan metafizik konuların, beşerin dünya hayatında alışkın olduğu bazı kelime ve kavramlarla ifade edilmesi, bu hakikatlerin anlaşılmasında bazı zorlukları da beraberinde getirmiştir.³⁹⁹

2.2. Müteşâbih Hadislerin Yorumunda Genel Yaklaşımlar

İslâm âlimleri müteşâbih hadîslerin yorumu noktasında ilgi duydukları alana göre farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu yaklaşımları selefî yaklaşımı, lafızcı yaklaşım, akılcı yaklaşım ve te'vîlci yaklaşım şeklinde sıralamak mümkündür. İlk olarak selefî yaklaşım üzerinde durmak yerinde olacaktır.

2.2.1. Selef Yaklaşımı

Kelime manası itibariyle “önceden gelenler” anlamına gelen selef, İslâm düşünce tarihinde hicri ilk üç asırda yaşamış nesiller hakkında kullanılmaktadır.⁴⁰⁰ Gazzâlî, selefî müteşâbih nasslar hakkındaki tutum ve davranışlarını ele aldığı risalesinde selef mefhumu ile sahâbe ve tâbiûn dönemini kasd ettiğini ifade etmiştir.⁴⁰¹ Bu ekolün temsilcilerine selef denilmesinin yanı sıra, müteşâbih rivayetlerde yorumdan kaçınıp, işin aslını Allah’a havale etmelerinden ötürü “Mütefevvisa Mezhebi” de denilmiştir.⁴⁰² Beyhakî, selefî tefvîz metodunu benimsemesini şöyle açıklar: “Çünkü dinin sıhhatini açıklamaya lüzum yoktur. Hatta Allah Resûlü (s.a.v.) bile dinî delilleri teyit etmek için gönderilmiştir.”⁴⁰³ Sahâbe ve Tâbiûndan müteşekkil selef uleması, müteşâbih nassları geldiği gibi kabul etmek gerektiğinde ittifak etmişler, anlaşılması zor ve aklın idrak etmekte zorlandığı hususların bilgisinin ise Allah’a havale edileceğinde söz birliği

³⁹⁸ Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s.156.

³⁹⁹ Kırbasoğlu, “Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi”, s. 369 vd; M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, s.146.

⁴⁰⁰ el-Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, I/99; el-Buti, *es-Selefiyye*, s.9; Zeki İşcan, *Selefilik*, s. 26; Muhammed b. Halife et-Teymî, *Mu'tekadü ehli's-sünneti ve'l-cemaati*, s. 54

⁴⁰¹ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 301.

⁴⁰² Zürcani, *Menâhilü'l-'irfân*, II/287.

⁴⁰³ el-Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, I/95.

etmişlerdir.⁴⁰⁴ Selefin müteşâbih nasslar karşısındaki tutumunu, takdis, tasdik, acziyetini itiraf etmek, sükût, imsâk, keff ve teslim şeklinde özetlemek mümkündür. Allah'ı her türlü noksan sıfatlardan tenzîh etmeye takdis, nakledilen haberlerin doğruluğuna şeksiz şüphesiz inanmaya tasdik, müteşâbih nasslar karşısında acizliğini hissedip bunların anlaşılmasının kendi görev ve mesuliyeti arasında olmadığını hissetmeye acziyetini itiraf etmek, bu gibi nasslar hakkında soru sormaktan geri durmaya sükût, teşâbüh kapsamındaki hadîslerin aklî deliller ve te'vîller ile yorumlanmasından uzak durmaya imsak, kalbi zedeleyecek her türlü düşünce ve araştırmadan uzak durmaya keff, ehl-i ma'rifetin müteşâbihât hakkındaki yorumlarına itimat etmeye ve onların görüş ve izahlarına tabi olmaya da teslim denegelmiştir.⁴⁰⁵

Selefin yaklaşımını bu şekilde özetleyen Gazzâlî, teşâbüh özelliği taşıyan hadîslerin anlamını bilmenin vacip olmadığını, asıl vacip olanın gereksiz bir şekilde bu nasslara dalıp onları yorumlamaktan kaçınmak olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁶ Yine o, müteşâbih hadîsleri gelişigüzel yorumlamaktan kaçınarak Allah Teâlâ'nın şanına uygun düşmeyen yorum ve telakkilerden uzak durmanın imanda derinliğe ermiş kimselerin şîârı olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁰⁷ Taftazânî'nin de (ö. 792/1390) ifade ettiği gibi selefin müteşâbih rivayetler karşısında böylesine bir metodu takip ederek teslimiyetçi anlayışın temsilcisi olmaları, inançlarının temiz olması, peygamberle sohbet etme bereketinden feyiz almaları, O'nun çağına yakın bir zamanda yaşamaları, yaşadıkları dönemde olay ve fikir ayrılıklarının az oluşu ve dinî bilen güvenilir kimselere başvurma imkânına sahip olmaları⁴⁰⁸ gibi sebeplere dayanmaktadır.⁴⁰⁹ İbn Fûrek'e göre ise selefin müteşâbih nasslar karşısında böyle bir metod takip etmesi, te'vilde doğru tevcîhi bulmaya muktedir olamayan ve hadîsin değişik anlamlarını idrak etmeye gücü yetmeyen

⁴⁰⁴ el-Beyhakî, *a.g.e.*, I/95; Osman b. el-Kâdî, *Mezhebü Ehli't-tefvîz*, s. 21-24; Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 257.

⁴⁰⁵ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 301-302; İbn Bezîze, Gazzâlî'nin bu gibi nassları idrak etmekte zorlanan kimselerin bunların anlaşılmasını için ehline havale etmelerine dikkat çekmesinin çok önemli olduğunu işaret etmiş, bu sayede Müslümanların bu gibi rivayetlerin sırrını anlamaya muktedir olabileceklerini ifade etmiştir. Hadîslerin anlaşılmasında ma'rifet ehlinin görüşlerinin çok önemli olduğunu hatırlatan İbn Bezîze, Allah'ın onlara nassları anlayabilecek kabiliyet ve donanım lutfettiğini, onların da bu donanım sayesinde ve şehâdet âleminin hakikatlerini iyi okumaları neticesinde nassları anlamaya ve doğru yorumlamaya güç yetirebildiklerini ifade etmiştir. (İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 148b, 149a.) Ayrıca bkz. Osman b. el-Kâdî, *Mezhebü ehli't-tefvîz*, s. 358-359; Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 262-263.

⁴⁰⁶ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 303.

⁴⁰⁷ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 303.

⁴⁰⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-akaid*, s. 4.

⁴⁰⁹ Ramazan Altıntaş, "Haşviyenin Doğuşu Ve Kelâmî Görüşleri", s. 57; Mehmet Baktır, "Müttekaddimun Selefîyye ve Düşünce Yapısı" s.229.

donanımı yetersiz kimselerin hadîsleri yanlış yorumlamalarına engel olma gayesine matuftur.⁴¹⁰

O halde selefin müteşâbih rivayetler karşısındaki metodunu, âyet ve hadîsleri zâhiri üzere kabul etmekle beraber,⁴¹¹ manalarını Allah'a havale etmek,⁴¹² tenzîh inancını muhafaza etmek,⁴¹³ teşbîhi,⁴¹⁴ tahrîfi,⁴¹⁵ temsili,⁴¹⁶ ta'tîli,⁴¹⁷ te'vîli,⁴¹⁸ tefsîri⁴¹⁹ ve tavsîfi⁴²⁰ reddetmek şeklinde özetlemek mümkündür. Selef, bu konuda varid olan âyet ve hadîslere bir şeyler ilave etmeden onları kabul⁴²¹ ve ispat etmenin,⁴²² onlara iman etmenin⁴²³ ve bu konuda hiçbirşey söylememenin zarûretine vurguda bulunmuştur.⁴²⁴ Selefin müteşâbih hadîsler karşısındaki bu temel yaklaşımlarını “el-İmrârü Kemâ Câe/Müteşâbih rivayetleri geldiği gibi kabul etmek” şeklinde formüle etmek mümkündür.⁴²⁵ Nitekim selefin öncülerinden kabul edilen Mekhûl (ö. 112/730),⁴²⁶ ez-Zührî (ö. 124/742),⁴²⁷ Evzâî (ö. 157/774),⁴²⁸ Malik b. Enes (ö. 179/795),⁴²⁹ Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814),⁴³⁰ ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)⁴³¹ gibi âlimlerin

⁴¹⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 5.

⁴¹¹ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 236; İbn Teymiye, *Fetâvâ*, V/101.195; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XI/325; Osman b. el-Kâdî, *Mezhebü ehli't-tefvîz*, s.24.

⁴¹² Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 236; İbn Teymiye, *Fetâvâ*, V/101; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XI/325; Muhammed b. Halîfe et-Teymî, *Mu'tekadü ehli's-sünneti ve'l-cemaat*, s.87.

⁴¹³ İbn Kudâme, *Zemmü't-te'vîl*, s. 9; İbn Teymiye, *Fetâvâ*, V/101; VI/515; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XI/325; Kastallânî, *İrşâdî's-sârî*, XV/312; Muhammed b. Halîfe et-Teymî, *Mu'tekadü ehli's-sünneti ve'l-cemaat*, s.87.

⁴¹⁴ İbn Kudâme, *Zemmü't-te'vîl*, s. 9; İbn Teymiye, *Fetâvâ*, III/4.217.

⁴¹⁵ İbn Teymiye, *Fetâvâ*, III/3, 217; V/195; Osman b. el-Kâdî, *Mezhebü ehli't-tefvîz*, s.24; Muhammed b. Halîfe et-Teymî, *Mu'tekadü ehli's-sünneti ve'l-cemaat*, s.70.

⁴¹⁶ İbn Teymiye, *Fetâvâ*, III/3; V/195; VII/515; Osman b. el-Kâdî, *Mezhebü ehli't-tefvîz*, s.24; Muhammed b. Halîfe et-Teymî, *Mu'tekadü ehli's-sünneti ve'l-cemaat*, s. 78.

⁴¹⁷ İbn Teymiye, *Fetâvâ*, III/3; V/195;VI/515; Osman b. el-Kâdî, *Mezhebü ehli't-tefvîz*, s. 24; Muhammed b. Halîfe et-Teymî, *Mu'tekadü ehli's-sünneti ve'l-cemaat*, s.70.

⁴¹⁸ İbn Teymiye, *Fetâvâ*, V/101; VI/515; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII/407; Makdîsî, *Ekâvîlu's-sikât*, s.60.

⁴¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.236; İbn Kudâme, *Zemmü't-te'vîl*, s. 12; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XII/407; Makdîsî, *Ekâvîlu's-sikât*, s.60.

⁴²⁰ İbn Kudâme, *Zemmü't-te'vîl*, s. 12; İbn Teymiye, *Fetâvâ*, III/3,217; 5/195.

⁴²¹ İbn Kudâme, *Zemmü't-te'vîl*, s. 9; İbn Teymiye, *Fetâvâ*, VI/515; Osman b. el-Kâdî, *Mezhebü ehli't-tefvîz*, s. 23.

⁴²² İbn Kudâme, *Zemmü't-te'vîl*, s. 9; İbn Teymiye, *Fetâvâ*, III/3.

⁴²³ İbn Kudâme, *Zemmü't-te'vîl*, s. 9; İbn Teymiye, *Fetâvâ*, VI/518; Osman b. el-Kâdî, *Mezhebü ehli't-tefvîz*, s. 23; Muhammed b. Halîfe et-Teymî, *Mu'tekadü ehli's-sünneti ve'l-cemaat*, s. 87.

⁴²⁴ İbn Teymiye, *Fetâvâ*, V/101;6/518; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII/407; Osman b. el-Kâdî, *Mezhebü ehli't-tefvîz*, s.23; Makdîsî, *Ekâvîlu's-sikât*, s. 64.

⁴²⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XI/325; M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, s. 130; Muhammed Seyyid, *Kadiyyetü'l-Ulûhiyyeti beyne'd-dinî ve'l-felsefe*, s. 25-26; Makdîsî, *Ekâvîlu's-sikât*, s. 62.

⁴²⁶ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, II/336.

⁴²⁷ İbn Bezîze, *Minhâcî'l-avârîf*, vr:5b; Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, II/336.

⁴²⁸ İbn Teymiye, *Fetâvâ*, IV/186.

⁴²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI/20; İbn Teymiye, *Fetâvâ*, IV/186.

⁴³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI/20; İbn Teymiye, *Fetâvâ*, IV/186.

⁴³¹ İbn Teymiye, *Fetâvâ*, IV/186.

müteşâbihlerin yorumunda bu terkibi kullandıkları,⁴³² bazı âlimlerin ise bu formüle “bila keyfin” “Keyfiyet beyân etmeksizin” ziyadesinde buldukları tespit edilmiştir.⁴³³

Selefin öncülüğünü yaptığı bu metod, nassları akla ve mantığa aykırı olduğu gerekçesiyle inkâra giden Mutezile ve nassları zâhiri üzere yorumlayıp teşbîh ve tescîme kaçan Müşebbihe ve Mücessime'nin savunduğu fikirlere nisbetle oldukça önemli ve tutarlı kabul edilmiş, şeriatın ilkelerine göre, insanın gücünü ve idrak ilkesini aşkın hususlarda mesul tutulmadığından hareketle, müteşâbih rivayetler karşısında en sağlıklı yolun da selefin yolu olduğu ifade edilmiştir.⁴³⁴

Selefin nasslar karşısındaki bu tutumuna şu örnek verilebilir: Ümmü Seleme'ye istivânın mahiyeti ile ilgili soru sorulmuş, o da buna cevap olarak “*İstivâ vardır, ancak onu akl etmek zordur. Onun varlığını kabul etmek imandandır, olmadığını iddia etmek ise küfürdür.*”⁴³⁵ şeklinde cevap vermiştir. Ümmü Seleme'nin verdiği cevabın benzerine tâbiûn âlimlerinde de şahit olunmaktadır. İbn Şihâb ez-Zührî, “*Allah peygamberine risâlet ve tebliğ vazifesi vermiş. Bize düşen ise teslimdir.*” diyerek nasslar karşısındaki teslimiyetçi tutuma dikkat çekmiştir.⁴³⁶ Mâlik b. Enes (ö.179), Allah'ın sıfatları hakkında konuşmanın bid'at olduğunu ifade etmiş, çevresindekileri bundan sakındırmıştır.⁴³⁷ Yine Abdurrahman b. Mehdî, İmam Mâlik'ten naklen, “Sahâbe ve tâbiûn diğer konular hakkında konuşmalarına rağmen, müteşâbih nasslarla ilgili konuşmamışlardır. O halde bu nasslar hakkında konuşmak batıldır.” dediğini nakletmiştir.⁴³⁸ Yine İmam Mâlik kendisine “*Rahman Arş'a istivâ etti.*” âyetinde⁴³⁹ geçen istivânın mahiyeti hakkında soru soran kimseye “İstivâ malum, keyfiyeti meçhul,

⁴³² Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. M.Hayri Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, s.130-132; Koçyigit, *Hadiscilerle Kelâmcılarla Arasındaki Münakaşalar*, s.141-145.

⁴³³ Taberî, *Câmî 'u'l-beyân*, VI/20; er-Râzî, *Tefsîr*, I/1996; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile*, II/19; Beyhakî, *el-Esma ve's-sifât*, s. 308, 376, 377, 380; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I/222; II/212; III/107; İbn Teymiye, *el-İstikâme*, I/168; Nitekim selef âlimlerinden İbn Kuteybe, Allah'ın yed'i ile ilgili “âyet ve hadislerde geçtiği kadarıyla iktifa eder, izah edilmeyen konulara dalmaktan da sakınız” demek sûretiyle bu prensipe işaret etmiştir. bkz. İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 28; Ayrıca bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârif*, vr: 5a, 5b; İrfan Abdülhamid, *İslâmda İtikâdî Mezhepleri*, s. 208-213; Ömer Faruk Yavuz, *Kur'ân'da Sembolik Dil*, s. 207, 217; Osman b. el-Kâdî, *Mezhebü ehli't-tefvîz*, s. 367; Muhammed b. Halife et-Teymî, *Mu'tekadü ehli's-sünneti ve'l-cemaat*, s. 78.

⁴³⁴ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 40-41; Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s.317; Ayrıca bkz. Osman b. el-Kâdî, *Mezhebü ehli't-tefvîz*, s. 364; Makdisî, *Ekâvîlu's-sikât*, s. 110.

⁴³⁵ Ebû Ya'lâ, *İbtâlu't-te'vilât*, s. 71; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII/406.

⁴³⁶ el-Beğavî, *Şerhu's-sünne*, I/217.

⁴³⁷ el-Beğavî, *Şerhu's-sünne*, I/217; Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 304-305.

⁴³⁸ el-Beğavî, *Şerhu's-sünne*, I/217; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 24.

⁴³⁹ Tâhâ, 20/5.

ona iman etmek vacip, onun hakkında soru sormak bid'attir."⁴⁴⁰ şeklinde cevap vermiştir. Başka sefer, Velid b. Müslim, Evzâi ve Süfyan b. Uyeyne ile İmam Mâlik'e sıfat ve rû'yeti içeren nasslar hakkında nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini sorduğunu, buna karşılık onların "Bu nassları keyfiyet beyân etmeksizin olduğu gibi kabul edin." şeklinde cevap verdiklerini nakletmiştir.⁴⁴¹ Süfyân b. Uyeyne, Allah'ın Kur'ân'da kendisini vafettiği şeylerin tefsîrinin onların okunması olduğunu ifade ederek şöyle demiştir: "Bir kimse bu nassları anlamak istiyorsa onların kıraatini yerine getirmeli ve anlamı hakkında susmalıdır. Yoksa Allah'ın kendi kitâbında ifade buyurduğu bir şeyi tefsîr edecek yine kendisidir."⁴⁴²

Selefin metodunu takip eden kimseler içerisinde yukarıda ismi geçen âlimlerin yanı sıra, Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), Buhârî (ö. 256/870) gibi muhaddislerin pek çoğunu da⁴⁴³ saymak mümkündür.⁴⁴⁴ Yalnız İbn Fûrek ve el-Kasrî'nin de ifade ettikleri üzere⁴⁴⁵ selefin nassları olduğu gibi kabul etmesi, onların ta'tîli, teşbîhi anımsatmayan, tevhîd ve tenzîh ilkesine riâyet edilerek yapılacak te'vîle karşı oldukları anlamına gelmemektedir.⁴⁴⁶

Selef âlimleri, müteşâbih hadîslerin kendi anlayış ve bakış açılarına göre bir anlam ifade etmesi için, hadîsin mütevâtir olmasını şart koşmamış, sahih olmasını yeterli görmüşlerdir. Yani, bir hadîs, adil râviler tarafından, muttasıl rivayet edilmiş ise delil olma noktasında kabul edilebilir özelliktedir.⁴⁴⁷ Nitekim selefin önde gelen âlimlerinden İbn Kuteybe, bu konuya temas etmiş, müteşâbih rivayetlerle ilgili en isabetli tutumun

⁴⁴⁰ İbn Bezîze, *Minhâcû'l-'avârif*, vr: 5b; İbn Kudâme, *Zemmü't-te'vîl*, s. 11; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII/407; Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bud*, XIII/29; Makdîsî, *Ekâvîlu's-sikât*, s. 121.

⁴⁴¹ el-Beğavî, *Şerhu's-sünne*, I/171; İbn Kudâme, *Zemmü't-te'vîl*, s. 17.

⁴⁴² el-Beğavî, *Şerhu's-sünne*, I/171.

⁴⁴³ Nitekim Hayri Kırbaoğlu, ashâbu'l-hadîs ile selef kavramı arasında çok yakın alakanın bulunduğuna işâret etmiş, bu iki kavramı birbirinin yerine kullanmanın sakıncalı olmadığını ifade etmiştir. bkz. Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, s. 62.

⁴⁴⁴ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 25, 26.

⁴⁴⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret) s. 4-5; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 24.

⁴⁴⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 4, 5, 44; Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 303, 311; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XIII/312; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 24; Durum böyle olmakla birlikte, selefin, nasslar karşısında böyle bir yaklaşım sergilemelerinin en önemli nedenlerinden birinin, murad edilmemiş bir hususu, hadîse söyletmemeye endişesinin olduğunu söylemek mümkündür. Anlatıldığına göre Ahmed b. Hanbel, "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" hadîsini (bkz. Buhârî, "İsti'zan" 1; Müslim, "Birr" 115; İbn Hibbân, *Sahih*, XII/419 (5605). "Allah onu, Âdem sûretinde yarattı" şeklinde yorumlayan Ebû Sevr'i terk etmiş ve "Yazıklar olsun ona! Nasıl olur da başka bir hadîste bu rivayet, "Allah Âdemi Rahmanın sûretinde yarattı." (bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XII/430 (13614); Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VIII/198 (13220); İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 46.) ifadesi ile tefsîr edildiği halde, hadîsi nasıl bu şekilde anlar" diye çıkmıştır. Daha sonra Ebû Sevr, bu kavlden dönmüş ve Ahmed b. Hanbel'den özür dilemiştir. (bkz. el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 54-55)

⁴⁴⁷ Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, s. 121.

sika râviler tarafından gelen sahih rivayetlere iman etmek olduğunu tasrih etmiştir.⁴⁴⁸ Sahih olmayan rivayetlere gelince, onların bu konuda delil olamayacağını söylemektedirler. Selefin müteşâbih rivayetlere bakışını derli toplu sunması bakımından oldukça önemli bir eser olan *Kitâbu't-Tevhîd*'in müellifi İbn Huzeyme, eserinde sadece âyetleri ve Allah Resûlü'nden (s.a.v.) sabit ve sahih olan rivayetleri zikrettiğini açıkça ifade etmiş,⁴⁴⁹ maktû,⁴⁵⁰ mürsel,⁴⁵¹ mürsel munkatı⁴⁵² ve vâhi⁴⁵³ özelliğindeki haberleri delil olarak kullanmamıştır.

Öte yandan selefin metodunu takip etmekle beraber yer yer bu genel prensibin dışına çıkarak hadîsleri te'vîle yönelen âlimler de bulunmaktadır. Örneğin, Ahmed b. Hanbel selef yaklaşımının öncüsü olmasına rağmen bazı müteşâbih hadîslerin te'vîlini yapmıştır. Onun “bana göre şu üç hadîs te'vîl edilmelidir” dediği rivayetler şunlardır: “*el-Hacerü'l-esved Allah'ın yeryüzündeki elidir.*”⁴⁵⁴ “*Yemen tarafında Rahman'ın nefesini duyuyorum.*”⁴⁵⁵ “*Beni zikreden kimsenin yanında oturuyorum.*”⁴⁵⁶ şeklindedir.⁴⁵⁷ Selefin önemli simalarından olan Ahmed b. Hanbel'in müteşâbih nasslar karşısında tefvîz ve tevakkuf mesleğini benimsemesine rağmen, bu üç hadîsin te'vîl edilmesi gerektiğini ifade etmesi dikkat çekicidir. Bu noktaya temas eden İbn Bezîze, yukarıda geçen üç hadîsin te'vîl edilmesi konusunda görüş birliği var ise, *Müşkil* adlı eserde geçen diğer bütün hadîslerin te'vîli zarûridir diyerek, nassların anlaşılmasında te'vîl mesleğine vurguda bulunmuştur.⁴⁵⁸

⁴⁴⁸ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 41.

⁴⁴⁹ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 21.

⁴⁵⁰ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 21.

⁴⁵¹ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 59.

⁴⁵² İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 106.

⁴⁵³ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 59.

⁴⁵⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, I/456 (1681); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, I/177 (563)

⁴⁵⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, VII/52 (6373)

⁴⁵⁶ Hadîs külliyatında hadîsin değişik lafızlarla pek çok rivayeti söz konusudur. bkz. Müslim, “Zikr” 3; İbn Mace, “Edeb” 58; İbn Hıbbân, *Sahih*, II/35 (328)

⁴⁵⁷ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 41, 42, 43; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdis*, s.107; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 13b.

⁴⁵⁸ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârif*, vr: 64a; Ayrıca bkz. İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 13b; Gazzâlî'nin benzeri bir yaklaşımı için ayrıca bkz. Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 44; Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in te'vîle ihtiyaç duyulan bazı âyetleri açıkça yorumladığı da dikkatleri çekmektedir. Mesela onun, *إِنِّي مَعَكُمْ* “*Şüphesiz ben sizinle beraberim.*” âyetini (Tâhâ, 20/46) “*Sizin ikinizi koruyup, himaye edeceğim.*” şeklinde te'vîl ettiği görülmektedir. (Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdikati ve'l-Cehmiyye*, I/40. İbarenenin Arapçası *إِنِّي مَعَكُمْ* şeklinde.) Yine selefin önemli simalarından olan Süfyan es-Sevri'nin kendisine âyette geçen *وَهُوَ مَعَكُمْ* “*O sizinle beraberdir.*” ifadesinin anlamı sorulmuş, o da buna “*Allah ilmi ile sizinle beraberdir.*” şeklinde âyeti yorumlayarak cevap vermiştir.(bkz. Buhârî, *Halk'u-ef'ali'l-ibad*” s.32) Yine Mutezile'nin “*Kiyamet günü, Bakara ve Âli İmrân Sûreleri, tıpkı bir bulut gibi gelirler.*” hadîsine (Müslim, “Salâtü'l-müsâfirin”, 252) dayanarak, Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia etmelerine mukabil, Ahmed b. Hanbel, bu hadîste kasd edilenin, bu sûreleri okuyan kimselerin sevabının gelmesi olduğunu ifade ederek, hadîsi te'vîl etmek durumunda kalmıştır.(bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esasu't-takdis*, s. 108.)

Selef âlimlerinin müteşâbih nasslar karşısında takip ettikleri bu metodun âyet ve hadîslerden bazı delilleri de vardır. Öncelikle muhkem-müteşâbih ayrımını net bir biçimde ortaya koyan *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* “*Ve onun te'vilini Allah ve ilimde derinliğe ermiş kimselerden başkası bilemez.*”⁴⁵⁹ âyeti, selefın bu tür rivayetler karşısında te'vilden uzak durmasının en önemli delili olmaktadır. Zira selefın önde gelen âlimlerine göre âyetteki vakıf, lafzatullah'tan hemen sonradır.⁴⁶⁰ Bu görüşe göre âyette müteşâbih nassların anlamını sadece Allah'ın bileceği, te'vile kalkışanların kalblerinde hastalık olduğu ve ilimde derinlik sahibi kimselerin bu nasslar hakkında sadece “Allah'a iman ettik” diyecekleri hatırlatılmış olmaktadır. Özellikle bu âyet, onların teslimiyetçi anlayışlarının en büyük delili olarak algılanmıştır.⁴⁶¹ Yine onlar sahâbenin bu tarz nassları te'vîl etmekten kaçınmalarını da kendi görüşlerine delil olarak ileri sürmüşlerdir. Zira bu özellikleri bünyesinde barındıran nassları tafsîlî bir şekilde araştırmak, yorumlamak gerekli olsaydı, bunu en evvel sahâbe yapardı.⁴⁶²

Selefın müteşâbih nasslar karşısında böyle bir metod geliştirmesinin bir diğer sebebi, nassların muhtevasının metafizik alana ait olmasıdır. Zira metafizik alana ait nakledilen bu bilgilerin kesin ve net bir şekilde anlaşılmasının zorluğu ortadadır. İşte selef, metafizik alana ait bu haberlerin kesin bir şekilde anlaşılabilmesi ve bu haberlerin doğrudan insanı ilgilendiren konular arasında olmaması sebebiyle müteşâbih nassların yorumuna öncelik vermemiştir. Mesela âyet-i kerime'de haber verilen Allah'ın arşa istivâ etmesi meselesi,⁴⁶³ doğrudan insanı ilgilendiren bir mesele değildir.⁴⁶⁴ Bu sebeple doğrudan kendisini ilgilendirmeyen ve ilgilenmesi durumunda ise hakikatini idrak etmekten aciz kalacak olan konularda insanın sukût etmesi selef âlimleri tarafından önemsenmiştir.

Selef âlimlerinin tevakkuf mesleğini esas kabul etmelerinde etkin olan bir diğer husus ise, te'vîlin zannî bir esasa dayanmasıdır. Te'vîlin bu özelliğinden dolayı Allah hakkında yanlış bir söylem ve inanış söz konusu olur endişesini içlerinde taşıyan selef

⁴⁵⁹ Âli İmrân, 3/7.

⁴⁶⁰bkz. İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, XVII, 407-408; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü 't-takdîs*, s. 236; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Fırkalar*, s. 212-213; Bu konuda derli toplu bilgiler için bkz. Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 39-44.

⁴⁶¹ el-Beğavî, *Şerhu 's-sümme*, I/171; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü 't-takdîs*, s. 237-239.

⁴⁶² Fahreddin er-Râzî, *Esâsü 't-takdîs*, s. 239; Ayrıca bkz. Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, s. 144.

⁴⁶³ el-A'raf, 7/54; Yunus, 10/3.

⁴⁶⁴ Mehmet Bakır, “Mütekaddimun Selefîyye ve Düşünce Yapısı” s. 243-244.

uleması, nasslar karşısında takındıkları tavrın tevakkuf ve tefvîz olmasını önemli görmüşlerdir.⁴⁶⁵ Ayrıca te'vîlin kişiden kişiye farklılık arzeden bir yapısının olması, onun ümmet arasında tefrika unsuru olması da selefin endişeleri arasındadır.⁴⁶⁶ Nitekim "Sadr-ı evvel (selef devri) te'vîle yer vermemeleri sebebiyle fazilet ve takvaya yönelmişler, fakat onlardan sonra gelen nesiller ise, te'vîle sıkça başvurduklarından ötürü takvaları azalmış, ihtilafları çoğalmış, aralarındaki sevgi kalkmış ve fırkalar halinde bölünmüşlerdir."⁴⁶⁷

Özetle ifade edilecek olursa, İslâm tarihinde oldukça önemli bir konumu bulunan selef âlimleri, müteşâbih ifadeler hakkında te'vilden daha ziyade tevakkuf ve tefvîz mesleğini benimsemişlerdir. Ne var ki nasslar karşısında teslimiyetçi bir anlayışı temsil eden selef âlimleri, böylece nassı teşbîh ve teccîm ifade eder bir formatta yoruma tabi tutmamış, geliştirmiş oldukları "bilâ keyfe" formülüyle saf İslâm düşüncesini muhafaza etmeye gayret etmiştir. Genel düşüncelerinden zaman zaman sıyrılarak, yine İslâmî düşüncüyü muhafaza adına belirli âyet ve hadîslerin te'vîlini yapmış olmaları da onların bütünüyle te'vîl'e karşı olmadıklarını göstermektedir.

2.2.2. Lafızcı Yaklaşım

Müteşâbih hadîslerin yorumuyla alakalı tarihi arka planda görülen bir diğer akım ise lafızcı yaklaşımdır. Bu yaklaşıma mensup kimseler, lafzın bizzat kendisini temel alarak, ondan muradın ilk anlamda görülen zâhir manasıdır şeklinde bir yöntem benimsemişler ve böylece İslâm'ın genel ilkelerine zıt olduğu aşikâr yorumlarla teşbîh ve teccîme kaymışlardır. Esasen teşbîh fikrine dayalı itikâdî bir anlayış eski Yunan dinlerinde ve bazı beşeri dinlerde varlığını göstermiş olsa da İslâmî metinleri bunlarla aynı kabul etmek baştan sakıncalıdır. Zira İslâm dinî yeryüzündeki diğer dinlerin aksine müntesiplerinin böyle bir yanlış itikâda düşmemeleri için, tenzîh akîdesini getirmiştir. Bununla beraber, İslâmî ilkelerin bütününe vâkıf olamayan ve tek tip bir okuma ile nassları tahlil eden bazı kişi veya gruplar⁴⁶⁸ hiçbir ilmî delil ve karineye dayanmaksızın, müteşâbih rivayetleri olduğu gibi anlayarak, kaba bir teşbîh fikrinin öncüleri

⁴⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 240; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Fırkalar*, s. 213.

⁴⁶⁶ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Fırkalar*, s. 213.

⁴⁶⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 23; Ayrıca bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Fırkalar*, s. 213.

⁴⁶⁸ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delil*, s. 27.

olmuşlardır. Bu fırkalar arasında en ziyade bilinenleri ise Mücessime, Müşebbihe ve Haşeviyye'dir.⁴⁶⁹

2.2.2.1. Müşebbihe-Mücessime

Mücessime ve Müşebbihe tarafından ileri sürülen görüşlerin hemen hepsi, nasslarda haber verilen muhkem esaslara zıt olduğundan ötürü İslâm ümmeti tarafından kabul görmemiş, reddedilmiştir.⁴⁷⁰ Zira bu fırkalar, nassların ulûhiyeti takdim etmedeki inceliğini kavrayamadıklarından ötürü böyle bir metodun temsilcileri olmuşlardır.⁴⁷¹ Zâhiren teşbîh ve teccîmi akla getiren nassların fizik ötesi âlemler hakkında vermiş olduğu bilgilerin, bütünüyle fizikî âleme indirgenerek yoruma tâbi tutulması, böylesine yanlış bir yaklaşımın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁴⁷² İslâmî metinlerin anlaşılması en zor bölümünü ihtiva eden müteşâbih ifadelerin, ilmen yetersiz kimselerce yorumlanmasını oldukça tehlikeli bulan⁴⁷³ İslâm âlimleri, asla Müşebbihe ve Mücessime'nin içinde bulunduğu duruma düşmeyerek, yorum ve te'vîllerinde hassasiyeti korumuşlardır.⁴⁷⁴ Ancak sonraki dönemlerde bu hassasiyet iyice azalmış, nassların vermek istediği temel mesaj bir kenara bırakılarak, Allah'ın sıfatları ile mahlûkatın sıfatları arasında mutlak benzerlik varmışçasına birtakım yorumlar serd edilir olmuştur.⁴⁷⁵

Teşbîh fikrini çok erken dönemde dile getiren Muğire b. Sa'd el-İclî'nin (ö.119/737) "Allah Teâlâ sûret ve cisimdir. Arap harflerine benzer uzuvları vardır. Ayakları elif harfi gibi, gözleri ise ayın harfi gibidir." şeklindeki garip ve ilginç yorumu teşbîh fikrinin ne derece basit bir ulûhiyet anlayışına sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁷⁶ Müşebbihe'nin müteşâbih nasslar karşısındaki bu tutumunu tenkit eden İbnü'l-Müneyyir, onların Allah'ın fiilleri ve sıfatları hakkında hayal mahsûlü bilgilerle yorum yaptıklarını, bunun oldukça sakıncalı olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷⁷ Ona göre

⁴⁶⁹ Koç, *Din Dili*, s. 58-59.

⁴⁷⁰ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 22.

⁴⁷¹ Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 239; Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, s. 56, 57.

⁴⁷² Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 166; Ayrıca bkz. Nûri Tuğlu, "Teşbîh İfade Eden Rivayetler Ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı", s. 204; İrfan Abdü'lhamid, *İslâmda İtikâdî Mezhepler*, s. 204, 215.

⁴⁷³ bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 5; Muhammed Seyyid el-Cüleynid, *Kadiyyetü'l-Ulûhiyyeti beyne'd-dini ve'l-felsefeti* s. 12.

⁴⁷⁴ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 62-63.

⁴⁷⁵ bkz. İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 23b.

⁴⁷⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I/172; Bu konudaki bazı örnekler için bkz. Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delil*, s. 27-28.

⁴⁷⁷ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 2b, 3a.

Allah'ın fiilleri ve sıfatları hakkında kullanılan ifadeler, zâhiri üzere yorumlanamaz.⁴⁷⁸ Hiç şüphesiz bu fırkalar, nassa zâhiri bir anlam vermek sûretiyle rivayetlerin yorumunda aşırıya kaçmışlardır.⁴⁷⁹

Ayrıca şunu da ifade etmek gerekirse, müteşâbih rivayetlerin izahında, özellikle Allah'ın sıfatları hakkında teşbîhî dil kullanmaksızın te'vîller ileri sürmek oldukça zor olsa da katı bir antropoformizme saplanarak, günlük dilde kullanılan kelimeleri ve harfleri olduğu gibi Allah hakkında düşünmenin hiçbir izahı olamaz.⁴⁸⁰ Hiç şüphesiz, vahyi gönderen ile alıcı arasındaki ontolojik fark, alıcının görülmeyen, müşâhede sınırlarına girmeyen bir alana davet edilmesi, kullanılan dilin görünenden görünmeyene doğru bir anlam göndermesi gibi hususlar dikkate alınmadığı zaman, lafzcılık tehlikesine düşüleceği açıktır.⁴⁸¹

2.2.2.2. Haşeviyye

Metni lafzî olarak inceleyen Müşebbihe ve Mücessime fırkalarından söz edince, yine aynı eğilimin bir temsilcisi olan Haşviyye'den de söz etmek gerekmektedir.⁴⁸² Haşeviyye kavramı, İslam tarihinde ilk defa kaba bir mücessime anlayışını ifade eden rivayetleri, hiçbir tenkit ve tetkike tabi tutmaksızın hatta diğer hadislerle tercih ederek, sahih hadis addedip, lafzî olarak tefsir eden hazı hadis ashâbı hakkında kullanılan ve hakaret ifade eden bir tabirdir. Haşviyye, meselenin "nasıl olur" tarafı üzerinde durmadan, Allah'a insan sûreti izafe eden tabirleri kullanmakta sakınca görmemiş ve bu konuda son derece yanlış ve fasit te'villeri dillerine dolamışlardır.⁴⁸³

Bu fırkanın en temel özelliği, metne karşı zâhiri bir tutum sergilemesinin sonucunda, nassın ne dediğine ya da ne demek istediğine hiç aldırmış etmeksizin Allah hakkında kaba bir teşbîh anlayışını savunmasıdır. Bu tutumları ise zamanla onların zihnen donuklaşmalarına sebep olmuş ve “dinsel metinleri derinlemesine düşünme ve onları akıl süzgecinden geçirerek kritik etme ruhundan uzaklaşma biçiminin” inançsal bir

⁴⁷⁸ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 2b, 3a; Ayrıca bkz. Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 312.

⁴⁷⁹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 40; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 2a, 2b, 3a; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XV/373.

⁴⁸⁰ Macit, *Kurânın İnsanbiçimci Dili*, s. 114-126.

⁴⁸¹ Macit, *Kur'an'ın İnsanbiçimci Dili*, s. 125; İbrahim Coşkun, “Teşbîh İle Tenzîh Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu” s. 34; Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe” DİA, XXXII/156-158.

⁴⁸² Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm* s. 301; İbrahim Çelik, “Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleymana İsnad Edilen Teşbîh Fikri,” s. 157-158.

⁴⁸³ Haşviyye hakkında derli toplu bilgi için bkz. Ramazan Altıntaş, “Haşviyyenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri” s. 57-100.

zorunluluk gibi⁴⁸⁴ algılanmasına ve bunun genel bir prensip olarak yerleşmesine sebep olmuştur.⁴⁸⁵ Yani, Haşviyye, lafız üzerine odaklanmaları, Allah'ı bilmede aklın rolünü inkâr etmeleri ve zihni istidatlarının yetersiz olması gibi nedenlerle, rivayetlerde yer alan vech, yed, 'ayn, nuzûl gibi ifadeleri anlam bütünlüğünden kopartarak, lafzî anlamlarını almışlar, İslâm inancıyla örtüşmeyen yorumları dile getirmişler,⁴⁸⁶ nassın muhatablarına vermek istediği mesajı anlamak yerine lafız lafız metni anlamaya çalışmışlar ve bu anlamda literal okumanın öncüleri olmuşlardır.⁴⁸⁷

Bu sapık mezhepin teşbîhte ne denli haddi aştığını ifade etmesi bakımından, Dâvud el-Cevâribî'ye (ö. III. /IX. yüzyılın başları) atf edilen “Allah hakkında, sakal ve ferici mazur görün. Ama onun dışında her şeyi sorabilirsiniz” sözü oldukça önemli ipucu vermektedir.⁴⁸⁸ Yani bu mezhep, hiçbir dayanağı olmaksızın, nassları itikada ters bir şekilde kabul etmekten geri durmamıştır. Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi, benimsemiş oldukları bu metodla kendilerini selefın yolunda gören bu fırka⁴⁸⁹ işin aslında, nakle ve isbâta en çok sarılan ama bunun mukabilinde selef ve akla en uzak bulunan itikâdî bir fırka olarak dikkatleri çekmektedir. İslâm mezhepler tarihinde müstakil bir fırka olarak bir oluşum içerisine giremeyen bu mezhebe nassa aşırı bağlılığı kendisine ilke edinmiş genel bir zihniyetin temsilcileri olarak bakmak da mümkündür.⁴⁹⁰

Özetle vurgulamak gerekirse, müteşâbih rivayetleri zâhiri üzere alarak, teşbîh fikrini savunan bu fırkaların en önemli özelliği, dinî metinlerin muhtevalarına değil lafızlarına tabi olmalarıdır. Hâlbuki nassların doğru anlaşılması lafız-mana bütünlüğünün korunmasına bağlıdır. Yani, lafız manaya yardımcı bir unsur olmalı, hiçbir zaman mananın önüne geçmemelidir. Zira lafız mana bütünlüğüne riayet etmeyen bu fırkalar, sâbit bir teşbîh fikrini ileri sürerek, nasslarda anlatılan ve aşkın özellik de bulunan Allah'ın zâtını ve sıfatlarını dar kalıplar içine koymuşlar, bir anlamda nassların muhtevalarıyla uygun düşmeyen manaları ileri sürmek durumunda kalmışlardır.⁴⁹¹

⁴⁸⁴ Ramazan Altıntaş, “Haşviyyenin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri” s. 59.

⁴⁸⁵ bkz. Hüseyin Doğan, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vil Metodu*, s. 238.

⁴⁸⁶ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 301; Macit, *Kur'an'ın İnsanbiçimci Dili*, s. 121; Ayrıca bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâmda İtikâdî Fırkalar*, s. 218.

⁴⁸⁷ Macit, *Kur'an'ın İnsanbiçimci Dili*, s. 123.

⁴⁸⁸ İrfan Abdülhamid, *İslâmda İtikâdî Fırkalar*, s.218; İbrahim Çelik, “Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil B. Süleymana İsnad Edilen Teşbîh Fikri” s. 158.

⁴⁸⁹ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 301.

⁴⁹⁰ Ramazan Altıntaş, “Haşviyyenin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri” s. 63.

⁴⁹¹ Macit, *Kur'an'ın İnsanbiçimci Dili*, s. 125,126; Ayrıca bkz. İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 16b, 17a; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 127b, 225a; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XV/373.

2.2.3. Akılcı Yaklaşım

Müteşâbih hadîslerin yorumunda akla aşırı vurguda bulunan fırkaların başında Cehmiyye ve Mutezile gelmektedir. Savunmuş oldukları fikirlerin büyük ölçüde benzer olmalarından ötürü bu iki fırkayı aynı kapsamda incelemek mümkün olsa da öncelikle Cehmiyye'nin daha sonra ise onun etkisinde kalan Mutezile'nin müteşâbih hadîsler konusundaki görüşlerine kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

2.2.3.1. Cehmiyye

İslâm düşünce tarihinde nassları ilk defa serbest bir akılcılıkla⁴⁹² yorumlamaya çalışan grup olarak bilinen Cehmiyye'nin en temel özelliği, akla ciddi anlamda vurguda bulunmasıdır. Yani onlara göre akıl, kimi zaman nasslardaki zâhiri bilgiyi terk ettirecek kadar önemli bir bilgi kaynağıdır. Onlar, sıfatların izahında teşbîh ve teccîme kaçanlara tam zıt bir tutum içinde olmuşlar ve başka bir aşırılık olan sıfatların nefyine ve inkârına kâil olmuşlardır.⁴⁹³ Bu düşünce akımını ilk ortaya atanın Tâbiûn devrinde yaşamış olan Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) olduğu ifade edilmiştir. Bazı kaynaklarda ise bu kimsenin Ca'd b. Dirhem (ö.118-128/736-745) olduğu, Cehm'in ise ondan etkilendiği ileri sürülmüştür.⁴⁹⁴

Müteşâbihâtın te'viline ilk defa başvuran Cehmiyye fırkası, akılla naklin çelişebileceğini iddia etmiş ve naklin akılla te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Cehmiyye, bazı durumlarda aklın nassın zâhirî mânasını terketmeyi gerektiren kuvvetli bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmektedir.⁴⁹⁵ Bu ise haliyle onların Allah'ın zatıyla ilgili sıfatları nefy, âyetleri indî bir şekilde te'vîl, hadîsleri de inkâr yoluna gitmelerini netice vermiştir. Söz gelimi Cehmiyye, kelâm sıfatının Allah'a izâfe edilmesinin doğru olmadığı görüşündedir. Bu yaklaşıma göre Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması bir varlıkta ses çıkartması ve bunu Hz. Mûsâ'ya duyurması şeklinde olmuştur.⁴⁹⁶ Akli merkeze alıp onun kriterlerine göre nakli tahlil eden Cehmiyye, bu görüşlerinin bir sonucu olarak

⁴⁹² Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye" *DİA*, VII/234.

⁴⁹³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII/344; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, s. 214; İbrahim Bayraktar, *Edebî ve İlmi Açıldan Hadîs*, s.119.

⁴⁹⁴ Buhârî, *Halkı ef'âli'l-ibâd*, s. 30; Ahmed b. Hanbel, *er-Red*, s. 19-20; İbn Mende, *er-Reddu ale'l-Cehmiyye*, Mukaddime, s. 5; Ayrıca bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler*, s.239; Koçyiğit, *Hadîsçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 133-134.

⁴⁹⁵ Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye" *DİA*, VII/234.

⁴⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red*, s. 34.

Allah'a izâfe edilen gazab, ferah, kadem, rahmet, dıhk gibi sıfatları da reddetmişlerdir.
497

Cehmiyye'nin te'vilden kasd ettiği, akla aykırı gelen nassın red edilmesi ya da akla uygun bir şekilde te'vîl edilmesidir. Bu durumda zâhiri olarak nassın anlaşılmasına yardımcı olan te'vîl mefhumu, onların kullanımında nassı inkâr etmek için adeta bir perde olmuştur. Talat Koçtiğit'in ifadesiyle yaşadıkları dönem şâyet Kur'an'ın reddine el verseydi perde kullanmaksızın nassları inkâr etmektenden de çekinmezlerdi.⁴⁹⁸ Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa Cehmiyye, kendi görüşlerini akılla temellendirdikten sonra bunlara adeta iman etmiş, bu görüşlerine aykırılık arz eden âyetleri te'vîl, hadîsleri ise inkâr etmiştir. Bu sebeple bu kimselerin hadîs karşısındaki konumu ise ona şüpheyle yaklaşan veya onu inkâr eden kimseler gibidir.

Bir başka deyişle Cehmiyye, akıl üzerine hadîsin değil, hadîs üzerine aklın hâkimiyetini kabul ederek pekçok rivayeti kabule yanaşmamıştır.

Örnek vermek gerekirse, Cehmiyye, Allah'ın kula kurbunu/yakınlaşmasını haber veren rivayetleri, akıllarına uygun görmediklerinden ötürü kabul etmemişler, reddetme cihetine gitmişlerdir. Cehmiyye'nin tenzîh maksadıyla bile olsa nassların ifade ettiği anlamı aşacak derecede te'vîle girmesi, akıllı tek hakem kabul etmesi ve Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinden beri olagelen saf İslâm düşüncesini bozması gibi özelliklere sahip olması, Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından tekfir edilmelerine sebep olmuştur. Pekçok selef âlimi tarafından ağır bir şekilde tenkit edilen, Cehmiyye'nin savunduğu sıfatları inkâr konusunun, İslâm düşmanları tarafından Müslümanların arasına sokulan felsefi bir cereyandan başka bir şey olmadığı ifade edilmiştir.⁴⁹⁹

Ezcümle Cehmiyye, yabancı kültürlerin etkisiyle ortaya çıkmış bir fırka olup, akli merkeze alarak, onunla izahı ilk anda mümkün görülmeyen her türlü bilgiyi reddetme uğraşısı içinde olan bir oluşumdur. Özellikle fizik ile metafizik âlemler arasında ortak kullanılan bazı durumların müteşâbihin asıl konusunu teşkil etmesi ve bu tür

⁴⁹⁷ İbn Mende, *er-Reddu ale'l-Cehmiyye*, s. 13.

⁴⁹⁸ Talat Koçtiğit, "Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık" s. 120.

⁴⁹⁹ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 423; Şehristânî, *el-Milel*, I/85; Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye" VII/236; İbn Mende, *er-Reddu ale'l-Cehmiyyeti*, Mukaddime, s. 5-6; Cehmiyye'nin İslâm dışı bu görüşlerine reddiye kabilinden bazı eserler kaleme alınmıştır. Söz konusu eserler şunlardır: Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zekadikati ve'l-Cehmiyye*; Dârimî, *er-Reddu ale'l-Cehmiyyeti* ve *er-Red ala'l-Merîsî*; İbn Mende, *er-Reddu ale'l-Cehmiyye*; Buhârî, *Halk'u ef'ali'l-ibâd*; İbn Kuteybe'nin *el-İhtilaf fi'l-lağz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*.

rivayetlerin genellikle aklın sınırlarını aşan mahiyette olması, Cehmiyye'nin bu yanlı ve yanlış tutumunun ortaya çıkaracağı sonucu net bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu metoduyla Cehmiyye, nasslar karşısında aşırı akılcı tutum sergileyen bir fırka olarak tarihteki yerini almıştır.

2.2.3.2. Mutezile

Kökleşmiş bir itikâdî sistem olmaktan öte, akılı hiçbir şekilde kayıt altına almadan nassları yorumlama metoduyla ortaya çıkan Cehmiyye, te'vîl konusunda en çok Mutezile'yi etkilemiştir. Bir fikri akım olarak Mutezile başlangıç itibariyle, İslâm'ı, değişik fikri akımlara karşı savunmak maksadıyla ortaya çıkmıştır. Düşünce yapısı itibariyle akla oldukça önem veren bu fırkanın, müteşâbih rivayetler hakkındaki tutumunda ise inanç doktrini olarak benimsedikleri beş ilkenin tesirini açık bir şekilde görmek mümkündür.⁵⁰⁰ Özellikle müteşâbih nassların yorumunda tevhîd ilkesine getirdikleri yorum önem arz etmektedir. Mutezile, bu anlayışlarının gereği Allah'ın zâtından ayrı bir takım sıfatlar kabul etmenin ona bazı şeyleri ortak koşmak anlamına geleceğinden hareketle ilâhî sıfatları nefy yolunu tercih etmişlerdir.⁵⁰¹ Yine Mutezile, müteşâbih rivayetlerin en önemlisi olan ru'yetle alakalı, tevhid ilkesine getirdikleri yorum ekseninde izahlar getirmişlerdir. Söz gelimi onlar, “*Kıyamet günü Rabbinizi ayın on dördünde kameri gördüğünüz gibi göreceksiniz. Onu görmekte hiç zorluk çekmeyeceksiniz*”⁵⁰² hadîsini “Yaratanın yaratılana herhangi bir sıfatla benzemesi, akıl deliline göre caiz değildir.” diyerek reddetmişlerdir.⁵⁰³ Onların bu hadîsi kabul etmemelerine sebep olarak ileri sürdükleri bir başka delil ise ru'yetin kabul edilmesi durumunda, Allah'a sınır tayin edilmiş olacağıdır.⁵⁰⁴

Mutezile kelâmcılarının teşbihe düşme ve Allah'a sınır tayin etme gibi makul sebeplerle ru'yeti kabul etmemeleri,⁵⁰⁵ ilk bakışta tutarlı gibi gözükse de onların, ru'yeti, aklen muhal görmeleri, dünyadaki eşyayı görüş şartlarımızın ru'yetullahı kıyas ve tatbikinden neş'et etmiştir. Bu durumda onlar, ğaibi şahide, bâki olanı faniye ve Cenab-ı Hakkı

⁵⁰⁰ Talat Koçyiğit, “Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık” s. 77; Özler, “Müstakil Bir Fırka Olarak Ortaya Çıkışı Ve Dini Tefekkür Alanındaki Metodu Açısından Mu'tezile” s. 61 vd.

⁵⁰¹ Ali Budak, “Haberî Sıfatlara Dair Rivayetlerin Te'vîl Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzi'nin *Esâsü't-takdîs* Adlı Eseri” s. 43.

⁵⁰² bkz. Müslim, “Mesâcîd” 211; İbn Mâce, “Mukaddime” 13; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXI/526 (19190); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, II/294 (2225).

⁵⁰³ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 135; Ayrıca bkz. Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 217.

⁵⁰⁴ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 32.

⁵⁰⁵ Tekineş, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadîs*, s. 183.

görmeyi ise, günlük hayattaki sıradan olayları görmeye kıyas ederek, fizikî âlem ile metafizik âlemin meselelerini birbirine tatbik etmişlerdir. Bu da haliyle onların, bu tür rivayetleri inkâr etmelerine sebebiyet vermiştir.⁵⁰⁶

Kaynaklarda müteşâbihât konusuyla ilgili eser yazan ilk müellifler arasında Mutezilî kimliği ile bilinen Ca'fer b. el-Harb'in (ö. 236/850-51) olduğu kaydedilmiş olsa da⁵⁰⁷ Mutezile muhkem-müteşâbih ayırımının merkezine aklı koymuş, bunun sonucunda aklî ilkelerle uyum içerisinde olmayan hadîsleri reddetmişlerdir.⁵⁰⁸ Onlara göre aklın ilkeleri ile uyum içinde olan nasslar muhkem, aklın ilkelerine zıt olanları ise müteşâbihtir.⁵⁰⁹ Söz gelimi Mutezile âlimleri, Güneşin şeytanın boynuzlarından doğacağını haber veren rivayetleri⁵¹⁰ kabul etmemişlerdir. Buna gerekçe olarak da hadîsin akıl dışı kabul edilmesini göstermişlerdir. Bu tutuma karşı çıkan İbn Kuteybe'ye göre ise Mutezile gayb âlemine ait varlıkları şehâdet âlemindeki varlıklar seviyesine indirgemiş, rivayetlerde haber verilen her şeyi kendi bilgilerine ve canlı-cansız varlıklara göre tasarlamış, bu sebeple hadîsleri aklen anlamaya muktedir olamamışlardır.⁵¹¹ Ayrıca onlar, gayb âlemine ait haberlerin ancak nasslarla ve nasslarda anlatıldığı kadarıyla bilinebilir olması gerçeğini ihlal ederek, hadîsler karşısında menfî bir tutum sergilemiştir.⁵¹² İbn Kuteybe, Kur'ân'ı açıklayan ve ondaki kapalılıkları şerh eden sünnetin, sırf belirli ilkelere uymadığı zannıyla inkâr edilmesinin asla uygun olmadığını ifade ederek, İslâmî metinlerin anlaşılmasında önemli bir noktaya temas etmiştir.⁵¹³

Akla oldukça önem veren Mutezile⁵¹⁴ müteşâbih rivayetleri antropomorfist bir metolla ele alan teşbîh ve teccîm metodlarına bir tepki olarak ortaya çıkmış olsa da sahih rivayetlerle gelen manaları akla zıt diye kabul etmeyerek başka bir yanlıştın öncüsü olmuşlardır.⁵¹⁵ İbn Kuteybe, Mutezile'nin içinde bulunduğu durumu "Onlar akıl yürütmeyi önemsediler; yaratıcıdan teşbîhi nefy ederek, tevhîdi tesis edeceklerini

⁵⁰⁶ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s.136; *el-İhtilâf*, s. 32.

⁵⁰⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 55

⁵⁰⁸ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadîs*, s. 252.

⁵⁰⁹ Kâdî Abdu'l-Cebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I/27.

⁵¹⁰ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât" 148.

⁵¹¹ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 94.

⁵¹² İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 94.

⁵¹³ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s.31.

⁵¹⁴ Bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *et-Terbi ve't-Tedvîr*, III/58; bkz. Kâdî Abdu'l-Cebbâr, *el-Muğni*, VI/64; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 25; Talat Koçyiğit, *Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık*, s.109; Abdülbâki Güneş, *Aklî Tefsîr Hareketi: Mu'tezile-Menar Örneği*, s. 128-129.

⁵¹⁵ İbn Kudame, *İsbâtu sıfâti'l-uhuvv*, s. 129-130.

zannettiler ve böylelikle sıfatları iptal ettiler.” şeklinde özetlemiştir.⁵¹⁶ Öte yandan Mutezile’nin vahiyle bilinebilecek meseleler kapsamında değerlendirilen gayb âlemine ait rivayetlerde bile aklın sahasını kullanması da tenkit edilmiştir. Zira gayb âlemi ile şehâdet âleminin kıstasları birbirinden farklı olduğundan aralarında benzerliğin olduğu zehâbına kapılmak doğru değildir.⁵¹⁷

Netice itibariyle ifade etmek gerekirse mezhebî esaslarındaki aklın rolünden ötürü Mutezile, nassların yorumunda aklı öncelemiş, özellikle müteşâbih rivayetlerin anlaşılması noktasında da benzeri metodu takip etmişlerdir. Onlara göre aklın anlayıp kavrayamadığı rivayetin kabul edilebilir hiçbir yanı yoktur.

2.2.4. Te’vîlci Yaklaşım

Halef uleması tarafından hadîslerin anlaşılmasında kullanılan en yaygın metod te’vîldir. “Zira te’vîl, aklî bir metod olarak, ulûhiyete yakışmayacak tasavvurları zihinden uzaklaştırmak maksadı ile kendilerinden önce gelmiş âlimlerce de uygulanmış, vahiy ile sabit olmuş dinî akideler ile aklın muktezası arasında yaklaştırıcı, bağdaştırıcı bir yöntemdir.”⁵¹⁸ Yani te’vîl sayesinde Kur’ân ve hadîslerdeki bazı ifadeler ya da dinsel bazı ifadelerin asli anlamlarının dışında taşımış oldukları yan anlama yönlendirilmesi, İslâm’ın ruhuna ve iletmek istediği mesaja ters olmadığı müddetçe, zihinsel ve düşünsel anlamda gelişmeye katkıda bulunmuş, bunun da ötesinde nasslar karşısında ileri sürülen yanlış anlamaların önünün alınmasında temelde belirleyici bir rol oynamıştır.⁵¹⁹

İlk zamanlarda selef metodu takip edilen bir yöntem olmakla birlikte daha sonraki dönemlerde müteşâbih rivayetlerin te’vîli belirli ilke ve prensipler çerçevesinde gerekli görülmüştür. İslâm kelamında önemli bir noktayı ihraz eden Mâturîdî ve Eş’ârî, bu tür rivayetlerin anlaşılmasında genelde selef metodunu takip etmiş olsalarda özellikle İbn Fûrek’ten sonraki dönemde yaşayan Ehl-i Sünnet kelâmcıları te’vîl metodunu temsil etmişlerdir. Âyet ve hadîslerde yer alan pek çok lafzın, literal anlamı itibariyle anlaşılması halinde, Allah Teâlâ hakkında cismâniyet ifade etmesi ve sonradanlık akla

⁵¹⁶ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 22-23.

⁵¹⁷ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 35, 36.

⁵¹⁸ Metin Yurdagür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod” s. 263; İrfan Abdülhamid, *İslâmda İtikâdî Fırkalar*, s. 220.

⁵¹⁹ Hüseyin Doğan, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi*, s. 181.

getirmesi gibi temel sebepler, zamanla Ehl-i Sünnet âlimlerini bu tür rivayetleri dinin ruhuna uygun bir şekilde te'vîl etmeye zorlamıştır.⁵²⁰

Daha önce de ifade edildiği gibi, İslâm dinine mensup değişik fırkalar, müteşâbih ifadeler karşısında iki aşırı fikir ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birinci kısım, nassları zâhiri anlamda yoruma tabi tutarak teşbîh ve tecsîm fikrine kaymış, ikincileri ise aşırı tenzîh düşüncelerinden hareketle pek çok rivayeti inkâr etmiştir. Bu iki aşırı fikir ortasında mutedil bir yol tutan âlimler ise, selef âlimleri ile halef âlimleri olmuştur. Selef, yanlış bir anlama kapı açmamak için te'vîlden uzak dururken, halef ise yanlış anlamaların önünü almak için te'vîl metodunu benimsemiştir. Halefin selef âlimlerinden farklı bir yol tutarak⁵²¹ nassları te'vîle yeltenmeleri, onların nasslar hakkında bir şüphe duymalarından değil, o nasslar hakkında ileri geri sürülen tenkit ve itirazlara cevap verme amacından kaynaklanmaktadır. Zira selef nasslar karşısında teşbîh endişesi ile te'vîlden kaçınması, daha sonraki devirlerde bazı fırkalarca istismar edilerek, İslâm akâidiyle bağdaşmayan yorum ve mülâhazaların serd edilmesi,⁵²² halef âlimlerini, - tenzîh ve tevhîd ilkesini muhafaza etmede selef âlimleri ile aynı düşüncede olmakla birlikte- te'vîl kuramını geliştirerek müteşâbih nassların doğru anlaşılması uğruna gayret etmeye ve İslâmî fetihlerden dolayı değişik düşünce ve akımların tesiriyle bozulmakla karşı karşıya kalan saf İslâm düşüncesini muhafaza etmeye mecbur kılmıştır.⁵²³ Bu noktada tefsîr ilmiyle yakından alakalı olan müteşâbih kavramı, bu özellikteki âyetler özelinde tefsîr külliyatında detaylıca ele alınmıştır. Hadîs ilmiyle alakalı müteşâbih konusu ise, genel itibariyle sıfat hadîsleri üzerinde yoğunlaşmış, bu tür rivayetlerin te'vîline sıcak bakmayan âlimler olduğu gibi, te'vîl edilmesini gerekli gören âlimler de olmuştur. İbn Fûrek, Beyhakî, Fahreddin er-Râzî, el-Kasrî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Bezîze, İbnü'l-Müneyyir ve Kastallânî gibi âlimlerin böyle bir metodu temsil etmelerinin altında yatan en önemli gerekçe ise, manası anlaşılmayan ve farklı anlaşılmalara sebebiyet veren hadîslerin inkâr edilmesinin, bir yönüyle benzer

⁵²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 105; Ayrıca bkz. Ramazan Altıntaş, "Haşviyenin Doğuşu Ve Kelâmî Görüşleri", s. 225-227.

⁵²¹ İbn Kudâme, *Zemmu't-te'vîl* adlı eserinde selef temsil ettiği metodun önemine vurguda bulunmuş, bunu delillerle ispat etmeye çalışmıştır. İbn Kudâme, eserin birinci bölümünde Allah'ın sıfatlarıyla alakalı selef görüşlerine yer vermiş, ikinci bölümde onların temsil ettiği bu metoda tabi olmanın lüzumuna dair bazı delilleri, üçüncü bölümde ise selef tevfiiz ve tevakkuf mesleğinin delillerini incelemiştir. (bkz. İbn Kudâme, *Zemmu't-te'vîl*, s. 9-46.

⁵²² İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbîh*, s. 102.

⁵²³ bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/120-121; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.182; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 92-93; Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 237.

âyetlerin de inkârını netice verecek olmasıdır.⁵²⁴ Bu hususa işâret eden İbn Fûrek, âyetlerde yer alan müteşâbih ifadeler ile hadîslerdeki rivayetler arasında üslup açısından benzerliğin olduğuna dikkat çekmiş,⁵²⁵ belirli ilke ve kurallara bağlı olmak kaydıyla geliştirilecek te'vîl metodu sayesinde, müteşâbih rivayetlerin yorumlanmasının zaruri olduğunu ifade etmiştir.⁵²⁶

Öte yandan tevîl edilmediği takdirde, sıfat hadîslerinde yer alan bazı bilgilerin, fizikî âlemle alakalı doğrudan anlaşılmasının bir çeşit teşbîh fikrini akla getirecek olması, bu özellikteki rivayetlerin te'vilini kaçınılmaz kılmıştır. Nitekim hâlık-mahlûk münasebetindeki sırrın gereği gibi idrak edilememesinden ötürü, sahih kaynaklarda geçen pek çok hadîs ya tenkite tabi tutulmuş ya da teşbîh ve tecsîmi andıran bir şekilde yoruma tabi tutulmuştur.⁵²⁷ Söz gelimi, sahih hadîs kaynaklarında Allah Teâlâ'nın her iki elinin de sağ olduğuna dâir nakledilen rivayet⁵²⁸ “Allah'ın her iki elinin sağ olmasının imkânsız olduğu; bunun makul olmadığı” şeklinde bir görüş serd edilmek sûretiyle tenkit edilmiştir.⁵²⁹ Görüldüğü gibi, hadîste vurgulanmak istenen asıl nokta bir kenara konularak, hadîs inkâr edilmiştir. İbn Kuteybe, hadîse getirilen tenkit noktasına şu şekilde cevap vermiştir: “Hadîs sahih hadîsler zümresindedir ve ifade ettiği anlam da muhal değildir. Allah Resûlü (s.a.v.), bu hadîste mükemmellik ve tamamlığı kasetmiştir. Zira her şeyin solu, sağından eksiktir. Araplar da sağı sever, soldan nefret ederler.”⁵³⁰

Ayrıca müteşâbih rivayetlerin te'vîl edilmelerinin bir diğer önemli gerekçesi, onların haber-i vâhid bile olsalar Allah Teâlâ hakkında “muhal” (kabul edilemeyecek) manalar ihtiva etmemeleridir. Bu önemli noktaya İbn Fûrek, şu şekilde temas etmiştir: “Bu hadîs, haber-i vâhid de olsa, Allah Teâlâ'nın nitelendirilmesinde muhal bir mana içermemektedir. Bu sebeple te'vîl edilmesinin bir sakıncası da yoktur.”⁵³¹

⁵²⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.43.

⁵²⁵ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 201.

⁵²⁶ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s.211.

⁵²⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 139.

⁵²⁸ Müslim, “Kitâbu'l-imâra ” 19; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XI/32 (6492); İbn Hibbân, *Sahih*, X/336 (4484).

⁵²⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s.138.

⁵³⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s.138-139.

⁵³¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 332, 333.

Müteşâbih ifadelerin te'vîlini benimseyen ve konuyla ilgili yazmış olduğu *Esâsü't-takdîs* adlı eserinde bunu sistemli bir şekilde tatbik eden Fahreddin er-Râzî, Kur'ân ve sünnetin manası hiçbir şekilde anlaşılmayacak bir hitap ile muhataplarına seslenmesinin imkânsız olduğuna işâret ederek te'vîlin önemine vurguda bulunmuştur. Yine er-Râzî'ye göre kelâmdan maksad, bir şeyi bildirmek, ortaya koymak yani anlaşılır olmaktır; bu sebeple müteşâbih rivayetlerin te'vîl yöntemiyle anlaşılması gerekmektedir.⁵³²

Selefin müteşâbih rivayetler karşısındaki metodu, sonraki dönem âlimleri tarafından hüsnü kabul görmüş olsa da yanlış anlamaların çoğalması neticesinde tafsîlî te'vile başvurulmuştur. Ehl-i Sünnet kelimelerinin önemli şahsiyetleri başta olmak üzere muhaddislerin içinde bulunduğu sonraki dönem âlimleri, rivayetlerdeki teşâbüh noktalarını tespit etmişler ve bunların izahı sadedinde farklı açılardan yaklaşımlar ileri sürmüşlerdir. Öyle ki islâm ilim geleneğinde zâhiriliğin temsilcisi olarak bilinen İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) haberi sıfatlar konusundaki genel yaklaşımının te'vilden yana olması da bir hayli ilgi çekicidir. Söz gelimi İbn Hazm'a göre Allah'ın arşa istiva etmesi, Allah'ın arşı yaratmayı bitirmiş olması manasına gelmektedir. Bir başka deyişle bu ifade Allah'ın en son arşı yarattığını ve arşın dışında yaratılacak başka bir varlığın olmadığını haber vermektedir.⁵³³ Yine İbn Hazm, "Allah'ın her iki eli de sağdır" hadisinin yorumunda da te'vîl yöntemini benimsemiştir. Ona göre hadîste yer alan "yemin/sağ" kelimesi, dildeki kullanımlardan hareketle te'vîl edilmelidir. Buna göre dilde yemin/sağ kelimesi, fazilet ve üstünlük manasını içermektedir. Bu sebeple hadîste Allah'a isnâd edilen "yemin" kavramı, cisimlere has bir biçimde anlaşılabilir. Bundan murad, Allah'ın her şeyden daha faziletli olduğunun hatırlatılmasıdır.⁵³⁴ İbn Hazm'a göre âyet ve hadîslerde Allah'a izâfe edilen vech ve 'ayn gibi sıfatlardan kasd edilen anlam ise Allah'ın zâtı olmaktadır.⁵³⁵ Netice itibarıyla İbn Hazm da müteşâbih hadîslerin yorumunda te'vilden yana bir metod benimsemiştir.

⁵³² Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 227.

⁵³³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2. Baskı, Beyrut, 1999, I/382.

⁵³⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, II/4.

⁵³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, II/3-4.

Öyle anlaşılıyor ki ilk dönemlerde saf islam düşüncesinin toplum nezdinde ciddi bir karşılığı olduğundan, manen anlaşılması zor ifadeler, yoruma konu edilmemiş, fakat sonraki dönemlerde şartların değişmesiyle toplumun inancını şek ve şüphelerden korumak amacıyla te'vilden istifade edilmiştir. Hiç şüphesiz müteşâbih rivayetlerin te'vili denilince, araştırmanın ilk bölümünde kısaca tanıtılan eserler akla gelmektedir. Zira bu eserlerde hadislerdeki teşâbüh noktaları izah edilmiş, bununla da yetinilmeyerek yorumun sıhhati açısından birtakım ilkeler ortaya konulmuştur. Bu açıdan bir sonraki bölümde müteşâbih hadislerin te'vili konusunu edinen eserlerin hangi ilkeler ışığında te'vil metodunu tatbik ettiklerini ele almak yerinde olacaktır.

BÖLÜM 3: MÜTEŞÂBİH HADİSLERİN YORUMUNDA TEMEL İLKELER

Hadîs ilminin en çetin konularından olan müteşâbih rivayetler konusu, öteden beri İslâm toplumunun gündemindeki yerini korumuş ve belirli fikir ayrılıklarının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Daha önce ifade edildiği üzere müteşâbih rivayetlerin anlaşılmasına etki eden faktörlerin başında, rivayetlerde yer alan bilgilerin zâhiren teşbihi anımsatan yapıda olması, nasrlara, akıl ve tecrübeye aykırı bilgiler içermesi gelmektedir. Bu tür rivayetlerin en önemli bölümünü ise sıfat hadîsleri oluşturmaktadır. Bir önceki bölümde fizik ötesi âlemlerden bilgi sunumunun yapıldığı müteşâbih rivayetlerin yorumunda selefin yaklaşımı, lafızcı yaklaşım, akılcı yaklaşım ve te'vîlcî yaklaşım şeklinde dört farklı eğilimden söz edilmişti. Nasrları zâhiri üzere anlayan fakat asıl manayı Allah'a havale eden Selef âlimleri bu tür rivayetlerin anlaşılmasında ortaya çıkan ilk yaklaşımı temsil etmektedir. Selefin tefvîz mesleğini yanlış yorumlayan, nasrları zâhiri üzere alıp, teşbihe kayan fırkaların en önde gelenleri ise Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye'dir. Akılı ön planda tutan, aklın kriterlerini esas kabul ederek rivayetleri etüd eden Cehmiyye ile Mutezile ise akılcı yaklaşımın öncüleri olmuşlardır. Halef âlimleri ise selefin hassasiyeti olan tenzîh düşüncesine bağlı kalmak, dildeki kullanımlar ve konuyla ilgili değişik nasrları da ortaya koymak sûretiyle müteşâbih rivayetlerin te'vîl edilmesini benimseyerek tevîlcî yaklaşımın öncüleri olmuşlardır.

Daha önce de ifade edildiği gibi, müteşâbih hadîsler, muhtevaları itibariyle Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarını yani metafizik âleme ait hakikatleri konu etmektedir. Böylesi nasrların fizikî âlemin şartlarıyla ve verileriyle yorumlanması oldukça zor ve dikkat isteyen bir husustur. Bundan dolayı, müteşâbih hadîslerin te'vîlini benimseyen âlimler, te'vîlin farklı yönlerine çekilmemesi, yanlış manaların çıkmaması, her isteyen gibi bu alanda söz söyleyememesi gibi bir takım sebeplerden ötürü müteşâbih rivayetlerin yorumunda dikkat edilmesi gereken bazı ilkeler ortaya koymuşlar, bu ilkeleri esas alarak te'vîllere girmişlerdir. Aksi takdirde muhteva itibariyle nasrların en zor anlaşılan ve su-i istimallere en ziyade açık halde bulunan müteşâbih rivayetlerin, aslına uygun olmayan şekillerde anlaşılmaları ya da yorumlanmaları söz konusu olacaktır.

Dolayısıyla Kur'ân ve sünnetin hükümlerinden süzülen ilkeler ile dilin çeşitli kullanımları dikkate alınarak değişik kuralların ortaya konması böyle bir tehlikenin önünü alması itibariyle oldukça önemlidir. Bu ilke ve prensipler sayıca çoğaltılabilir. Mesela, Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, Gazzâlî *Kânûnu't-te'vîl* adlı eserlerinde te'vîlde dikkat edilmesi gereken prensipleri madde madde sıralamış ve çok sayıda ilke ve prensibe işâret etmişlerdir. Yine İbn Fûrek de *Müşkil* adlı eserinin mukaddimesinde müteşâbih hadîsleri yorumlamak isteyen kimsenin mutlaka bilmesi gerekli olan hususlara işâret etmiştir.⁵³⁶ Ancak araştırmada müteşâbih hadîslerin te'vîline yer veren eserlerin muhtevalarını incelenmek sûretiyle, konuyla ilgili genel prensipler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu temel prensipleri eserlerdeki yoğunluk sırasına göre şu şekilde sıralamak mümkündür: Tenzîh İlkesi, Dile Uygunluk İlkesi, Nasslara Uygunluk İlkesi, İhtiyat İlkesi, Dinin Temel Prensiplerine Uygunluk İlkesi, Anlamlılık/Fâide İlkesi.

3.1. Tenzîh İlkesi

Müteşâbih hadîsleri konu edinen eserlerde müteşâbih kavramının daha ziyâde sıfat hadîsleri hakkında kullanıldığı bilinmektedir.⁵³⁷ Bu sebeple müteşâbihlerin yorumlanması gerektiği görüşünde olan âlimlerin ilk olarak önemsedikleri ilke ve prensip, hadîsin zâhîren anlaşılması ya da te'vîl edilmesi durumunda Allah Teâlâ'nın zâtına uygun düşmeyen bir anlamı hatıra getirmekten uzak bulunmasıdır. Bu prensibi tenzîh ilkesi şeklinde ifade etmek mümkündür. Her ne kadar bu kavram, İslâmî nasslarda kullanılmamış olsa da İslâmın genel prensiplerinden ortaya çıkan ve tevîd vurgusuyla eşdeğer bir ilkedir. Bilinen anlamı itibariyle tenzîh, Allah'ın yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğuna inanıp bunu ifade etme anlamında kullanılan kelâmî bir terimdir. Müteşâbih nassların zâhirî anlamlarının alınmasını uygun görmeyen âlimler, mezkûr nassları tenzîhe layık bir vecihle te'vîl etmeyi önemsemişlerdir.⁵³⁸

Müteşâbih rivayetleri olduğu gibi kabul edip yorumdan kaçınan selef ile bu türlü rivayetleri zâhirî olarak ele alıp, teşbîh ve teccîme giderek yanlış temayüllere sapan fırkalar karşısında, aklî ve naklî bir takım deliller getiren hâlef âlimleri, tenzîh ilkesine

⁵³⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 8-9.

⁵³⁷ Benzeri bir yorum için bkz. Ömer Faruk Yavuz, *Kur'ân'da Sembolik Dil*, s. 274.

⁵³⁸ Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 237.

önem vermeleri noktasında aynı hedefe yürümüşlerdir.⁵³⁹ Nitekim İbn Hacer ve Kastallânî, İbn Dakîkul‘îd‘den (ö. 702/1302) naklen “Tenzîh ehli iki kısımdır: İlki te‘vîle gitmeyip, olduğu gibi kabul edenler; ikincisi ise bu gibi nassları te‘vîl edenlerdir.” şeklinde bir bilgiye yer vermiştir.⁵⁴⁰ Selef, “yanlış bir şey söyleme”, halef de “rivayetlerin zâhiren anlaşıldığında tevhîde zıt bir şekilde anlaşılması” gibi endişelerinden dolayı, her biri tenzîh ilkesini koruma adına bilinen metodlarını geliştirmişlerdir. Yani selefin nasslar karşısında tevakkuf mesleğini benimseyerek te‘vîlden uzak durmasının altında yatan en önemli sebep, tenzîh ilkesini, yani Allah‘ın aşkınlığını ihlal etme, onun hakkında yanlış bir şey söyleme endişesidir.⁵⁴¹

Öte yandan halef âlimleri de nassların zâhirî üzere bırakılmaları durumunda Allah‘ın insanlarda olduğu gibi el, ayak vs. uzuvlara sahip olduğu şeklinde yanlış anlamının doğuracağı uygunsuz anlamlardan, bir anlamda tenzîh düşüncesinin ihmal edilmesi endişesinden ötürü nassların te‘vîlini zaruri görmüş ve nassları bu kapsamda yoruma tabi tutmayı önemli bir misyon kabul etmiştir.⁵⁴² Bu zarûreti sarîh bir şekilde vurgulayan Kastallânî ise, bazı hadîs metinlerinde Allah‘a izâfe edilen insanbiçimci ifadelerin, mutlak olarak Allah Teâlâ hakkında kullanılmasının caiz olmadığını vurgulamış, böylesi nassların mecâza hamledilerek yorumlanmasının, ancak tenzîh süzgecinden geçirilerek gerçekleştirilebileceğine işaret etmiştir.⁵⁴³

İslâm tarihinde selef ve halefin yolundan gitmeyip müteşâbih nasslara oldukça uzak bir tutum sergileyen Müşebbihe ve Mücessime fırkaları ise bu nassları zâhirî bir sûrette ele alarak, Allah‘a beşeri sıfatları nispet etmekten geri durmazken, Mutezile ve Cehmiyye gibi aklın hakemliğini önemseyen iki fırka da nasslarda haber verilen ifadelerin zâhirî cihetle anlaşılmasının Cenab-ı Hakka uygun düşmeyeceğinden hareketle, sıfatları inkâr yolunu seçmiştir.⁵⁴⁴ Selef âlimleri, usûlcülerin ifadesiyle "isbât bilâ teşbîh u temsil, tenzîh bilâ ta'tîl u inkâr"⁵⁴⁵ şeklinde bir yol benimseyerek, teşbîh ve teccîme girmeden Allah Teâlâ hakkındaki bu ifadeleri, gerçek anlamıyla sadece Allah‘ın

⁵³⁹ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu‘d-delîl*, s. 92-93; Ali el-Kârî, *Mirkâtu‘l-mefâtîh*, II/18; es-Sübki, *İthâfü‘l-kâinât*, s. 7, 165.

⁵⁴⁰ İbn Hacer, *Fethû‘l-bârî*, XIII/399; Kastallânî, *İrşâdü‘s-sârî*, IV, 537, XV/382.

⁵⁴¹ es-Sübki, *İthâfü‘l-kâinât*, s. 114.

⁵⁴² Fahreddin er-Râzî, *Esâsü‘t-takdîs*, s. 109; Ayrıca bkz. Gazzâlî, *İlcâmü‘l-‘avâm*, s. 310, 311; Aynî, *Umdetü‘l-kârî*, IX/305; Kastallânî, *İrşâdü‘s-sârî*, XIII/311/312; Ali el-Kârî, *Mirkâtu‘l-mefâtîh*, II/18.

⁵⁴³ Kastallânî, *İrşâdü‘s-sârî*, IV/537, XV/370.

⁵⁴⁴ Ali el-Kârî, *Mirkâtu‘l-mefâtîh*, II/18.

⁵⁴⁵ Makdîsî, *Ekâvilü‘s-sikât*, s. 103.

bilebileceği kısımlardan addederek, tenzîh ilkesini muhafaza etmeye gayret göstermişlerdir.⁵⁴⁶ Nitekim İslâm düşüncesinde -zaman zaman farklı anlamlandırmalar ve temayüller olsa da- Allah'ın bir olduğu, onunla yaratılmışlar arasında zât ve sıfatlar açısından bir benzerliğin bulunmadığı hususu, hem âlimler hemde halkın nezdinde kabul görmüş genel bir prensiptir.⁵⁴⁷

Bu münasebetle ifade etmek gerekirse, nasslarda yaratan ile yaratılan arasında belirli nedenlerden dolayı kaynaklanan bir müşâbehetin olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü iletmış olduğu mesajında öncelikli muhatap olarak insana hitap eden Kur'ân ve Hadîs metinleri, ona sadece yaşadığı dünyanın varlık alanından bahsetmekle kalmamış, bunların ötesinde mutlak gayb dediğimiz bilgi ve idrak ufkunu aşan metafizik alana ait hususları da haber vermiştir.⁵⁴⁸ Hiç şüphesiz bu teşbîhî dilin karşısında duran en önemli husus ise tenzîhî dildir.⁵⁴⁹ Bu dil sayesinde, nassı okuyan kimsenin zihninde farklı çağrışımlar ifade eden metinler ve kavramlar, teşbîh ve tecsîme düşülmeden tevhîd ve tenzîhe uygun bir şekilde anlaşılmalıdır.

Müteşâbih hadîslerin yorumlanması görüşünde olan âlimlerin bu ilkeye özellikle önem vermeleri, akidenin sağlam bir zemine oturtulması, batıl inanış ve sapık fikirlerin müslümanlar arasında yaygınlık kazanmasına engel olması gibi özellikleri itibariyle oldukça önemli bir boşluğu doldurmuştur. Zira tenzîh, Allah adına doğru düşünme, doğru ifade etme ve doğru anlamamanın en sağlam ve etkili yoludur. Öte yandan dil ve dinî nasslardan sağlam bir referansa dayanmak sûretiyle şekillenmiş, tevhîd ilkesine muhalif bir bilgi ve yanlış düşünceyi de akla getirmeyen te'vîl kuramının rivayetler genelinde kullanım sahasının da oldukça geniş olduğu ifade edilmiştir.⁵⁵⁰

Buradan hareketle, müteşâbih rivayetlerin önemli bir kısmını teşkil eden Allah'ın sıfatlarına dair hadîslerde beşere ait bazı uzuvlar Allah Teâlâ'ya nisbet edilmiş, bu anlamda yaratan ile yaratılan arasında zâhiren bir müşâbehetin olduğu ortaya çıkmıştır. Bu tarz haberlerin zâhirî üzere yorumlanması ve nassın bu sebeple yanlış anlaşılması

⁵⁴⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddû'l-müteşâbih*, s. 80, 81.

⁵⁴⁷ İbrahim Coşkun, "Teşbîh İle Tenzîh Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu" s. 29; İslâm âkidesinde Allah mefhumu için şu eserden detaylı bilgi alınabilir: Ahmet Behçet, *Allahu fi'l-akîdeti'l-İslâmîyye*, Kâhire: Müessesetü'l-ehrâm, 1986/1406.

⁵⁴⁸ Hüseyin Doğan, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, s. 154.

⁵⁴⁹ Turan Koç, *Din Dili*, s. 59

⁵⁵⁰ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:151b.

kaçınılmazdır.⁵⁵¹ Aslında yaratan ile yaratılan arasındaki bu müşâbehet, fiillerin hakiki yaratıcısı ve sahibi olması itibariyle bazı isim ve fiillerin Allah'a nispet edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle kâinatta var olan bütün eller ve parmaklar Allah'ındır; zira hepsini yaratan odur.⁵⁵² Gazzâlî'ye göre Allah'a izâfe edilen "yed" tabiri, uzuv anlamına gelmektedir ve bu anlamıyla Allah Teâlâ hakkında kullanılması mümkün değildir. Ancak bu kelimenin "yönetimi ve himayesi altında bulundurma" anlamına geldiğini de vurgulayan Gazzâlî, buna örnek olarak "Belde falanın eli altındadır." örneğini zikretmektedir.⁵⁵³

O halde tenzîh ilkesinin en temel dinamiği, rivayetlerde var olan ve zâhiri müşâbehet içeren ifadelerin, hakiki anlamda olmayıp izâfî bir yapıya sahip olmalarıdır. Yani, Allah'a nispet edilen isim ve sıfatlar, insanda mevcut olan isim ve fiillerle aynı kapsamda olmayıp, Allah mefhumunu beşerin zihnine yaklaştırmak maksadıyla ifade edilmişlerdir.⁵⁵⁴ Yoksa Allah Teâlâ hakkında kullanılan fiilleri beşeri anlayışa havale ederek yorumlamak sakıncalı gözükmektedir. Nitekim el-Kasrî, Allah'a aceb/şaşıma⁵⁵⁵ ve ferah/mutluluk isnâd edilen hadîslerin⁵⁵⁶ yanlış anlaşılmasının en temel sebebinin, bu durumları, beşerin kullanageldikleri anlamlar üzerinden yorumlayarak, hâlık-mahlûk münasebetindeki farkı idrak edememek olduğunu ifade etmiştir. Yine Bedreddin Aynî de âyet ve hadîslerde Allah'a izâfe edilen nuzûlun, te'vîlinin zaruri olduğuna vurguda bulunmuş, bunun gerekçesinin de aklî delillerin Allah Teâlâ'nın böyle bir durumdan münezzeh olduğuna kat'î delalet etmesi olduğunu dile getirmiştir.⁵⁵⁷

O halde müteşâbih hadîslerin te'vîl edilmesi, kaçınılmaz bir durumdur. Ancak bu, Allah Teâlâ ilgili hadîslerin onun şanına ve sıfatlarına uygun olmayan bir şekilde te'vîl edilmesine kapı açmamalıdır.⁵⁵⁸ Bu kapsamda İbn Fûrek hemen her hadîsin izahında tenzîh ilkesi üzerinde durmuş, hadîse bizâtihi kendisinin getirdiği ya da başka âlimler tarafından getirilen yorumun kabul edilebilir olmasının en temel şartının, Allah Teâlâ'nın zâtına ve sıfatlarına zıt bir anlam içermemesi olduğunu vurgulamıştır. Buna

⁵⁵¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret) s. 8, 14; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 109; Ayrıca bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 80,81.

⁵⁵² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 144; Ayrıca bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 80.

⁵⁵³ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 302.

⁵⁵⁴ el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 95

⁵⁵⁵ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 199-200.

⁵⁵⁶ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 202-203; Ayrıca bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XIII/311-312.

⁵⁵⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII/200.

⁵⁵⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 18.

göre tenzîh ilkesi, teşbîh ve teccîme kaymadan müteşâbih rivayetleri te'vîl etmenin genel adı olmaktadır.⁵⁵⁹ Bu açıdan İbn Fûrek, pekçok hadîsin te'vîlinde “Allah’a uzuv izâfe ederek onu vasfetmenin müstahil olmasından ötürü, hadîsin böyle anlaşılması gerekir.”⁵⁶⁰ “Allah’ın bir mekânda hulûl etmesi câiz olmadığına göre, hadîsin anlamı bu şekildedir”⁵⁶¹ “Allah’a mesafe ve ölçü izâfe etmek imkânsız olduğuna göre, hadîsi bu manaya haml ederiz”⁵⁶² gibi değişik ifadeleriyle hem bir anlamda hadîsi te'vîl etmesinin gerekçesine dikkat çekmiş, hem de yapılan yorumun en temel ilkesi olan tenzîhe vurguda bulunmuştur.

O halde reddedilmesi imkânsız olan bir haber vârid olduğu zaman, Allah’ın zâtına layık bir vecihle o nassı yorumlamak ve tenzîh ilkesine bağlılık içerisinde anlamak kaçınılmaz bir durumdur.⁵⁶³ Mesela, hadîslerde Allah Teâlâ’nın “hayâ” sahibi olmasından bahsedilmiştir.⁵⁶⁴ Sözlüklerde utanma anlamına gelecek bir şekilde kullanılan bu kelime ayrıca yapmak istediği bir fiili terk etme anlamında da kullanılmakta, hâsılı müşterek bir kelime olmaktadır. Bu takdirde kelimenin Allah’ın zâtına en uygun anlamı tercih edilerek ilgili rivayetler bu kapsamda yorumlanmalıdır.⁵⁶⁵ Hayâ kelimesinin lâzımî manası olan “terk etme” anlamının tercih edilerek, ilâhî şefkat ve merhamet ile müttasîf olan Allah’ın kendisine dua edenleri geri çevirmemesi, zorda kalan kimseye yardım etmesi şeklinde yorumlar geliştirmek tenzîh ilkesine daha uygun düşmektedir.⁵⁶⁶

Aynı şekilde Allah Teâlâ’ya nispet edilen gazap kelimesinin ilk anlamı, sinir duyulan kimseden intikam alma arzusu, nihâi anlamı ise gazab edilen/öfke duyulan kimseden intikam almak şeklindedir. Bu durumda söz konusu bu kelime Allah Teâlâ ile ilgili kullanılıncaya onun nihâi anlamı olan intikam alma, azab etme gibi manalarından hareketle konuya yaklaşmak gerekmektedir.⁵⁶⁷ Öyle ise, Fahreddin er-Râzî’nin ifade ettiği gibi, Allah’ın sıfatları ile ilgili vârid olan hadîslerin yorumunda genel kâide,

⁵⁵⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 44; Ayrıca bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 81.

⁵⁶⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 141.

⁵⁶¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 153.

⁵⁶² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 156.

⁵⁶³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 18; Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 206; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 81.

⁵⁶⁴ Ebû Dâvûd, “Salât” 258; Tirmizî, “Salât” 105; İbn Hibbân, *Sahih*, III/160 (876); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, VI/256 (6161); Abdü'r-rezzak, *el-Musannef*, II/251 (3250); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, II/211 (3271);

⁵⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.192.

⁵⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.192; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, s.446-447; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârif*, vr:108b.

⁵⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 192; Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 38, 39.

rivayetlerde varid olan bu kelimelerin nihâi anlamlarını dikkate almak sûretiyle hadîslerin te'vîlini yapmaya çalışmaktır.⁵⁶⁸

Yine Fahreddin er-Râzî, Allah Teâlâ'ya isnâd edilen nuzûl ve mecî gibi durumları yorumlarken, şu kelâmî prensiplerden hareketle konuya yaklaşmıştır: 1- Bu fiiller, sonradan yaratılmış varlıklar için kullanılır. Hâlbuki Allah Teâlâ için böyle bir anlamı düşünmek muhaldir. 2- Mecî ve nuzûl gibi kelimeler zâhirî anlamları itibariyle bir yerden başka bir yere intikal manasını içerirler ki bu da Allah Teâlâ hakkında bir sınır ve mekân ihtimali akla getirdiği için muhaldir.⁵⁶⁹ Allah hakkında tenzîh ve tevhîd ilkesine muhalif bir anlamı vermemek için gayret sarf eden er-Râzî, değişik ilimlerden birtakım ilmî verileri kullanmak sûretiyle hadîsleri te'vîl etmeyi de ihmal etmemiştir.⁵⁷⁰ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö.543/1148) *Kânûmu't-te'vîl* adlı eserinde dikkat çektiği üzere, değişik naslarda Allah'a izâfe edilen kadem, keff ve nuzûl gibi ifadelerin bir zâhirî birde batınî anlamları söz konusudur.⁵⁷¹ Söz gelimi, “keff” kelimesi, “birşeyi almak, tutmak” “kadem” kelimesi, bir şeye yönelmek” ve “nuzûl” kelimesi ise “hal ve durumları gözetmek sûretiyle yeryüzünü ihya etmek” anlamına gelmektedir ve bu manaların Allah Teâlâ hakkında düşünülmesi takdîs ve tenzîh ilkesine zıt değildir.⁵⁷²

Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen “*Hiçbir kimse kendisi hakkında duyduğu eza verici isnâd veya iftiraya Allah'tan çok daha sabırlı değildir. Birtakım kâfirler ve müşrikler Allah'a oğul isnâd ederler de sonra Allah yine onları illet ve afetlerden koruyarak, türlü türlü nimetlerle besler, yaşatır.*”⁵⁷³ şeklindeki nebevî beyânda Allah Teâlâ'ya “Sabırlı olmak” ve “Eziyet çekme” gibi bazı müteşâbih ifadeler isnâd edilmiştir ki bu ifadelerin beşeri kullanımlara göre yorumlanıp anlaşılması tenzîh ilkesine zıttır. Bu anlamda ifade edilecek olursa, hadîste yer alan Allah'ın sabırlı olmasından murad, onun bir kimseye ceza vermeyi terk etmesidir.⁵⁷⁴ Hadîste geçen eziyet çekmeden kâsd edilen ise, Allah'ın oğlu şeklinde kendilerine iftira atılan peygamberlerin bu sözler mukabilinde duymuş oldukları hüznün ve eziyettir.⁵⁷⁵ İbn Hacer'in yorumuna göre, hadîste Allah'a izâfe edilen “eziyet çekme” ibâresi ile onların

⁵⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 191.

⁵⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 136-137.

⁵⁷⁰ bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 144-145.

⁵⁷¹ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Kânûmu't-te'vîl*, s. 577.

⁵⁷² Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Kânûmu't-te'vîl*, s. 577, 578.

⁵⁷³ Buhârî, “Tevhîd” 3.

⁵⁷⁴ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 466.

⁵⁷⁵ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XV/338.

Allah'a iftira ettikleri bu sözlerinin ne derece çirkin olduğu vurgulanmış olmaktadır.⁵⁷⁶ Bu durumda hadîsin anlaşılmasında önem arzeden kelimelerin lâzimî anlamlarının tercih edilmesi tenzîh ilkesine daha uygun düşmektedir.⁵⁷⁷

Bir hadîs-i nebevîlerinde Allah Resûlü, “*Allah size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adalete uygun tarzda hüküm vermenizi emreder. Allah bununla, size ne de güzel öğüt veriyor! Şüphe yok ki Allah semî ve basîrdir (sözlerinizi de, hükümlerinizi de hakkıyla işitir, bütün yaptıklarınızı hakkıyla görür)*” âyetini okumuş,⁵⁷⁸ Ebû Hureyre bu rivayeti naklederken, başparmağı ile kulaklarını, diğer parmaklarıyla da gözlerini kapamış ve Allah Resûlü'nün âyeti okurken bu şekilde yaptığını nakletmiştir.⁵⁷⁹

Hadîs, zahiren teşbîh ihtimali taşımaktadır. Te'vil edilmeksizin hadîsi ilk anlamı üzere yorumlamak tenzîh esasıyla zıt bir manayı netice vermektedir. Bu sebeple İslâm âlimleri, Allah'ın görme ve işitme sıfatlarına sahip olmasının, beşerinkine benzer bir şekilde olmadığı hususuna özellikle dikkat çekmişler ve hadîsin Allah'ın gizli açık her şeyi işitmesinden ve sonsuz ilmiyle her şeyden haberdar olmasından bir mesel olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁸⁰ Hiç şüphesiz hadisteki ifadeleri zâhiri üzere kabul ederek, teşbîh ve tecsîme kaymak sakıncalıdır. Burada Hz. Peygamber, insanın aşına olduğu uzuvları zikretmek suretiyle Allah'ın yüce ilmine ve sonsuz kudretine dikkat çekmek istemiştir. Bu sebeple hadîsin temsil sanatından hareketle yorumunu yapmak isabetli olsa gerektir. Zira hadîsi bu şekilde anlamak tenzîh ilkesi açısından da önem arz etmektedir.

Konuyla ilgili önemli değerlendirmelerde bulunan el-Kasrî'ye göre, hadîslerin yanlış anlaşılmasının en temel sebebi, Allah ile mahlûkât arasındaki farkı tam anlamıyla idrak edememektir.⁵⁸¹ Ona göre aslı âyet ve hadîslerde geçen müteşâbih rivayetler yorumlanırken, mutlak anlamda Kur'ân'ın dili olan Arapça'da kelimelere ne gibi manaların verildiği tespit edilmeli ve bu manalar arasında Allah Teâlâ hakkında en

⁵⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII/361

⁵⁷⁷ Hadîste geçen “*Asbera*” “*Daha sabırlıdır.*” ifadesiyle ilgili olarak Kastallânî, İbnü'l-Müneyyir'den şöyle bir bilgi nakletmiştir: Bununla Allah'ın kötülük işleyen kimselere ihsanda bulunmaya kâdir olduğuna işaret edilmiştir. Beşer tabiatı ise kendisine kötülük işleyen bir kimseye iyilikte bulunamaz. Ancak kendisine şer'i bir sorumluluk yüklenirse bundan müstesnadır.(bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XV/338.) Benzeri bir yorum için ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII/361; Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 39.

⁵⁷⁸ en-Nisa, 4/58.

⁵⁷⁹ Ebû Dâvûd, “Sünne” 19; İbn Hibbân, *Sahih*, I/498(265)

⁵⁸⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 250-251; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 182-184; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 23b; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 17a; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delil*, s. 228-229.

⁵⁸¹ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm* s. 202-203.

uygun anlam tercih edilmelidir. Bu sayede teşbîh ve teccîm gibi bir durumdan da sakınılmış olacaktır.⁵⁸²

Allah'ın mutlak hâkimiyetine karşılık, insanın acizliğini ifade etmek için kullanılan kelimelerin anlamlarının doğru anlaşılması da bu tür rivayetleri yorumlamada esas alınmaktadır. Söz gelimi, kulun Allah'a kurbiyetini anlatan bazı hadîslerde⁵⁸³ dikkati çeken, şibr, zira', bâan, meşy, hervele gibi kelimeler, aciz bir varlık olan insana mukabil, Allah'ın mutlak hâkimiyetini vurgulamak içindir; yoksa Allah'a beşeri bir eylem ya da durum izâfe etmek için değildir.⁵⁸⁴

Te'vilde tenzîh ilkesini kaçınılmaz gören âlimlerden biri olan İbnü'l- Müneyyir, eserinin pek çok yerinde tenzîh ilkesi gözetilerek yapılacak te'vîlin önemine işâret etmiştir. Onun yorumuna göre, yerine göre pek çok lafız, mahlûkat hakkında kullanılırken bile dildeki kullanımlardan istifade edilerek başka bir anlama çekilebilmekte; yani, lafzın literal anlamı bir kenara bırakılarak, mecâzi anlam tercih edilebilmektedir. Bu durumda günlük hayatta bile, dilsel bir kullanımın zâhirî anlamlardan soyutlanarak mecâzi bir şekilde anlaşılması mümkün iken, Cenab-ı Hak'la ilgili müteşâbih rivayetleri zâhirî cihetle ele alıp, mecâzi yorum tekniklerinden istifade etmeden nassı yorumlamak oldukça sakıncalı ve yanlış bir durumdur. Açıkça ifade etmek gerekir ki Arap dilinde yaygın bir biçimde kullanılan mecâzî söylem dikkate alınmadan, Allah Teâlâ hakkında teşbîh ve teccîmi andıran ve yanlış anlamalara kapı açan ifadelerin, Cenab-ı Hak'ın şanına yaraşır bir şekilde anlaşılıp yorumlanması oldukça zordur.⁵⁸⁵

Netice itibariyle te'vîl, tenzîh ilkesinin sonucu olmaktadır. Zira nasslarda yer alan Allah Teâlâ ile ilgili sıfatların somut varlık alanına ilişkin kullanımlarıyla Allah'a nispet edilmesi, tenzîh ilkesiyle örtüşmeyeceğinden, böylesi nassların, dil kuralları ve diğer muhkem âyet ve hadîslerle bir bütün olarak değerlendirilip yorumlanması, dinin ruhuna uygun olmayan yanlış tanrı telâkkilerinin önüne geçmesi açısından oldukça önemlidir. Yani te'vîl, özellikle müteşâbih rivayetlerin yorumunda, Allah hakkında yanlış bir yorum yapmaktan koruyan en önemli yöntem olmaktadır.

⁵⁸² el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 49, 51.

⁵⁸³ bkz. İbn Hibbân, *Sahih*, II/35(328).

⁵⁸⁴ Aynı, *Umdetü'l-kârî*, XI/325; Ayrıca bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 220-221; Muhammed es-Sabbâğ, *et-Tasvîru'l-fennî*, s. 92-93.

⁵⁸⁵ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 8a.

3.2. Dile Uygunluk İlkesi

Halef âlimlerinin müteşâbih nassların anlaşılmasında önemli gördükleri bir diğer prensip te'vîlin dildeki kullanımlara uygunluk arzemesidir. Buna göre, te'vîlin dilin farklı ifade ve kullanımlarından onay alması gerekmektedir. İslâmî ilimlerin dilinin Arapça olması, tabi olarak yapılacak te'vîlin bu dilin esaslarına uygun olmasını gerektirmiştir. Zaten herhangi bir nassı ve onun ifade ettiği anlamı, dilin kullanım kurallarının dışına taşırarak anlamaya ve yorumlamaya çalışmak mümkün değildir.⁵⁸⁶ Müteşâbih hadîslerin gereği gibi anlaşılması, Arapçanın iyice bilinmesine, dolayısıyla da dilde yaygın olarak kullanılan mecâz, istiâre, mukabele ve teşbîh gibi çeşitli özelliklere hâkim olmaya bağlıdır.⁵⁸⁷

Müteşâbih hadîslerin yorumlanması gerektiği görüşünde olan âlimlerin, dile uygunluk ilkesinin önemsemelerinin en önemli sebebi, dilin kurallarının genel hatlarıyla objektif bir özellik taşımasıdır. Bu sayede te'vîl, objektif bir esasa dayanmakta, gelişigüzel bir şekilde nassın anlaşılmasının ve yorumlanmasının önü alınmış olmaktadır. Bununla birlikte te'vîlin dile uygunluğunu sadece gramer kurallarına indirgemek eksik ve yanlış bir tutumdur. Çünkü dilin kendine ait kural ve söylemleri gramer kurallarından daha zengin ve geniştir.⁵⁸⁸

Hadîse getirilen mecâzi bir yorum, Arapların konuşma şekillerine ve dilcilerin kullanımlarına zıt olmamalı, onlara uygunluk arzetmelidir.⁵⁸⁹ Hatta sadece dilin yazılı kurallarına bağlı kalarak hadîsleri yorumlama şeklinde bir metodu takip etmek yerine, ört ve âdetle kullanılagelen ifadeler⁵⁹⁰ ve darb-ı meseller muhakkak dikkate alınmalı,⁵⁹¹ hadîsler bu zenginlik çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmalıdır. Zira dilin farklı kullanım ve söylemleri dikkate alınmadan nassın anlaşılması oldukça zordur. Bu sebeple, yazılı ve sözlü kültür iyice tespit edilmeli, bunlardan hareketle, nassın ne dediğinin peşine düşülmelidir. Hadîste yorumun merkezinde olan bir kelime varsa, bu kelimenin tevcîh

⁵⁸⁶ Turan Koç, "Kur'ân Dili Açısından Söz Anlam İlişkisi" s. 28.

⁵⁸⁷ İbn Bezîze, *İzâhu 's-sebîl*, vr: 31b.

⁵⁸⁸ Koç, "Kur'ân Dili Açısından Söz Anlam İlişkisi" s. 26.

⁵⁸⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 43; İbn Bezîze, *İzâhu 's-sebîl*, vr: 31b.

⁵⁹⁰ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 196.

⁵⁹¹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 121.

edilen anlama gelmesinde dilin bir engeli olup olmadığı hususu da mutlaka araştırılmalıdır.⁵⁹²

Üzerinde durulan kelimenin Arap dili ve edebiyatında alışlagelmiş bir konuşma, hitap tarzı olup olmadığı⁵⁹³ ya da Arapça'nın zenginliğinin bir parçası olan şiir edebiyatında örneğinin bulunup bulunması gibi hususlar da göz ardı edilmemelidir.⁵⁹⁴ Çünkü arap dilinde teşbih, temsil ve istiâre gibi çeşitli mecâzî ve edebî kullanımlar vardır ve ifade edilen bu sanatlar hadîslerin anlaşılmasında önemli bir yer tutmaktadır.⁵⁹⁵

Hadîslerin te'vîl edilmesini bir ilke olarak benimseyen âlimlerin önde gelenlerinden İbn Fûrek'in, pek çok hadîsin izahında te'vîlin dile uygunluğunu önemseydiği karşımıza çıkmaktadır. Ona göre Allah Resûlü (s.a.v.), makul lafızlardan oluşan Arap diliyle ümmetine hitap etmiş, bu lafızlarla, onlara faydalı sahih manaları duyurmak istemiştir.⁵⁹⁶ Te'vîl kuramının ortaya çıkmasında önemli yeri olan İbn Fûrek'in dili önemli görmesi ve pek çok yorumunu dile dayandırması, çalışmamız açısından önemli görülmektedir.⁵⁹⁷ Onun bazı hadîslerin izahında "Dil açısından uygunsa, hadîsin anlamını o şekilde veririz."⁵⁹⁸, "Dilde bu anlam câiz ise, ona haml ederiz."⁵⁹⁹ "Dilciler arasında bu kullanım çok yaygınlık kazandı."⁶⁰⁰ "Dilde bu temsil çok yaygındır."⁶⁰¹ gibi ifadeleriyle, yapılan te'vîlin tutarlı olduğunu, dilden getirmiş olduğu delillerle ifade etmiştir. Hatta o, Kur'ân'da geçen bazı âyetlerin anlamlarının, dilde bilinen bir anlama haml edilmesi imkân dâhilinde ise, bunda bir beis olmadığını ifade etmiş, ilim ehlinde bazı kimselerden nakledilen haberlerin de bunu destekler mahiyette olduğunu dile getirmiştir.⁶⁰² İbn Bezîze de "Arapların maksadlarını nasıl beyân ettikleri iyi fehm edilirse, bu şekildeki nasları anlamak hiç de zor olmaz." diyerek konunun önemine vurguda bulunmuş⁶⁰³ ve hadîslere getirdiği yorumlarda dilin kullanımından deliller

⁵⁹² İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 120.

⁵⁹³ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 151, 257.

⁵⁹⁴ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 61.

⁵⁹⁵ İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 28b, 31b.

⁵⁹⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 496.

⁵⁹⁷ Nitekim İbn Fûrek, Mukaddime'sinde hadîslerin te'vîlinden dilden şahit getirmeye ve müşterek anlamı bulunan müteşâbih kelimelerin manaya en uygun olanının tercih edilmesini önemli bir metod olarak görmüştür. (bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s.10, 18)

⁵⁹⁸ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 77.

⁵⁹⁹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 255.

⁶⁰⁰ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 82.

⁶⁰¹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 240.

⁶⁰² İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 208-209.

⁶⁰³ İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr; 20b, 31b.

getirmenin önemli olduğunu belirtmiştir.⁶⁰⁴ O halde te'vîlin dile uygun olması, öncelikle o dilin tüm inceliklerinin kavranmasına bağlıdır.⁶⁰⁵ Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), Araplara kendi dilleri ile hitap etmiş ve muhataplarına mesajını iletirken o dilin bütün inceliklerini kullanmıştır.⁶⁰⁶

Müteşâbih hadîslerin yorumu konusunda oldukça önemli bir eserin sahibi olan el-Kasrî, te'vîlin dile uygun olmasını önemsemiş,⁶⁰⁷ bunun da ötesinde hadîse getirilen işârî yorumun bile, keyfilikten uzak, dilin yapısı ile uygunluk arzetmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁰⁸ İbn Bezîze de Hz. Peygamber'in dil ve ifadelerinde Arap dilinin kullanımlarına riâyet göstermesi, onların anlayabilecekleri hitap tarzıyla mesajını ümmetine iletmesi gibi hususiyetlerden hareketle, hadîslerin te'vîl ve yorumunda dile uygunluğun önemli bir prensip olduğunu vurgulamıştır.⁶⁰⁹

Söz gelimi hadîslerde ifade edilen, nuzûl ve fevk gibi kelimelerin, zâhirî olarak anlaşılması, dildeki kullanımları dikkate almamaktan ileri gelmektedir. Söz gelimi, bir emir bir kimseye müsamaha ile muamele eder, onu affederse Araplar bu durumu نَزَلَ

جاءَ مِنْ فَوْقٍ ; alışıverişte fiyatı yüksek tutan kimsenin durumunu da

şeklinde ifade ederler.⁶¹⁰ Yani bu ifadeler, zâhiri mana değil, mecâzî bir anlam ifade etmektedir. İbnü'l-Müneyyir, dilden bir örneği ve benzeri varken, teşâbüh sebebi olan ifadenin zâhiri üzere bırakılmasının yanlış bir tutum olacağını vurgulamıştır. Ona göre Allah Teâlâ hakkındaki ifadeler, dilin ifade ve üslûp özellikleri dikkate alınarak en uygun şekilde te'vil edilmelidir.⁶¹¹ Gazzâlî de fevk kelimesi dilde hem mekân hem de rütbe/yüksekte olma anlamlarına geldiğine göre, takdis ve tenzîh ilkesi sebebiyle Allah'ın zâtına uygun düşen mananın tercih edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁶¹²

Allah Resûlü'nden nakledilen bir başka müteşâbih beyânda şöyle geçmektedir:
“Rabbimi en güzel sûrette gördüm. Elini iki omuzum arasına koydu. Parmak uçlarının

⁶⁰⁴ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 63a.

⁶⁰⁵ İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr; 20b, 31b.

⁶⁰⁶ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 257; İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr; 24b

⁶⁰⁷ Örnek için bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 55, 61, 64.

⁶⁰⁸ el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 61.

⁶⁰⁹ İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 24a, 31b.

⁶¹⁰ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr;8a; Ayrıca bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XV/462,463.

⁶¹¹ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr; 8b.

⁶¹² Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 312.

soğukluğunu göğsümde hissettim. Ve olmuş olacak her şeyi gördüm.”⁶¹³ Bu rivayette dikkati çeken “enâmîl” kelimesi parmak anlamına gelmektedir. Hadîs, Allah Teâlâ’ya bir uzuv nispet edilmesinden ötürü müteşâbih bilgiler içermektedir. Bu özelliğinden dolayı hadîsteki müteşâbih lafzın izah edilmesi ve hadîsin te’vîl edilmesi zaruri görülmektedir. Bu gerekçe ile hadîsi yorumlayan âlimler, hadîsi te’vîl ederken, “Parmak uçlarının soğukluğunu hissettim.” ifadesinden “Allah’ın inâyet ve nusretinin belirtisini hissettim” şeklinde bir yoruma yer vermişlerdir.⁶¹⁴ Ancak onlar, bu görüşlerine dilden delil getirmişlerdir. Zira dilde rahatlık, bolluk, refahlık ve lezzet içinde bulunma gibi durumlar ifade edilirken, yer yer soğukluk anlamına gelen “berd” kelimesi kullanılmaktadır.⁶¹⁵ Ayrıca hadîs metninde yer alan “iki omzum arası” ifadesi de mesel kapsamında değerlendirilmiş, Arap dilinde bu kabil kullanımların olduğuna ve bu gibi ifadelerle bir kimsenin lutuf ve nimetlerinden istifade anlamının kasd edildiğine işâret edilmiştir.⁶¹⁶

Allah Resûlü’nden (s.a.v.) nakledilen bir hadîste şöyle geçmektedir: “*Mü’minin kalbi Allah’ın parmaklarının iki parmağı arasındadır (Isbe’ayni).*”⁶¹⁷ Hadîsin lafzı, te’vile muhtaçtır. Aksi halde yanlış anlamalar ortaya çıkacaktır. Zira hadîste Allah’a “parmak” izâfe edilmiş ve mahlukâtın kalplerinin bu parmaklar arasında olduğu ifade edilmiştir. Hadîsteki Isbe’ayni (parmaklar) kaydını zâhiren anlamak sakıncalıdır. Dolayısıyla hadîs, kalplerin Allah’ın tasarrufunda olmasından bir meseldir.⁶¹⁸ Nitekim Bedreddin İbn Cemâa hadîsin yorumuyla alakalı şunları kaydetmiştir: Kalbler, Allah’ın tasarrufu altındadır. Buna göre kulun bir fiili yapması veya terketmesi, Allah Teâlâ’nın kulun kalbinde yarattığı bir sâik vesilesiyle cereyan etmektedir. İşte bu sebeple hadîs, Allah’ın bu sâiki yaratmasını, kalblere hâkim olmasına temsil ederek haber vermiştir. Bu

⁶¹³ Tirmizî, “Tefsîr” 39; Dârimî, “Kitâbu’r-rü’yet” 12; Bezzâr, *el-Müsned*, II/163 (4727); Heysemi, *Mecmau’z-zevâid*, VII/367(11739); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVI/423 (22109).

⁶¹⁴ bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 81; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, s. 119; el-Kasrî, *Tenbihü’l-efhâm*, s.42-43; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr:17b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr: 6b; İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:9a, 9b; Hadîsin yorumu için ayrıca bkz. Ali es-Seyyid, İzzüddîn, *el-Hadîsü’n-nebeviyye min vicheti’l-belâğîyye*, s.328-329.

⁶¹⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 81; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, s.119-120, 180; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr:18a-18b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr:6b; İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 9b.

⁶¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, s.120.

⁶¹⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, II/289 (3140); Ahmed b. Hanbel, *el -Müsned*, XI/130 (6569); Bezzâr, *el-Müsned*, VI/431 (2460); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-‘evsat*, II/147(1530)

⁶¹⁸ bkz. İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, III/9; Zemahşerî, *el-Fâik fi garîbi’l-hadîs*, II/282; İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s.138; İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 238-239; Beyhâkî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, s.321; el-Kasrî, *Tenbihü’l-efhâm*, s. 89-90; Hadîsin yorumu için bkz. Gazzâlî, *İlcâmü’l-‘avâm*, s.302, 303; Ayrıca bakınız: İbnü’l-Arâbî, Ebû Bekr, *Kânunu’t-te’vîl*, s. 575, 576.

durumda Allah Resûlü, ulvî manaları, cisimlere temsil ederek ümmetine duyurmuş olmaktadır.⁶¹⁹

Hadisteki “parmak” kelimesini temsil şeklinde yorumlayarak hadîsin anlaşılmasında ciddi kolaylık sağlayan âlimler, bu görüşlerini sadece tenzîh esasını gözetme gayretinden kaynaklanan bir duyarlılıkla ifade etmemişler, bu tür yoruma dilin de imkân verdiğini özellikle belirtmişlerdir. Bu münasebetle ifade etmek gerekirse Arapçada, bir kişinin, başkası üzerindeki güç ve kuvveti vurgulanmak istendiğinde bu durum, “Falan kişi benim serçe parmağımdadır.” şeklinde haber verilmektedir.⁶²⁰ Kendi malı üzerinde tasarruf yetkisine sâhip kimsenin durumu ise dilde “Falanın kendi malı üzerinde parmağı var.” şeklinde ifade edilmektedir.⁶²¹ Bir başkasına iyilikte ve lütufta bulunan kimsenin durumu ise “Fulanun ala ısbain hasenin” “Falan kimse onu en güzel şekilde koruyup kolluyor” cümlesiyle ifade edilir.⁶²² Ayrıca bizim dilimizde de herhangi bir işte bir kimsenin dahli olduğunu beyân etmek için “Falancanın bu işte parmağı var.” şeklinde bir kullanım yaygındır. Öte yandan hadîsin metninde, hususiyetle kalbin zikredilmesi, kalbin bütün bir bedeninin en önemli uzvu olması ve bütün fiillerin başlangıç noktası olması itibariyledir.⁶²³

Hulâsa, müteşâbih rivayetlerin doğru anlaşılması ve te’vîl edilmesinde dikkat edilmesi gereken en önemli ilke, yorumcunun dildeki mecâzî kullanımlara aşına olup, yaptığı yorumları bu kural ve ilkelerin süzgecinden geçirmek sûretiyle test etmesidir.⁶²⁴ Aksi halde te’vîlin dile uygunluğu ihmal edilmiş olacaktır. Ehl-i Sünnet âlimleri içerisinde, halef yolunu benimseyerek, hadîslerin te’vîline kâil olan kimselerin bu konudaki ortak görüşleri bu yöndedir.⁶²⁵

3.3. Nasslara Uygunluk İlkesi

Te’vîlci yaklaşımı benimseyen âlimlerin, te’vîlin temel ilkeleri kapsamında dikkat çektikleri bir diğer prensip ise te’vîlin dinin temel nassları olan Kur’ân ve sünnete

⁶¹⁹ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’l-d-delil*, s. 180.

⁶²⁰ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 138; İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 238-240.

⁶²¹ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 138; İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 238.

⁶²² İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 239; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 88; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 22b.

⁶²³ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 239; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, s.321; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 22b; Hadîsin yorumu için ayrıca bkz. İzzüddin Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü’n-nebeviyye min vicheti’l-belâğiyye*, s. 328.

⁶²⁴ İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 32a

⁶²⁵ İbn Bezîze, müteşâbih âyet ve hadîslere getirilen yorum ve te’vîllerin dilin kullanım sahası içerisinde olması durumunda, dildeki mecâzî unsurların farkında olan kimseler tarafından kolayca anlaşıldığını ifade etmiştir. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 213a.)

uygunluk arzetmesidir. Böyle bir prensibin ileri sürülmesi, bir anlamda te'vîlin denetlenebilir olmasını temin etmeye yöneliktir. Aksi halde te'vîlde keyfilik gibi murad edilmeyen bir durum ortaya çıkacaktır. İbn Fûrek bu önemli ilkeye şu şekilde dikkat çekmiştir: “Te'vîlin nakledilen, sem'î bir delile dayanması gerekir. Şâyet ortada böyle bir durum yoksa ileri sürülen yorumun da bir anlamı yoktur.”⁶²⁶ Bu önemli ilkeyi, te'vîlin Kur'ân ve Sünnet'in muhkemâtı ile bütünlük arzetmesi şeklinde formüle etmemiz de mümkündür. Zira bu tarz rivayetlerin te'vîl edilmesi görüşünde olan âlimler, te'vîlin ifade ettiği anlamın âyet ve hadîslerle teyit edilebilir özellikte olmasına yani, te'vîlin dinin iki önemli esası olan Kur'ân ve sünnet ile uygunluk içerisinde olmasına özellikle önem vermişlerdir.⁶²⁷ Aksi halde te'vîl fasid olarak görülecektir.⁶²⁸

Buradan hareketle Nasslara Uygunluk İlkesi kapsamında öncelikle, yapılan te'vîlin Kur'ân'la uygunluğu, bazı örnekler üzerinden işlenecek, sonrasında ise te'vîlin Sünnet'e uygunluğu ele alınacaktır.

3.3.1. Kur'ân'a Uygunluk İlkesi

Kur'ân-ı Kerim'de yer alan müteşâbih ifadelerin muhkem nasslara ircâ edilmesi temel bir prensip olduğu gibi, hadîslerde görülen müteşâbih mana, ifade ve hakikatlerin yorumunda Kur'ân'ın gerek muhkemine gerekse de müteşâbihine başvurmak temel bir metod olarak uygulanagelmıştır.⁶²⁹ Bu anlamda bazı müteşâbih rivayetler yorumlanırken “Bu hadîs şöyle anlaşılmalıdır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de bu husus böyle anlatılmıştır” gibi ifadelerle Kur'ân-ı Kerim'e sürekli atıflar yapıldığı görülmektedir. Bununla hem Kur'ân hem de sünnette yer alan müteşâbih ifadelerin bütünlük içerisinde ele alınıp yorumlanması temin edilmeye çalışılmıştır. Nitekim Buhârî, *Sahih* adlı eserinin Kitâbu't-tevhîd adlı son bölümünü tasnif ederken sıfat hadîslerinin anlaşılmasında âyetlerin ifade ettiği öneme dikkat çekmek için bab başlıklarının tamamına yakını âyetlerden seçmiştir. Bu da göstermektedir ki selef

⁶²⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 74.

⁶²⁷ Benzer bir yaklaşım için bkz. Mehmet Özşenel, *Ebü Yûsuf'un Hadîs Anlayışı*, İstanbul, Klasik Yayınları, İkinci Baskı, 2011, s. 65.

⁶²⁸ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl, Mukaddime*, s. 3.

⁶²⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 40-41; İbn Fûrek'in *Müşkil* adlı eserinin çok değişik isimleri olduğu zikredilmektedir. Bu kapsamda Daniel Gimaret'in tespitlerine göre yazma nüshalardan birisinin ismi mealen “Zâhiri teşbîh ifade eden Hz. Peygamber'den nakledilen meşhur rivayetlerin yorumu ve onların muhkem nasslara ircâ edilmesi.” şeklinde zabt edilmiştir. (bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), Muhakkikin notu, s. 12) Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 94.

âlimlerinden itibaren müteşâbih hadîslerin anlaşılmasında âyetler temel bir esas olarak benimsenegelmiştir.⁶³⁰

Yine tefsîr ve kelâm sahasının önemli âlimlerinden olan Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs* adlı eserinde müteşâbih özellikteki âyet ve hadîsleri birlikte te'vîl ederek⁶³¹ bu özellikteki nassların bir bütün halinde değerlendirmeye tâbi tutulmasını önemsemiştir. Öte yandan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240), *Reddü'l-müteşâbih ile'l-muhkem mine'l-âyâti'l-Kur'âniyye ve'l-ehâdîsi'n-nebeviyye* adlı eserinde bu noktanın üzerinde durmuş, müteşâbih ifade ve hakikatlerin muhkemler esas alınarak yorumlanması gerektiğini vurgulamıştır.⁶³² Bu anlamda İbnü'l-Arabî, sûret⁶³³ vech⁶³⁴ ru'yet⁶³⁵ sem', basar, 'ayn⁶³⁶ nefis⁶³⁷ kurb⁶³⁸ yed⁶³⁹ kadem⁶⁴⁰ istivâ⁶⁴¹ nuzûl,⁶⁴² mecî ve ityân⁶⁴³ maiyyet⁶⁴⁴ dahk, rıza ve gazab⁶⁴⁵ gibi müteşâbih ifadelerin bulunduğu hadîsleri âyet ve hadîslerin muhkemâtına ircâ ederek te'vîl etmiştir.

Öte yandan İbn Fûrek, Fahreddin er-Râzî, İbn Bezîze, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve el-Kasrî olmak üzere, konuyla ilgili müteşâbih rivayetleri zikrederek daha sonra “Bu hadîsler de müteşâbih âyetler gibi anlaşılmalıdır.” şeklinde bir usul benimsemişlerdir. Bu da bize göstermektedir ki müteşâbih âyetlerin yorumunda uygulanan metod bir yönüyle müteşâbih hadîsler için de uygulanmıştır. Söz gelimi pek çok hadîsin te'vîlinde âyetlerden hareket eden İbn Fûrek, Allah'a sâk/topuk izâfe edilen bazı hadîslerin, konuyla ilgili âyete müracaat edilmeden anlaşılamayacağını vurgulamıştır.⁶⁴⁶ Yine Fahreddin er-Râzî, Allah'a izâfe edilen “yemin” kelimesinin geçtiği âyetlerin kısaca te'vîlini verdikten sonra, bu konuda varid olan hadîslerin te'vîline gitmemiş, bunların

⁶³⁰ Buhârî'nin bu metoduna şerhinde dikkat çeken İbn Hacer, onun bu tutumuyla itikâdî konularda haberi vahid kabilinden gelen rivayetlerin pek çoğunun Kur'ân'da bir benzerinin bulunduğuna dikkat çektiğini ifade etmiştir. (İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, XIII/359)

⁶³¹ Örnek için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 134, 135,171,

⁶³² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 176.

⁶³³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 108-115.

⁶³⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 116-117

⁶³⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 118-133.

⁶³⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 134-137.

⁶³⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 138-146.

⁶³⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 147-150.

⁶³⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 152-162.

⁶⁴⁰ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 163-174.

⁶⁴¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 214-219.

⁶⁴² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 220-235.

⁶⁴³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 236-240.

⁶⁴⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 241-245.

⁶⁴⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 262-264.

⁶⁴⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 442.

Kur'ân'da üzerinde durulan müteşâbihlerle mukayese yapılmak sûretiyle anlaşılabilirliğini ifade etmiştir.⁶⁴⁷

O halde müteşâbih rivayetlerin anlaşılmasında hem konuyla ilgili müteşâbih âyetlerin hem de Kur'ân'ın muhkem ifadelerinin önemi büyüktür. Bu anlamda müteşâbih rivayetlerin te'vîl edilmesini benimseyen âlimler, eserlerinde yorumladıkları rivayetlerde yer alan kelimenin Kur'ân'da yer alıp almadığına, şayet yer almış ise nasıl yorumlandığına önemle dikkat çekmişlerdir. Hadîste yer alan teşâbühün giderilmesi noktasında üzerinde durulan kelimeye verilen değişik manaların, Kur'ân'da geçtiği yerlerde nasıl yorumlandığını tespit etmek, bu çeşit rivayetlerin anlaşılmasında temelde belirleyici olmaktadır.

Konuyla ilgili örnek vermek gerekirse, Arapça'da rüzgâr anlamına gelen “er-Rih” kelimesi nefes kelimesiyle birlikte Allah Resûlü'nden nakledilen bir rivayette, “*Rüzgâra sövmeyin, çünkü rüzgâr, Rahman'ın nefesindedir*”⁶⁴⁸ şeklinde kullanılmıştır. Açıkça görüldüğü üzere hadîsteki “Rahman'ın nefesi” terkibi, cisim anlamı çağrıştırdığından, Allah Teâlâ hakkında zâhirî anlamıyla kullanılması tenzîh esasına zıt görülmektedir. Hadîse getirilen yorumlarda, rivayette dikkati çeken nefes kelimesinin “Rahatlatma ve nefes aldırma” anlamında olması gerektiği üzerinde durulmuş, buna delil olarak “rüzgâr”ın dert ve sıkıntıları gidermeye yarayan bir yönü olduğu ifade edilmiştir. Bu sebeple hadîs, “Sizin için rahatlatıcı bir unsur olan rüzgâra sövmeyin, zira o Rahman'ın size olan ferahlığıdır.” şeklinde te'vîl edilmiştir.⁶⁴⁹ Hadîsin te'vîlini bu şekilde yapan âlimlerden olan İbn Fûrek, hadîse getirmiş olduğu bu yorumunu, “*O gün onlara kendilerinin görmediği ordular ve rüzgârı gönderdik.*” âyetiyle⁶⁵⁰ delillendirmiştir. Zira bu âyette rüzgârın Müslümanlar üzerine gönderilmesinin haber verilmesi ile kasd edilen, Allah'ın onlara bir huzur ve ferahlık verdiğinin bildirilmesidir. İbn Fûrek'e göre âyet-i kerimeye verilen bu anlamdan hareketle, hadîsin böyle anlaşılmasında bir mahzur yoktur.⁶⁵¹

⁶⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü'l-takdîs*, s. 173.

⁶⁴⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, II/272(3075)

⁶⁴⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.196; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 19a; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehadîs*, vr: 13b.

⁶⁵⁰ el-Hicr, 15/22.

⁶⁵¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 196; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehadîs*, vr: 13b; Ayrıca bkz. İbn Esîr, *en-Nihâye*, V/203.

İbn Fûrek sonrası müteşâbih hadîslerin yorumlanmasında önemli bir konuma haiz bulunan el-Kasrî de hadîsin yorumunu yaparken, rüzgâr anlamına gelen “er-Rıh” kelimesinin, inâyet, destek, güç ve kuvvet gibi değişik anlamlarının olduğuna dikkat çektikten sonra,⁶⁵² bu görüşüne وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ

وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ “Allah’a ve Resulüne itaat edin, sakın birbirinizle ihtilaf etmeyin; sonra korkuya kapılıp za’fa düşerseniz, rüzgârınız (kuvvetiniz) gider. Bir de tam mânasıyla sabredin. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.”⁶⁵³ âyetini delil getirmiştir. el-Kasrî’ye göre çok değişik kıtalardan ve cihetlerden esen, yağmur yüklü bulutları taşıyan, yağmur ve rızık sebebi olan rüzgâr, her ne kadar Allah düşmanları için azab olsa da inanan kimseler ve başta Hz. Peygamber olmak üzere pek çok inanmış gönül için bereket ve nusret kaynağıdır. Hatta insanın almış olduğu nefes bile bir yönüyle dâhili rüzgâr olmaktadır ki Allah Teâlâ, onunla her canlıyı rahata erdirmektedir. Dolayısıyla ister harici ister dâhili olsun rüzgâr Rahman’ın kullar için en büyük rahatlatıcı unsurudur, bundan dolayı ona sebb etmek uygun görülmemiştir.⁶⁵⁴

Allah Resûlü’nden nakledilen bir rivayette “Allah Teâlâ, ellerini açmış kendisine dua eden bir kimseyi, duasına icabet etmeksizin eli boş çevirmekten hayâ eder.”⁶⁵⁵ şeklinde müteşâbih bir durum haber verilmiştir. Hadîste geçen hayâ ve utanma duygusunun bilinen anlamı ile Allah Teâlâ hakkında kullanılması tenzîh ve tevhîd esasına zıt görülmektedir.⁶⁵⁶ O halde hadîsin sıhhatli bir te’vîlinin yapılabilmesi için, “hayâ” kelimesine verilen değişik anlamların tespit edilmesi daha sonra bu anlamlardan Allah’ın zatına en uygun olanının tercih edilmesi gerekmektedir.⁶⁵⁷ İbn Fûrek, hayânın utanç duyulan bir durumu bırakmak anlamında kullanılmasından hareketle, hadîsin te’vîlini “Allah kendisine dua eden kulunun ellerini eliboş bırakmaz.” şeklinde yaparak, hadîste “Yestahyi” fiilini “La yetruku” şeklinde anlamlandırmıştır.⁶⁵⁸ Onun bu yorumuna getirmiş olduğu naklî delil ise “Şüphesiz Allah sivrisineği mesel getirmekten

⁶⁵² el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 213; Ayrıca bkz. İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehadîs*, vr: 13b.

⁶⁵³ el-Enfâl, 8/46.

⁶⁵⁴ el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 213-214.

⁶⁵⁵ Ebû Dâvûd, “Salât” 258; Tirmizî, “Salât” 105; İbn Hibbân, *Sahih*, III/160 (876); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, VI/256 (6161); Abdü’r-rezzak, *el-Musannef*, II/251 (3250); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübra*, II/211 (3271)

⁶⁵⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 294; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârîf*, vr: 108b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr: 28a.

⁶⁵⁷ Hayâ kelimesine verilen değişik anlamlar için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, XIV/211 vd.

⁶⁵⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 295; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârîf*, vr: 108b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr: 28a; Ayrıca bkz. İzzüddin Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü’n-Nebeviyye min Vicheti’l-Belağîyye*, s. 219.

hayâ etmez/ terk etmez.” âyetidir.⁶⁵⁹ Bu âyette, hayâ ifade eden fiilin, terk etme anlamına geldiğini dile getiren İbn Fûrek, bu kelimenin Allah Teâlâ ile ilgili kullanılması durumunda hayânın/utanma duygusunun son merhalesi olan “bir işi terk etme, bırakma” anlamının tercih edilerek, bu anlam üzere yorumlanmasının önemli olduğuna işâret etmiştir.⁶⁶⁰

Hz. Peygamber’den nakledilen bazı müteşâbih beyânlarda bazı zaman dilimlerinde Allah Teâlâ’nın dünya semasına ineceği vurgulanmıştır.⁶⁶¹ Görüldüğü gibi bu âyette Allah’ın inmesinden söz edilerek, Zât-ı Ulûhiyet’e hareket izâfe edilmiştir. İslâmî metinlerde geçen bu müteşâbih beyânda teşâbüh sebebi, hareket anlamını içeren “Nezele” fiillerinin Allah Teâlâ’ya izâfe edilerek kullanılmasıdır. Tevhîd ilkesinin en önemli noktasını, Allah Teâlâ’nın hiçbir şekilde mahlûkatına müşâbeheti olmaması oluşturmaktadır. Bu açıdan metinlerde geçen bu kelimelerin ifade ettikleri anlam örgüsü, bizim dünyamızın kullanımlarından farklı bir mahiyeti veya özelliği içermektedir. Hadîste zikredilen “Nuzûl” kelimesinin zâhirî anlamından hareketle, Allah hakkında kullanılmasına sıcak bakmayan Ehl-i Sünnet âlimleri, bu kelime üzerinde yoğunlaşmışlar ve Allah Teâlâ hakkında en doğru anlamı verebilmek için aklî ve naklî delillerden hareketle bir takım izahlar ortaya koymuşlardır.⁶⁶² Nitekim arap dilinde nuzûl kelimesi, sadece intikal manasında kullanılmamakta, pek değişik anlamları bünyesinde barındırmakta yani müşterek bir lafız olmaktadır.⁶⁶³ Şöyle ki müşterek bir kelime olan nuzûl’ün değişik anlamlarını intikal, bir yerden başka bir yere gitme, i’lâm/bildirme, söz, ibâdet, bir şeye yönelmek ve herhangi bir konuda hüküm verme şeklinde hulâsa etmek mümkündür. Açıkça görüldüğü gibi, intikal ve hareket anlamının dışında daha başka anlamları da olan bu kelimenin sadece intikal anlamını dikkate alarak, diğer anlamlarını göz ardı etmek uygun bir metod olarak görülmemektedir.⁶⁶⁴

Allah’ın zâtına ve sıfatlarına en uygun anlamın çıkartılması ve hadîsin bu meyanda yoruma tabi tutulması zaruri bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda,

⁶⁵⁹ el-Bakara, 2/26.

⁶⁶⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 295; İbn Bezîze, ilgili hadîste zikredilen ibareyi, “Allah hakkı söylemekten çekinmez.” şeklinde te’vil etmiştir. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcî’l-’avârîf*, vr: 108b,109a.)

⁶⁶¹ Buhârî, “Tehecçüd” 14; Müslim, “Salâtü’l-misâfirin” 24; Ebû Dâvûd, “Salât” 311; Tirmizî, “Daavât” 73; İbn Hibbân, *Sahih*, III/199(920); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII/43 (7592).Taberânî, *el-Mu’cemü’l-’evsat*, VI/159 (6079) Heysemi, *Mecmau’z-zevad*, X/237 (17250)

⁶⁶² İbnü’l-Cevzî, *Def’u şühbeti’t-teşbih*, s. 194-197; es-Sübkî, *İthâfî’l-kâinât*, s. 153.

⁶⁶³ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 201; el-Kasrî, *Tenbihü’l-efhâm*, s. 133; Gazzâlî, *İlcâmü’l-’avâm*, s. 303; Batalyevsi, *el-İnsâf*, s. 83-85.

⁶⁶⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 202- 203; el-Kasrî, *Tenbihü’l-efhâm*, s. 137.

nuzûl kelimesinin “yönelmek” anlamını nazar-ı dikkate alarak, Allah’ın inmesini “Rahmet ve şefkati ile kullarına yönelmesi” şeklinde te’vîl etmek yerinde olacaktır.⁶⁶⁵ el-Kasrî, Allah’a isnâd edilen nuzûl mefhumunu yorumlarken şu önemli tespitlere dikkat çekmiştir: Nuzûl kelimesi, asla intikal anlamında değildir. Allah Teâlâ, hiç ihtiyacı yokken kâinâtı yaratmış, daha sonra onları başıboş bırakmayarak, kitâblar ve peygamberler göndererek ilâhî tenezzülde bulunmuştur. Yine Allah Teâlâ, Kur’ân-ı Kerim’i inzal ederek, onun anlaşılmasını gönüllerde muhafaza edilmesini kolaylaştırarak, kullarına şefkat ve merhamet ile tenezzülde bulunmuştur.⁶⁶⁶

Öte yandan el-Kasrî, bazı hadîslerde Allah’ın nuzûlü’nün Şaban ayının ortasına, kadir gecesi gibi mübarek gecelere tahsis edilmesini ise, bu gecelerin manevi özelliklerine bağlamış ve bu gecelerde ihlasla Allah’a münâcat eden kimselerin onun rahmetine, şefkatine ve lutfuna daha ziyâde mazhar olacaklarını vurgulamıştır.⁶⁶⁷ Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin konuyla ilgili yorumu ise oldukça ilgi çekicidir. Ona göre, beşerin doğal uykusu toplam sekiz saat olmaktadır ki bu da gecenin üçte birlik kısmına tekâbül etmektedir.⁶⁶⁸ İlâhî meşietin, nuzûlü bu zaman dilimine tahsis etmesi, kulları için bir rahmet ve şefkat sebebidir ki uykusunu almış kullar, bu saatte uyanırlar ve Allah’ın kendilerine nasip ettiği bereketi elde etmeye gayret ederler.⁶⁶⁹ İbn Bezîze’nin nuzûl hadîsleri ile ilgili yorumları son derece ilgi çekicidir. O, hadîslerde Allah’a izâfe edilen nuzûlün özellikle gece’ye tahsis edilmesini şu şekilde izah eder: Gece vakitleri, Allah’ın dualara icabet etmesinin ve duaların kabul edilmesinin mazinnesi konumundadır. Çünkü bu vakitler genelde seher vakti olup insanın aç olduğu zaman dilimlerine tekabül etmektedir. Bu da âhiret yolcusunu olmanın en önemli rüknü ve azığıdır. Şâyet açlık çarşıda satılan bir meta olsaydı, âhiret yolcusu, çarşıdan değil başka bir zaman diliminde onu satın alırdı.⁶⁷⁰

el-Kasrî yukarıdaki ifadelerle benzer şekilde hadisi te’vîl ettikten sonra buna delil olarak, nuzûl kelimesiyle aynı masdardan türeyen “enzele” fiilinin, وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ

⁶⁶⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 204; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 133; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 151a.

⁶⁶⁶ el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 138-139.

⁶⁶⁷ el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 133-134.

⁶⁶⁸ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Reddu’l-müteşâbih*, s. 234.

⁶⁶⁹ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Reddu’l-müteşâbih*, s. 234-235.

⁶⁷⁰ bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 151a,151b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 20b, 35b.

أزواجٍ “Size etlerini yemeniz için deve, sığır, koyun ve keçiden erkekli ve dişili olmak üzere sekiz çift hayvanın helâl olduğunu vahiyle bildirdi.”âyetinde⁶⁷¹ indirmek manasının dışında daha farklı bir manada kullanılmasını delil getirmiştir. Zira âyette kullara nimet olarak verilen sözkonusu hayvanların herhangi bir yerden indirilmedikleri aşikârdır.⁶⁷² el-Kasrî’ye göre tıpkı ilgili âyette olduğu gibi nuzûl kelimesinin Allah’a en uygun mananın tercih edilmesi gerekmektedir. Fahreddin er-Râzî ise “Allah, Resulü’ne sekineyi indirmiştir.”⁶⁷³ âyetinde de Enzele fiilinin kullanıldığını ifade etmiş, bununla asla intikal manasının murad edilmediğini ifade etmiştir.⁶⁷⁴ Yine “Ölüm gelinceye kadar rabbine ibâdetle meşgul ol.”⁶⁷⁵ âyetinde ölümün gelmesinden murad, onun hareket ve intikal edeceğine işaret değildir; bununla kasd edilen ölümün ortaya çıkması, insanın ecelinin bitmesidir. Bu durumda sözlükte zikredilen anlamlarından sadece birisini karşılayan intikal anlamı üzerinde durup, Cenab-ı Hak’ka mekân izâfe etmek uygun düşmemektedir.⁶⁷⁶ Hadisteki nuzûl’e “Allah’ın kullarına tevbe kapılarını açması, onlara merhamet nazarıyla bakması” gibi anlamlar vermek mümkün görülmektedir.

Allah’ın rahmetinin gece vaktine tahsis edilmesinin başlıca sebeplerini ise “tevbenin dünya meşgalesinden uzak olan gece vaktinde kabul edilmeye daha yakın olması”, “gece ibâdetinin her açıdan ihlâsa ve ciddiyete yakın olduğu” “uyku ve tembellik ile geçirilen gecenin ibâdet ile geçirilmesine bir teşvikin söz konusu olması” şeklinde sıralamak mümkündür.⁶⁷⁷ Batalyevsî de Allah’a izâfe edilen nuzûl kelimesinin, Allah’ın kuluna yönelmesinden ve ona yaklaşmasından istiâre olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷⁸ Buna göre gecenin bu zaman diliminde insanoğlu, başka zamanlara nispetle Allah’a daha yakın olacak; Allah Teâlâ da kullarına şefkat ve merhamet ile yönelecektir.⁶⁷⁹

Hiz. Peygamber’den nakledilen başka bir rivayette “Rahman’ın ağırlığından dolayı arş, kendisini taşıyan meleklerin omuzlarına ağır gelir de onlar omuzlarındaki bu ağırlıktan

⁶⁷¹ ez-Zümer, 39/6.

⁶⁷² Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, s. 143. Râzî, nuzûl ile ilgili rivayetlerin te’vilinde, bu kelimenin bilinen anlamı ile intikal manasında olmadığı görüşüne çeşitli âyetlerden delil getirmektedir. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *İlcâmü’l-avâm*, s. 303.

⁶⁷³ el-Fetih, 48/26.

⁶⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, s. 143.

⁶⁷⁵ el-Hicr, 15/99.

⁶⁷⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 471.

⁶⁷⁷ el-Kasrî, *Tenbihü’l-efhâm*, s. 136-137; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, s.145; Ayrıca bkz. es-Sübkî, *İthâfü’l-kâinât*, s. 154-155.

⁶⁷⁸ bkz. Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 84-85.

⁶⁷⁹ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 84-87.

dolayı Allahın gazabını anlarlar.” buyrulmuştur.⁶⁸⁰ Hadîste yer alan “Sikali’r-Rahman/Rahmanın ağırlığı” ifadesinin Allah Teâlâ hakkında cisim anlamı çağrıştırdığından te’vîli gerekli görülmüştür.⁶⁸¹ İbn Fûrek hadîste Allah’a izâfe edilen ağırlık ile kasd edilen anlamın, Allahın azametinin yüceliği olduğunu ifade etmiş ve buna *إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا* “Biz sana pek ağır bir söz vahyedeceğiz.”⁶⁸²âyetini delil getirmiştir.⁶⁸³ Ona göre âyet-i kerime’de anılan *ثَقِيلًا* kelimesi, cisim anlamında olmadığına göre, ilgili hadîste yer alan “sikal” kelimesi de aynı metodla te’vîl edilmelidir.⁶⁸⁴

Konuyla alakalı diğer bir örnek ise Allah Resûlü’nden nakledilen şu rivayettir: “Allah’ın sâidi/bileği, senin bileğinden, Allah’ın usturası/makası da senin ustura ve makasından daha kuvvetlidir.”⁶⁸⁵ Hadisin literal anlamı itibariyle izah edilmesi son derece güçtür. Zira hadîste bilek ve ustura gibi fizikî âlemin kavramları Allah’a isnâd edilmiştir. Şunu öncelikle ifade etmek gerekir ki Arap dilinde güç ve kuvveti ifade etmek için bu tür lafızlar yer almaktadır. Öyleyse hadisteki lafızları, dilin sınırları içerisinde te’vil etmek kaçınılmazdır. Nitekim İbn Fûrek’e göre hadîste yer alan bu ifadeler, Allah Teâlâ’nın hâkimiyet, güç ve kuvvetini ifade eden bir meselden ibarettir.⁶⁸⁶ Zira bilek ve ustura/makas gibi cisimler günlük dilde güç ve kuvveti işâret etmektedir. Dolayısıyla bu ifadelerin Allah’a izâfe edilmesi, Yüce Allah’ın mutlak hâkimiyetini vurgulamak için zikredilmiştir.⁶⁸⁷ İbnü’l-Cevzî de hadîsin lafızlarından yola çıkarak, Allah’ın bilek ve ustura gibi birtakım vasıflara sahip olduğunu iddia etmenin, Arap dilinin hitap şekillerini bilmemek manasına geleceğini ifade etmiş, hadîste mecâzî bir anlam üzerinden Allah’ın güç ve kudretine işâret edildiğine temas

⁶⁸⁰ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 9/179 (8886); İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 342.

⁶⁸¹ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 342; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 127b,128a; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 33b, 34a.

⁶⁸² el-Müzzemmil, 73/5.

⁶⁸³ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 342; Ayrıca bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 128a; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 33b,34a.

⁶⁸⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 342; Ayrıca bkz. İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 34a; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 174.

⁶⁸⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, I/25 (65), IV/181 (7364); İbn Hibbân, *Sahih*, XII/432 (5615) Bu hadîsi eserinde zikreden Hâkim, hadîsin isnâdının sahih olduğunu ifade etmiştir. bkz. *el-Müstedrek*, I/25 (65).

⁶⁸⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 257; Ayrıca bkz. Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, s. 322; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 97-99; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr:24a; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’d-delîl*, s. 211.

⁶⁸⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.257; Ayrıca bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 97; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr:24a; İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehadîs*, vr: 16a; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, s.175.

etmiştir.⁶⁸⁸ Fahreddin er-Râzî'ye göre hadîsteki bu ifadeler, Allah'ın mutlak kemaline işâret etmektedir. Ona göre Kur'ân'da yer alan şu ilâhî hitap da hadîsin manasını teyit etmektedir: ⁶⁸⁹ “*Şüphesiz ki Allah, bolca rızık veren ve sonsuz kudret sahibidir.*”⁶⁹⁰

Netice itibariyle müteşâbih hadîslerin yorumunda gerek Kur'ân'ın müteşâbih nassları, gerekse muhkem esasları önemli bir ilke olarak benimsenmiştir. Müteşâbih rivayetlerin te'vîlini gerekli gören âlimler, müteşâbih rivayette yer alan kelimeye yükledikleri manayı, Kur'ân âyetlerinde yer alan kelimelere verilen manalarla teyit etmektedirler. Bu durum, hadîslerin te'vîlinde Kur'ân'a uygunluğun önemli bir ilke kabul edildiğini göstermektedir.

3.3.2. Sünnet'e Uygunluk İlkesi

Hadîslerin yorumunda Kur'ân'nın muhkem esasları temel alındığı gibi, hadîslerde zikredilen müteşâbih ifadelerin, başka bir hadîste daha farklı bir üslupla anlatılıp anlatılmadığı ya da hadîse getirilen te'vîlin Kur'ân'la uyumu zâhir olduktan sonra, hadîsin muhkemâtı ile de uyum gösterip göstermediği gibi durumlar önemli görülmüştür. Zira Allah Resûlü'nden nakledilen hadîslerin en önemli özelliklerinden biri, onların ya birbirini destekler mahiyette bilgiler ifade etmeleri ya da birbirini değişik şekillerde tefsîr edici mahiyette olmalarıdır.⁶⁹¹ Şeytan'ın kemikle beslenmesi, yellenmesi, berzah ve âhiret âlemi ile ilgili kendisine yöneltilen değişik sorulara Gazzâlî öncelikle bu gibi meselelerde tevakkuf etmeyi tavsiye etmiş, bazı hadîslerin ise Hz. Peygamber'den gelen değişik rivayetlere bakıldığında anlaşılmasının mümkün olduğunu, fakat hadîs ilminde otorite olmadığından buna girişmediğini vurgulamıştır.⁶⁹² Gazzâlî'nin bu düşüncesi, te'vîlin zan ve tahmin üzere kurulu olmasına değil de rey ile bilinmesi zor konuların nakil yardımıyla tesbitine kapı açması itibariyle oldukça önemlidir.⁶⁹³

Öte yandan İmam Şâfiî'nin müteşâbih lafzın te'vîl ve tefsîrinin ancak Allah Resûlü'nden gelen bir rivayet ya da sahâbe'den gelen bir bilgi veyahut ümmetin icmâna dayanması gerektiğini ifade etmesi, bir yönüyle onun te'vîlin indi bir rey ile

⁶⁸⁸ İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübheti't-teşbih*, s. 218.

⁶⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 175.

⁶⁹⁰ *ez-Zariyat*, 51/57.

⁶⁹¹ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 176.

⁶⁹² Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 29,30.

⁶⁹³ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 30.

yapılmasına karşı olduğunu ve yapılacak te'vîlin hadîslerden bir delile dayanması gerektiğini kabul ettiğini göstermektedir.⁶⁹⁴ Yani, müteşâbih bir hadîsin Kur'ân'ın muhkem, müteşâbih âyetlerine ircâ edilerek anlaşılması kadar, onların muhkem hadîslerden hareketle yoruma tabi tutulması da önem arz etmektedir.⁶⁹⁵

Bu anlamda İslâm âlimleri, müteşâbih hadîslerde yer alan bazı kelimeleri yorumlarken, değişik hadîslere müracaat ederek müteşâbih kelimeye verilen manayı tespit etmeye önem vermişlerdir. Söz gelimi Muhyiddin İbnü'l-Arabî, “*Allah cehennem ehline onların tanıyamayacağı bir sûrette gelir.*”⁶⁹⁶ hadîsini te'vîl ederken, muhkem hadîslerde haber verilen, amellerin temessül etmesi, ölümün koç sûretinde temessül etmesi, meleklerin insân şeklini alması gibi rivayetleri zikretmiş, “ameller, araz oldukları halde, cisim şeklinde temessül etmiş, hâlbuki onlar cisim değildir.” şeklinde bir değerlendirmede bulunarak, “Allah'ın bir sûrette gelmesini”, meseleyi zihne yaklaştırma kabilinden bir mesel olarak yorumlamıştır. Buna göre Allah'ın tanınmayacak bir sûrette cennet ya da cehennem ehlinin yanına gelmesi, onun bir sûreti olduğu anlamına gelmez. Tıpkı, bazı rivayetlerde Cebrâil'e isnâd edilen el ve dizlerin, zâtî anlamda olmadığı gibi.⁶⁹⁷ Öte yandan Bedreddin İbn Cemâa da hadîsin inkârı söz konusu olmadığında şu iki şartla te'vilinin zaruri olduğuna işâret etmiştir: 1. Allah Teâlâ hakkında yanlış anlamaya mahal vermeyecek şekilde hadisi te'vil etmek. 2. Te'vîlin Allah Resûlü'nün diğer beyanlarıyla mukabele edilmesi.⁶⁹⁸

Allah Resûlü'nden nakledilen başka bir rivayette “*Cemaate önem verin. Zira Allah'ın eli, şehir halkı ile beraberdir.*”⁶⁹⁹ buyrulmuştur. Yani, Allah Teâlâ, çoğunlukla beraberdir. Kim cemaatten ayrılır, ondan uzaklaşırsa o kimse hak üzere değildir.⁷⁰⁰ Hadîsin metninde Allah'a izâfe edilen yed/el kelimesi, Allah'ın yardım ve nusretini ifade etmek için kinâye tarikiyle kullanılmıştır.⁷⁰¹ Yani, Allah Teâlâ, yardım ve inâyetiyle cemaat halinde hareket eden kullarının yanında olacaktır. Öte yandan hadîste,

⁶⁹⁴ Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ*, II/18.

⁶⁹⁵ Benzeri bir yorum için bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 109.

⁶⁹⁶ Buhârî, “Rikak” 52.

⁶⁹⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 112-113.

⁶⁹⁸ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delil*, s. 160.

⁶⁹⁹ Tirmizî, “Fiten” 7; İbn Hibbân, *Sahih*, X/437(4577); Heysemi, *Meemau'z-zevâid*, V/400(9123); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VI/278(6405)

⁷⁰⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.323; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 100; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:121a; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr:32b.

⁷⁰¹ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, V/693.

birlik içerisinde olmaya bir teşvik söz konusudur.⁷⁰² Nitekim Hz. Peygamber, “Ümmetim dalalet üzere bir araya gelmez.”⁷⁰³ ve “Kim İslâm toplumundan ayrılırsa, o, cahiliye âdeti üzere ölmüştür.”⁷⁰⁴ gibi nebevî beyânlarıyla da bu hususa işaret etmiştir. Yani bir kimse Ehl-i Sünnet’in yoluna iltizam eder, oradan ayrılmazsa Allah’ın inâyeti onunla olacaktır.⁷⁰⁵

Allah Resûlü’nden nakledilen bir rivayette “Amellerden gücünüz yettiği kadarıyla amel edin, çünkü Allah siz usanıncaya kadar usanmaz/bıkmaz”⁷⁰⁶ şeklinde müteşâbih bir beyân nakledilmiştir. Hadîste geçen özellikle “yorulma ve sıkılma” anlamına gelen “melel”in Allah Teâlâ ile ilgili bir durum ifade ederken kullanılması ve hadîsin bu lafzın zâhirî anlamı üzerinden te’vîl edilmesi sakıncalı görülmüştür.⁷⁰⁷ Bu durumda tenzîh ve tevhîd ilkesine zıt bir anlamı hadîse yüklememek için hadîs değişik şekillerde yorumu tabi tutulmuştur. Bu tevcîhlerden bir tanesi “Siz ibâdet etmekten yoruluncaya kadar Allah size ibâdetinize mukabil sevap vermeyi terk etmez/bırakmaz” şeklindedir.⁷⁰⁸ el-Kasrî, bu hadîsi te’vîl ederken Allah Resûlü’nden (s.a.v.) nakledilen “Kimse bu dine galip gelemez. Amellerden takatiniz yettiklerini yapın” hadîsinin⁷⁰⁹ ifade ettiği mananın, söz konusu bu hadîsi tefsîr ettiğini ifade etmiş, hadîste kişi ne kadar ibâdet ederse etsin, ecir ve mükâfatını verme noktasına Allah Teâlâ’nın her durumda ona yeteceği açık bir şekilde vurgulandığına dikkat çekmiştir.⁷¹⁰

Hz. Peygamber’den (s.a.v.) gelen müteşâbih bir hadîste Allah’ın işçi hakkı, hayvanları yaralayarak öldürme ve nikâhsız kadınla beraber olmak gibi hatalar müstesna, zulmü dürüp ayakaltına alacağı haber verilmiştir.⁷¹¹ Hadîste Allah’ın zulmü ayakaltına alması, müteşâbih bir ifade olarak dikkati çekmektedir. Ancak arap dilinde “bir şeyi ayakaltına

⁷⁰² İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 323-324; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s.100-101; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr:123a; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr:32b; İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 12b; Şerîf er-Radî, *el-Mecâzâtü’n-nebeviyye*, s. 27-28.

⁷⁰³ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, XII/447(13657).

⁷⁰⁴ Müslim, “İmâret” 55; İbn Hibbân, *Sahih*, X/439(4578); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, X/308(6167)

⁷⁰⁵ İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr:32b; İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 12b; Ebû Ya’lâ, *İbtâlu’t-te’vîlât*, s.456-457.

⁷⁰⁶ Buhârî, “Savm” 52; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn” 215; Ebû Dâvûd, “Salât” 317; İbn Mace, “Zühd” 28; İbn Huzeyme, *es-Sahih*, III/61 (1626); İbn Hibbân, *Sahih*, II/67 (353).

⁷⁰⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.272; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 176.

⁷⁰⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.272; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, s. 446; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 176-177; Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî*, IV/537.

⁷⁰⁹ Buhârî, “İman” 29; Nesâî, “İman” 28; İbn Hibbân, *Sahih*, II/63(351)

⁷¹⁰ el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s.176.

⁷¹¹ Bu hadîsin metnini ana hadis kaynaklarında bulmaya muvaffak olmadık. İbn Mende bu hadîsi *er-Redd* kitabında nakletmiş, (s. 14), Bedreddin İbn Cemâa da *İzâhu’s-sebil* isimli eserinde aynı hadîsi kaydederek, senedinin ciddi manada zayıf olduğunu ifade etmiştir. (bkz. Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’d-delil*, s. 230); İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.232.

almak” ifadesi, ondan yüz çevirmek anlamında kullanılmaktadır.⁷¹² Hadîsi bu şekilde anlayan ve te’vîl eden âlimler, bu görüşlerine Hz. Peygamber’den nakledilen “*Cahiliye devrinden kalma, her türlü kan ayağımın altındadır.*”⁷¹³ hadîsini delil getirmişlerdir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.), bu ifadesiyle, câhiliyyeden kalma her türlü kan davasından yüz çevirdiğini, bu konuda bir yarış ve gayret içerisinde olmadığını ifade etmiş olmaktadır. O halde üzerinde durulan hadîsin de aynı kapsam da te’vîl edilmesi mümkündür.⁷¹⁴ Yine Arap dilinde kullanılan, جَعَلْتُ هَذَا الْأَمْرَ تَحْتِ قَدَمِي “Bu işi ayağımın altına aldım.” cümlesi de “O işten yüz çevirdim, onu istemiyorum.” manasında kullanılmaktadır. O halde hadîsin metninde özellikle bazı fiillerin Allah Teâlâ tarafından bağışlanmayacağına haber verilmiş olması, bu fiillerin terk edilmesi ve onlardan sakınılması konusunda vurguda bulunmak içindir. Allah Resûlü, kendisine uzuv isnâd edilmesi muhâl olan Allah Teâlâ hakkında, bu gibi durumları haber vermek sûretiyle, Arap dilinde alışılmış bir hitap tarzını, dildeki kullanımları ve arapların örfünde bilinen bir ifade tarzını tercih etmiştir. Arap dilinde ve daha başka dillerde bir durumdan yüz çevirme, hoşlanmama anlamı, “Bir şeyi ayağımın altına almak.” terkibiyle ifade edilmektedir. Bu durumda, hadîste zikredilen “Allah’ın zulmü dürüp ayaklarının altına alması” kısmını, Allah’ın zulümden yüz çevirmesinden ve ona önem vermemesinden bir kinâye şeklinde anlamak imkân dâhilindedir. Yani Allah Teâlâ’nın dünyada işlenen zulmü, setretmesi, ondan yüz çevirmesi, o zulmü ortaya çıkarmayı terk etmesi gibi durumlar bu şekildeki mecâzî bir kullanım ile ifade edilmiş olmaktadır.⁷¹⁵ Özellikle bu üç durumun affedilmeyeceğinin vurgulanmış olması ise dünyada bu gibi zulümlere maruz kalan kimselerin daha ziyade acizyet içerisinde bulunacaklarından ve bu zulümler karşısında diğer hataların kıymetinin çok hafif kalacağından dolaydır.⁷¹⁶

⁷¹² İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 232-234; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 119-120; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 22a; Ayrıca bkz. İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehadîs*, vr: 14a.

⁷¹³ Müslim, “Hac” 147; İbn Huzeyme, *es-Sahih*, IV/251(2809); İbn Hibbân, *Sahih*, IV/310(1457); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VIII/118(4583); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, VIII/14(7285)

⁷¹⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 232-234; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 22a; Ayrıca bkz. İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehadîs*, vr: 14a.

⁷¹⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 232-234; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 119-121; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 22a.

⁷¹⁶ el-Kasrî, hadîste sadece bu üç durumun affedilmeyeceğinin haber verilmiş olmasının inhisar kabilinden olmadığını ifade etmiş, bütün bunların Allah’ın meşretinde olduğunu, onun dilerse affedip dilerse affetmeyebileceğini vurgulamıştır.(Bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 121) Ayrıca bkz. İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehadîs*, vr: 13b.

Allah Resûlü'nden nakledilen başka bir müteşâbih beyânda “Sizden birisi secde ettiği zaman, Rahman’ın kademine/ayağına secde etmiş olur” buyrulmuştur.⁷¹⁷ Hadîste ifade edilen “kadem” kelimesi “ayak” anlamında olup, bu manada Allah Teâlâ için kullanılması uygun düşmemektedir. Zira bu durumda tenzîh ilkesi ihlal edilmiş olur. Bu durumda hadîsin muhkem esaslar üzerinden hareketle te’vîlinin yapılması zaruri görülmüştür. Hadîsle alakalı yapılan değişik yorumlardan birinde, kulun secde yapmak sûretiyle manevi olarak Allah’a yakınlık kazandığı ve bu durumun bu şekilde ifade edildiğine temas edilmiştir.⁷¹⁸ Hadîsi bu şekilde yorumlayan âlimlerden olan el-Kasrî, buna delil olarak Allah Resûlü'nden nakledilen “Kulun Allaha en yakın olduğu yer, secdedir.”⁷¹⁹ hadisini getirmiştir. Dolayısıyla kulun Allah’a en yakın olduğu yer secde mahalli olduğundan, kulun Allah’ın zâtına olan yakınlığı kadem/ayak kelimesiyle vurgulanmış olmaktadır.⁷²⁰ Bedreddin İbn Cemâa ise hadîsin isnâdında ciddi zayıflık olduğunu vurgulamış, hadîsin sahih olması halinde kulun Allah’a yakınlığına bir mesel şeklinde yorumlanabileceğine temas etmiştir. Ayrıca o, el-Kasrî’nin yukarıda zikredilen delilinin yanısıra Hz. Peygamberden nakledilen “Cennet analarının ayakları altındadır.”⁷²¹ hadîsini de te’viline delil olarak getirmiştir. Buna göre cennetin anaların ayakları altında olması, cennete giden yolun onların gönüllerini hoş tutmaktan geçtiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde kul, secde ettiği vakit, Allah’ın rahmetine, lütfuna ve merhametine daha yakın olmaktadır.⁷²²

Netice itibariyle hadîslerin yorumuna dair eser yazan âlimlerin te’vîllerinde sık sık Kur’ân ve sünnetten delil getirdikleri, yaptıkları te’vîlin İslâmî nasslarla uygunluk arzetmesini önemsedikleri anlaşılmaktadır.

3.4. İhtiyat İlkesi

Müteşâbih hadîslerin yorumlanması gerektiği görüşünde olan âlimlerin eserlerinde dikkat çeken önemli noktalardan birisi de te’vîlde ihtiyat ilkesine önem vermeleridir. İhtiyat ilkesinin ise iki temel dayanağı vardır. İlki hadîslerin yorumunda kesin bir

⁷¹⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VI/71. Bedreddün İbn Cemâa, bu hadîsin zayıf olduğunu ifade etmiştir. (bkz. Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’d-delîl*, s. 207)

⁷¹⁸ el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 145-146; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr: 35a; Ayrıca bkz. İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 5a.

⁷¹⁹ Müslim, “Salât” 42 (215); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XV/274 (9461).

⁷²⁰ el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 145.

⁷²¹ bkz. Nesâî, “Cihâd” 6.

⁷²² Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’d-delîl*, s. 207-208.

yargıyla hüküm vermekten sakınılması, ikincisi ise zayıf ya da mevzû rivayetlerin sahih olması ihtimaline binaen te'vîl edilmesidir.

Müteşâbih hadîsleri konu edinen eserlere bakıldığı zaman, te'vîli önemli bir metod olarak değerlendiren âlimler, yapmış oldukları te'vîllerde ölçülü olmaya özen göstermişler, hadîse verilen anlamın nihâi mana olmadığını vurgulayarak bir anlamda ihtiyatı elden bırakmamışlardır. Müteşâbih hadîslerin te'vîl edilmesine öncülük eden âlimlerden İbn Kuteybe, hadîslere getirdiği yorumlarda kesin kanaat belirtmekten kaçınarak ihtiyatlı bir üslûb takip etmiştir. Hatta o, yer yer hadîsleri te'vîl etmeye kendisini iten mücbir sebepleri vurguladıktan sonra, hadîsle ilgili yanlış bir te'vîle gitme noktasında endişe ettiğini sarih bir şekilde vurgulamıştır.⁷²³ İbn Kuteybe'ye göre zâhiren yanlış anlamaya müsait konumdaki hadîslerin te'vîl edilmesindeki zaruretten ötesinde, te'vîl işine yönelen kimsenin, yanlış bir te'vîle gitmemesi için ilgili alanla alakalı bilgisinin olması gerekmektedir.⁷²⁴

Hadîs ilminin önemli şahsiyetlerinden Tahâvî de hadîslere getirmiş olduğu te'vîllerin nihâi anlam olmadığını, hadîslerin bilinemeyen ve muttali olunamayan daha pek çok anlamlarının olabileceğine vurguda bulunmuştur.⁷²⁵ Nitekim Tahâvî, deri içerisine konulan Kur'ân'ı ateşin yakmayacağına dair nakledilen hadîsi, Kur'ân'ı hıfz edip onunla amel eden kimseyi ateşin yakmayacağı ve Allah'ın üzerinde Kur'ân yazılı olan deriden Allah'ın kelâmını alacağını ve sonrasında ateşin üzerinde Kur'ân bulunmayan deriyi yakacağı şeklinde te'vîl ettikten sonra⁷²⁶ şunları söylemiştir: “ Hadîsi bu iki tevcîhten birisi ile te'vîl etmek güzeldir. Ne var ki, Allah Resûlü'nün bu ifadesi ile neyi murad ettiğini Allah Teâlâ daha iyi bilir. Hadîs bu iki yorumdan birisi ile te'vîl edilebilir. Fakat Allah'ın bizi muttali kılmadığı ve ilmimizin yetişmediği daha başka vecihleri de olabilir.”⁷²⁷ Tahâvî'nin bu ifadelerinden açıkça anlaşıldığı üzere o, hadîslerin te'vîl edilmesi için gayret gösterilmesi gerektiği görüşünde olmakla birlikte, nihâi hükmün hiçbir zaman verilemeyeceğini, hadîsin asıl anlamının Allah'a havale edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Yine o, Hz. Peygamber'den nakledilen “Kabir azabının ekserisi, ayaktan bevl etmekten kaynaklanır.” hadîsinde, bizzat idrarın değil,

⁷²³ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 140-143.

⁷²⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 92.

⁷²⁵ bkz. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, II/364; XIII/189.

⁷²⁶ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, II/364.

⁷²⁷ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, II/364.

idrardan kaynaklanan bazı durumların kabir azabına sebep olacağına vurgulandığına işâret ederek, “Allah Resûlü’nün muradını Allah en iyi bilir.” demek sûretiyle hadîslerin yorumunda ihtiyatlı bir yöntem takip etmiştir.⁷²⁸

İbn Fûrek de hadîslerin te’vîlinde kesin ifâlerden kaçınmış, ihtimal içeren cümlelerle kendi görüşünü belirtmeyi tercih etmiştir. Mesela o, *Müşkil*’in pek çok yerinde “Muhtemeldir ki...”⁷²⁹ “Şu ihtimale göre...”⁷³⁰ “Muhtemelen...”⁷³¹ “Hadîsi şu manaya hamletmek mümkündür.”⁷³² gibi değişik ifadelerle bu prensibe riayet etmiştir. Öte yandan İbn Fûrek’in hadîslerin te’vîlinde birden çok tevcîhte bulunması,⁷³³ onun te’vilde kesin yargı vermekten kaçındığını göstermesi açısından ayrıca önemlidir.

el-Kasrî, *Tenbihü’l-efhâm* isimli eserinin girişinde Allah Teâlâ’nın sıfatlarının ihata edilmesinin zorluğuna dikkat çektikten sonra, söz konusu eserinde Hz. Peygamber’den nakledilen hadîslerin imkân ölçüsünde te’vîllerini yapacağını ifade ederek, te’vîlin kesin anlam içermediğini vurgulamıştır. Ona göre, te’vîl işine yönelen kimse Allah’ın kendisine nasip ettiği ilmî donanım ölçüsünde başarılı olacaktır. Allah’ın kendisine nasip ettiği anlayış ölçüsünde hadîsleri te’vîl edeceğini ve bu esnada hatalı bilgi vermekten Allah’a sığındığını ifade eden el-Kasrî, hadîslerin te’vîlinde ihtimalli bir üslûb kullanmıştır.⁷³⁴

Fahreddin er-Râzî, müteşâbih âyet ve hadîsleri birlikte ele alıp te’vîl ettikten sonra, “İşin en doğrusunu Allah bilir.”⁷³⁵ “Muvaffakiyet Allah’tandır.”⁷³⁶ “Muhtemelen...”⁷³⁷ gibi cümleleri sarf etmek sûretiyle, te’vîlin zanna dayandığını, asla kesinlik ifade etmediğini ihsas ettirerek kesin yargı ifade etmekten sakınmıştır. Ayrıca er-Râzî, hadîslerde yer alan müteşâbih lafızların te’vîl kabul edenlerini te’vîl etmekle birlikte, te’vîl kabul etmeyen bazı ibâreleri de te’vîl etmeksizin sadece sıhhat durumlarına işâret etmekle yetinmiştir.⁷³⁸ Öte yandan Fahreddin er-Râzî, bütün müteşâbih ifadelerin anlaşılmasında

⁷²⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, II/364.

⁷²⁹ Örnek için bkz. İbn Fûrek, *Müşkili’l-hadîs*, s. 62, 70, 78, 81, 83, 86, 90, 91, 94, 96,99, 106, 107, 109, 111, 119, 122, 129, 145, 160,189, 204, 205, 239.

⁷³⁰ Örnek için bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 55, 77, 80, 82, 108, 128, 129, 153, 159, 169, 199, 239, 243, 335.

⁷³¹ Örnek için bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 62, 71, 261, 262.

⁷³² Örnek için bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 49,93, 152,208.

⁷³³ Örnek için bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 46, 50, 52, 53, 63 70,79.

⁷³⁴ el-Kasrî, *Tenbihü’l-efhâm*, s. 27.

⁷³⁵ Örnek için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, s.121, 134, 146, 148, 193.

⁷³⁶ Örnek için bkz. Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, s.130, 149, 156, 159, 160, 167, 169,171, 174.

⁷³⁷ Örnek için bkz. Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, s. 110, 111, 120,

⁷³⁸ Örnek için bkz. Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, s.168-171.

küllî bir kâideden bahsetmektedir. Buna göre te'vîl kabul eden müteşâbih ifadeler te'vîl edilmeli, te'vîli câiz olmayan hakikatlerin bilgisi ise Allah'a havale edilmelidir.⁷³⁹

İbn Bezîze de eserlerinde hadîslere getirmiş olduğu te'vîllerin nihâi anlam olmadığına vurguda bulunmuştur. Özellikle *Minhâc* adlı eserinde Allah Teâlâ hakkında yanlış anlaşılması muhtemel hadîslerin te'vîlini esas gaye edindiğini ifade eden İbn Bezîze, bütün âlimlerinin bilgisinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bilgisine yetişemeyeceğini vurgulayarak, hadîslere getirilen te'vîllerin zanna dayandığını vurgulamıştır.⁷⁴⁰ Hz. Mûsâ'nın ölüm meleğinin gözünü çıkardığını haber veren rivayeti te'vîl ettikten sonra İbn Bezîze, "Allah'ın mâlumâtı hiçbir şekilde sınırlanamaz ve beşer onun sadece zâhirî olanlarına muttali olabilir." şeklinde bir yorumda bulunarak, hadîse getirilen yorumun beşerin zâhirî bilgisiyle sınırlı olduğuna dikkat çekmiştir.⁷⁴¹

Yine o, değişik vecihlerle hadîsleri yorumlamaya özen göstermiş ve "Hadîsin şu anlama gelmesi de muhtemeldir." şeklinde bir üslup kullanarak, kesin yargı bildirmekten kaçınmıştır.⁷⁴² İbnü'l-Müneyyir, hadîslerin te'vîline dair önemli prensipleri zikrettiği eserinde şu ifadelerle yer vermiştir: "Nassları ele alırken ortaya atılan te'vîller içerisinde doğruya en yakın olanı görürsek, hemen onu alırız, değilse nassın hangi anlama geldiğini tayin etmede tevakkuf ederiz."⁷⁴³ Ayrıca İbnü'l-Müneyyir de ismi anılan âlimler gibi "Hadîsin anlamı muhtemelen şöyledir..." gibi cümlelerle nihâi anlamı ifade ettiğini iddia etmemiş, hakiki bilginin Allah katında olduğuna imâda bulunmuştur.⁷⁴⁴

O halde müteşâbih hakikatlerin te'vîl edilmesi gerektiği görüşünde olan âlimler, genel bir prensip olarak hadîslere getirilen değişik te'vîller içerisinde "Hadîsin nihâi anlamı budur." şeklinde kesin bir yargıda bulunmamışlar, hadîsin dildeki kullanımlardan hareketle te'vîlini yapmayı önemsemiş olsalar da asıl kasd edilen manayı Allah'ın bildiğini vurgulayarak ihtiyatlı bir üslub tercih etmişlerdir.⁷⁴⁵

⁷³⁹ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, s.221.

⁷⁴⁰ bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârif*, vr: 210b,211a.

⁷⁴¹ İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 117a

⁷⁴² Örnek için bkz. İbn Bezîze, *a.g.e.*, vr: 117b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr:6b, 22b, 24b, 25b.

⁷⁴³ İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:7b, 8a.

⁷⁴⁴ Örnek için bkz. İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 11a, 12b, 15a.

⁷⁴⁵ Ayrıca bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 81.

Öte yandan ihtiyat ilkesinin önemli bir yanını ise müteşâbihât kapsamında kritik edilen fakat mevzû veya zayıf görülen bazı hadîslerin de te'vîl edilmesi oluşturmaktadır. Konuyla ilgili literatüre bakıldığı zaman sadece sahih hadislerin değil, zayıf kabul edilen rivayetlerin de te'vîl edilmesi önemsenmiş, bununla hadîsin atıl bırakılmayarak bir yönüyle i'mal ilkesi tatbik edilmesi sağlanmıştır.

Hız. Peygamber'den nakledilen rivayetler, hadîsin kaynağı açısından kudsî, merfû, mevkûf, maktû; râvi sayısı açısından mütevatir, ahad; sıhhati açısından ise sahih, hasen, zayıf ve mevzû gibi kısımlara ayrılmaktadır. Yani Allah Resûlü'nden nakledilen rivayetler bütünü sahih olmadığı gibi, bütünü zayıf ya da mevzû rivayetlerden de oluşmamaktadır. Hadîsler arasında, anlaşılır olması yönüyle hadîslerin en zor kısmını teşkil eden müteşâbih hadîslerde de aynı durum gözlenmektedir. Konuyla ilgili rivayetler incelendiğinde bazı müteşâbih rivayetlerin sahih veya hasen; bir kısmının ise zayıf ya da mevzû olduğuna şahit olunmaktadır.

Müteşâbih hadîslerin yorumuna yer veren âlimler ele aldıkları müteşâbih hadîslerin sıhhat derecelerine temas ettikten sonra, hadîsin sıhhati hakkında bir şüphe duyduklarında hemen o hadîsi iptal ve inkâr etmeyip, “Şâyet hadîs sahih ise te'vîlini şöyle yaparız.” demek sûretiyle ihtiyat yolunu tercih etmişler, hadîsi te'vîl ederek, bir anlamda hadîs usulünde mukarrar bir kâide olan *إِغْمَالُ أَوَّلَى مِنَ الْإِهْمَالِ* “Hadîsle amel etmek, onu ihmal etmekten daha evlâdır.” ilkesine riâyet etmişlerdir.⁷⁴⁶ Hadîslerin te'vîlinde önemli noktalara temas eden âlimlerin, bu ilkeye vurguda bulunarak böyle bir metod takip etmelerinin en önemli nedenlerinden birisi, zayıf veya mevzû hadîslerin dil bilgisinden ve naslardan habersiz bir şekilde te'vîl edilerek, İslâm düşünce sistemine uygun düşmeyecek bir tarzda yoruma tabi tutulmasıdır. Nitekim Bedreddin İbn Cemâa, teşbîh ve teccîme kâil olanların, bu yanı sıra düşmelerinin en önemli gerekçelerinden birinin, uydurma rivayetler olduğunu ifade etmiş⁷⁴⁷ ve şunları kaydetmiştir: “Allah Resûlü'nden nakledilen hadîsler, sahih hasen ve zayıf gibi kısımlara ayrılmaktadır. Zayıf hadîsler arasında tamamen uydurma rivayetler olduğu gibi, senesinde veya metninde problem olan hadîsler de vardır. Hadîsin zayıf olması, onun reddi için yeterli bir sebeptir. Ne var ki biz, sahih olma ihtimaline binaen ve hadîsin hangi sınıfa girdiğini

⁷⁴⁶ Benzeri bir yorum için bkz. Çakan, *Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 78.

⁷⁴⁷ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delil*, s. 28.

bilmeyen kimsenin, metnin zâhirine takılıp kalmasının önüne geçmek gibi bir zaruretten ötürü bu tür rivayetleri Arap dili kurallarına göre te'vîl etme yolunu seçtik.”⁷⁴⁸ Nitekim Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*'in son bölümünde zayıf ve mevzû olması muhtemel otuz altı rivayeti zikretmiş, bazı âlimlerin hadîsin sıhhatine dair görüşlerine yer verdikten sonra “bi takdiri subûtihi/sahih olduğunu farzetsek” şeklinde bir kayıt düşerek, bu tür rivayetleri de te'vîl etmiştir.⁷⁴⁹

Diğer taraftan Allah'ın sıfatları başta olmak üzere diğer müteşâbih nasların mezheb ilkelerine aşırı bağlılık sebebiyle yanlış yorumlanması, bu yorumlara zaman zaman zayıf ya da mevzû hadîslerin bile konu edilmiş olması, zikri geçen âlimlerin böyle bir metodu benimsemelerinin en önemli sâiki olmuştur. Bu anlamda ifade etmemiz gerekirse, İbn Fûrek, müteşâbih rivayetlerin sıhhati konusunda herhangi bir şüphe söz konusu ise, hemen hadîsin inkâr edilmemesini, en azından tevakkuf mesleğini benimsemenin önemine işaret etmiştir.⁷⁵⁰ Ona göre dilin bazı kullanımlarına uygun düşmeyen hadîslerin reddedilmesi uygun bir metod değildir.⁷⁵¹

Konuyla ilgili başka bir örnek vermek gerekirse, Beyhakî “*Allah'ın eli kadı hüküm verdiği zaman, onunladır.*” hadîsinin sadece İbn Lehia'dan geldiğine dikkat çektikten sonra sahih olması durumunda hadîsin “Allah'ın yardım ve desteği ile kadının yanında olduğu” şeklinde te'vîl edilebileceğini ifade etmiştir.⁷⁵²

Allah Resûlü'nden nakledilen bir rivayette “*Cemaate yetişmeye acele ediniz. Şüphesiz Allah Teâlâ, kumdan bir tepenin üzerinde bulunan cennet çeşmesinde, her Cuma günü cennet ehline zâtını gösterir. Orada herkes, cuma namazına acele ettikleri ölçüde Allah'a yakınlık kesb ederler.*” buyrulmuştur.⁷⁵³ İbn Fûrek, hadîsin senediyle ilgili Muhammed b. Şüca'nın “Bu rivayeti, sadece Minhal b. Amr rivayet etmiştir ki o da gerçekten çok zayıf bir râvidir.” şeklindeki değerlendirmesine yer verdikten sonra, hadîsin sahih olması ihtimalinden dolayı te'vîl edilmesi gerektiğine dikkat çekerek, hadîsi te'vîl etmiştir.⁷⁵⁴ Fahreddin er-Râzî de hadîsin senedinin zayıf olduğuna dair bir görüşün beyân edildiğine işaret ettikten sonra, “Şâyet sahih ise te'vîli şöyledir.” diyerek

⁷⁴⁸ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 153.

⁷⁴⁹ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 202, 207, 210, 211, 213, 220, 222, 223.

⁷⁵⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret) s. 9.

⁷⁵¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret) s.9-10.

⁷⁵² Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s.305.

⁷⁵³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX/238(9189).

⁷⁵⁴ bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.221-222.

hadîsin te'vîlini yapmıştır.⁷⁵⁵ Buna göre cennet ehli kimseler, dünyada iken yapmış oldukları salih ameller ve Cuma namazını kılmak için acele etmeleri ölçüsünde Allah'ı görme şerefiyle mükâfatlandırılacaklardır. Allah Teâlâ'nın cennet ehline görünmesi ise, onlara tecelli etmesi şeklinde zuhur edecektir. Cennet ehli kumdan bir tepenin üzerinde bulunan cennet çeşmesinin başında iken, Allah Teâlâ, kendisini onlara gösterebileceği bir ru'yet yaratacak, onlarda bu sayede Allah'ı görme şerefine nail olacaklardır.⁷⁵⁶

Bu hadîsin yorumuyla ilgili olarak İbn Bezîze'nin şu mühim izahına dikkat çekmek istiyoruz: “Mahlûkat için cennette Allah'ın kendilerine en güzel ve en kâmil anlamda tecelli etmesinden daha güzel, daha lezzetli bir vakit yoktur. Şu kadar var ki, dünyadaki ma'rifetlerine göre bu özel iltifata mazhariyetleri farklı farklı olacaktır.”⁷⁵⁷ Hadîste Allah'ın Cuma günü tecelli edeceğinin haber verilmesi hakkında ise İbn Bezîze şu yorumu yapmıştır: “Cuma günü diğer bütün günleri içine alan, hayırların ve pek çok sırlı mananın kendisinde cem edildiği bir gündür. Diğer bütün günler, Cuma gününde mevcuttur. Tasavvuf Ehli de Cuma gününü önemserler. Onlara göre Cuma günü geçirilen her bir vakit Hak Teâlâ ile beraber ve onun huzurunda geçiriliyor gibidir.”⁷⁵⁸

Konuyla ilgili başka bir rivayette ise Allah Resûlü “*Rabbim bana en güzel sûrette geldi.*”⁷⁵⁹ buyurmuştur. İbn Fûrek tarafından bu hadîs, illetli kabul edilmiş, hadîsin senedinde yer alan Ebû Yahya'nın zayıf bir râvi olduğuna işâret edilmiştir. Bununla birlikte hadîsin sahih olması ihtimali dikkate alınmış ve hadîs te'vîl edilmiştir.⁷⁶⁰ Buna göre hadîsin Arapçasında yer alan “fi” harfi ceri “be” harfi cerinin anlamını içerecek şekilde kullanılmış, bu durumda hadîs ‘Rabbim en güzel sûreti bana getirdi.’ şeklinde olmaktadır.⁷⁶¹ Öte yandan İbn Bezîze, bu hadîsin yorumuyla ilgili, “Sahih olduğunu farz etsek te'vîli şöyle yapılır...” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Mesela o, “Bu hadîs illetlidir ve cerh edilen zayıf râviler tarafından rivayet edilmiştir. İbn Abdî'l-berr, bu

⁷⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 147.

⁷⁵⁶ İbn Fûrek *Müşkilü'l-hadîs*, s. 221-222; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 147; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 21a.

⁷⁵⁷ İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 21a.

⁷⁵⁸ İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 21a.

⁷⁵⁹ Tirmizî, “*Tefsîr*” 39; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, VIII/290 (8133); XX/109(16973); Heysemî, *Mecmauz-zevâid*, VII/370(11744).

⁷⁶⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs* s. 77; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:16b.

⁷⁶¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs* s. 77,78.

hadîsi sahih kabul etmiştir. Biz de hadîsi sahih farzederek te'vîlini şöyle yapılabılıriz.” diyerek hadîsi hemen reddetmemiş te'vîl için bir mahmil bulmaya çalışmıştır.⁷⁶²

Öte yandan Kur'ân ya da mütevâtir haberlerde nakledilmeyip, haberi vahid olarak gelen rivayetlerin te'vîlini hoş görmeyenlere Gazzâlî karşı çıkmaktadır.⁷⁶³ Ona göre, sahâbeden pek çok kimsenin rivayet ettiği hadîsler haberi vahid bile olsa hüccet kabilindedir. Bu kapsamda ifade edilecek olursak, Hz. Peygamber'den nakledilen Allah'ın dünya semasına ineceğini haber veren rivayetler, sırf haber-i vahid olarak nakledildiler diye reddedilirse, bu hadîslerdeki fâide iptal edilmiş olacaktır.⁷⁶⁴ Zira bu hadîslerde gece ibâdetinin ve teheccüd kılmanın önemine bir işâret söz konusudur. Bu fâideyi zayi etmemek adına ihtiyaten hadîsin te'vîli yapılmalıdır.⁷⁶⁵

Ezcümle müteşâbih hadîsleri te'vîl eden âlimler konuyla ilgili hadîslerin te'vîlini yaparken hadîsleri sıhhat derecesine göre bir ayrıma tabi tutmamışlar, hadîste var olan problemlere, tashif, yanlış bilgi, râvinin şüphe içerisinde olması gibi hususlara temas edip, sıhhati hakkında bilgi verdikten sonra hadîsin sahih olma ihtimaline binaen te'vîlini yapmaktan da geri durmamışlardır.

3.5. Dinin Temel Prensiplerine Uygunluk İlkesi

Umûmâtü'l-kitâb ve's-sünne diye de ifade edebileceğimiz⁷⁶⁶ bu başlık altında müteşâbih hadîslerin yorumuna yer veren eserlerde, muhteva itibariyle usûle aykırı görülen, hatta ilk intiba olarak da bu izlenimi veren hadîsler, bir takım te'vîllerle örneklendirilip incelenecektir. Bu çerçevede şunu ifade etmek gerekirse, İslâmî kaynakların genel muhtevalarından hareketle yola çıkarılan bazı temel prensipler, özellikle metafizik âlemlerle alakalı rivayetlerin doğru anlaşılmasında önemli görülmüştür. Nitekim İbn Fûrek, *Müşkil*'in mukaddimesinde birtakım temel prensipleri zikredip, bu kâideler çerçevesinde hadîsleri anlamaya ve yorumlamaya gayret ettiğini ifade etmiştir.⁷⁶⁷

⁷⁶² İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 5a.

⁷⁶³ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 310.

⁷⁶⁴ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 310, 311.

⁷⁶⁵ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 310, 311.

⁷⁶⁶ Benzeri bir yorum için bkz. Çakan, *Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s.169.

⁷⁶⁷ İbn Fûrek, *Müşkili'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 8.

Kur'ân ve sünnetin hükümlerinden süzölmüş en önemli prensiplerden birisi Allah Teâlâ ile mahlûkatı arasında hiçbir şekilde müşâbehetin bulunmamasıdır.⁷⁶⁸ İbn Fûrek'e göre, İslâmî nasslarda Hâlık ile mahlûk arasında bazı isim ve sıfatların müşterek olması bütün yönleriyle benzerlik olduğu anlamına gelmemektedir. Yine İbn Fûrek, Allah'ın zâtı itibariyle her türlü bölünme ve parçalara ayrılmadan münezzeht olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶⁹ Bu sebeple müteşâbih rivayetlerin yorumunda temelde bu husus asla gözardı edilmemelidir.⁷⁷⁰

Konuyla ilgili başka bir kâide ise şu şekildedir: "Mutlak olarak Allah Teâlâ hakkında kullanılan ve uzuv anlamı çağrıştıran vasıflar ve isimler, başka bir vechi yoksa Allah'ın sıfatı olarak yorumlanabilirler. Zira Allah'ın bir sıfatla kâim olması, ulûhiyete münâfi bir anlamı içermediğinde, tevhide zıt kabul edilmez."⁷⁷¹ İbn Fûrek, Allah'a izâfe edilen vech sıfatı başta olmak üzere⁷⁷² daha pek çok müteşâbih ifadeyi bu prensip kapsamında yoruma tabi tutmuştur. Fahreddin er-Râzî ise, Allah'a izâfe edilen hayâ ve gazab gibi sıfatların anlaşılmasında külli bir kanundan söz ederek şu kâideyi zikretmiştir: "Hayâ gibi cisimlere/insanlara has olan sıfatlar, Allah için söz konusu olduğu zaman, o, bu vasıfların ilk anlamları değil, lâzîmî manaları esas alınır." Bu külli kâideye uygunluk olacak şekilde Allah'ın hayâ sahibi olması, onun kendisine dua eden elleri karşılıksız bırakmayacağı anlamında, gazablanması da rızasına uygun ameller yapmayan kullarına da azabı tattırması şeklinde anlaşılmıştır.⁷⁷³

Daha önce tenzîh ilkesi kapsamında da üzerinde durulduğu üzere, Allah Teâlâ, mahlûkât hakkında ileri sürölen her türlü ifadeden münezzeht olduğu gibi, Zâtı için herhangi bir sınır tayin edilmesi de asla söz konusu olamaz. Yani, "Allah'ın sınırlı ve sonu olması müstahil olduğundan ve sonradan yaratılmış/muhdes olmadığından ötürü, bir mekâna hulûl etmesi muhaldir." prensibi pek çok hadîsin yorumunda önemli bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁷⁴ Nitekim İbn Fûrek, "Göklerde ve yerde tek olan Allah'tır."⁷⁷⁵ âyetinin yorumunda zarfiyet manası ifade eden fi harfi cer'inin te'vîl

⁷⁶⁸ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 8-9.

⁷⁶⁹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 8.

⁷⁷⁰ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 11, 13.

⁷⁷¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 358.

⁷⁷² İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 356-360.

⁷⁷³ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 191-192.

⁷⁷⁴ Örnek için bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 137-141, 153, 171; Ayrıca bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddu'l-müteşâbih ile'l-muhkem*, s. 220.

⁷⁷⁵ el-En'am, 6/3.

edilmeksizin, hadîsin anlaşılmasının mahzurlu olduğunu ifade etmiş, Hak Teâlâ'nın cisimlere ve cevherlere has olan bir yere hulûl etme durumundan müstesna olduğundan,⁷⁷⁶ fi harfine “fevka” anlamı vererek, âyetin tefsîr edilebileceğine işâret etmiştir.⁷⁷⁷ Yine “Allah’a kol bacak gibi eklemeler, âlet, baziyet ve uzuv isnâd etmek muhaldir. Bu durum, Allah’ın zâtının bir olmasının ve tevhîd inancının gereğidir.”⁷⁷⁸ şeklinde ifade edilen prensip de hadîslerin doğru yorumunda belirleyici olmuştur.

Hz. Peygamber’den nakledilen “*Kim Allah’a mülâkî olmayı severse, Allah da onunla mülâkî olmayı sever. Kim de Allah’la karşılaşmayı kerih görürse, Allah da onunla karşılaşmaktan hoşlanmaz.*”⁷⁷⁹ şeklindeki rivayeti *Esâs*’ında değerlendiren Fahreddin er-Râzî, likâ'nın cisimlere has olduğunu, Allah’ın ise cisim olmadığını delil ile sâbit bir kâide olduğunu ifade etmiş, bu yüzden, hadîsteki likânın ya rû’yet anlamında ya da kulun kemal-i kudret sahibi olan Allah’ın himaye ve korumasına girmesi şeklinde yorumlanabileceğini ifade etmiştir.⁷⁸⁰ Ayrıca er-Râzî, hadîse getirdiği bu yorumla ilgili olarak, “Mahlûkâtın Allah’la mülâkî olmaları, kendi zâtları ile Allah’ın zâtının birbirlerine temas etmesi şeklinde olacaktır diye iddia eden hiçbir kimse yoktur.” şeklinde bir değerlendirmeye yer vermiştir.⁷⁸¹

Öte yandan müteşâbih rivayetlerde Allah’a izâfe edilen fiili sıfatların doğru anlaşılması önem arzemektedir. Fahreddin er-Râzî, bu kapsamdaki ifadelerin Allah hakkında zâhirî manasıyla anlaşılmasının muhal olduğunu vurgulamış ve konuyla ilgili usûl ilminde geçen şu kâideleri sıralamıştır: Gitme ve gelme gibi fiiller sonradan yaratılmış kimseden/muhdes ayrı düşünülemez. Bu sebeple onlar da sonradan yaratılmış olmaktadır. Hâlbuki Allah Teâlâ, kadim bir ilahdır ve bu gibi durumlardan münezzehtir. Bir yerden başka bir yere intikal etme, gitme gibi durumlar, ancak sınırlı ve mütenâhi varlıklar için söz konusudur. Böyle bir kimse muayyen bir mekânla mukayyedir. Bu

⁷⁷⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 171

⁷⁷⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 172.

⁷⁷⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.81; Benzeri bir ifade için ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.140, 199.

⁷⁷⁹ İbn Hıbbân, *Sahih*, VII/278(3008); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII/482(8133).

⁷⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.127.

⁷⁸¹ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.128; Fahreddin er-Râzî, pekçok hadîsin te’vilinde benzer metodu kullanmış, Allah’ın cisimlere benzeyen hususlardan münezzehtir olduğunun altını çizerek, yorumunda bunu aksettirmiştir. Örnek için ayrıca bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.131-133.

ise kadim olan Allah hakkında muhaldir.⁷⁸² Usûlle ilgili önemli bilgileri sıraladıktan sonra er-Râzî, ilgili âyet ve hadîsleri bu ilkelere uygunluk içerisinde te'vîl etmiştir.⁷⁸³

Fahreddin er-Râzî, *Esâs*'ında müteşâbih âyet ve hadîsleri sıraladıktan sonra te'vîlin gerekçesini ifade eden şu usûl kâidesine dikkat çekmiştir: İslâmî nasların bir kısmında yer alan insanbiçimci ifadelerin bulunmasından ötürü, te'vîlin zaruri olduğu bir gerçektir. Delil ile sâbit olduğuna göre, Allah Teâlâ her türlü mekân ve cihetten münezzehtir. Bu sebeple Kur'ân ve Sünnet'te vârid olan bu kabil lafızların, sahih bir mahmili bulunarak te'vîli gerekmektedir. Yoksa bu naslar, birilerinin elinde ta'n edilecektir.⁷⁸⁴

Âlemin sonradan yaratılmış olması bazı müteşâbih ifadelerin anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Buna göre, kelâmcılar nezdinde maruf olan bir kâideye göre, Allah'ın zâtı ve sıfatları dışında kâinatta her ne var ise bütün bunlar, sonradan yaratılmış varlıklar olup, hepsinin yokluğa taallukları vardır.⁷⁸⁵ Bu sebeple herşeyi yoktan var eden ve zâtı mevcut iken beraberinde hiç bir şey bulunmayan Allah, başı ve sonu olma gibi durumlardan münezzehtir. Yoksa Allah Teâlâ'yı da sonradan yaratılmış kabul etmek gerekir ki bu da bizi (hâşâ) onu yaratan başka birisine mecbur kılacaktır. Bu ise ulûhiyet hakikatine tamamen zıttır.⁷⁸⁶ Bu sebeple Allah Teâlâ, sıfatlarıyla kâim, kadim, ezeli sermedi bir özelliğe sahiptir ki her türlü kusur ve eksiklikten münezzehtir.⁷⁸⁷ Cenab-ı Hak'la ilgili bu prensibe işâret eden İbn Bezîze, Arap dilini iyi bilen, dildeki mecâz, istiâre, kinâye gibi sanatlardan haberdar kimselerin, zikri geçen usûllere uygunluk içerisinde nasları te'vîl etmelerinin mümkün olduğunu söylemiştir.⁷⁸⁸ Bedreddin İbn Cemâa da hadîslerin doğru anlaşılmasında aklî ve naklî delillerin öneminden ve bu delillerin müteşâbih rivayetleri zahirî anlamları üzerinden yorumlamak yerine, Allah'ın zatına ve sıfatlarına uygun bir biçimde anlamaya katkısından söz etmiş,⁷⁸⁹ hadîslerin te'villerini sıralayıp, hangisi dinin temel prensiplerine daha uygunsa onun tercih edilmesininin gerekliliği üzerinde durmuştur.⁷⁹⁰

⁷⁸² Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.136-137.

⁷⁸³ Konuyla ilgili âyet ve hadîslerin te'vîli için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.136-146.

⁷⁸⁴ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.109.

⁷⁸⁵ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 6a.

⁷⁸⁶ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 6b.

⁷⁸⁷ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 7a.

⁷⁸⁸ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 10a.

⁷⁸⁹ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 157, 160, 162.

⁷⁹⁰ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 159.

Fahredden er-Râzî'ye göre, müteşâbih rivayetlerin te'vîlinde, akıl ile naklin beraberce ele alınması ve nassların bu çerçevede yorumlanması önemli usûl kâidelerinden biridir. Bu açıdan naklin anlamını sahih kabul etmek için akli inkâr etmek, hem nakli hem de akli iptal anlamına geleceğinden, müteşâbih ifadeleri içeren nassların te'vîl kabul edenleri te'vîl edilmeli, te'vîle konu edilmesi câiz olmayan kısımlarıyla ilgili olanların bilgisi ise Allah'a havale edilmelidir. er-Râzî'ye göre bu husus, bütün müteşâbihlerin anlaşılmasında adeta küllî bir kâide konumundadır.⁷⁹¹

İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf* isimli eserinde giriş kısmında kelâmî bir takım usullere dikkat çekerek, hadîslerin anlaşılmasında bu ilkelerin önemine vurguda bulunmuştur. Bu bağlamda İbn Bezîze, akıl ile resûl'ün Allah'a giden yolda, birisi şehâdet öbürü gayb âleminden gelen iki delil olduğunu ifade etmiş, söz konusu iki delilin asla birbiriyle çatışmayacağını vurgulamıştır. Ona göre, aklın mâlûmâtı ile şeriatın mâlûmâtı arasında herhangi bir tenâkuz yoktur. Bu sebeple Allah Resûlü'nden aklın ahkâmına zıt bir bilgi nakledirse, muhataba düşen bu rivayet karşısında ciddi bir mütalaya girişmesidir. Yani, akıl ile nakil tearuz ettiğinde her ikisinin hükmünü kabul etmek ya da her ikisini de geçersiz kabul etmek muhaldir. Yine aklın delâletini kabul etmeyip, sem'in delâletini geçerli kabul etmek de doğru bir metod değildir. Özetle ifade edilen bu bilgilerden sonra İbn Bezîze, aklın ilkelerinin gözardı edilmeksizin, nassların te'vîl edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu kabil hadîslerin yorumunda önemli bir usûl prensibine işâret eden İbn Bezîze, te'vîl ihtimali bulunan bir nassın söz konusu olduğu bir yerde, şârî tarafından aklın hükümlerine aykırı bir nassın olmasının müstahil olduğuna vurguda bulunarak, müteşâbih özellikteki hadîslerin anlaşılmasında aklın ve naklîn birlikte ele alınması gerektiğine dikkatleri çekmiştir.⁷⁹²

Netice itibariyle ifade etmek gerekirse müteşâbih ifadelerin te'viline yer veren âlimler, te'vîlin kitap ve sünnetin ruhundan süzölmüş temel prensiplerle uyum içerisinde olmasına önem atfetmişlerdir. Bütün bunları şu şekilde maddelemek mümkündür:

- a. Allah Teâlâ'nın her türlü bölünme ve parçalara ayrılmadan münezzehe olması.
- b. Allah ile mahlûkât arasında asla müşâbehetin/benzerliğin olmaması.

⁷⁹¹ Ömek için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takâîs*, s. 220-221.

⁷⁹² İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 4a-4b.

- c. Allah'a atfedilen sıfatlarda, lâzımî mananın kasd edilmesi.
- d. Allah'ın her türlü sınır, mekân ve zamandan münezze olması.
- e. Te'vilde akıl ile naklin birlikte değerlendirmeye tabi tutulması.
- f. Allah'tan başka herşeyin muhdes oluşu.

3.6. Anlamlılık/Fâide İlkesi

Müteşâbih hadîslerin yorumuna dair ilkelerden bir diğeri de anlamlılık/fâide ilkesidir. Bununla kasd edilen, hadîse getirilen te'vîlin bir anlam ifade etmesi, yani hadîse getirilen yorumun bir değerinin olmasıdır. İbn Fûrek, bu durumu fâidetü't-te'vîl terkibiyle ifade etmektedir.⁷⁹³ *Müşkil*'in pek çok yerinde bu önemli prensibe dikkat çeken İbn Fûrek,⁷⁹⁴ hadîsi gelişigüzel yorumlayıp keyfi bir şekilde anlamanın bu prensibi ihlal anlamına geleceğini ifade etmiştir.⁷⁹⁵

İbn Fûrek'in bu prensibi, selefi İbn Kuteybe'den aldığı ve onun metodunu benimsediği anlaşılmaktadır. Zira İbn Kuteybe, İbn Fûrek'ten daha önce *Te'vil* adlı eserinde bu konuya dikkat çekmiştir.⁷⁹⁶ İbn Kuteybe, te'vîlin bir faydasının olması gerektiğini ifade ederken, esasen te'vîlin sağlamasını yapmış olmaktadır.⁷⁹⁷ Hatta İbn Kuteybe, hadîslere getirilen bazı yorumları "Hadîsi bu şekilde anlamanın bir faydası olmaz." diyerek doğrudan reddetmiştir.⁷⁹⁸

Her ne kadar İbn Fûrek'in bu önemli ilkeyi İbn Kuteybe'den alıp, daha sistemli hale getirdiği müsellem olsa da, bazı hadîslerin izahında İbn Kuteybe'yi bu ilkeyi ihlal ettiğinden dolayı tenkit ettiği de görülmektedir. Söz gelimi İbn Kuteybe, "*Allah Teâlâ Âdem'i kendi sûretinde yarattı.*"⁷⁹⁹ hadîsinin yorumunda sûretin zâhirî manasını esas almış ve Allah'ın kadîm bir sûreti bulunduğunu ancak bunun bilinen sûretlerden farklı olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰⁰ İbn Fûrek, hadîsi böyle te'vîl etmenin anlamsız olacağını ve

⁷⁹³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 52.

⁷⁹⁴ Örnek için bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 52, 53, 92, 94, 188.

⁷⁹⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 68.

⁷⁹⁶ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s.144.

⁷⁹⁷ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 143, 144.

⁷⁹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 168.

⁷⁹⁹ Bkz. Buhârî, "İsti'zan" 1; Müslim, "Bir" 115; İbn Hibbân, *Sahih*, XII/419 (5605); Abdürrezzâk, *el-Musannef*, X/384 (19435).

⁸⁰⁰ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s.143-145; Ayrıca bkz. Ebû Ya'lâ, *İbtâlu't-te'vilât*, s.80.

böylesi bir yorumda “fayda”nın da bulunmayacağını ileri sürmüş,⁸⁰¹ tenzîh ve tevhîd ilkesi ihlal edilmediği, dilin kullanım alanları da el verdiği müddetçe, hadîse getirilen yorumun anlamlı olmasının önünde bir engel bulunmadığını ifade etmiştir.⁸⁰²

Ayrıca, “*Sa’d’ın ölümü ile arş titredi.*”⁸⁰³ hadîsini te’vîl eden İbn Fûrek, bazı ehli ilim kimselerin, hadîsteki bu ihtizâzı/sarsıntıyı hakiki anlamıyla ele aldıklarını, bunun inkâr edilemeyeceğini, zira arşın sarsılma ve titreme gibi özelliğinin bulunduğunu, ancak hadîsi bu şekilde te’vîl etmenin, bir faydasının olmayacağını ifade etmiştir. Yine İbn Fûrek, söz konusu bu hadîste zikredilen arş kelimesinin “serir” anlamına geldiği şeklinde yapılan yorumu da aynı gerekçe ile reddetmiş, en sahih te’vîlinin, hadîsteki ihtizâzı/sarsıntıyı “mutlu olmak, müjdelemek” şeklinde anlayarak, hadîsin “Arş taşıyan melekler, Sa’d’ın ruhunun kendilerine gelmesi sebebiyle ferah ve mutluluk içindedirler.” şeklinde te’vîl edilmesi durumunda te’vîlin bir faydasının olacağını ifade etmiştir.⁸⁰⁴

Müteşâbih hadîsler hakkında yazmış oldukları eserler ve ele aldıkları hadîslere getirmiş oldukları yorumları ile oldukça önemli bir boşluğu dolduran bu iki önemli âlimin, te’vîlde faydacılık prensibine özellikle dikkat çekmeleri, onların, kendilerini, Mutezile’nin düştüğü aşırı te’vîlcilik tehlikesinden korumak istedikleri şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁰⁵ Zira Mutezile’nin akla fazlaca önem verip, nassları keyfi bir şekilde yorumlaması, te’vîlde anlamlılık ilkesine bütün bütün zıt bir tutumdur.⁸⁰⁶ İbn Fûrek, te’vîlin faydalı olmasını engelleyen keyfiliğin önüne geçme adına oldukça önemli iki hususa da dikkat çekmiştir. Ona göre te’vîl yapılırken hadîsin rivayetlerinde geçmeyen bir ilave ya da eksikliği var kabul ederek, ya da tashif olabileceği ihtimalini öne sürerek yorum yapmak doğru değildir.⁸⁰⁷ Yine onun, te’vîl neticesinde ortaya çıkan anlamın, ancak haber-i sâdıkla, yani nakille bilinebilecek türden bir bilgi olması gerektiğini şart koşması da önem arz etmektedir.⁸⁰⁸

⁸⁰¹ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.67,68.

⁸⁰² İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.322.

⁸⁰³ Buhârî, “*Menâkibu’l-Ensâr*” 12; İbn Mâce, “*Mukaddime*” 11; Hâkim, *el-Müstedrek*, III/207 (4928); İbn Hibbân, *Sahih*, XV/504(7031); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXII/293(14400); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, VI/10(5342).

⁸⁰⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 281- 282; İbn Bezâze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 104a.

⁸⁰⁵ Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 49.

⁸⁰⁶ Benzeri bir yorum için bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 359.

⁸⁰⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 74.

⁸⁰⁸ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 52.

Te'vîlin bir anlam ifade etmesine engel olan bir diğer önemli husus hadîsin zayıf ya da mevzû olmasıdır. Hadîsin zayıf olması bütün onun te'vîl edilmesine engel olmamakla birlikte⁸⁰⁹ mevzû hadîsin te'vîl edilmesi ise anlamlılık ilkesine zıt kabul edilmiştir. Zira senet bakımından bir anlam ifade etmeyen hadîsin, muhtevasının değerlendirmeye tâbi tutulması ve yorumlanması bütün bütün anlamsızdır. Hatta mevzû damgası yemiş bir hadîsin te'vîl edilmesi, onun sahih olduğunu akla getirir. Ancak mevzû kabul edilen hadîs İbn Fûrek'in de ifade ettiği,⁸¹⁰ hadîs âlimlerinin icma ile mevzû kabul ettiği hadîslerden olmalıdır. Yoksa indi bir mülahaza ile mevzû kabul edilen hadîslerin te'vîl edilmemesi burada kasd edilmemiştir. Yine, İbn Fûrek, "Eski yeni bütün âlimlerin te'vîlini yapmak istediği hadîslerde aramış oldukları en önemli şartın senedinin sağlam ve güvenilir olmasıdır." diyerek bu önemli noktaya vurguda bulunmuştur.⁸¹¹

Ayrıca konusu itibariyle Allah'ın sıfatlarından haber veren müteşâbihlerin uygun bir şekilde te'vîl edilmesi, bu tür rivayetlerin açıklanması, ifade ve anlatımla ilgili kapalılığın giderilmesi esasen anlamlılık ilkesinin bir sonucu olmaktadır.⁸¹² Bu hakikatin gözden kaçmaması gerekmektedir. Aksi halde, hadîslerdeki bu ifadeler farklı mecralara çekilecek ve yanlış anlamalara sebebiyet verecektir. Bu durumda hadîslerin yoruma tabi tutulmasının en önemli faydasının -ki biz bunu anlamlılık şeklinde ifade ettik- bu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Fûrek, "Biz Allah'ın şanına yaraşır bir anlamın ortaya çıkması için, müşkil lafızların te'vîlini açıklıyoruz." demek sûretiyle bu önemli noktaya işâret etmiştir.⁸¹³ Yani, müteşâbih nassa, Allah Teâlâ'ya uygun olmayan anlamları nispet etmeyecek⁸¹⁴ yorumların tevhiide en uygun olanını tercih edecek,⁸¹⁵ tevhiid ilkesine münâfi olmayacak, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) tekzip edilmesini netice vermeyecek⁸¹⁶ ve kitap ve sünnette vârid olan hususları iptal etmeyecek⁸¹⁷ bir metod ile te'vîl etmek anlamlılık ilkesinin en önemli dinamikleridir. Bu şartlara itibar edilmeden, nas değişik şekillerde yoruma tabi tutulursa, bu durumda te'vîlden beklenen fâide-i kelâm düsturu ihmal edilmiş olacağından yapılan te'vîlin de bir anlamı kalmayacaktır.

⁸⁰⁹ Nitekim İbn Fûrek'in eseri üzerine eser kaleme alan İbnü'l-Müneyyir bu duruma dikkat çekmiştir. Ona göre, hadîs zayıf bile olsa, te'vîlinin yapılmasının en önemli sebebi, hadîsin sahih çıkma ihtimalinin bulunmasıdır. bkz. İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:6b.

⁸¹⁰ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 350.

⁸¹¹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 126.

⁸¹² İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 406.

⁸¹³ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 412.

⁸¹⁴ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 44.

⁸¹⁵ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 108.

⁸¹⁶ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 364.

⁸¹⁷ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 359.

Konuyla ilgili önemli tespitleri bulunan Gazzâlî de Allah'ın dünya semasına nuzûlünden haber veren rivayetleri, cismânî bir iniş şeklinde anlamının bir faydası olmayacağını ifade etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ yeryüzüne hiç inmeden de nida edebilir. O halde onun inmesinden murad, intikal anlamında değil, rahmet ve inâyeti cihetiyledir.⁸¹⁸ Gazzâlî'nin yaklaşımına paralel bir şekilde nuzûlle ilgili rivayetleri kritik eden Fahreddin er-Râzî ve Bedreddin İbn Cemâa da şunları kaydetmiştir: Dünya küre halindedir. Bu sebeple onun bir kısmı geceyi yaşarken diğer bir kısmı gündüzü yaşayacaktır. Öyle ise Allah'ın dünya semasına nuzûlü intikal manasına gelecek şekilde anlaşılırsa bu takdirde Allah'ın dünyanın diğer tarafı gece oluncaya dek dünya semasında kalması gerekir. Bu ise muhaldir.”⁸¹⁹ Hiç şüphesiz er-Râzî, sarîh bir şekilde ifade etmemiş olsa da hadîse getirdiği bu yorum, onun te'vilde anlamlılık ilkesini önemseydiğini ortaya koymaktadır.

Hâsılı, anlamlılık ilkesi hadislerle getirilecek te'vîlin en önemli yanını teşkil etmekte, bu ilke ihmal edilmesi durumunda ise diğer kuralların yerine getirilmesinin bir anlamı kalmamaktadır. Yani, te'vilde dilsel söylem ve kullanımlardan istifade etmenin ve te'vîli belirli delillerle sağlam zemine oturtmanın en önemli odak noktası, te'vîlin kendisinden beklenen gayeye matuf bir sonucunun olmasıdır. Biraz daha açacak olursak, teşbîh ve teccsîmi akla getiren hadîsin te'vîl edilmesinin en önemli faydası, o nassın Mücessime ve Müşebbihe'nin düşmüş olduğu, Allah'ın zâtına ve şanına uygun olmayacak bir anlama durumuna düşmeden, hadîsten hedeflenen anlamı ortaya çıkartmaya çalışmaktır. İbn Kuteybe ve İbn Fûrek'in te'vilde önemli bir ilke olarak gördükleri anlamlılık ilkesi, kendilerinden sonra yazılan eserlerde de sarîh bir şekilde “Fâide” şeklinde vurgulanmamış olsa da yapılan te'vîlin bir ihtiyaç olduğuna özellikle dikkat çekmişler, bununla birlikte ortaya konan te'vîlin bir kıymet ifade etmesini de önemsemişlerdir.

Netice itibariyle ifade etmek gerekirse te'vîlin, öncelikle Allah Teâlâ hakkında yanlış bir mana ifade etmemesi, dile uygun olması, Kur'ân ve hadîslerin muhkemâtına ters düşmemesi ve dinin temel prensiplerine uygunluk arzetmesi gerekmektedir. Bununla birlikte te'vîle konu edilen hadîsin sıhhati ve manası hakkında ihtiyatlı olmak gerekmektedir. Yine te'vîlin makul ve tutarlı bir manasının olması da son derece

⁸¹⁸ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 311.

⁸¹⁹ bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 144-145; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 164-165.

önemlidir. Bir sonraki bölümde bu ilkeler ışığında müteşâbih hâdislerin hangi metodlar geliştirilerek te'vîl edildiği incelenecektir.

BÖLÜM 4: MÜTEŞÂBİH HADİSLERİN YORUMU

Araştırmanın bu bölümünde müteşâbih hadislerin te'viline yer veren eserlerden hareketle, bu özellikteki rivayetlerin yorumunda dikkat çeken farklı yorum örneklerine yer verilecektir. Bu farklı yorum örneklerini, lafzî, mecâzî ve edebî şeklinde üçlü bir tasnife tâbi tutmak mümkündür.

4.1. Lafzî Yorum

Araştırmanın ikinci bölümünde “Müteşâbih Hadîslerin Yorumunda Temel Yaklaşımlar” konusu işlenirken lâfzî yorum başlığı altında; bu gibi nasslara lafız üzerinden bakmak sûretiyle yorum mekânizması geliştiren Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye gibi fırkaların metodlarından söz edilmişti. Burada ise, müteşâbih nassların te'vîlini zaruri gören âlimlerin, müteşâbih lafzın kendisi üzerinden -kelime veya cümle olsun- getirmiş oldukları yorumlama metodundan söz edilecektir. Yoksa lafzın zâhirine takılıp, onu olduğu gibi anlama ve yorumlamadan ibaret olan salt lafızcılık burada söz konusu değildir.

Müteşâbih hadislerin lafza dayalı yorumunda cümle terkiplerinde yer alan haziflerin tespitinin yoruma etkisi, edatların anlam farklılıklarının tespiti, harf-i cerlerin anlam farklılıklarının tespiti, marife ve nekrenin manaya etkisi, müşterek lafızların yorumu gibi hususlara sırasıyla temas edilecektir.

4.1.1. Haziflerin Tespitinin Yoruma Etkisi

Müteşâbih hadislerin yorumlanması konusuna yönelik eserler kaleme alan müellifler, Arap dilinde yaygın kullanımlardan olan hazif sanatına özellikle dikkat çekmişler ve onu yorum mekânizmasında kullanmışlardır. Bu bağlamda hazif sanatı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinde ve özellikle de müteşâbih rivayetlerin anlaşılmasında önemli unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸²⁰ Özellikle hadis metinlerinde yer alan izâfet terkibindeki muzaf kısmının hazf edildiği kelime veya cümle yapıları gözden

⁸²⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s.115-116; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârif*, vr: 63b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, 13a; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 195.

geçirilerek yanlış anlaşılma ihtimali bulunan hadîslerin yorumuna gayret gösterilmiştir.⁸²¹

4.1.1.1.Adaletli Kimselerin Nûrdan Minberlerde Oturması

Allah Resûlü'nden nakledilen bir hadîste şöyle geçmektedir: “*Adaletli kimseler kıyamet gününde Rahman'ın sağında nûrdan minberler üzerinde olacaklardır.*”⁸²² Hadîsin yorumunda izâfet terkiibindeki muzafın hazf edilmiş olduğu görüşüne yer verilmiştir.⁸²³ Buna göre metinde geçen “Yeminü'r-Rahman” kısmı, hazfedilen muzaf'ın takdir edilmesi durumunda “Yemin-u Arşı'r-Rahman” şeklinde okunmakta ve böylece hadîsin manası nispeten daha açık ve anlaşılır hale gelmektedir. Bu takdirde hadîsin te'vîli, adaletle hükmeden kimseler, Rahman'ın yaratmış olduğu arşın sağ tarafında bulunan nûrdan minberler üzerinde otururlar.” şeklinde olmaktadır. Buna benzer bir kullanım “*Buzağtı (sevgisi) onların kalblerine içirildi.*” âyetinde de⁸²⁴ vardır. Zira âyette “el-İcl” kelimesi kullanılmış, fakat bununla ona duyulan sevgi kastedilmiştir.⁸²⁵

Öte yandan hadîse getirilen bir başka te'vilde ise “Yeminü'r-rahman” terkiibi ile adaletli kimselerin Allah katındaki büyük mevkilerine ve yüksek konumlarına işaret edildiği ve ve böyle bir kullanımın dilde yaygın olduğu ifade edilmiştir. Nitekim ünlü dilci Asmaî'nin (ö. 216/831) de ifade ettiği gibi⁸²⁶ Araplar, kendi yanlarında çok muteber ve yüksek konumu bulunan kimse hakkında بِالْيَمِينِ “Falancanın bizim nezdimizde çok önemli bir konumu vardır.” şeklinde bir ifadeyi kullanmaktadır. Bu takdirde Allah'ın cihet, cüz'iyet, temas etme vs. gibi hususlardan münezzehe olduğu düsturu nazar-ı itibara alınarak, Arap dilinde ve Arapların örfünde yaygın olan kullanımdan hareketle, hadîsin bu şekilde te'vîl edilmesi gerekmektedir.⁸²⁷

⁸²¹ Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bazı hadîslerde hazf sanatının örneklerini görmek için bkz. İzzüddin Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü'n-nebeviyye min vicheti'l-belâğîyye*, s.317-319.

⁸²² Müslim, “İmâra” 18; Nesâî, “Âdâbu'l-Kudâti” 1; Beyhakî, es-*Sünenü'l-kübra*, X/87 (20657); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XI/32 (6492).

⁸²³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.115-116; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:63b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, 13a.

⁸²⁴ el-Bakara, 2/93.

⁸²⁵ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:63b.

⁸²⁶ Zebidî, *Tâcü'l-'arûs*, XXXVI/312; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIII/461.

⁸²⁷ bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.115-116; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 77, 78; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 63b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr:13a; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delil*, s. 176.

4.1.1.2. Dehr'in Allah'a İzâfe Edilmesi

Allah Resûlü'nden nakledilen şu iki rivayette de dehr kelimesi Allah'a izâfe edilmiştir. “*Dehre/Zamana sövmeyiniz. Muhakkak dehr/zaman Allah'tır.*”⁸²⁸ Allah Teâlâ kudsî bir hadîsinde şöyle buyurmuştur: *Âdemoğlu zamana sövmek sûretiyle bana eziyet ediyor. Dehr/zaman benim. İşler benim tasarrufum altında olup, geceyi gündüzü evirip çeviririm. Zaman benimdir.*⁸²⁹ Bazıları Dehriyye fırkasının görüşlerine delil olabileceğini söyleyerek hadîsin metnine itiraz etmişlerdir. Hâlbuki hadîste, Dehriyye'nin görüşlerinin tam aksi ifade edilmiş; dehre nispet edilen hususların hakiki yaratıcısının Allah olduğu anlatılmıştır.⁸³⁰ Zira Arap toplumunda, yaygın olan bir âdete göre başa gelen musibetler, sıkıntılar zamana izâfe edilir, asıl sebebin zamanın bizzat kendisi olduğuna inanılırdı.⁸³¹ Allah Resûlü, bu olumsuz ve eksik inanışı izale etmek için, onların başlarına gelen musibetlerden ötürü zamana sövmemelerini, her şeyin sahibinin Allah olduğunu “Dehr Allah'tır” sözüyle onlara hatırlatmıştır.⁸³²

Erken dönem Arap dilcilerinden Halil b. Ahmed de (ö. 175/791) zamanın çarkında başa gelen her türlü olayın hakiki sahibinin Allah olduğunu, dolayısıyla her şeyin yaratıcısı olan Allah Teâlâ'yı murad ederek zamana küfretmenin abes ve anlamsız olduğunu ifade etmiştir.⁸³³ Buna göre hadîste vurgulanmak istenen temel hedef, eziyet sebebi olan sözleri sarf ederek Dehre söven kimselerin, her şeyin sahibinin Allah olduğunu bilmeleri, bütün işleri evirip çevirenin dehr değil, Allah olduğunu idrak etmeleridir.⁸³⁴ Nitekim bu durum, “*Hayat, sadece bu dünyada yaşadığımız hayattan ibarettir: Ölürüz, yaşarız. Bizi yalnız zamanın akışı helâk eder.*”⁸³⁵ âyetinde de hatırlatılmıştır.⁸³⁶ Zira bu

⁸²⁸ Buhârî, “Edeb” 101; Müslim, “Kitâbu'l-elfâz” 5, 6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XV/70 (9137).

⁸²⁹ Buhârî, “Tefsîr” 45; Müslim, “Kitâbu'l-elfâz” 1, 2, 3, 4; Hâkim, *el-Müstedrek*, II/453(3691); İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.277; İbn Bezîze, *Te'vil*, s. 146; Ayrıca bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 230.

⁸³⁰ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 146; Ayrıca bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 231; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 103b.

⁸³¹ Zebidî, *Tâcü'l-'arûs*, XI/344-345; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV/292.

⁸³² İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 146; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.276; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 231; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 103b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 26a; Ayrıca bkz. Ebû Ya'lâ, *İbtâlu't-te'vilât*, s.372-376; İbn Esîr, *en-Nihâye*, II/355.

⁸³³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, IX/23-24.

⁸³⁴ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XI/59.

⁸³⁵ el-Câsiye, 45/24.

⁸³⁶ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 146; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 276; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 231; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 103b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 26a; Şerîf er-Radî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, s. 162; İbn Kuteybe, hadîsin anlamının tam olarak anlaşılması için şöyle bir örnek vermektedir: Zeyd ismindeki bir adam, Feth adındaki kölesine birisini öldürmesini emreder. Feth ise gider adamı öldürür. Daha sonra olaya şahit olan kimseler, Feth'e küfredir ve lanet ederler. İçlerinden birisi Feth'e küfredenlere “Feth'e sövmeyin, Çünkü Feth, Zeyd'dir” demek sûretiyle, asıl katilin Feth değil, öldürme emrini veren Zeyd olduğunu haber verir. İşte aynen bu misalde görüldüğü gibi, Dehr'in durumu da buna benzemektedir. Allah'ın dilemesi ve kudreti ile ortaya çıkan her türlü musibet ve felaketler dehrin/zamanın içerisinde cereyan ettiğinden ötürü insanlar Dehre küfür etmiş olmaktadır. Hâlbuki dehrin, içerisinde vuku bulan hadîsler karşısında hiçbir dahli söz konusu değildir. Bu sebeple, “*Dehr'e küfretmeyin, Dehr,*

âyette sözü edilen kimseler, kendilerini helak etme durumunu, dehre/zamana atfetmişler ve böylece Allah'ın zâtına uygun düşmeyen bir anlayışı ortaya koymuşlardır. Bu çerçevede Dehr'in Allah'a isnâd edildiği bu rivayetlerin yorumunda da izâfet terkinde yer alan muzafın hazf edildiği ifade edilmiş, bu hazfın yerine münasip bazı kelimeler takdir edilerek hadîs yorumlanmıştır.⁸³⁷ Bu durumda “Dehr Allah'tır” cümlesi yorumlanırken, “mâlik” “sâhib” “mutasarrıf” ve “hâlık” gibi kelimeler takdir edilmiş ve Allah'ın, dehr'in mâliki, sâhibi, mutasarrıfı ve hâlıkı olduğu vurgulanmıştır.⁸³⁸ İbn Bezîze'nin hadîse getirmiş olduğu şu yorumu da burada zikretmek uygun düşer: “Bu hadîste Allah'ın ezeli ve ebedî var olduğu vurgulanmıştır. Zira Araplar, dehri bu anlama gelecek şekilde kullanırlar. Hadîste, Dehrin Allah olduğunun hatırlatılması da bu hikmete mepnidir. Yani Allah Teâlâ, evvel ve ahirdir. Onun nihâyeti ve başlangıcı yoktur.”⁸³⁹

4.1.1.3. Allah'ın Namaz Kılan Kulun Önünde Olması

Hz. Peygamber (s.a.v.), bir hadîs-i şeriflerinde “Sizden birisi namaz kıldığı zaman, ön tarafına tükürmesin. Zira Allah Teâlâ kul namaz kıldığı zaman onun ön cihetindedir.”⁸⁴⁰ buyurmaktadır. Hadîsin yorumunda muzafın hazfinden söz edilmektedir. Buna göre hadîste namaz kılan kimsenin önünde Allah'ın değil, onun sevabının bulunduğu ifade edilmiş olmaktadır.⁸⁴¹ Hadîsi böyle yorumlayan âlimler, bu konuda değişik örnekler zikretmişlerdir. Mesela, kıyamet gününde Kur'ân'ın, okuyan kimsenin huzuruna geleceğini haber veren rivayette⁸⁴² kask edilen de bizzat Kur'ân'ın gelmesi değil, okuyan kimsenin elde edeceği sevaptır. Yine “Kim Kur'ân'ın üçte birini okursa, ona nübüvvetin üçte biri verilir.”⁸⁴³ hadîsinde de izâfet terkinde yer alan muzaf kısmının

Allah'tır” buyurulmuştur. (bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s.146.) Ayrıca İbn Fûrek, İbn Kuteybe'nin bu yorumunu olduğu gibi eserinde zikretmiş, ancak İbn Kuteybe'den istifade ettiğini belirtmemiştir. Sadece İbn Fûrek, metinde zikredilen Zeyd, Feth isimlerinin yerine, Zeyd, Bekr isimlerini tercih etmiştir. Bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 276-277

⁸³⁷ Dehr kelimesinin Allah'a nispetiyle alakalı derli toplu yorumlar için bkz. et-Tehânevî, *Keşşâfü'l-istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, I/800-801.

⁸³⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.277-278; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:103b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, 26a. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IX/337; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X/565; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XI/59.

⁸³⁹ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:103b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 26a.

⁸⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IX/240(5335); Bezzâr, *el-Müsned*, II/235 (5707).

⁸⁴¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.263-267; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 430; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 24b; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 195.

⁸⁴² bkz. Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'ân” 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVI/531(22193).

⁸⁴³ Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, III/377(1838); İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.264; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 24b.

hazfedildiği dikkatleri çekmekte, bu hazf takdir edilmek sûretiyle hadîs, “Bu kimseye nübüvvet ilminin üçte birisi verilir.” şeklinde te’vîl edilmektedir.⁸⁴⁴

4.1.1.4. Allah’ın Namazda Kuluna Yönelmesi

Benzeri başka bir hadîste ise Hz. Peygamber “*Kul namaz kılarıktan sağa sola dönmediği müddetçe, Allah ona doğru yönelmiş vaziyettedir. Ne zaman ki kul, yüzünü kableden çevirir, işte o zaman da Allah ondan yüzçevirir*” buyurmuştur.⁸⁴⁵ Hadîste, Allah’ın zâtı zikredilmiş, fakat hazifin takdir edilmesiyle bununla Allah’ın hayrı, tevfiği, inâyeti ve sevabı kasd edilmiştir. Zira Arap dilinde bir emir, bir kimseyi huzuruna alıp, ona iyilikte bulunduğu zaman bu durum “Akbele’l-emîru” cümlesiyle ifade edilir. Yine bir emir, bir kimseye hayru hasenatta bulunmayı terk ederse bu durum “Sarafe’l-Emiru an fulân” şeklinde haber verilir.⁸⁴⁶ O halde namazda Allah’ın kuluna yönelmesinden murad, onun inayeti, sevabı ve nusretiyle kuluna güzel muamele etmesidir.

Netice itibariyle müteşâbih hadîslerin yorumlanması gerektiği görüşünde olan âlimler, hadîs metinlerinde yer alan ve aynı zamanda Arap dilinin yaygın kullanımlarından hazf olgusuna ayrı bir değer atfetmişler, hadîsin te’vîlinde bunu önemli bir metod olarak önemsemişlerdir. Hiç şüphesiz bu durum bize, dildeki değişik ifade ve uslûb özelliklerinin yerinde kullanılarak hadîslerin te’vîlinin zaruri olduğunu göstermektedir.

4.1.2. Edatların Anlam Farklılıklarının Tespiti

Müteşâbih hadîslerin yorumunda edatların anlam farklılıklarının tespiti de bir hayli önemli görülmüştür. Söz gelimi bazı hadîslerde zaman ve mekân ifade eden “eyne” “fevka” “inde” ve “maa” gibi edatlar, Allah’a izâfe edilmiştir. Bu edatların bilinen manalarından hareketle hadîslerin te’vîl edilmesi yanlış anlamalara sebep olabilecektir. Dolayısıyla hadîslerde yer alan edatların, değişik anlamları içerisinde tevhiid ve tenzih ilkesine zıt bir anlam içermeyen mananın tespit edilmesi önemlidir.

⁸⁴⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.263-267; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, s. 430; el-Kasrî, *Tenbihü’l-efhâm*, s. 193-196; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr: 24b; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârîf*, vr:100b; İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:17a.

⁸⁴⁵ Nesâî, “Sehv” 10; Ebû Dâvûd, “Sâlat” 165; Hâkim, *el-Müstedrek*, I/236(864); İbn Huzeyme, *es-Sahih*, I/244(482); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXV/400(21508)

⁸⁴⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.265-267; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 289-290; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârîf*, vr:100a, 100b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr: 24b, 25a; İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:17a.

4.1.2.1. Nerede (Eyne) Edatı

Hadis kitaplarında nakledildiğine göre bir câriye azat edilmek için Allah Resûlü'nden (s.a.v.) yardım istemişti. Bunun üzerine Allah Resûlü câriyeye اللَّهُ أَئِنَّ “Allah nerededir?” diye sual buyurdu. Câriye semâyı işaret edince Allah Resûlü (s.a.v.), “Onu azad edin, zira o mü'min bir kadındır.” buyurmuştur.⁸⁴⁷ Allah Resûlü'nün cevabına câriyenin göz ucuyla semâyı işaret etmesi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in de bunu ikrar ederek, onun mü'min olduğunu ifade etmesi, hadîsin anlaşılmasında teşâbüh sebebi olmaktadır. “Allah Nerededir.?” terkinde geçen “eyne” edatı, Arap dilinde bir kimsenin hangi mekânda olduğunu öğrenmek için kullanılan bir edattır. Bunun yanı sıra bir kimsenin yüksek konumunu, mekânını ve değerini ifade etme sadedinde de kullanılmaktadır. Nitekim Arapların sözlü kültürlerinde أَئِنَّ فُلَانٌ مِنْ فُلَانٍ “Falân kimse nerede diğeri nerede!” şeklinde kullanımlar yer almakta ve onlar bununla bir kimsenin nerede olduğuna dair bilgi edinmeyi değil; o kimsenin konumuna ve yüce mevkisine işaret etmeyi kasd etmektedirler.⁸⁴⁸

Kelimenin Arap dilindeki bu anlam zenginliğini dikkate alarak, hadis metninde geçen “eyne” edatının, Hz. Peygamber'in o kadının gönlünde ve kalbinde Allah'ın konumunu ve kıymetini tespit edebilmek için bir bilgi edinmeden ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Onun bu sualine karşılık câriyenin semâyı işaret etmesine gelince, bu durumu, Allah'ın yüce konumunu ve makamını izhar etmesi kabilinden değerlendirmek mümkündür. İbnü'l-Esîr'e (ö. 630/1233) göre, câriyenin Allah nerede sorusuna karşılık semâyı işaret etmesi, iman ve İslâm'a dair kişiden sadır olacak en ufak bir emarenin bile kabul edileceğine delil teşkil etmektedir.⁸⁴⁹

Öte yandan Araplar أَئِنَّ فِي السَّمَاءِ “Falân kimse semadadır.” gibi terkipleri kullanmak sûretiyle bir kimsenin konumuna ve kıymetine işaret etmektedirler.⁸⁵⁰ Hadîsi yorumlayan âlimlere göre, “eyne” edatının bu değişik anlamları dikkate alınarak hadîs

⁸⁴⁷ Müslim, “Mesâcid” 33; Ebû Dâvûd, “Salât” 171; Ahmed b. Hanbel, *el- Müsned*, XIX/465(17946); İbn Hibbân, *Sahih*, I/383 (165).

⁸⁴⁸ Zebidî, *Tâcî'l-'arûs*, XXXIV/223-225.

⁸⁴⁹ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I/70; Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIII/25.

⁸⁵⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s.158-160; İbnü'l-Cevzî, *Def'u şubheti't-teşbih*, s. 189; el-Kasfî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 153-156; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 16b; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehadîs*, vr: 13a.

yorumlandığında, Allah Teâlâ hakkında teşbîh, teccîm, sınır/had, bir yere temekkün etme, keyfiyet gibi zât-ı ulûhiyete uygun düşmeyen bir takım yorumlardan kaçınmak mümkün olacaktır.⁸⁵¹

4.1.2.2. Üstünde (Fevka) Edatı

Kur'ân-ı Kerim⁸⁵² ve Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadîslerde “fevka” lafzının değişik anlamlara geldiği ve bu rivayetler yorumlanırken kelimenin en uygun anlamının tercih edildiği görülmektedir. Buna göre cihet anlamı ifade eden “fevka” lafzının rütbe ve kudret bildirme anlamlarına dikkat çekilmiş, Allah'ın kahır ve kudret yönüyle her şeyin üstünde olduğu bu edat ile vurgulanmış olmaktadır.⁸⁵³ Yoksa bu edatla cihet anlamı ifade edilmiş değildir.⁸⁵⁴

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, fevka edatının yükseklik anlamında kullanılmasının tenzîh ilkesine münâfi olduğunu vurguladıktan sonra, bu edatın Allah Teâlâ hakkında kullanılması halinde mutlak yücelik ve hakiki yüksekliğin kastedilmiş olabileceğine işaret etmiştir.⁸⁵⁵ Ona göre, “fevka” lafzının taşıdığı “uluvv” yani yüksekte bulunma ve yücelik anlamı, izâfî ve hakîki olmak üzere iki türdür. Mahlûkat hakkında kullanıldığında izâfî anlam, Cenâb-ı Hak'la ilgili kullanıldığında ise hakîki anlamı esas alınır ki bununla Allah'ın bütün cihetlerden ve mekânlardan uzak mutlak hâkimiyeti ifade edilmiş olur.⁸⁵⁶

Fahreddin er-Râzî ise nasslarda yer alan “fevka” lafzının, Allah'ın herşeye kâdir, kâinatta her ne var ise hepsinin de onun kudreti altında bulunduğunu ifade etmek için kullanıldığını vurgulamıştır.⁸⁵⁷ İbn Bezîze de Allah'a izâfe edilen fevka kelimesinin mekânî ve cismânî bir keyfiyette olmadığını ifade ederek, hadîsi benzer şekilde

⁸⁵¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 160; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 16b,17a; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 13a; Ayrıca bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddu'l-müteşâbih*, s. 261; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 172.

⁸⁵² Yûsuf, 12/76; el-Feth, 48/10.

⁸⁵³ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 108.

⁸⁵⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 453; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 204; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddu'l-müteşâbih*, s. 196; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 236b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 39b.

⁸⁵⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddu'l-müteşâbih*, s. 196.

⁸⁵⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddu'l-müteşâbih*, s. 197-199.

⁸⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-beyyinât*, s. 253.

yorumlamıştır.⁸⁵⁸ Öte yandan cihet anlamı içeren “uluvv” kelimesi de yine Allah Teâlâ hakkında kullanıldığı vakit, “kuvvet” ve kahr” anlamında yorumlanmıştır.⁸⁵⁹

4.1.2.3. Yanında (İnde) Edatı

Âyet ve hadîslerde Allah’a izâfe edilen ve “yanında” manasına gelen “inde” edatının yorumunda da benzeri metod takip edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber’den gelen bir rivayette şöyle geçmektedir: “Allah, mahlûkâtı yaratınca, yanında (inde) bulunan Arşın üstündeki kitâbına ‘Rahmetim, gazabımı geçmiştir.’ yazmıştır.”⁸⁶⁰ Hadîste yer alan “inde” edatını zâhirî anlamı itibariyle Allah hakkında kullanılması tenzîh akidesine aykırıdır.

İbn Fûrek’e göre “inde” kelimesi sadece “yanında” anlamında olmayıp, daha değişik anlamlara da gelmektedir. Söz gelimi “inde” kelimesi, arap dilinde bir hususun Allah’ın bilgisi ve hükmü altında olduğunu ifade etmek için kullanıldığı gibi nusret, inayet konum açısından yüksek mevkide bulunma gibi anlamları da içine almaktadır.⁸⁶¹ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, “inde” lafzının mülkiyet ve bir yerde hazır bulunma gibi manaları içine aldığı ifade ettikten sonra, Allah Teâlâ hakkında kullanılması halinde bu edatın, mülkiyet anlamına geleceğini vurgulamıştır.⁸⁶²

Fahredden er-Râzî ve Bedreddin İbn Cemâa da hadîsi aynı şekilde yorumlamış, âyet ve hadîslerde yer alan “inde” lafzının şeref bildirmek (teşrif) için kullanıldığına işâret etmişlerdir.⁸⁶³ Buna delil olarak onlar, Hz. Peygamber’den nakledilen “Ben, benim için kalbi kırılmış olanların yanındayım/inde.”⁸⁶⁴ ve “Kulum beni nasıl zannederse ben ona öyleyim/inde.”⁸⁶⁵ gibi hadîslerde yer alan “inde” lafzını delil getirmişlerdir. Zira onlara göre bu hadislerde yer alan “inde” lafzı cihet anlamında değil, teşrif için gelmiştir.⁸⁶⁶

⁸⁵⁸ İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr:236b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr: 39b; Âyet ve hadîslerde Allah’a izâfe edilen “fevka” edatının yorumuyla ilgili izahlar ve görüşler için bkz. es-Sübkî, *İthâfü’l-kâinât*, s. 114-124.

⁸⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, s. 206.

⁸⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII/479 (8127)

⁸⁶¹ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 455.

⁸⁶² Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Reddu’l-müteşâbih ile’l-muhkem*, s. 256.

⁸⁶³ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, s. 210.

⁸⁶⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, 2/364; Aclûnî, bu hadîsin merfu olarak aslının olmadığını ifade etmiştir. bkz. Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, I/203.

⁸⁶⁵ Buhârî, “Tevhid” 15; Müslim, “Zikr” 1 (2); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XII/385 (7422)

⁸⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, s. 210-211; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’d-delîl*, s. 112.

4.1.2.4. Beraber (Maa) Edatı

Bazı âyet ve hadislerde Allah'a izâfe edilen "maiyyet" kavramı hakkında yapılan yorumları da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Nitekim "Üzülme Allah bizimle beraberdir (maa)." ⁸⁶⁷ "Allah muttakilerle beraberdir (maa)." ⁸⁶⁸ "Nerede olursanız olun Allah sizinle beraberdir." ⁸⁶⁹ gibi âyetlerde zikredilen "maa" edatı, "Bir yerde beraber bulunma" anlamının dışında, Allah'ın inâyeti, nusreti ve rahmeti ile beraber olduğu şeklinde yorumlanmıştır. ⁸⁷⁰

4.1.2.5. Şayet (În) Edatı

Nakledildiğine göre eski devirlerde bir adam, çocuklarına kendisini yakmalarını vasiyet ederek şöyle demiştir: "Ben öldüğüm zaman, beni yakın ve rüzgârın önüne beni atın ta ki Allah'dan gizleneyim. Allah'a yemin olsun ki şayet Allah Teâlâ beni bir yakalarsa şiddetli bir azapla beni cezalandırır." ⁸⁷¹ Hadîsin لَيْعَدِي رَبِّي قَدَرٍ عَلَيَّ Arapça

kısımında yer alan "in" edatına verilen anlam müteşâbih beyânın anlaşılmasında önem arz etmektedir. ⁸⁷² Hadîsin yorumunda Batalyevsî, şart anlamı içeren "in" edatının Arap dilinde zaman ifade eden "izâ" anlamında kullanımı olduğuna dikkat çekmiştir. ⁸⁷³ Buna göre hadîsin ilgili müteşâbih kısmı, "Yemin olsun, Allah Teâlâ beni yakaladığı vakit, şiddetli azapla beni cezalandırır." şeklinde yorumlanmıştır. ⁸⁷⁴

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse müteşâbih hadîslerin te'vîlini benimseyen âlimler, Arap dilinde zengin bir kullanım alanı bulunan edatların, dildeki değişik manalarını dikkate alarak hadîsleri yorumlamayı önemsemişlerdir.

4.1.3. Harf-i Cerlerin Anlam Farklılıklarının Tespiti

Arap dilinde tek başına anlamı olmayan fakat kullanıldıkları cümle içerisinde değişik anlamlara gelen harfî cerlerin bazı müteşâbih hadîslerde de kullanıldıkları görülmektedir. Örneğin "fi" "ilâ" "alâ" ve "min" gibi harf-i cerlerin geçtiği müteşâbih

⁸⁶⁷ et-Tevbe, 9/40.

⁸⁶⁸ el-Bakara, 2/194.

⁸⁶⁹ el-Hadîd, 57/4.

⁸⁷⁰ Söz konusu lafzın geçtiği hadîs ve âyetlerin yorumu için bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.339-340; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddu'l-müteşâbih*, s. 241-245; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü'l-takdîs*, s. 212, 213.

⁸⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII/85 (7647)

⁸⁷² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 296-300; Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 101-102.

⁸⁷³ Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 102.

⁸⁷⁴ Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 103; Batalyevsî "În" edatının "Îzâ" anlamında kullanıldığına dâir bazı âyet ve hadîsleri de delil getirmiştir. (bkz. Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 103-104.)

rivayetleri yorumlayan âlimler, bu harflerin anlam farklılıklarına dikkat çekerek hadîsleri te'vîl etme gayreti içerisinde olmuşlardır.⁸⁷⁵

4.1.3.1. Allah'ın Yedi Kat Yerde Olması

İbn Fûrek'in *Müşkil*'inde naklettiği ve başka hadîs külliyyatında da tespit edemediğimiz, şu müteşâbih beyânın yorumunda bunun örneğini görmek mümkündür: Cebrâil, Hz Peygamber'in (s.a.v.) yanında iken, ona bir melek gelmiş de Cebrâil ona "Rabbimizi nerede bıraktın?" diye sormuştu. Bunun üzerine melek, "Yedi kat yerde." şeklinde cevap vermiştir. Başka bir melek gelince Cebrâil, aynı soruyu ona da tevcîh etmiş, o melek ise "Yedi kat semada" diye cevap vermiştir. Cebrâil, sonrasında yanına gelen iki meleğe de aynı soruyu sormuş, onlardan birisi "Doğuda bıraktım" diğeri ise "Batıda bıraktım" şeklinde cevap vermişlerdir. Ana hadîs külliyyatında tespit edemediğimiz bu hâdîsi Bedreddin İbn Cemaa *İzâhu'd-delîl* isimli eserinde nakletmiş ve hadîsle alakalı şunları kaydetmiştir: Bu hadîs batıldır. Din ve ehl-i imanla dalga geçip eğlenen zındıklar tarafından uydurulmuştur. Bu hadîsin rivayet edilmesi ve nakledilmesi, ancak durumunu ve yalan bir söz olduğunu beyan etmek kaydıyla helal olur. Aksi halde rivayet etmek uygun değildir. Bununla birlikte müellif, sahih olma itimaline binaen hadîsi te'vîl etmekten de geri durmamıştır.⁸⁷⁶

Hadîsin metninde zikredilen "fi" harfi cer'inin ne anlama geldiği konusu, hadîsin anlaşılmasında önem arz etmektedir. "Fi" harf-i cerinin zâhirî anlamından yola çıkılarak hadîsin yorumlanması, Allah'ın bir mekânda var olduğunu ihsas etmesi sebebiyle uygun görülmemiştir. Çünkü "fi" harfi cer-i zarf anlamı içerdiğinden, daha ziyade cisim ve cevherler için kullanılmaktadır. Sıhhati hakkında ciddi şüpheler olmasına rağmen İbn Fûrek, "şâyet hadîs sahih ise, bu takdirde fi harf-i ceri'ni "fevka/üstünde" anlamında kabul edip, hadîsi bu şekilde yorumlarız. Zira ilgili harf-i cer'in "fevka" anlamında kullanıldığına dair dilde pek çok örnekleri vardır." şeklindeki ifadeleriyle hadîsi değerlendirmiştir. Ayrıca o, "fi" harfi cer'ini "fevka" anlamında kabul etmesine karşılık; olası bir yanlış anlamaya binaen "fevka"dan kastettiği mananın yanlış anlamalara sebep olan Allah'ın mekân açısından bir üstünlüğü şeklinde olmadığını, bununla Allah

⁸⁷⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 170 vd; Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 169.

⁸⁷⁶ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 229.

Teâlâ'nın her şeye yeten kudretinin ve yüceliğinin, erişilmez âli makamının kastedildiğini ifade etmiştir.⁸⁷⁷

el-Kasrî, bu ifadelerle Allah'ın sadece bir mekânda değil, her yerde hazır ve nazır olduğuna, onun olmadığı hiçbir yerin olmadığına işaret edildiğini vurgulamıştır. Ona göre hadîs metninde yer alan “fî” harf-i ceri “hulûl” ve “zarfîyet” anlamında kullanılmamış, bu ifadeyle Allah'ın ister yerde ister gökte olsun bütün âlemlerdeki konumuna telmihte bulunulmuştur. Zira el-Kasrî'ye göre “fî” harf-i cerine zarfîyet ve bir yere yerleşme anlamları kabul edilerek hadîse yorum getirilirse, bu durumda âlemlerin rabbi Allah Teâlâ, sadece bir mekânla mukayyet zannedilir ki bu, tenzîh ilkesine tamamen zıttır.⁸⁷⁸

4.1.3.2. Allah'ın Semâ'yı Yaratmadan Amâ Denilen Yerde Olması

Nakledildiğine göre bir keresinde Resûl-i Ekrem'e (s.a.v.), “Allah semâ'yı yaratmadan evvel neredeydi?” diye bir soru tevcih edilmiş, o da buna karşılık “Amâ denilen yerdeydi.” şeklinde cevap vermiştir.⁸⁷⁹ Hadîs metninde yer alan ve Allah Teâlâ hakkında kullanıldığı zaman tevhîd ve tenzîh inancına zıt olabilecek “Fî amen” terkibi, İbn Fûrek tarafından te'vîl edilmiş ve “fî” harf-i cerinin “fevka” anlamında kullanıldığına işaret edilmiştir.⁸⁸⁰ “Fî” harf-i cerinin kendi anlamı dışında değişik manaları içermesine *فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ* “Yeryüzünde gezin, dolaşın”⁸⁸¹ âyetindeki “fî”

harfinin “alâ” anlamında, *أَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ* “Allah'ın sizi yerin dibine geçirmesinden emin mi oldunuz?”⁸⁸² âyetindeki “fî” harfinin ise “fevka” anlamında kullanılmış olması delil getirilmiştir.⁸⁸³ Bu izahlardan sonra hadîste yer alan “amâ” kelimesinin izahına geçilmiş, bu kelimenin med harf-i uzatılarak okunması durumunda “Beyaz bulut” anlamına geldiği, uzatılmadan okunduğunda ise bunun Allah Teâlâ varken başka hiçbir şeyin olmadığına dair bir teşbîh olabileceği üzerinde durulmuştur.⁸⁸⁴

⁸⁷⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 170-175.

⁸⁷⁸ el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 146-147.

⁸⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVI/108 (16188)

⁸⁸⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 168.

⁸⁸¹ et-evbe, 9/2.

⁸⁸² el-Mülk, 67/16.

⁸⁸³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 168; Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi*, VIII/420-421.

⁸⁸⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 168, 169.

Bu kapsamda İbn Fûrek âyetlerden de deliller getirmek suretiyle, hadiste Allah'a mekân ve zaman atfetme gibi hususların söz konusu edilmediğini, bu ifadeyle Allah'ın ezeli ve ebedî olduğuna dair bir işaretin söz konusu olduğunu özellikle vurgulamış, hadîse getirilen yorumun Allah Teâlâ hakkında uygunsuz manalardan arınmış olmasının zaruretine dikkat çekmiştir. Buna göre şayet hadisteki “fi” harf-i cerine zarfiyet manası verilirse, bu, Allah'ı bir mekânla kayıtlamak manasına gelir ki Allah Teâlâ bundan münezzehtir.⁸⁸⁵

4.1.3.3. Allah'ın Arşa İstiva Etmesi (İstevâ Ale'l-Arş)

İlahî kelimada yer alan “*Rahman arşa istivâ etti.*”⁸⁸⁶ âyetindeki “alâ” harf-i cer-i de farklı anlamları muhtevîdir. “alâ” harf-i ceri, mekân bakımından yükseklik anlamı ihtiva ettiği gibi, konum ve yücelik bakımından üstün olma anlamlarını da içermektedir. Buna göre, “alâ” harf-i cerinin ifade ettiği bu anlamsal zenginlik dikkate alınarak, Allah'ın kâinâta var olan her şeye hükümran olduğu vurgulanmıştır.⁸⁸⁷ Buna delil olarak **وَإِنَّكَ**

لَعَلَىٰ حُكْمٍ عَظِيمٍ “*Muhahhak sen yüce bir ahlak üzeresin.*”⁸⁸⁸ âyetinde yer alan, “alâ”

harfinin kullanımını delil getirmişlerdir. Zirâ bu âyette yer alan âlâ harf-i ceri, mekân anlamında değil, manevî konum anlamında kullanılmıştır. Yine dilde şâyî bir kullanım olan **عَلَىٰ زَيْدٍ مَّالٌ** “Zeyd'in malı vardır.” ifadesinde geçen “alâ” harf-i ceri de mekân

bakımından yüksekte olmayı değil, sâhib olma, hâkim olma gibi manaları içermektedir. Bu sebeple ilgili âyetteki harf-i cerin de Allah'a mekân izâfe etmeyecek bir şekilde tahlil edilip, yorumlanması zarurî görülmektedir.⁸⁸⁹

4.1.3.4. Kur'ân'ın Allah'tan Gelmesi (Ennehu Minhu)

Kur'ân'ın faziletinin anlatıldığı bir rivayette Allah Resulü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Kur'ân'ın diğer sözlere olan üstünlüğü, Allah'ın mahlûkatına olan üstünlüğü gibidir.*”

⁸⁸⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 169.

⁸⁸⁶ Tâhâ, 20/5.

⁸⁸⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 459.

⁸⁸⁸ el-Kalem, 68/4.

⁸⁸⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 459.

Zira bu Kur'ân ondan/Allah'tandır.”⁸⁹⁰ Hadîsin Arapça aslında yer alan **وَذَلِكَ أَنَّهُ مِنْهُ**

“Kur'ân Allah'tandır.” ibaresi, hadîsin müteşâbih kategorisinde değerlendirilmesine ve hakkında bir takım yorumların yapılmasına sebep olmuştur. Zira asıl anlamı itibariyle “min” harfi, “bir nesnenin başka bir şeyden ortaya çıkması” manasına da geldiği için, bu şekliyle Allah Teâlâ hakkında kullanılması sakıncalı görülmüştür. Ancak bu harf, mezkûr manasının dışında bir kimsenin yaptığı işi ifade ederken de kullanılabilir. Bir başka deyişle bir şeyin bir şeyden çıkması iki türlü olabilmektedir. İlki bir şey başka bir şeyden cüz olarak çıkabilir. İnsanın elinin, onun bedeninden bir parça olması gibi. İkincisi ise bir kimsenin yaptığı bir fiilin ya da ondan zahir eden bir işin ifade edilmesinde de bu harf kullanılmaktadır. Bu takdirde **وَذَلِكَ أَنَّهُ**

مِنْهُ ifadesi, Kur'ân'ın Allah'tan geldiğini, başkasının değil onun kelamı olduğunu daha vurgulu bir biçimde haber vermektedir.⁸⁹¹

4.1.3.5. Kur'ân'ın Allah'dan Neşet Etmesi (Ma Harace Minhu)

Tirmizi'nin naklettiği bir rivayette Hz Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kullar Allah'a, ondan hurûc eden Kur'ân'a ilgileri arttıkça yaklaşmış olurlar.”⁸⁹² Hadîsin zâhirî manası müteşâbihtir. Zira Kur'ân'ın Allah'tan hurûcu/çıkması teşâbüh sebebidir. Hadîsin Arapça lafzında “ma harace minhu” şeklindeki cümlede yer alan “min” harfinin ne gibi bir anlam çerçevesi olduğu üzerinde durulmuştur. Buna göre “min” harfi, sadece bir nesnenin başka bir nesneden çıkması manasına gelmediği gibi “hurûc” kelimesi de “çıkarmak” manasının dışında “ortaya çıkarmak, açık bir şekilde beyan etmek” gibi anlamlara gelmektedir. Böylece hadîste kâd edilen Kur'ân'ın Allah katından gelmesi ve Allah'ın onun manasını Resûlü'ne açıkça talim buyurmasıdır.⁸⁹³

Ezcümle tek başına bir anlam ifade etmeyen, fakat kullanıldıkları cümle veya kelime yapısına göre farklı manalar taşıyan harfler, âyet ve hadîslerin yorumunda göz ardı

⁸⁹⁰ Bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 288.

⁸⁹¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.288-289; Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, vr: 47b,48a; İbn Bezîze, *Minhâcî'l-'avârîf*, vr: 106b; Hadîs âlimleri, hadîste yer alan **وَذَلِكَ أَنَّهُ مِنْهُ** ziyadesinin, ravî Ebû Abdîrrahman es-Sülemi'nin sözü olduğunu ifade etmişlerdir. (bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX/66; Bedreddin Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XX/43; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, VII/467.) Bununla birlikte İbn Fûrek başta olmak üzere diğer bazı âlimler ise bu ziyadenin bir idrac olduğuna temas etmemişler, doğrudan hadîsi te'vil etmişlerdir.

⁸⁹² Tirmizi, “Fedâilü'l-Kur'ân” 17.

⁸⁹³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 155-156.

edilmemesi gereken bir özelliğe sahiptir. Bu önemin farkına varan te'vîlci yaklaşıma mensub âlimler, hadîs ilminin en çetin konularından olan müteşâbihlerin anlaşılması ve yorumlanmasında harfi cerlerin değişik anlamlarına vurguda bulunmuşlar, hadîsin çok yönlü yorumuna ayrı bir önem atfetmişlerdir.

4.1.4. Marife ve Nekre nin Manaya Etkisi

Müteşâbih rivayetlerin te'vîlinde, teşâbüh ifade eden lafzın, marife-nekre olması ya da mutlak bırakılması gibi durumlar kelime tahlili kapsamında değerlendirilmiş ve te'vîlde bu durumlar dikkate alınmıştır.

4.1.4.1. Allah'ın Semavatı Parmağıyla Taşması

Yahudîlerden birisi Allah Resûlü'nün yanına gelmiş ve ona “*Sana Allah'ın bütün bir insanları bir parmağıyla, semavatı bir parmağıyla, yerleri bir parmağıyla, ağaçları bir parmağıyla ve yıldızları bir parmağıyla taşıdığına ve daha sonra da 'Ben Mâlikim' dediğine dair bir haber geldi mi?*” diye soru sormuş, Allah Resûlü de azı dişleri görülecek kadar tebessüm etmişti. Bu hâdise üzerine ‘*Ama onlar, Allah'ın kudret ve azametini hakkıyla takdir edemediler' âyeti*⁸⁹⁴ nâzil oldu.”⁸⁹⁵

Rivayette ısbâ' kaydının geçmesi, hadîsin müteşâbih kategorisinde değerlendirilmesine sebep olmuştur. Zira Allah Teâlâ'ya bu gibi durumların izâfe edilmesi teşbîh ve teccîmi andırdığı için mahzurlu kabul edilmiştir.⁸⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, hadîste geçen ısbâ' (parmaklar) ifadesini “Allah'ın kudretinin kemalinden” kinâye şeklinde yorumlamış olsa da,⁸⁹⁷ hadîsi tahlil eden selefi İbn Fûrek'in yorumu hadîse farklı bir bakış açısı getirmiştir. İbn Fûrek, hadîsteki ısbâ' (parmaklar) ifadesinin, “Allah'ın eli” şeklinde kayıtlanmaması, mutlak bırakılması ve nekre kullanılması gibi durumlar sebebiyle, Allah'ın elinin kastedilmediğini, bununla Allah'ın kendisine vermiş olduğu bazı mühim vazifeleri yerine getiren bir kısım mahlûkatın ya da Allah'ın hususi olarak yaratmış olduğu parmakların kasd edilmiş olabileceğine temas etmiştir.⁸⁹⁸ İbn Fûrek'in meşhur

⁸⁹⁴ ez-Zümer, 39/67.

⁸⁹⁵ Buhârî, “Tevhîd” 19; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII/164 (4087).

⁸⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.177; Kastallânî, *İrşâdû's-sârî*, XV/480; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s.159; Hadîsle ilgili değişik görüşler için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadîslerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 127-128.

⁸⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 178-179.

⁸⁹⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 241-242; Ayrıca bkz. İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr. 22b; Hadîsin yorumu için ayrıca bkz. İzzüddin Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü'n-nebeviyye min vicheti'l-belâğîyye*, s. 328; İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 154-159.

talebelerinden Beyhakî de aynı hususa işaret etmiştir.⁸⁹⁹ Hadîsle alakalı ileri sürülen bir diğer yoruma göre, hadîs metninde yer alan ısbâ' kelimesi, dünya ve içindekilerin Allah katında ne kadar basit ve onun kudretine karşılık ne kadar zayıf olduklarını vurgulamak için gelmiştir.⁹⁰⁰

Öte yandan hadîste mecâzî söylem çeşitlerinden temsil sanatının olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda güçlü kuvvetli birisine bir iş izâfe edildiğinde onun bu işi parmağıyla ya da serçe parmağıyla yerine getireceği ifade edilerek onun gücüne işarete bulunmaktadır. Aynı şekilde hadîste ifade edilen unsurların Allah'ın parmağında olduğunun ifade edilmesi bir uzuv anlamında değil, zikredilen hususların Allah katında çok kolay işler olduğuna temsili olarak işaret etmek içindir.⁹⁰¹

4.1.4.2. Allah'ın Melekleri Zira' ve Sadırdan Yaratması

Müteşâbih hadîslerin yorumuna yer veren eserlerde şöyle bir rivayet dikkati çekmektedir. *“Allah melekleri zira'/kol ve sadır/göğüs kısmında bulunan kıllardan ya da bu iki yerin nûrundan yaratmıştır.”*⁹⁰² İbn Fûrek, hadîsin başka bir tarikinde zira' ve sadr kelimelerine birleşen zamirin bulunmadığına, yani müteşâbih ifadenin mutlak bırakıldığına dikkatleri çekmiştir. Bu kapsamda İbn Fûrek, hadîsteki mutlak ifadeyi ıtlak üzere hamlederek, bunun, Allah'ın mahlûkatından birinin zira'sı ve sadrı olabileceği ihtimaline temas etmiştir. Yine İbn Fûrek, hadîsteki müteşâbih kelimelerin Allah'ın mahlûkatından bir türün ismi olabileceğini de vurgulamıştır.⁹⁰³

4.1.4.3. Allah'ın Sâk'ını Açması

Hadîs kaynaklarında nakledilen bir rivayette şöyle geçmektedir: *“Rabbimiz sâk'ı açar. Derhal ona her mü'min erkek ve kadın secde eder. Dünyada gösteriş için secde edenler oldukları yerde kalakalırlar.”*⁹⁰⁴ Hadîs metninde teşâbüh sebebi olan “sâk” kelimesi, topukla baldır arasını ifade etmek için kullanılmakta olup zâhirî manasıyla Allah'a izâfe edilmesi doğru değildir. Zira hadîs metninde yer alan *فيكشف عن ساق* cümlesi,

⁸⁹⁹ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 319-320.

⁹⁰⁰ Kastallânî, *İrşâdî's-sârî*, XV/426, 470.

⁹⁰¹ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 317-318; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 179-180; Kastallânî, *İrşâdî's-sârî*, XV/426, 470.

⁹⁰² Klasik kaynaklarda hadîsi tespit etmeye muvaffak olmadık. bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 143.

⁹⁰³ Hadîsin te'vili için bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.143-145; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 93-97.

⁹⁰⁴ Müslim, “Salât” 302.

“Bacak açılacak” demektir. Fakat Araplar bu ifadeyi başı dara gelen insanın kollarını ve paçalarını sıvamasından darb-ı mesel olarak kullanmışlardır.⁹⁰⁵ Kelimenin bu manaya gelecek şekilde Allah Teâlâ hakkında kullanılması uygun değildir. İbn Fûrek ve Fahreddin er-Râzî hadîsteki benzeri ifadenin âyette mutlak zikredildiğini yani Allah’a izâfe edilmediğini ifade ederek, bununla kıyamet gününün şiddetinin haber verilmiş olabileceğine vurguda bulunmuştur. Öte yandan Arap dilinde de benzeri kullanımların olduğuna işâret edilmiştir. Mesela Araplar, “Kâmeti’l-harbu alâ sâkın” şeklindeki kullanımlarla harbin şiddetli oluşunu ifade etmektedirler.⁹⁰⁶ Fahreddin er-Râzî’ye göre konuyla ilgili bazı hadîslerde bu ifadenin Allah’a izâfe edilmesi, bu şiddete Allah’tan başkasının güç yetirmesinin mümkün olmayacağını haber vermek içindir.⁹⁰⁷ İbn Fûrek başka bir rivayette geçen, Hz. Peygamber’in (s.a.v.), “*O gün işler son derece güçleşir, paçalar tutuşur.*” âyetini⁹⁰⁸ عَنْ نُورٍ عَظِيمٍ “Büyük bir nûrdan dolayı” şeklinde tefsîr etmesini⁹⁰⁹ delil getirmiş, bu ifadede nûr kaydının mutlak zikredildiğini ifade etmiştir.⁹¹⁰

Hâsılı, müteşâbih hadîslerde yer alan marife ve nekre kelimelerin, anlam çerçevesinin belirgin hale getirilmesi, hadîsi yorumlamada metod olarak takip edilmiştir.

4.1.5. Müşterek Lafızların Yorumu

Arap dili kelime manası oldukça zengin bir yapıya sahiptir. Yerine göre bir kelimenin birbirinden farklı birden çok değişik manaları olabilmektedir. Bu sebeple müteşâbih hadîslerde yer alan kelimelerin pekçoğu itibariyle müşterek yapıda olduğu, bu manalar içerisinde en uygun anlamın tercih edilmeye çalışıldığı gözlenmektedir.⁹¹¹ Nitekim İbn Fûrek, *Müşkil*’in mukaddimesinde, müteşâbih hadîslerin anlaşılması konusundaki temel prensipleri zikrederken müteşâbih ifadenin müşterek bir yapıda olup olmadığının tespit edilmesine, şâyet müşterek bir yapıda ise bütün bu anlamlar içerisinde en uygun olanın tercih edilip, hadîsin yorumunun o şekilde yapılması gerektiğine vurguda bulunmuştur. Ona göre müteşâbih hadîsleri yorumlayan kimsede olması gereken özelliklerin başında

⁹⁰⁵ Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, II/681.

⁹⁰⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 442; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, s. 182-183; el-Kasrî, *Tenbihü’l-efhâm*, s. 51.

⁹⁰⁷ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, s. 182-183.

⁹⁰⁸ el-Kalem, 68/42.

⁹⁰⁹ Heysemi, *Mecmau’z-zevâid*, VII/271(11436)

⁹¹⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 442; Ayrıca bkz. es-Sübki, *İthâfü’l-kâinât*, s. 106-107.

⁹¹¹ Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 168-169.

müşterek manalı kelimeleri bilmek gelmektedir. Bu anlamda Hz. Peygamber'den nakledilen pek çok hadîste; sûret, vech, yed, cihet, ricl-kadem, dıhk, half, sadr, nûr, istivâ, ulüvv, dünüvv, mekân, ferah, taaccüp, mecî, hicâb, rü'yet, halvet, ruh, keff, ısba' tecelli, ayn, kibriyâ, dehr, cemâl ve hayâ gibi kelimeler yer almaktadır. Bütün bu kelimelerin, hadîslerin doğru bir şekilde yorumlanabilmesi için mutlak surette tahlil edilmeleri ve anlam zenginliklerinin iyice ortaya çıkarılması, İslâmî prensiplerle uygunluk arzeden bir anlamın kelimeye yüklenmesi, içerisinde geçmiş olduğu hadîs metninin doğru anlaşılması açısından önemli bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerde müteşâbih özellik taşıyan kelimenin, sadece tek bir anlama gelen kelime gruplarından olmaması, birden çok anlama hamledilebilecek özellikte olması, bu özellikteki nasların doğru anlaşılmasında önemli görülmektedir.⁹¹² Gazzâlî, Allah'a izâfe edilen sûret, nuzûl ve fevk⁹¹³ gibi kelimelerin müşterek bir anlam örgüsüne sahip olduğunu, yorumda bunların muhakkak sûrette dikkate alınması gerektiğini vurgulamıştır.

Bu bağlamda ifade etmek gerekirse müteşâbih hadîslerin te'vîl edilmesi görüşünde olan âlimlerin eserlerinde, müşterek anlamı olan kelimelerin tespit edilip o kelimenin muhtelif anlamlarından en uygun olanının tercih edilmesi önemli bir metod olarak dikkatleri çekmektedir. Konuyla ilgili bazı örnekler vermek isabetli olacaktır.

4.1.5.1.Allah'ın Gülmesi (ed-Dahk)

Allah Resûlü'nden nakledilen şu rivayette “Allah'ın dahki/gülmesi'nden haber verilmiştir. *“Birbirlerini öldürüp ikisi de cennete giren kimseler hakkında Allah güler. Onlardan birisi Allah yolunda cihad eder de sonra şehit olur. Allah onu şehit eden kimsenin tevbesini kabul eder, o da müslüman olup, Allah yolunda şehit oluncaya dek mücadele verir.”*⁹¹⁴ Hadîs metninde yer alan “dahk”in hakiki olarak kabul edilerek Allah hakkında kullanılması ulûhiyet hakikatine uygun düşmemektedir. Nitekim Fahreddin er-Râzî, Allah'a dahk/gülme isnâd edilen hadîsleri yorumlarken, hadîste ifade edilen bu fiilin Allah'ın zâtı hakkında zâhiren anlaşılmasının muhal olduğunu ifade etmiş, bu görüşünü şu şekilde teyit etmiştir:

⁹¹² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (nşr. Daniel Gimaret), s. 10.

⁹¹³ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm*, s. 303- 304.

⁹¹⁴ Buhârî, “Cihad” 28; İbn Mace, “Mukaddime” 13.

1. Âyet-i Kerime’de Allah’ın güldüren ve ağlatan olduğu ifade edilmiştir.⁹¹⁵ Bu sebeple Allah’a gülme veya ağlama fiillerinin isnâd edilmesi uygun değildir.

2. Gülme eylemi, insanın yüzünde hâsıl olan bir duygudur. Aynı şekilde ferah/mutluluk da kalbe ait bir sevinç kaynağıdır. Her iki anlamın da Allah Teâlâ hakkında kullanılması tevhîd ve tenzîhe aykırıdır.

3. Allah hakkında gülmeyi kabul edersek, bu sefer onun zıddı olan ağlamayı da kabul etmek gerekir. Nitekim bazı cahiller bunu iltizam etmişler ve Allah’ın Nûh tufanından ötürü ağladığını iddia etmişlerdir. Bu görüş, cehaletten başka bir şey değildir. Çünkü Nûh tufanını yaratan bizzat Allah’tır. Neden kendi yaratmış olduğu şeyden dolayı (hâşâ) ağlasın.

4. Gülme, teaccübün/şaşırmamanın neticesinde hâsıl olan bir durumdur. İnsan cehaletinden ve sınırlı bilgisinden ötürü, bir şeyi sonradan öğrendiğinde şaşar. Halbuki her şeyi bilen şehâdet ve gayb alemine vâkıf olan Allah hakkında bir şeyi sonradan öğrendiğini düşünmek mevzû bahis değildir ki!⁹¹⁶

Hadîsi te’vîl eden âlimlerin başında gelen İbn Fûrek, hadîs metninde yer alan, “ed-Dahk” kelimesinin, Arap dilinde sadece tek bir anlama gelen, başka türlü anlaşılmaya uygun olmayan kelime gruplarından olmadığını, aksine müşterek bir yapısı olan ve pek çok anlamı ifade etmeye müsait bir kelime olduğunu ifade etmiştir.⁹¹⁷ Arapların, bir insanın yüzünde beliren tebessümü ifade etmek için bu kelimeyi kullandıklarını belirten İbn Fûrek, bunun yanı sıra, nebatın yetiştiği toprak, doğan güneş, yağmur taşıyan bulut, bilinen açık yol/tarik gibi durumlar ifade edilirken de aynı kelimenin kullanıldığını örnekleriyle zikretmiştir.⁹¹⁸

Bütün bunlardan hareketle ifade etmek gerekirse, “ed-Dahk” kelimesinin asıl anlamı/mercii, “ortaya çıkma, belirgin olma” şeklindedir.⁹¹⁹ Bir başka deyişle “Gizlemiş olduğu bir şeyi, izhar eden, yine gizli ve saklı olan bir şeyi ortaya çıkararak kimse için de yine “ed-Dahk” kelimesi kullanılır.⁹²⁰ O halde Allah’ın dahki/gülmesi, “Kullarına lutuf

⁹¹⁵ en-Necm, 53/43.

⁹¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, s. 189.

⁹¹⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 137-139; Ayrıca bkz. Çakan, *Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 170,171.

⁹¹⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 138-139.

⁹¹⁹ İbnü’l-Cevzî, *Def’u şübheti’t-teşbih*, s. 179.

⁹²⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘ayn*, III/58; Zebidî, *Tâcü’l-‘arûs*, XXVII/249-250; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XI/459.

ve ihsanını izhar etmesi, kullarından razı olması, hoşnut olması, onlara lutufta bulunması” gibi manalara gelmektedir.⁹²¹

4.1.5.2. Allah’ın Ayağı (Kadem)

Allah Resûlü’nden nakledilen bir rivayette “*Cebbâr, kademini/ayağını üzerine koyuncaya kadar cehennem dolmaz.*” buyrulmuştur.⁹²² Hadis metninde “ayak” anlamına gelen “kadem” kelimesi, müteşâbih bir beyân olmakta ve yorumlanması gerekmektedir. Bu yorumlardan birisinde, “kadem” kelimesi ile bir uzuv kastedilmediği, bununla Allah’ın ilminde kâfir olarak yazılan grupların murad edildiği ifade edilmiştir.⁹²³ Yine bu kelimenin Arap dilinde “önde gelen kimseler” manasına geldiği ifade edilmiştir. Bu durumda hadîste Allah’ın cehenneme koyacağı kimselerin, dünyada şan şeref sahibi önde gelen kimseler olacağı haber verilmiş olmaktadır.⁹²⁴ Hadîsin başka yorumlarında “kadem” kelimesinin, Allah’ın âhirette yaratacağı bir mahlûkunun ismi olduğu görüşü de dile getirilmiştir.⁹²⁵ Kastallânî ise hadisle alakalı şu görüşleri kaydetmiştir: “Hadîste anılan kadem kelimesiyle, Allah’ın cehenneme atmak üzere takdim ettiği kimseler ya da orada bu isimle anılan bir mahlûk kasd edilmiştir. Ayrıca hadîste cehenneme atılan bu kimselerin zelil olduklarına tıpkı ayağın altına alınan bir şeyin zelil olması gibi vurgu da bulunulmuştur. Zira Araplarda uzuvları zikredip, onun aynını değil de başka bir anlamı ifade etme sadedinde temsili söylem yaygındır.”⁹²⁶

4.1.5.3. Cebbâr’ın Kolu (Zirâ)

Bir hadîste şöyle geçmektedir: “*Cehennemde kâfirin derisinin kalınlığı, Cebbâr’ın zirâi/kolu ile kırk zira’ya/kol uzunluğuna baliğ olur.*”⁹²⁷ Bir uzuv olan zira’nın/kolun Cebbâr’a nispet edilmesi, cebbâr kelimesi ile Allah Teâlâ kastedildiği takdirde yanlış bir

⁹²¹ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s. 138-139; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, s.436; İbnü’l-Cevzî, *Def’u şühbeti’t-teşbih*, s. 180; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, vr: s. 198-199; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’d-delîl*, s.169; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, s.188; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârîf*, vr:69a; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 15a-15b; Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî*, VI/321-322.

⁹²² Hadîs küçük lafız farklılıkları ile birlikte şu kaynaklarda geçmektedir: Buhârî, “Nezir” 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXI/94 (13402); Bezzâr, *el-Müsned*, II/338 (7167)

⁹²³ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s.126; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 14a.

⁹²⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s.126; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârîf*, vr: 67a; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 14a; Ayrıca bkz. es-Sübkî, *İthâfü’l-kâinât*, s. 109-110.

⁹²⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s.127; bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârîf*, vr:66a, 66b, 67a; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 14a;

⁹²⁶ Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî*, XV/348.

⁹²⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, IV/594 (8760); İbn Hibbân, *Sahih*, XVI/531 (7486). Şuayb el-Arnâvût bu hadîsin Buhârî ve Müslim’in şartlarına uyan isnâdı sahih bir hadîs olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIV/134(8410), XVI/543 (10931); Bezzâr, *el-Müsned*, II/456 (8713) İbn Kuteybe de bu hadîsin senedinin sahih olduğunu ifade etmiş ve hadîsin te’vilini yapmıştır. (bkz. İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 141.)

yorumuna kapı açacaktır. Nitekim ünlü Hanbelî âlimi İbnü'l-Cevzî'ye göre, hadîsi zâhiri manasına haml ederek, bununla Allah'ın kırk zira uzunluğundan kolu olduğunu anlamak, peşinden de “Bununla kasd edilen uzuv değildir.” diyerek bir savunma yapmak aklen izah edilebilir değildir. Dolayısıyla kelimeye yüklenen diğer anlamların dikkate alınması kaçınılmaz olmaktadır.⁹²⁸

İbn Fûrek'e göre cebbâr sıfatı, sadece Allah Teâlâ hakkında kullanılan, mahlûkatın başka neveleri için hiçbir şekilde kullanılmayan bir vâsıf değildir. Arap dilinde bu kelime kolu uzun ve kalıplı kimseler hakkında da kullanılmaktadır. Yine Araplar, bir insanın elinden daha büyük ve uzun olan hurmayı “Nahletün Cebbâre” şeklinde tesmiye etmişlerdir. O halde hadîsin metninde geçen Cebbâr kelimesi ile Allah Teâlâ'nın zâtı değil, onun yaratmış olduğu büyük kütleli ve uzun boylu bir mahlûku ya da meleği murad edilmiş olabilir.⁹²⁹

Bu hadîsin izahında, müteşâbih rivayetler karşısındaki bakış açısını özetlemesi açısından İbn Fûrek'in şu yorumunu hulâsa etmek istiyoruz: “Cebbâr lafzı, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, değişik manalara gelebiliyorsa, Allah'ın zâtı hakkında uzuv ihtimalini taşıyan bir şekilde hadîsin yorumlanmasına ihtiyaç kalmamıştır. Bizim hadîsin metninde yer alan Cebbâr kelimesini, Allah'ın dışında başka bir mahlûka hamletmemiz, Allah'a hamledilmesinden daha ziyâde bir anlam ifade eder. Aksi halde Allah'ın zâtına uygun düşmeyen, alet, edat ve uzuv gibi değişik hususların, Allah hakkında düşünülmesine kapı açılmış olacaktır.”⁹³⁰

4.1.5.4. Allah'ın Namazı (Salât)

Ana hadîs kaynaklarında yer almamakla birlikte müteşâbih hadîslere yer veren bazı kaynaklarda nakledilen bir rivayette Cebrâil Aleyhisselâm'ın, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) “*Rabbini namaz kılariken gördüm.*”⁹³¹ şeklinde hitap ettiğinden söz edilmiştir. Buna göre hadîste haber verilen namaz kılma eylemi, luğat açısından dua anlamına gelse de şer'i dilde bilinen fiillerden oluşan namaz ibâdetini de içine almaktadır. Malum olduğu

⁹²⁸ İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühreti't-teşbih*, s. 176.

⁹²⁹ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 141; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 131; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s.322; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr:5a.

⁹³⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.131.

⁹³¹ Hadîsin ana kaynaklardan yeri tespit edilemedi. Bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 343; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 128b, *İzâhu's-sebil*, vr: 34a.

üzere namaz kılmak, fiili bir eylem olduğundan bu anlamı ile Allah Teâlâ hakkında kullanılması tevâhid ve tenzîh ilkesine zıt görülmektedir.⁹³²

O halde hadîs metninde yer alan “yusalli” ‘Namaz kılıyor’ fiilinin, beşeri anlamda bir ibâdetin yerine getirildiği “namaz kılmak” anlamında değil de Allah Teâlâ hakkında kullanılınca “mağfiret, afv etme” gibi diğer anlamlarının nazar-ı itibara alınarak hadîsin yorumlanması gerekmektedir. Zira salât kelimesi, Allah Teâlâ’ya nispet edilince “medh, sena, rahmet ve bereket”; melekler için kullanılınca “istiğfar etmek, şefaath talep etmek” mü’min kullar hakkında kullanılınca ise “dua etmek” gibi manalara gelmektedir. Bu sebeple; kırâat, tesbih, rukû ve secde gibi fiillerden müteşekkil olan ve dildeki anlamı itibariyle değil de şer’i kullanımda namaz ibâdetini ifade eden bu kelimenin, hareket eden veya sakin duran mahdud cisim olma durumundan münezze Allah Teâlâ hakkında kullanılmasının tenzîh ilkesine aykırı olması, kelimenin şer’i anlamının değil de dilde şayi olan diğer manalarından hareketle te’vîl edilmesini gerekli kılmıştır.

İbn Bezîze, İslâm şeriatında namazın ruhunun ve asıl anlamının “geçmiş günahları silmek” olduğunu ifade etmiş, hatta Hz Peygamber’in (s.a.v.) “*Beş vakit namaz kapınızın önünde akan bir nehir gibidir. Bir kimse günde beş sefer bu nehirde yıkansa onda kir eseri kalır mı? İşte namaz da böyledir.*” hadîsinde de⁹³³ aynı manaya işaret ettiğini söylemiştir. O halde namazın asıl anlamı, günahları yok etmek, silmek ve yapılan hataları da bağışlamak demektir. İbn Bezîze, namazın bu anlamının bizim için geçerli olduğunu, yani kılınan namazın bağışlanmaya, günahların affına bir vesile kabilinden olduğunu açıkça vurguladıktan sonra, “salât” kelimesinin Allah’a izâfe edilmesi durumunda, bununla onun lutfunu, keremini ve rahmetini kullarına bolca ihsan ettiğinin anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Allah’ın kullarına rahmet ve ihsanı ile muamele ettiğine dikkat çeken İbn Bezîze’ye göre şâyet Allah Teâlâ, kullarına celâlî ve azameti ile tecellî etmiş olsaydı hiç birisinin bunu kaldırmaya güç yetiremezdi. Allah Teâlâ’ya salât’ın nispet edilmesinin anlaşılması için, kelimenin müşterek bir yapısının olduğunu bilmenin de önemli olduğuna temas eden İbn Bezîze, hadîste mecâzî söylemin de dikkat çektiğini, bu sebeple hadîsi ilim tahsil etmiş kimselerin kolaylıkla anlayıp asla inkâra yeltenmeyeceklerini ifade etmiştir.⁹³⁴

⁹³² İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.345; Ayrıca bkz. el-Kasrî, *Tenbihü’l-efhâm*, s. 251.

⁹³³ Buhârî, “Mevâkîtu’s-salât” 5.

⁹³⁴ İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 129a, 129b.

4.1.5.5. Allah'ın Ferahlık ve Beşâseti

Müşterek lafızlara örnek olarak vereceğimiz bir diğer rivayette ise “Allah’ın kulun tevbe etmesine karşı ferahlanacağı”⁹³⁵ ve “Mescidlere zikir ve dua için gelen kişiden dolayı Allah’ın beşâset/mutluluk, sevinç duyacağı”⁹³⁶ haber verilmiştir. Zâhirî anlamları Allah Teâlâ hakkında kullanılması mahzurlu olan, “ferah” ve “beşâset” kelimeleri, hadîslerin te’vîl edilmesinde kilit rol oynamaktadır. Arap dili sözlüklerinde ferah kelimesi, “mutluluk, sevinç”, manalarına geldiği gibi “razı olmak” manasına da gelmektedir. Kelimenin ilk iki anlamının, Allah Teâlâ hakkında kullanılması mahzurlu olduğundan,⁹³⁷ Allah’ın ferahlanması, kulundan razı olması demektir.

Diğer hadîste Allah’a izâfe edilen “Beşâset” kelimesi de ferah kelimesi ile yakın anlamda olup, bu kelimenin Allah’ın razı olması şeklinde te’vîl edilmesi gerekmektedir. O halde Allah’a isnad edilen ferahlık ve beşâseti “Günahlardan tevbe edip, taate muvaffak olarak tevbe kapısına yönelen kimse için kendisinden razı olduğunu gösteren bir takım fiilleri izhar etmesi” şeklinde yorumlamak mümkün görülmektedir.⁹³⁸

Öte yandan Allah Resûlü’nün tevbe, taat, ibâdet, zikir ve mescide gitmek gibi konuları, bu şekildeki lafızlarla ifade etmesi, insanları tevbeye yönlendirmek ve ona bağlı fiilleri önemsemelerini temin etmek içindir. Zira o, dilde câri olan ve bu hususu ifade etmeye elverişli en yakın kelimeleri kullanmak sûretiyle, insanların ibâdet ve tevbe gibi hususlara adeta yarışarcasına koşmalarını ve bu konuda önlerinde bulunan çeşitli dürtüleri kırmayı hedeflemiştir.⁹³⁹

4.1.5.6. Allah’ın Gözü (‘Ayn)

Kur’ân-ı Kerim’de ve Hz. Peygamber’den nakledilen bazı rivayetlerde Allah Teâlâ’ya el-‘Ayn kelimesi izâfe edilmiştir.⁹⁴⁰ “el-‘Ayn” kelimesi, ilk anlamı itibariyle “göz” demek olup; Allah Teâlâ’ya bu şekliyle izâfe edilmesi uygun görülmemiştir. Hâlbuki “el-‘Ayn” kelimesi, Arap dilinde “görmek, müşâhede etmek, korumak, himaye etmek,

⁹³⁵ Buhârî, “Daavât” 4; Müslim, “Tevbe” 1; İbn Mâce, “Zühd” 30; Tirmizî, “Sıfatü’l-Kıyâme” 49; İbn Hibbân, *Sahih*, II/384(618); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI/131(3627);

⁹³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII/427(8065); Hâkim, *el-Müstedrek*, I/213(772); İbn Hibbân, *Sahih*, IV/484(1607); İbn Huzeyme, *es-Sahih*, I/186(359)

⁹³⁷ İbnü’l-Cevzî, *Def’u şühbeti’t-teşbîh*, s. 200.

⁹³⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 186-190; İbnü’l-Cevzî, *Def’u şühbeti’t-teşbîh*, s. 200; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, s. 190; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 206-209; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’d-delîl*, s. 175.

⁹³⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.189-190.

⁹⁴⁰ Buhârî, “Enbiyâ” 49, “Tevhîd”17; Tirmizî, “Fiten” 60; İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.257, 258.

cömert olmak, yol göstermek, görme uzvu/göz” gibi değişik anlamlara gelmektedir. Kelimenin bu anlam zenginliğini hususileştirerek, Allah hakkında beşeri kullanım açısından daha ziyade mütearef olan uzuv anlamını kabul etmek sakıncalı bir durumdur. Zira el-’Ayn kelimesi, müşterek bir yapıda olup, te’vîl edilebilir bir özelliğe sahiptir ve Müşebbihe mezhebinin düştüğü varta gibi asla sadece uzuv anlamı olan göz manasına gelmez. Bu itibarla, sahih olan rivayetlerde haber verilen bu vasfı, lafzın muhtemel anlamları içerisinde en uygun olanına hamlederek te’vîl etmek, Allah’ın uzuv ve ba’ziyet gibi konulardan münezze olmasına açısından da ayrıca üzerinde durulmaya değerdir.⁹⁴¹

Mâlum olduğu üzere, hadîs metinlerinde yer alan bir kelimenin müşterek bir yapısı varsa, öncelikle zât-ı ulûhiyete en uygun anlamının tespit edilip, hadîsin ona göre yorumlanması gerekmektedir. Buna göre Allah Teâlâ, namaz kılan kimseyi bu ibâdetini yerine getirmeye muvaffak kılmış, onu her türlü kötü duygulardan muhafaza ederek, bu ibâdetle hemhâl olmasını temin etmiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de geçen “*Bizim inâyetimiz altında (a’yüminâ) akıp gidiyordu.*”⁹⁴² ve “*Çünkü sen Bizim himâyemiz altındasın (a’yüminâ).*” gibi⁹⁴³ âyetlerde de el-’Ayn kelimesi, “himâye ve koruyup gözetmek” anlamlarında kullanıldığı müşâhede edilmektedir.⁹⁴⁴

4.1.5.7. Allah’ın Bakması (Nazar)

Hz. Peygamber’den rivayet edilen bazı hadîslerde; zinâkâr yaşlı kimse, yalancı yönetici ve kibir sahibi fakir olmak üzere üç kimseye Allah’ın nazar ve onları tezkiye etmeyeceği ifade edilmiştir.⁹⁴⁵ Başka bir hadîste, kibir maksadıyla ridasını yerde sürüyerek giden kimseye de yine Allah’ın nazar etmeyeceği haber verilmiştir.⁹⁴⁶ Aynî’ye göre hadîste Allah’a izâfe edilen nazar, o kul hakkında Allah’ın rahmetini nefyetmek için kinâyeye kabilinden gelmiştir.⁹⁴⁷ Çünkü mütevâzî bir kimseye nazar eden kimse, ona merhamet edecek; kibirli birisine bakan ise ona merhamet etmeyecektir.⁹⁴⁸

⁹⁴¹ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.262; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, s. 157-159.

⁹⁴² el-Kamer, 54/14.

⁹⁴³ et-Tur, 52/48.

⁹⁴⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 257-262; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, vr: 37b.

⁹⁴⁵ Müslim, “İmân” 172; İbn Hıbbân, *Sahih*, X/261(4413)

⁹⁴⁶ Müslim, “Libâs” 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48; Nesâî, “Ziyet” 104; Tirmizî, “Libâs” 8; İbn Hıbbân, *Sahih*, XII/259(5442); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V/112 (2955)

⁹⁴⁷ Bedreddin Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XII/199.

⁹⁴⁸ Bedreddin Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XII/199.

Nazar kelimesinin Allah'a izâfe edilmesi, teşâbüh sebebi olmaktadır. Hâlbuki Arap dilinde “nazar” kelimesi, sadece “bakmak” anlamına gelmemekte, “beklemek, itibar etmek, şefkat göstermek, önemsemek, merhamet etmek” gibi daha başka anlamlara da gelmektedir.⁹⁴⁹ İlgili hadîslerin yorumu yapılırken bu noktanın dikkatten kaçmaması gerekmektedir.⁹⁵⁰ Mesela, “Allah sizin sûretlerinize ve amellerinize bakmaz, muhakkak o, sizin kalblerinize bakar.”⁹⁵¹ hadîsinde anılan “nazar” kelimesi de “önem vermek, itibar etmek” manasına gelmektedir. Bu durumda zikredilen bu son rivayetin te’vîlinin “Dış görünüşünüz, iç dünyanızla uyum içerisinde olmadığı müddetçe onlara önem vermez, kıymet vermez.” şeklinde olması muhtemeldir.⁹⁵²

Konuyla ilgili İbn Fûrek’in eserinde naklettiği ve kendisinden sonraki dönemlerde yazılan bazı eserlerde şerh edilen bir hadîste ise Hz. Peygamber (s.a.v.) “Allah Teâlâ, dünyayı yarattığı günden bu yana ona nazar etmedi.” buyurmuştur.⁹⁵³ Hadîsin metninde yer alan nazar kelimesinin, yukarıda zikredilen çeşitli anlamlarından “Önemseme, değer verme, kıymet verme” gibi anlamlarda kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda hadîsin te’vîlini şu şekilde yapmak mümkündür: “Allah dünyayı zeval ve fena için yaratmış ve ona kıymet vermemiştir. Dünya’da zahidane bir hayat sürmeyi ve onunla içli dışlı olmamayı teşvik etmiştir. Dünya’nın Allah katında bir kıymeti olmadığı gibi ona yönelen ve onunla çok meşgul olan kimseler de Allah’ın şefkat ve merhametinden mahrum kalırlar.”⁹⁵⁴

Ayrıca İbn Fûrek, hadîslerde Allah’a izâfe edilen “nazar” kelimelerinden dolayı, Allah Teâlâ’nın “Nâzır” şeklinde bir sıfatla tavsif edilmesinin doğru olmadığını ifade etmiş, bu sebeple, ilgili kelimenin “Kullarına merhamet göstermek, şefkatli davranmak” gibi anlamlarının dikkate alınması gerektiğini vurgulamıştır. Zira Allah Teâlâ, nasslarda yer alan bilgilere göre “basîr” şeklinde tavsif edilmesine rağmen, “nâzır” şeklinde bir sıfatına dikkat çekilmemiştir.⁹⁵⁵

⁹⁴⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 268; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, s.444; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 101a; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 24a, 25b.

⁹⁵⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 268; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, s. 444; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 101a; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 24a,25b.

⁹⁵¹ İbn Hibbân, *Sahih*, II/119(394); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII/227(7827)

⁹⁵² İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 268-270; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, s.444; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 25b;

⁹⁵³ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 271

⁹⁵⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 271; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 101b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 25b.

⁹⁵⁵ bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 269.

Netice itibariyle Arap dilinde kelimelerin çok değişik anlamları vardır. Günlük dilde bile adet olduğu üzere hakiki anlamıyla değil de mecâzî olarak yorumlanan kelime grupları olduğu nazar-ı itibara alınır, mana olarak anlaşılması çok zor olan müteşâbihlerin yorumunda bu tür kelimelerin özellikle dikkate alınması ve kelimenin en uygun anlamını tercih ederek hadîslerin yorumlanması zaruri bir metod olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.2. Mecâzî Yorum

İslâmî nassların anlaşılmasında lafzi ve mecâzî olmak üzere iki temel yorum unsuru vardır. Âyet ya da hadîsin başka bir anlama tevcih edilmesini gerektiren bir karine söz konusu değilse, nassın zâhirî üzere bırakılarak anlaşılması gerekmektedir. Özellikle zâhirî üzere bırakıldıklarında anlaşılmaları oldukça zor bir durum arz eden müteşâbih hadîslerin, mecâza hamledilerek yoruma tâbi tutulmaları kaçınılmazdır. Bu bağlamda dildeki mecâzi kullanım faktörünü ihmâl ederek, müteşâbih rivayetleri sıhhatli bir şekilde anlamının oldukça zor olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Bunun açık bir kanıtı, tarihi süreçte bu tür rivayetleri mecâz ilminden istifade etmeksizin yorumlayan ve yanlış yollara sapan fırkaların zuhur etmesidir. Bu sebeple mecâzi yorum tekniğinin hadîslerin anlaşılmasında keyfi bir uygulama olmadığı, bizzat dilin yapısından kaynaklanan edebî bir zenginlik olduğu dikkate alınarak, hadîslerin doğru anlaşılmasında önemli bir unsur olduğu göz ardı edilmemelidir. Sadece hadîslerin değil, âyetlerin anlaşılmasında da bu mecâzî yorum önemli görülmüştür. Söz gelimi, “*Bu dünyada âmâ/kör olan öbür tarafta da kör olacaktır.*”⁹⁵⁶ âyetini mecâza haml etmeyip, hakiki anlamak yanlış bir tutumdur. Zira âyette kastedilen maddi körlük değil, manevi bir körlüktür. Yine, “*Fecirdeki siyah iplik beyaz iplikten ayırt edilinceye kadar yiyin için.*”⁹⁵⁷ âyetinden murad, yine bilinen anlamı ile siyah iplik veya beyaz iplik değildir; bununla sabahın iyice ortaya çıktığı zaman dilimi murad edilmiştir.

Hadîslerin doğru anlaşılması öncelikle dilin kurallarına vâkıf olmaya bağlıdır. Zira hadîs metinleri, formel mantık kurallarına göre yazılmadığından, onların içerisinde çok değişik edebî kullanımlar söz konusudur ve bütün bunlar dilin yapısından uzak kullanımlar olmayıp, bizzat dilin yapısında mündemiçtir.⁹⁵⁸ Bu açıdan belâgat ve

⁹⁵⁶ el-İsrâ, 17/72.

⁹⁵⁷ el-Bakara, 2/187.

⁹⁵⁸ Yavuz Köktaş, “Hadîslerin Anlaşılmasında Mecâz Bilgisi, eş-Şerîf er-Radî ve el-Mecâzâtü'n-Nebeviye,” s. 176.

fesahatin zirvesinde olan Allah Resûlü'nün beyânları yorumlanırken, dildeki mecâzî kullanımların tetkik edilmesi önem arz etmektedir. Özellikle Allah Resûlü'nden sadır olan müteşâbih rivayetlerin anlaşılmasında mecâz ilminin yeri kaçınılmazdır. Zira fizikî âlem ile metafizik âlem arasındaki bilgi akışını sağlayan müteşâbih beyânların gereği gibi anlaşılması, mecâz ilminden istifadeyi gerekli kılmaktadır. Konuyla ilgili literatüre bakıldığı zaman özellikle müteşâbihlerin te'vîlini zaruri gören âlimler, dildeki mecâzî kullanımları ortaya koymaya gayret sarfetmişlerdir.

Öncelikle Arap dili ve belâğatında yaygın bir kullanım olan “Mecâz” mefhumu ile neyin kastedildiği üzerinde durmak gerekir. Lugat anlamı itibariyle “geçilen yer, geçilen zaman, gelip-geçmek” gibi değişik anlamlara gelen mecâz kelimesi, ıstılah olarak ise bir kelimenin, bir alakadan dolayı cümledeki hakiki manasının dışında başka bir anlama gelecek şekilde kullanılmasıdır.⁹⁵⁹

Arap dili belâğatında mecâzın, mecâz-ı luğavî ve mecâz-ı aklî şeklinde iki nev'inden bahsedilmiştir. Mecâz denildiğinde akla ilk gelen mecâz-ı luğavîdir. Bu sebeple ıstılah olarak mecâzın tanımı ile mecâz-ı luğavînin tanımı benzerlik arz etmektedir. Yani bir lafız, herhangi bir alakadan ve gerçek anlamının kastedilmesine engel teşkil eden bir karineden dolayı hakiki anlamının dışında kullanıldığında, buna mecâz-ı luğavî denmektedir.⁹⁶⁰ Tanımda dikkat çeken alaka, kelimenin hakikat anlamından mecâz anlamına geçmesine sebep teşkil eden, hakikî mana ile mecâzî mana arasındaki münasebeti ifade etmektedir. Karine ise kelimenin gerçek anlamında kullanılmasını engelleyen ipucu veya hakiki mananın murad edilmesine mani olan maksadı gösteren şeydir. Örneğin, Arap dilinde cesaret sahibi kimseye “esed” denilmesi; “yed” kelimesinin nimet verme, güç kuvvet anlamında kullanılması, mecâza verilebilecek örneklerdendir.

Müteşâbih hadîslerin te'vîlini benimseyen âlimlerin eserlerinde, mecâzî yorumun örneklerini görmek mümkündür. Bu kapsamda bazı hadîslerin mecâz-ı mürsel, istiâre, mecâz-ı aklî ve kinâye sanatlarına göre tahlil edilip yorumlandığı görülmektedir.

⁹⁵⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, II/43, 126; Fadl Hasan Abbas, *Esâlibü'l-beyân*, s.272; M. Vecih Uzunoğlu, Cüneyt Eren, *Belâğat, Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar*, s. 148.

⁹⁶⁰ Muhammed es-Sabbâğ, *et-Tasvîru'l-femî*, s. 83.

4.2.1. Mecâz-ı Mürsel

Mecâzın genel hatlarıyla mecâz-ı luğavî ve mecâz-i aklı şeklinde iki kısmının olduğu daha önce ifade edilmişti. Mecâz-ı luğavî, mecâzın en mâruf çeşiti olmakta ve mutlak olarak mecâz denilince de mecâz-ı luğavî kastedilmektedir. Mecâz-ı luğavî ise mecâz-ı mürsel ve istiâre şeklinde iki kısımdır. Mecâz-ı mürseli kısaca “bir sözü benzetme amacı gütmeksizin gerçek anlamının dışında başka bir anlamda kullanma sanatı” şeklinde tarif etmek mümkündür.⁹⁶¹ İstiâre ile mecâz-ı mürsel arasındaki en temel fark, istiârenin benzetme alakası ile başka bir anlamda kullanılması, mecâz-ı mürselin ise benzetme amacı olmaksızın yine gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır. Örneğin

لِفُلَانٍ يَدٌ عِنْدِي

kelimesi ile nimet ve kudret kastedilmiştir. Çünkü nimetin ve kudretin sebebi yed/el olmaktadır.⁹⁶² “Biz bu kitâbı sana, insanları zulumât/karanlıktan, nûra/aydınlığa çıkarasın diye gönderdik.” âyetinde ise istiâre sanatı görülmektedir. Buna göre âyette yer alan, zulumât ve nûr kelimeleri istiâre kabilinden zikredilmiş, fakat bunlarla hakiki anlamları değil, küfür ve iman kasd edilmiştir. Bu durumda iman nura, küfür de karanlığa benzetilmiş olmaktadır.⁹⁶³

Dilde pekçok örneği bulunan mecâz-ı mürsel sanatı, bazı müteşâbih rivâyetlerde de yer almaktadır. Bunlardan bazılarını burada kaydetmek yerinde olacaktır.

4.2.1.1. Allah’a Hastalık vb. Durumların İzâfe Edilmesi

Kudsî bir hadîste⁹⁶⁴ Allah Teâlâ’nın şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “Ey Âdemoğlu, Ben hastalandım, Beni ziyaret etmedin, diye buyurur. Kul: Ey Rabbim, ben seni nasıl ziyaret ederim ki, sen bütün âlemlerin Rabbisin, der. Yüce Allah: Bilmez misin ki, filanca kulum hasta oldu ama sen onu ziyaret etmedin, bilmez misin ki, eğer sen onu ziyaret etmiş olsaydın, beni onun yanında bulurdun, diye buyurur. Ve yine buyurur: Ey

⁹⁶¹ İzzüddin Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü'n-nebeviyye min vicheti'l-belâğîyye*, s. 195.

⁹⁶² Fadl Hasan Abbas, *Esâlibü'l-beyân*, s. 295.

⁹⁶³ Fadl Hasan Abbas, *Esâlibü'l-beyân*, s. 306; İstiâre ile mecâz-ı mürselin arasındaki farka işaret etme sadedinde ilgili örnekleri zikrettikten sonra, mecâz-ı mürselin pek çok ilgi yönleri bulunmakla birlikte en meşhur alaka/ilgi yönlerini; müsebbebiyet, sebebiyet, külliyyet, cüzîyyet, umûmiyyet, husûsiyyet, kevnîyyet, hâliyye, mahalliyye ve evveliyyet şeklinde kısaca ifade etmek mümkündür. (bkz. Detaylı bilgi için bkz. Fadl Hasan Abbas, *Esâlibü'l-beyân*, s. 295-304; M. Vecih Uzunoğlu, Cüneyt Eren, *Belâğat, Arap Edebiyatında Edebi Sanatlar* s. 161-164)

⁹⁶⁴ Hadîs literatüründe kudsî hadîsin tanımı ve kaynaklarıyla ilgili derli toplu bilgiler için bkz. Hayati Yılmaz, “Hadîs İlminde Kudsî Hadîsler ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar” Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1996, sayı: 1, s. 163-198.

Âdemoğlu, Ben senden yiyecek istedim, ama sen Bana yiyecek vermedin! Kul: Ey Rabbim, ben sana nasıl yiyecek veririm ki, Sen bütün âlemlerin Rabbisin, der. Yüce Allah: Bilmez misin ki, filanca kulum senden su istedi de, sen ona su vermedin, oysa sen ona su vermiş olsaydın, o verdiği Beni katımda bulurdun, diye buyurur."⁹⁶⁵

Rivayet metninde Allah Teâlâ'ya hastalanma, yemek yeme ve su içme gibi durumların izâfe edilmesi, hadîsin te'vîl edilmesini gerekli kılmıştır.⁹⁶⁶ İbn Bezîze, hadîsi şu şekilde te'vîl etmiştir: "Hadîste, hasta olan ve ihtiyaç içerisinde bulunan kimseler için, her türlü iyilikte bulunmanın faziletine ve Allah'ın rızasını kazanma için bu durumdaki kimseleri ziyaret etmenin önemine dikkat çekilmiştir."⁹⁶⁷ Allah Teâlâ, tıpkı efendinin kendisinden bahsedip, aslında kölesinden bahsetmesi gibi, kendi zâtına bu gibi sıfatları izâfe ederek, rızasına giden yolun bu gibi sıkıntıları bulunan kullarının yardımına koşmaktan geçtiğini hatırlatmış olmaktadır.⁹⁶⁸

el-Kasrî'ye göre bu hadîs, Allah'ın mü'min kuluna vermiş olduğu kıymeti tazammun eden hayret verici bir delildir.⁹⁶⁹ Buna göre hadîste Allah'ın zâtı zikredilmiş, fakat sâlih kullar kasd edilmiştir. Nitekim şu âyetlerde de bunun örneklerini görmek mümkündür: "Allah'ı ve Resulünü karşısına alanlar, onlara düşmanlık edenler en alçak olanların derekesindedirler."⁹⁷⁰ "Gerçek şu ki, Allah'a ve elçisine eziyet edenler; Allah, onlara dünyada ve âhirette lanet etmiş ve onlar için aşağılayıcı bir azab hazırlamıştır."⁹⁷¹ "Ey iman edenler! Eğer siz Allah'a (Allah'ın dinine) destek olursanız, O da size yardım eder ve savaşta ayaklarınızı kaydırmaz."⁹⁷² İlâhî kelâmında yer alan bu âyetlerde, düşmanlık etme, eziyet verme ve yardım etme gibi durumlar, Allah Teâlâ'ya izâfe edilmiş, ancak bununla Allah'ın zâtı değil, onun yolunda sıkıntı çeken Allah dostları kasd edilmiştir. Aynı şekilde yukarıda zikredilen hadîste Allah'a izâfe edilen durumlarla da onun zâtının değil, sadık kullarının kasd edilmiş olması açıkça ortaya çıkmakta ve hadîse getirilen te'vîlin Kur'ân âyetleri ile uygunluk içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁷³

⁹⁶⁵ Müslim, "Birr" 43; İbn Hibbân, *Sahih*, I/503 (269); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XV/135(9242).

⁹⁶⁶ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu 'd-delil*, s. 198.

⁹⁶⁷ İbn Bezîze, *İzâhu 's-sebîl*, vr: 16a.

⁹⁶⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 151; İbn Bezîze, *İzâhu 's-sebîl*, vr:16a: Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Kânûnu 't-te'vîl*, s. 573, 574.

⁹⁶⁹ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 224.

⁹⁷⁰ el-Mücâdele, 58/5.

⁹⁷¹ el-Ahzâb, 33/57.

⁹⁷² Muhammed, 47/7.

⁹⁷³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 151; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 224; İbn Bezîze, *İzâhu 's-sebîl*, vr: 16a: Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Kânûnu 't-te'vîl*, s. 573, 574; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu 'd-delil*, s. 198.

Sonuç olarak hadîste bizzat Allah Teâlâ zikredilmiş, ancak bununla onun zâtı değil, rızası ve rahmeti murad edilmiştir. Bu şekildeki kullanım ise dilde şayidir. Bu durumda hadîs, “Şâyet hasta kulumu ziyaret etseydin, benim rahmetimi, lütfumu, sevabımı onun yanında bulurdun.” şeklinde te’vîl edilmiştir.⁹⁷⁴ Bu ise mecâzî sanatlardan mecâz-ı mürsel’e girmektedir. Söz gelimi “*Fakat onun yanında Allah’ı bulur.*” âyetinde kastedilen, Allah’ın bizzat zâtı değil, azâbıdır.⁹⁷⁵ Ayrıca “*İnanmazsan, gittiğimiz şehre sor!*”⁹⁷⁶ âyetinde de şehir zikredilmiş, fakat bununla orada oturanlar kastedilmiştir.⁹⁷⁷

Öte yandan el-Kasrî, “Allah Teâlâ bazı âyetlerde kendi zâtının yerine mü’min kulunu veya Resûlü’nü koymuştur.” diyerek konuya yaklaşmıştır. Yani, Allah Teâlâ kendi zâtını zikretmek sûretiyle, aslında veli kulunu kastetmiştir. Zira o veli kul, fenâfillâh mertebesine ulaşmış, kendi nefsinin ve fiillerini bütünüyle Allah’ın ef’ali olarak görmekte, kâinatta ondan başka hiçbir şeye bel bağlamamaktadır. Bu sebeple Allah Teâlâ veli kulunu bu derece önemsemektedir.⁹⁷⁸

4.2.1.2. Allah’ın Yeryüzünde Tecelli Etmesi

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir hadîsi şeriflerinde şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Allah Teâlâ, yeryüzü ehlini korkutmayı murad ettiğinde zâtının bir kısmını onlara gösterir. Helak etmek istediğinde ise yeryüzüne tecelli eder.*”⁹⁷⁹ Müteşâbih bir özellik taşıyan hadîsin mecâz sanatından hareketle yorumlanması mümkündür. Hadîsin metninde yer alan “Zâtının bir kısmını onlara gösterir.” ifadesi ile kastedilen Allah’ın zâtı değil, insanları uyarmak, korkutmak ve onlara gerçeği anlatmak için gönderilen Allah’ın bazı âyetleri ve alâmetleridir. Zira âyet-i kerime’de bu durum “*Biz âyetlerimizi ancak korkutmak maksadıyla göndeririz.*”⁹⁸⁰ diye haber verilmiştir. el-Kasrî’ye göre “*O gün onların hiç hesaba katmadıkları öyle şeyler Allah tarafından ortaya dökülür ki saymaya*

⁹⁷⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 152; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 225-226; Hadîsin te’vîli için ayrıca bkz. İzzüddin Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü’n-Nebeviyye min vicheti’l-belâğîyye*, s.319-320; Muhammed es-Sabbâğ, *et-Tasvîru’l-fennî*, s.106-107.

⁹⁷⁵ en-Nûr, 24/39.

⁹⁷⁶ Yusuf, 12/82.

⁹⁷⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 152.

⁹⁷⁸ bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 224.

⁹⁷⁹ Bu hadîsi İbn Fûrek eserinde Yahya b. Ebi Kesir-İkrime –İbn Abbas tarihiyle nakletmiştir. Başka kaynaklarda hadîsin metnini bulmaya muvaffak olmadık. Ancak te’vîl yöntemi adına bir fikir vermesi açısından ve İbn Fûrek’in de “Sahih olma ihtimaline binaen te’vîlini yaparız.” şeklindeki temel prensibinden hareketle hadîsin te’viline kısaca temas etmeyi uygun gördük. (bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 254)

⁹⁸⁰ el-İsra, 15/59.

gelmez.”⁹⁸¹ âyeti de bu hadîsin anlamını teyit etmektedir ki bu gibi ifadeler, Allah’ın gazab sıfatına işaret etmektedir.⁹⁸²

Hadîste yer alan Allah’ın tecelli etmesi ise Allah’ın azabı hak eden kimseleri helak etmeyi murad ettiğinde, ilk seferde göstermiş olduğu âyetlerine nispetle daha çok âyet ve alâmetini göstermesi şeklinde yorumlanmıştır. Zira tecellî kelimesi, zâtî itibariyle görünmeyi içine aldığı gibi fiilleri itibariyle görünmeyi de kapsamaktadır. Dilde bu kabil anlamların kullanılıyor olması, hadîsin anlaşılmasında mecâz sanatından istifade edilmesini mecburi kılmıştır. Arap dilinde bir şey zikrediliyor, ancak bununla başka bir şey kastediliyorsa, bu sanata mecâz-ı mürsel denmektedir. Arap dilinde “Yemame bir araya geldi.” cümlesiyle kastedilen, Yemame halkının bir araya gelmesidir. Bu kapsamda ifade etmek gerekirse, hadîste Allah Teâlâ’nın zâtî zikredilmiş ancak bununla, Allah’ın kullarını korkutmak ve uyarmak amacıyla göndermiş olduğu âyetleri veya alâmetleri kastedilmiştir. İlgili hadîsin de bu şekilde anlaşılması dil açısından mahzursuz olduğu gibi İslâmî prensiplerle de uyum içerisindedir.⁹⁸³

4.2.1.3. Allah’ın Tartıyı İndirip Kaldırması

Hiz. Peygamber’den nakledilen başka bir rivayette şöyle buyurulmuştur: *"Allah Teâlâ Hazretleri uyumaz, zaten O'na uyku da yakışmaz. Kıstı (tartıyı, rızkı) indirir ve kaldırır.*"⁹⁸⁴ Hadîs değişik açılardan te’vîle konu edilmiştir. Ancak, hadîsin metninde yer alan “Kıstı (tartıyı, rızkı) indirir ve kaldırır.” kısmı mecâz-ı mürsel kapsamında yorumu tabi tutulmuştur. İbn Kuteybe’ye göre hadîste zikredilen “kıst” kelimesi, mizan anlamına geldiği halde, özellikle mizan yerine “kıst” kelimesinin tercih edilmesi, Kıst’ın adalet anlamına gelmesi, adaletin de ancak mizan sayesinde mümkün olması sebebiyledir.⁹⁸⁵ İbn Kuteybe’nin bu yorumu, belâğat âlimlerinin mecâz-ı mürsel tanımına uygundur. Buna göre hadîste, Allah’ın mizanı indireceği, kullarının salih amelleri sebebiyle onu kaldıracağı haber verilmiş olmaktadır.⁹⁸⁶

⁹⁸¹ ez-Zümer, 39/47.

⁹⁸² el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, vr: 24a, 24b.

⁹⁸³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 254-255; Hadîsin te’vîli için ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbîh*, s. 215-216; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 24a.

⁹⁸⁴ Müslim, “İmân” 293.

⁹⁸⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîl*,

⁹⁸⁶ bkz. Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, III/13; Muhammed es-Sabbâğ, *et-Tasvîru'l-fennî*, s. 84.

4.2.1.4. Sa'd'ın Ölümüyle Arşın Titremesi

Hız. Peygamber'den nakledilen bir hadîste Sa'd'ın ölümü ile Arşın titrediği ifade edilmiştir.⁹⁸⁷ Hadîste ifade edilen ihtizâz/sarsıntı, mutluluk ve sevinç gösterisi şeklinde anlaşılmış, arşı taşımakla muvazzaf meleklerin, Sa'd'ın ruhunun kendilerine gelmesinden dolayı huzur ve mutluluk içinde bulunmalarının bu şekilde ifade edilmiş olduğu dikkatlere sunulmuştur.⁹⁸⁸ Hadîsin yorumunda izâfet terkinde düşen, muzaf kısmı takdir edilmiş⁹⁸⁹ ve bu takdirde “İhtezze'l-arşu” terkinde, “İhtezze Hameletü'l-Arşî” şeklinde te'vîl edilmiştir.⁹⁹⁰ Kastallânî, konuyla ilgili Hâkim'in *el-Müstedrek* adlı eserinde naklettiği şu rivayetin bu tevcîhi desteklediğini ifade etmiştir.⁹⁹¹ Buna göre Hz. Cebrâil, Sa'd vefat edince, “Semanın bütün kapıları kendisine açılan ve semavat ehlini mutluluğa gark eden bu ölü kim ki?” diyerek hayretini ifade etmiştir.⁹⁹² Bu durumda arşın taşıyıcılığını yapan ve arşın etrafında tavaf eden meleklerin, Sa'd b. Muaz'ın vefat edip, ruhunun kendilerine gelmesinden ötürü duydukları sevinç ve mutluluk bu şekilde ifade edilmiş olmaktadır.⁹⁹³

Bu durumda hadîste mecâz-ı mürsel sanatının yer aldığı açıkça görülmektedir. Zira İbn Fûrek'e göre hadisi bu şekilde yorumlamanın “*Sema ve yer onlara ağlamadı.*”⁹⁹⁴ âyetinde benzeri söz konusudur. Zira bu âyette sema ve yerin bizzat kendisi değil, onu taşıyan meleklerin ağlamadığı vurgulanmış olmaktadır. Dolayısıyla Sa'd b. Muaz'ın ölümünü haber veren rivayetin de benzer şekilde anlaşılması mümkündür.⁹⁹⁵ el-Kasrî ise hadîste zikredilen ihtizâz/sarsıntı kelimesinin, tezyin/süslenme anlamına gelebileceği ihtimali üzerinde durur. Buna göre, Allah Resûlü'nün ashâbı içerisinde mümtaz bir yeri bulunan, Ensar'ın reisi ve efendisi olan Hz. Sa'd vefat edince, gök ehli onun ruhunun yanlarına gelmesinden ötürü tarifi imkânsız bir mutluluk yaşamışlar, çatısı arş olan cennet bahçeleri de süslenerek O'nu karşılamak için hazır hale getirilmiştir.⁹⁹⁶ el-

⁹⁸⁷ Buhârî, “Menâkibu'l-Ensâr” 12; İbn Mâce, “Mukaddime” 11; Hâkim, *el-Müstedrek*, III/207 (4928); İbn Hibbân, *Sahih*, XV/504(7031); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, X/293(14400); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, VI/10 (5342).

⁹⁸⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 282; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VIII/276.

⁹⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VI/313.

⁹⁹⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 281-282; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:104a; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, 26b; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VIII/276; Ayrıca bk: İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III/437.

⁹⁹¹ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VIII/276.

⁹⁹² Hâkim, *el-Müstedrek*, III/205 (4921)

⁹⁹³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 281-282; İbn Bezîze, İbn Fûrek tarafından hadîse getirilen bu yorumu tekellüf olarak nitelemiştir. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:104b) Ayrıca bkz. İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr:26b; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 197; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VIII/276.

⁹⁹⁴ ed-Duhân, 44/29.

⁹⁹⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 282; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 197.

⁹⁹⁶ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 240.

وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ

كاسرî'ye göre *“Yeri de kupkuru görürsün, ama oraya Biz su indirince çok geçmeden süslenir,*

kabarır da gözü gönü açan her güzel çiftten nice nebat bitirir.” âyetinde⁹⁹⁷ benzeri kullanım dikkatleri çekmektedir. Âyette yer alan ihtizâz kelimesi, nebâtın gelişip boy atmasını ve adeta yeryüzünü süslemesini ifade etmektedir.⁹⁹⁸ Dolayısıyla ilgili hadîste yer alan kelimeyi de aynı anlama haml etmenin bir sakıncası yoktur.⁹⁹⁹

Bedreddin Aynî ve Kastallânî, hadîsin değişik yorumlarını verdikten sonra hadîste kinâyeye sanatının kullanılmış olabileceğine işâret etmişlerdir.¹⁰⁰⁰ Buna göre, arşın titrediğinin haber verilmesi, Sa'd'ın vefatının azametini vurgulamak için bir kinâyedir. Zira Araplar, olağanüstü ve çok önemli bir olayı ifade ederken, onu, cisimler içerisinde en büyüğüne nispet ederek haber verirler. “Dünya başıma yıkıldı.” ifadesinde de benzeri bir kullanım dikkati çekmektedir.¹⁰⁰¹

4.2.2. İstiâre

İstiâre, kelime anlamı itibariyle, “birinden ödünç bir şey almak, istemek” gibi anlamlara gelmektedir. Belâğat ilminde “bir kelimenin manasını geçici olarak başka bir kelime hakkında kullanmak veya bir lafzın müşâbehet alakasıyla ve aslî manasının kastedilmesine engel olan karine sebebiyle hakiki anlamının dışında kullanılması sanatına” denilmektedir. İstiâre sanatının üç rüknü vardır: 1- el-Müsteâr (Nakledilen lafız) 2- el-Müsteâr minh 3-el-Müsteâr Leh. Örneğin “Ok atan bir arslan gördüm.” cümlesinde, yırtıcı hayvan müsteâr minh, arslan, el-müsteâr, benzetilen kişi de el-Müsteâr leh olmaktadır.¹⁰⁰² Ayrıca “Bölüğün başında bir arslan, bayrağı tutmuş ilerliyor.” cümlesinde zikredilen arslan kelimesi de istiâre olmaktadır. Bu kelimenin hakiki anlamda kullanılmasını engelleyen karine ise “arslanın bölüğün başında olması, elinde bayrak tutması” gibi ifadelerdir. Bu sebeple arslanın en mühim vasfı cesaret

⁹⁹⁷ el-Hac, 22/5.

⁹⁹⁸ Zebidî, *Tâcî'l-'arûs*, XV/386.

⁹⁹⁹ el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 240.

¹⁰⁰⁰ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VIII/276.

¹⁰⁰¹ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VIII/276; Ayrıca bk: İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III/437.

¹⁰⁰² Fadl Hasan Abbas, *Esâlibü'l-beyân*, s. 306.

olduğu için, anılan cümlede arslanın bu vasfı cesur bir adama ödünç olarak verilmiştir.¹⁰⁰³

Allah Resûlü'nden (s.a.v.) nakledilen bazı müteşâbih rivayetlerde bu edebî sanatın kullanıldığı dikkatleri çekmektedir. Bu açıdan müteşâbih hadîslerin yorumuna dair eser yazan müellifler, hadîslere getirmiş oldukları bazı yorum ve te'vîllerinde zikredilen bu edebî ifade tarzının mazmununa göre tevcîhlerde bulunmuşlar; yanlış anlaşılmaya müsait olan pek çok hadîsin bu edebî sanatlar sayesinde rahatlıkla anlaşılabilirliğini ifade etmişlerdir.

4.2.2.1. Hz. Mûsâ'nın Ölüm Meleğinin Gözünü Çıkartması

Konuyla ilgili vereceğimiz örneklerin başında şöyle geçmektedir: “*Melekül Mevt (yani Azrail) Mûsâ'ya ruhunu kabzetmek için gönderilmiş. Hz. Mûsâ'ya geldiği zaman, Ona tokat vurmuş, bir gözü çıkmış.*”¹⁰⁰⁴ Hadîsten de açıkça anlaşıldığı üzere Hz. Mûsâ, ölüm meleğine tokat atmış ve bu sebeple meleğin gözü çıkmıştır. Anlaşılması oldukça zor olan bu hadîsenin hangi âlemde zuhur ettiğine dair ifade edilen görüşlerden birisi, bunun misal âleminde olduğudur.¹⁰⁰⁵ İbn Kuteybe'nin yorumuna göre, Hz. Mûsâ karşısında insan sûretinde temessül eden meleğe tokat atmış ve onun gözünü çıkartmıştır.¹⁰⁰⁶ Buna göre bu olay, misal âleminde cereyan ettiği için, meleğin tokat yemesi ya da gözünün çıkartılması, onun gerçek mahiyetinden hiç bir şey eksiltmemiştir. Zira bazı âlimler hadîsi, “Hz. Mûsâ, meleğe vurunca, onun misal âlemindeki gözünü çıkarmıştır, yoksa hakiki olarak değil.” şeklinde te'vîl etmişlerdir.¹⁰⁰⁷

Allah Teâlâ'nın, meleklerin farklı şekillerde görülmelerine mücade etmiş olmasından ötürü, Cebrâil'in vahiy getirirken Allah Resûlü'ne kimi zaman Dıhyetü'l-kelbî kimi zaman da bir bedevî sûretinde gelerek değişik şekillerde zuhur etmesi, bu olayın misal âleminde cereyan ettiğine dair önemli bir delil sayılmıştır.¹⁰⁰⁸ Farklı bir âlemde vuku bulduğu anlaşılan bu hadîsi yorumlayan âlimler, bunun benzeri bir yorumun Kur'ân'dan

¹⁰⁰³ İstiâre sanatının değişik kısımları vardır: Bunların; istiâre-i tasrihiyye, istiâre-i mekniyye, istiâre-i asliyye, İstiâre-tebeiyye, istiâre-i tehakkümiyye, istiâre-i hissiyye, istiâre-i akliyye, istiâre-i mübtezele, istiâre-i müreşşeha, istiâre-i mücerrede ve istiâre-i mutlaka gibi değişik şekilleri vardır. (İstiâre'nin değişik şekilleri ve izahları için bkz. M. Vecih Uzunoğlu, Cüneyt Eren, *Belağât, Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar*, s. 153-160)

¹⁰⁰⁴ Buhârî, “Cenâiz” 69; Müslim, “Fezâil” 157; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII/506(8172).

¹⁰⁰⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 175; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.313; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 117a; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 30b, 31a.

¹⁰⁰⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 175.

¹⁰⁰⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 175.

¹⁰⁰⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.313-314; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 116a, 116b.

delilini getirmişlerdir. Buna göre Meryem Sûresinde geçen, “Biz de ona Ruhumuzu gönderdik de, ona kusursuz, mükemmel bir insan şeklinde görüniverdi. Meryem irkildi ve “Ben” dedi, “Rahmana sığındım senden. Eğer Allah’ı sayıp günahıtan sakınan bir kimse isen çekil yanımdan!” âyetinde¹⁰⁰⁹ bunun bâriz bir örneği görülmektedir.¹⁰¹⁰ Âyetle ilgili olarak İbn Bezîze, “Âyet, Cebrâil’in insan sûretinde temessül ettiğini açık bir şekilde ifade ediyorsa, benzeri bir durumun ölüm meleği olan Azrâil için de düşünülmesinin bir sakıncası yoktur.” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.¹⁰¹¹

Bütün bu yorumlardan sonra, hadîsin istiâre sanatı kapsamında yapılan te’vîline dikkat çekmek istiyoruz. Şöyleki, Arap dilinde, hadîste ifade edildiği şekliyle, değişik istiâre sanatından hareketle kullanımlar var olup, bu çeşit kullanımların gereğince anlaşılması Arap dilini derinlikleriyle bilmeye bağlıdır. Arap dilinde “el-Latm” kelimesi, iki temel anlamda kullanılmaktadır: 1- Göz ve onda mevcut olan kusur, şaşılık. 2-Bir şeyin bizzat kendisi, zâtı. Yine arap dilinde kusur, şaşılık vs. gibi anlamlarıyla bilinen el-A’ver kelimesi de bir şeyin yok olması anlamında da kullanılabilir. Hz. Ali’den nakledilen bir rivayette onun *أَنَا فَقَأْتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ* “Ben fitnenin gözünü çıkardım.”¹⁰¹²

dediği rivayet edilmiştir. Hâlbuki burada ‘ayn kelimesi, göz anlamında değil, bir şeyin kendisi, zâtı anlamında kullanılmıştır. Hz. Ali, bu ifadesiyle, fitneyi yok ettiğini, onun önünü aldığını haber vermek istemiştir. Yine kendisine getirilen bir işi kabul etmeyen kimse, bu durumu *عَوَّرْتُ عَيْنَ هَذَا الْأَمْرِ* “Bu işi kusurlu gördüm.” şeklinde ifade etmektedir.¹⁰¹³ Açıkça görüldüğü gibi, bu örnekte dikkati çeken el-A’ver kelimesi, bizzat gözde bir kusur çıkarma anlamında değil, bir şeyin kendisini kusurlu bulmak anlamında kullanılmıştır. Arap dilinde yaygın bir kullanım olan istiâre sanatından hareketle, hadîste kastedilen anlamın, bizzat Hz. Mûsâ’nın ölüm meleğinin gözünü çıkarması değil, hüccet ve delillerle onu ilzam etmesi olduğunu ifade etmenin bir sakıncası yoktur.¹⁰¹⁴

¹⁰⁰⁹ Meryem, 19/17-18.

¹⁰¹⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s. 314; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 117b, 118a; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr: 30b,31a.

¹⁰¹¹ İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 118a; Ayrıca bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 248-249.

¹⁰¹² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XXI/342(38889)

¹⁰¹³ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s. 314; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 117b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr: 31a.

¹⁰¹⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s. 313-315; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 117b.

Öte yandan İbn Bezîze hadîsi uzunca tahlil etmiştir. Buna göre hadîsin mecâz ve istiâre kapsamında kritik edilmesi gerektiğini ifade eden İbn Bezîze, Ebu'l-Meâlî Cüveynî'nin (ö. 478/1085) “Burada Hz. Mûsâ'ya melek temessül etmiştir. Yoksa meleğin mahiyetinde bir değişiklik yoktur.” şeklindeki değerlendirmesini nakletmiştir. Allah'ın eşyaya değişik şekillerde temessül etme kudreti koyduğunu ifade eden İbn Bezîze, nitekim Hz Mûsâ'nın esasının da değişik şekil ve kalıplara girdiğini söylemiştir. Böylesi nassların eksik anlaşılmasının en önemli sebebinin insanların kâinatta yaratılan şeylerin sadece zâhiri yönlerine bakmaları olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁰¹⁵

4.2.2.2. Kulun Allah'a Yaklaşması

Kudsî bir hadîste Cenab-ı Hak şöyle buyurmaktadır: “*Kim bana bir karış (şibran) yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşırım. Kim bana bir kol (zira') yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşırım. Kim bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak (herveleten) gelirim.*”¹⁰¹⁶

Hadîste Allah'a izâfe edilen yaklaşma/kurb, dildeki pek çok kullanımdan hareketle manevi yakınlık anlamında yorumlanmıştır.¹⁰¹⁷ Nitekim Araplar, bir kimsenin başka

birisine yakınlığını ifade ederken bunu yer yer, *فُلَانٌ قَرِيبٌ مِنْ فُلَانٍ* “Falan kimse

falancaya pek yakındır.” cümlesiyle ifade etmişlerdir. Hiç şüphesiz Araplar bu ifade ile

¹⁰¹⁵ İbn Bezîze, *Minhâcî'l-'avârîf*, vr: 117a.); Hadîs etrafında ortaya atılan şüpheler ve onların izahı için ayrıca bkz. el-Kasîmî, *Müşkilâtü'l-ehâdîsi'n-nebevîyye ve beyânuhâ*, s.105-108; İmam Beyhakî ise hadîste temsili anlatım olduğunu ifade ederek, hadîsi değişik açılardan te'vîl etmiştir. (bkz. Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 452-457) Bedreddin İbn Cemâa da hadîste meseleyi insanların zihnine takrib etmek için temsili anlatımın kullanıldığını dikkat çekmiştir. (Bkz. Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 166, 192.)

¹⁰¹⁶ Hadîs külliyyâtında hadîsin değişik lafızlarla pek çok rivayeti söz konusudur. Bkz. Buhârî, “Tevhîd” 15; Müslim, “Zikr” 2,3; Tirmizî, “Daavât” 132; İbn Mace, “Edeb” 58; İbn Hıbbân, *Sahih*, II/35(328); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XII/385(7422).

¹⁰¹⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 222. İbn Bezîze, Allah'ın keremini, lutfunu gerçek manasıyla insanların idrak etmesinin imkânsız olduğunu ifade etmiştir. “Allah'ın seni anmasından ve senin ona yakınlığına karşılık onun sana lutfuyla keremiyle yakınlıkta bulunmasından daha faziletli bir şey yoktur.” diyen İbn Bezîze, hadîsin ifade ettiği mananın kıymetini ve hakikatini ancak Allah'a verdikleri sözde sadık kalan kimselerin tam manasıyla anlayabileceğini ifade etmiştir. Nakledildiğine göre Allah Resûlü (s.a.v.) bir keresinde, Übeyy b. Ka'b'e “*Rabbim sana Kur'an okumamı emretti*” deyince Übeyy b. Ka'b'in gözleri dolmuş, “*Ey Allah'ın Resûlü, ismimi andı mı*” diye sual etmişti. Hz Peygamber ise “*evet*” cevabını verince Übeyy. “*Bundan daha büyük bir şeref ve mutluluk yoktur.*” diyerek, *tarifsiz sevinç ve mutluluk yaşamıştır.* (bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIX/396 (12403)) Bu rivayeti nakleden İbn Bezîze, ilgili hadîsin de bu zaviyeden değerlendirmek gerektiğini, Allah tarafından anılmanın ve zikredilmenin ne büyük bir saadet olduğunu vurgulamıştır. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcî'l-'avârîf*, vr: 119a) Öte yandan İbn Bezîze, manevi yolculuğa çıkmış bir salikin belirli mesafeler kat ederek, kâinâtın sırlarına aşına olduğu, Allah'a yakınlığın zirvesine ulaşarak sekr haline erdiği ve haddini aşarak “*Ene'l-Hak ve Sübhânî (Kendimi her türlü kusur ve noksandan tenzih ederim)*” gibi bir takım mahzurlu sözler sarfedebildiklerini ifade etmiştir. Seyr-ü sülûk yapan kimselerin bu yakınlığın lezzetine vardığını, bunu ise ancak irfanî enginliğe ermiş manevî dimağların anlayabileceğini, maneviyatla ilgisi bulunmayan cahil kimselerin bu gibi işaretlerden nasibi olmadığını vurgulamıştır. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcî'l-'avârîf*, vr: 119b, 120a.)

iki kişi arasındaki mesafeden kaynaklanan yakınlığı ya da uzaklığı değil, bu iki kişi arasındaki manevi yakınlığı kastetmiş olmaktadır.¹⁰¹⁸

Hadîsi şöyle yorumlamak da mümkündür: “Allah’ın kula yakınlık göstermesi, kulun Allah’a itaat etme hususundaki gösterdiği gayretten daha fazla ve hızlı bir şekilde, Allah’ın o kula çok sevap yazması ve o kulun isteklerine süratle icabet etmesidir.”¹⁰¹⁹ Muhyiddin İbnü’l-Arabî de hadîse şöyle bir yorum getirmiştir: Allah her dâim kuluna yakındır. Lakin kul, Rabbinden uzak kalarak bu yakınlığı hissedememektedir. Herkes imanının derecesine göre bunu hissedecektir.¹⁰²⁰

Hadîsin istiâre sanatından hareketle yapılan te’vîline gelince, metinde yer alan “karış” manasındaki “Şibr”, “kulaç” anlamına gelen “zira” kelimeleri, aslî anlamlarında kullanılmamış, “kulun ibâdet ve taatle Allaha yaklaşması, Allah’ın da kuluna sür’atle icabet etmesi” manasında kullanılmışlardır. Yine, “hervele” ile “meşy” kelimeleri de aslî anlamlarının dışında kullanılarak, Allah’ın kullarına sür’atle icabet etmesi manasını içermektedirler. Yani, “Kim Allah’a ibâdet etme noktasında aceleci davranırsa, Allah Teâlâ da o kulun gelmesinden daha hızlı bir şekilde sevâb ve mükâfatla ona gelir, ulaşır.”¹⁰²¹

Fahredden er-Râzî’ye göre, bu hadîsi okuyan kimse, burada Arap dilinde yaygın bir kullanım olan temsil ve tasvîr sanatının kullanıldığına dair asla şüphe içerisinde olmayacaktır.¹⁰²² Muhyiddin İbnü’l-Arabî de hadîste geçen zira’ kelimesiyle, hissi bir kullanımın kastedilmediğini ifade etmiş, bunun, zikreden kul ile zikredilen Allah Teâlâ arasındaki yakınlığı zihne yaklaştıran bir mesel olduğunu ifade etmiştir.¹⁰²³ Ayrıca o, hadîslerde yer alan kulun Allah’a yaklaşmasını, “hidâyete ermesi, iman etmesi”; Allah’ın kula yaklaşmasını ise, “hidâyete ermesi için ona yol göstermesi” şeklinde te’vîl etmiş, buna delil olarak da “*Bana icâbet edin ve iman edin. Umulur ki doğru yola erersiniz.*” âyetini¹⁰²⁴ zikretmiştir.¹⁰²⁵

¹⁰¹⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 222; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 31b.

¹⁰¹⁹ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s.147; İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.222-223; el-Kasrî, *Tenbihü’l-efhâm*, s. 128-129; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârîf*, vr:120b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr:31b.

¹⁰²⁰ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Reddü’l-müteşâbih*, s. 148.

¹⁰²¹ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 147; İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 318-319; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, s. 422-424; el-Kasrî, *Tenbihü’l-efhâm*, s. 127-128; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârîf*, vr: 120a,120b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 31b; Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî*, XV/375; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’d-delîl*, s. 169.

¹⁰²² Fahrreddin er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, s. 107.

¹⁰²³ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Reddü’l-müteşâbih*, s. 207.

¹⁰²⁴ el-Bakara, 2/186.

el-Kasrî'ye göre hadîste kulun Allah'a yakınlığının zira' (kulaç), Allah'ın kuluna yaklaşmasının ise arşın kelimesi ile ifade edilmesi, yine meşy kelimesinin kula, hervele kelimesinin ise Allah'a izâfe edilmesi, kulun Allah'a yakınlık kazanmada fitraten zayıf olduğunu haber vermek içindir. Hadîs metninde geçen ve mukayese içeren diğer kelimelerin de benzer bir özelliği vardır. Yani, Allah'ın lutfu ve inâyeti ile kulun az bir ameli, Allah katında çok anlam ifade edecektir.¹⁰²⁶ İbn Bezîze'ye göre, hadîste şibr, zira ve bâan gibi kelimelerin özellikle zikredilmesi, insanlar arasındaki terakkinin, hal ve makamların çeşit çeşit olduğunu haber vermektedir.¹⁰²⁷

Hadîste zikri geçen lafızların bu anlama gelecek şekilde kullanılmalrı, dilin hadîsi te'vîl etmeye imkân vermesi, bununla birlikte Allah'ın kuluna benzemekten münezze olması gibi hususlar dikkate alınır, hadîsin sahih bir anlam ifade etmesi ve yapılan te'vîlin bir faydasının/anlamının olması için, böyle bir te'vîle gitmek uygun bir anlama ve yorumlama metodu olarak görülmektedir.¹⁰²⁸

4.2.2.3. Allah'ın Serçe Parmağını (Hınsar) Göstermesi

Hadîs külliyatında yer alan bir rivayette şöyle bir bilgi nakledilmektedir. Bir keresinde Allah Resûlü (s.a.v.) "*Rabbi, dağa tecelli edince dağ paramparça oluverdi.*" âyetini¹⁰²⁹ okumuş ve "*İşte Allah serçe parmağının ucunu gösteriverdi.*" buyurmuştur.¹⁰³⁰ Hadîste zikredilen "Allah'ın serçe parmağının ucunu göstermesi" ise istiâre sanatından hareketle yoruma tabi tutulmuştur. Burada, Allah'ın kendi varlığına delil olan hususların pek az bir kısmını gösterdiğine işaret edilmiştir. Allah Resûlü, bu duruma işaret sadedinde hınsar/serçe parmağı kelimesini darb-ı mesel olsun diye zikretmiştir; yoksa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) maksadı Allah'a parmak isnâd etmek değildir. Nitekim Arap dilinde "hınsar" kelimesi, bir şeyin azlığını ifade etmek için mesel olarak kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında dağın param parça olmasını netice veren ve Hz. Mûsâ'nın bizzat şahit olduğu bu tecelli, kıyamet gününde Allah'ın ortaya çıkaracağı âyet ve delillere nispetle çok az bir şeye tekabül etmektedir. Allah Resûlü de bu duruma

¹⁰²⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s. 148.

¹⁰²⁶ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 129; Benzeri bir yaklaşım için bkz. Muhammed es-Sabbâğ, *et-Tasvîru'l-fennî*, s. 92-95.

¹⁰²⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 147; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s.318; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârif*, vr: 120b.

¹⁰²⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s.322; Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühreti't-teşbih*, s. 233.

¹⁰²⁹ el-A'raf, 7/143.

¹⁰³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIX/281(12260); Hâkim, *el-Müstedrek*, II/321(3249); İbnü'l-Cevzî ve Bedreddin İbn Cemâa bu hadîsin zayıf olduğunu, bunu sadece İbn Ebi'l-Avcâ adında zındık birinin uydurduğunu ifade etmişlerdir. (bkz. İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühreti't-teşbih*, s. 215.)

işaret etsin diye Arap dilinde alışagelmış bir kullanım olan “Parmağın ucunu gösterdi.” deyimini kullanmıştır. Yoksa Allah Teâlâ hakkında uzuv çağrıştıracak bir anlama dikkat çekilmiş değildir.¹⁰³¹

4.2.2.4. Allah’ın Kuluyla Özel Olarak Görüşmesi

İstiâre kapsamında tahlil edilen müteşâbih hadîslere vereceğimiz bir diğer örnek ise şu şekildedir: “Allah Teâlâ, her biriniz ile arada hiçbir tercüman olmaksızın ve yine arada bir hicab/engel bulunmaksızın baş başa konuşacaktır.”¹⁰³² Açıkça görüldüğü üzere söz konusu bu nebevî beyânda, kulun Allah’la baş başa konuşacağı ve bu esnada herhangi bir hicabın, engelin bulunmayacağı ifade edilmiştir. Metinde zikredilen hicabdan murad, ru’yete engel bir durumdur. Zira hicab, murad edilen bir şeye ulaşmaya engeldir. Bu sebeple hadîsin metninde yer alan لَا حِجَابٌ “Hicab yoktur.” kısımdaki nefy, istiâre kabilinden ru’yete mani bir durumun olmayacağı anlamına gelmektedir.¹⁰³³

Bedreddin İbn Cemâa ise hadîsin yorumuyla ilgili şu noktaya işâret etmiştir: Hadîste haber verilen halvet, Allah’ın kul ile başbaşa kalıp, sadece onunla zâtına uygun bir biçimde konuşmasıdır. Bu sayede kul, Rabbinin başkasıyla değil, kendisiyle konuştuğunu iyice anlayacaktır. Bu, Allah’ın kulunun günahlarını gizlemesi demektir ki Rabbin kullarına olan rahmetini, merhametini ve lutfünü göstermektedir.¹⁰³⁴

Kastallânî, müteşâbih hadîslerin pek çoğunda istiâre çeşitlerinden olan hayali istiâre (istiâre tahyiliyye) sanatının kullanıldığını ifade etmiştir. İstiâre tahyiliyye ise, bir vasıfta müşterek olan iki şeyin, vasıf itibariyle müşterek olmak kaydıyla, ikisinden birinin lâzımı manasının kastedilmesidir. Bu takdirde hicab kelimesi, görmeye engel olmak anlamında kullanılmıştır.¹⁰³⁵ Hadîsin yorumuna dair Kastallânî şu tevcîhi de zikretmiştir: Muhtemeldir ki buradaki istiâre, mak’ul olan bir şeyi hissi bir nesne ile vurgulamak içindir. Şöyle ki, hicab, hissedilebilir bir nesne, onun ru’yete engel olması ise aklî bir durumdur. Allah Teâlâ ise zâtının görülmesini engelleyecek bir durumdan münezzehtir. Bu durumda hadîsi, Allah’ın kullarının gözlerini bir vasıta ile görmekten

¹⁰³¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.245-247; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 102-103; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdîs*, vr:5a; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 210; bkz. İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbih*, s. 215.

¹⁰³² Buhârî, “Tevhîd” 24.

¹⁰³³ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XV/416.

¹⁰³⁴ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 189.

¹⁰³⁵ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XV/416.

men etmesi ve dilediği zaman bu engeli açması ya da kapamasının maksud olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁰³⁶

“Hicab” kelimesinin geçtiği benzeri başka bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur. *"Allah Teâlâ Hazretleri uyumaz, zaten O'na uyku da yakışmaz. Kıstı (tartıyı, rızkı) indirir ve kaldırır. Geceleyn yapılan amel, gündüzleyn yapılandan önce; gündüzleyn yapılan amel de geceleyn yapılan amelden önce Allah'a yükseltilir. O'nun hicabı nûrdur. Eğer o perdeyi açacak olsa, vechinin sübuhâtı, basarının ihata ettiği bütün mahlûkatını yakardı."*¹⁰³⁷

Arap dilinde “perde, engel” gibi anlamlara gelen “hicab” kelimesinin Allah’a izâfe edilmesi teşâbüh sebebi olmaktadır. İbn Fûrek, bu hadîste ve başka farklı rivayetlerde Allah’a izâfe edilen hicab kelimesinin Allah’ın zâtına değil mahlûkata râci olduğunu ifade etmiş, aksi halde Allah’ın cisimlere benzetilmesi gibi bir anlamın ortaya çıkacağına vurguda bulunmuştur.¹⁰³⁸ Yani, Allah, insanlara şah damarından daha yakın olduğu halde, insanlar, araya giren perdeler sebebiyle Allah'tan uzak kalırlar ve Zât-ı Zülcelâl'i göremezler. Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm), Allah'la kul veya Hâlık'la mahlûk arasındaki perdenin maddî olmayıp nûrânî olduğunu bildirmiştir. Nitekim *“Hayır! Hayır! Bu, cezasız kalmayacak. Onlar o gün rablerini görmekten mahrum kalacaklar”*¹⁰³⁹ âyetinde bu hususa işaret edilmiştir. Âyette açık bir şekilde kâfirlerin Allah’ı göremeyecekleri vurgulanmış, perdelenme hususu Allah’a izâfe edilmemiştir.¹⁰⁴⁰ İbn Fûrek, hadîsteki hicabın mahlûkata râci olduğu şeklindeki görüşüne, şunu delil getirmiştir: Hz Ali, Allah’ın yedi tabaka halinde gizlendiğini söyleyen bir adama rastlayınca ona “Yazıklar olsun sana! Allah Teâlâ, hiçbir şekilde mahlûkatına gizlenmez. Ancak mahlûkatı onu göremez.” diyerek çıkışmıştır.¹⁰⁴¹

¹⁰³⁶ Kastallâni, *İrşâdü's-sârî*, XV/417.

¹⁰³⁷ Müslim, “İman” 179.

¹⁰³⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 213-214; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 188-189.

¹⁰³⁹ el-Mutaffîfin, 83/15.

¹⁰⁴⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 214; Ayrıca “hicab” kelimesi, Arap dilinde kullanılan asıl anlamı “men etmek, engellemek” demektir. Bu sebeple Araplar, emiri muhafaza eden, koruyup kollayan, ona bekçilik yapan ve emirin izni olmaksızın kimseyi huzuruna almayan kimseye “Hacib” demektedirler. Hatta gözü ihata edip zararlı şeylerden koruyup kolladığı için kaş'a da bu isim verilmiştir. (bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 214; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr:20a.)

¹⁰⁴¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 214-215; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 54a; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr:20b. Ayrıca İbn Fûrek, hadîsin *لَوْ كَشَفْنَا أُخْرَفَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ* “Eğer o perdeyi açacak olsa, vechinin sübuhâtı, basarının ihata ettiği bütün mahlûkatını yakardı.” kısmını te’vil ederken, sübuhâtı vech terkiibinde yer alan zamirin, Allah’a değil, mahlûkatına raci olduğunu vurgulamıştır. Çünkü Allah’ın bu şekilde vasf edilmesi caiz değildir. (bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 216; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 54a; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr:20b.) Bu terkiibin daha

Öte yandan Allah'a izâfe edilen engellenme ve perdelenme hususları, hakikî anlamda kullanılmamıştır. Çünkü Allah Teâlâ, gözle görülür olsaydı, hicab kalkınca onu hemen görmek mümkün olurdu. Böyle bir durum söz konusu olmadığı için, ru'yetin engellendiğini ifade etme adına mecâzen hicab kelimesi kullanılmıştır. Çünkü Allah'ın hakikî anlamıyla gizlenmesi veya perdelenmesi söz konusu değildir. Allah, perdeyi yaratandır. Hicabın Allah'a izâfe edilmesi, onu yaratması cihetiyledir. Yoksa gizlenmesi ve onu kuşanması anlamında değildir.¹⁰⁴²

4.2.2.5. Allah'ın Nur ve Zulmetten Oluşan Yetmiş Bin Perdesi Olması

Konu ile ilgili olarak nakledilen “Allahın nûr ve zulmetten oluşan, yetmiş bin hicabı vardır. Bu perdelerin güzelliklerinden bir şeye muttali olan her bir nefis düşüp bayılır.”¹⁰⁴³ hadîsinin yorumunda da benzer hususlara dikkat çekilmiştir. Hadîste haber verilen yetmiş bin hicaptan maksad, mahlûkattan başkalarına hastır. Onlar, bu perdeler sebebiyle Allah'ı göremezler. Zira Allah Teâlâ hakkında, sınır, mekân, teşbîh ve tecsîm akla getiren bir şekilde gizlenme ve örtünme filini kullanmak mümkün değildir.¹⁰⁴⁴ Buna göre, Allah'ın varlığına birliğine şahit ve delil mesabesinde bulunan pek çok perdeler vardır. İnsan kendisi ile Rabbi arasındaki bu perdeleri bir bir aşacak ve onu daha iyi tanıyacaktır. Örtünme ve gizlenme hususu, Allah'a raci değil, apaçık âyet ve delilleriyle her zaman zâhir olmasına rağmen, kendi engellerini aşamayarak, rabbisini bulamayan insana râci olmaktadır.¹⁰⁴⁵ Nitekim İbn Bezîze hadîs metninde yer alan دُونَ

الله ter kibini, مَعْرِفَةَ اللهِ şeklinde te'vîl ederek, Allah Teâlâ'nın ma'rifetine ermek için binlerce basamak olduğuna işaret etmiştir. İbn Bezîze'nin naklettiğine göre, Kinânî isminde bir âlim, “Allah ile kul arasında bin makam vardır.” demiştir. Buna göre, hadîste Allah'a izâfe edilen hicab/perde lafzından murad, kulun Allah'ı bilme tanıma adına gerçekleştireceği ma'rifet yolculuğunda atacağı bir adımı teşkil etmektedir.¹⁰⁴⁶

başka bir te'vîlini ise "Allah'ı kullara karşı perdeleyen nûrlardan bir nûr inkişaf edecek olsa, bu nûr, degeceği her şeyi helâk eder, tıpkı böyle bir inkişâfta Hz. Mûsâ'nın bayılıp düşmesi ve Allah'ın tecellî etmesiyle dağların parça parça olması gibi.” şeklinde yapmak da imkân dâhilindedir.(bkz. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye* II/332.)

¹⁰⁴² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis* s. 217-218; Ayrıca bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 161-162; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 53b, 54a, 54b; Hadîsin te'vîli için ayrıca bkz. Muhammed es-Sabbâğ, *et-Tasvîru'l-fennî*, s. 83-85.

¹⁰⁴³ Heysemi, *Mecmau'z-Zevaid*, I/251 (252).

¹⁰⁴⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 291; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 53b, 54a; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 20b.

¹⁰⁴⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 292; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 54a; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 20b.

¹⁰⁴⁶ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 54a

4.2.2.6. Şehidin Arşın Altında Bir Çadırda Bulunması

Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayette “Şehid, arşın altında Allah'ın çadırında/hayme bulunur.”¹⁰⁴⁷ şeklinde müteşâbih bir beyân dikkatleri çekmektedir. İbnü'l-Esîr, hadîste yer alan “hayme/çadır” kelimesinin, Allah'ın şehidi emniyet ve güvenli bir yerde iskân etmesinden ve şehidin Hakk'ın rızasına nâil olmasından istiâre olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴⁸

4.2.2.7. Allah'a Yan Lafzının (Cenb) İzâfe Edilmesi

Müteşâbih hadîslerin yorumuyla ilgili bazı eserlerde Kur'ân'da yer alan şu âyet-i kerime de yer alan “cenb” lafzı da istiare kapsamında yoruma tabi tutulmuştur: “*Rabbime (fi cenbillah) yaptığım bunca kusurdan sonra yazıklar olsun bana.*”¹⁰⁴⁹ Âyette yer alan cenb lafzı mecâzen kullanılmıştır. Zira “yan taraf” manasına gelen bu kelimenin Allah hakkında te'vil edilmeden kullanılması uygun değildir. Bu sebeple İbn Fûrek, “cenb” kelimesinden muradın, taat olduğunu dilden naklettiği şu cümleyle teyit etmiştir: كَبْر

فُلَانٌ فِي جَنْبِ فُلَانٍ “Falan kimse, falancanın cenbinde/yanında büyüdü.” Bu ifade ile

kasd edilen o kimsenin itaatinde ve hizmetinde büyümüş olması demektir. Dolayısıyla İbn Fûrek'e göre âyette yer alan “cenb” lafzı da itaat manasına gelecek şekilde mecâzen kullanılmıştır.¹⁰⁵⁰ Böylece âyetin manasını “Rabbim'e itaat ve ibadet yolunda yaptığım bunca eksik ve kusurdan dolayı bana yazıklar olsun” şeklinde ifade etmek mümkündür. Fahreddin er-Râzî de “cenb” lafzının mecâzen kullanıldığını ifade etmiş, bunun dilde meşhur istiare sanatı olduğunu altını çizmiştir. Buna göre âyette yer alan cenb kelimesi, itaat ve ibâdet manasından istiare edilmiştir.¹⁰⁵¹

4.2.3. Mecâz-ı Aklî

Mecâzın ikinci kısmını ise mecâz-ı aklî oluşturmaktadır. Mecâz-ı aklî, müsned ile müsnedün ileyh arasında bir ilişkiden dolayı fiilin fâilinden başkasına isnâd edildiği ve bu isnâdın hakiki olmasına mani bir karinenin bulunduğu mecâz çeşididir.¹⁰⁵² Mecâz-ı

¹⁰⁴⁷ bkz. İbn Hibbân, *Sahih*, X/519 (4663); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIX/203(17657)

¹⁰⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II/196.

¹⁰⁴⁹ ez-Zümer, 39/56.

¹⁰⁵⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 303.

¹⁰⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 181.

¹⁰⁵² İzzüddin Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü'n-nebevîyye min vicheti'l-belâğîyye*, s. 224.

aklı'nın sebebiyye, zamâniyye, mekâniyye, fâiliyye ve mefûliyye gibi çeşitli ilgi yönleri vardır. “Gece ve gündüzün dönüp durması, genci ihtiyarlattı, ihtiyarı da bitirdi.” şiirinde mecâz-ı aklînin örneği vardır. Zira burada genci ihtiyarlatan ve ihtiyarı bitiren gece ve gündüzün dönüp durması değildir, asıl fâil Allah'tır. Fakat işin zaman içinde yapılması alakası sebebiyle fiil gerçek failinden başka birisine yani Allah Teâlâ yerine gece ve gündüze nispet edilmiş olmaktadır.¹⁰⁵³

Kur'ân-ı Kerim'de geçen “*Firavun dedi ki: Ey Hâman, benim için yüksek bir kule yap ki, belki yollara erişirim.*” âyetinde de¹⁰⁵⁴ mecâz-ı aklînin bir örneğini görmek mümkündür. Burada yüksek binayı inşa edecek vezir Hâman'ın bizzat kendisi değildir. Hâman, sadece çalışanlarına yüksek kulenin yapılmasını emredecek, onlar da bu kulenin yapımında çalışacaklardır. Burada kulenin yapılmasında Hâman, bir sebep olduğu için, bu fiil ona nispet edilmiştir.

Arap dilinin yaygın bir kullanım alanı olan mecâz-i aklînin Hz. Peygamber'den nakledilen bazı müteşâbih beyânlarda örneğini görmek mümkündür.

4.2.3.1. Allah'ın Hz. Âdem'e Kendi Ruhundan Nefhetmesi

Bir rivayette, Allah Teâlâ'nın, Hz. Âdem'i yarattığında ona kendi ruhundan üflediği haber verilmiştir.¹⁰⁵⁵ Bu duruma âyeti-kerime'de de “*Ona kendi ruhumdan nefh ettim/üfledim.*” şeklinde işaret edilmiştir.¹⁰⁵⁶ Nefh/üfleme fiilinin Allah Teâlâ'ya nispet edilmesi, müteşâbih bir beyân olmakta ve belirli ölçüler içerisinde hadîsin te'vîl edilmesi gerekmektedir. Hadîsin metninde zikredilen nefhin/üfleme'nin Allah'a izâfe edilmesi, fiilin gerçek sahibinin Allah Teâlâ olması sebebiyledir. Zira kâinatta Allah'ın emirlerini yerine getiren, onun emrine musahhar pek çok mahlûkatı vardır. Allah'ın bir şeyi yaratması, kün emrine bağlıdır. Hadîsteki bu ifade ile Allah'ın emirlerini yerine getiren melekleri murad edilmiş, ancak Allah'ın her şeyin hakiki yaratıcı olması sebebiyle, durum Allah'ın zâtına izâfe edilerek ifade edilmiştir.¹⁰⁵⁷ Hadîsi, teşbîh ve tecsîme düşmeden bu şekilde te'vîl etmek oldukça yerinde bir yaklaşımdır.

¹⁰⁵³ Mecâzi aklî ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. M. Vecih Uzunoglu, Cüneyt Eren, *Belâgat, Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar*, s. 164-168.

¹⁰⁵⁴ Ğafir, 40/36.

¹⁰⁵⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, II/572 (4093); İbn Hıbbân, *Sahih*, II/76 (361).

¹⁰⁵⁶ Hicr, 15/29; Sa'd, 38/72.

¹⁰⁵⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 227-228.

4.2.3.2. Allah'ın Hz. Âdem'i Toprakdan Yaratması

Allah Resûlü'nden nakledilen bir hadîste şöyle bir müteşâbih beyân geçmektedir: “Şüphesiz Allah Teâlâ, yeryüzünün her tarafından avuçlamış olduğu bir topraktan Âdem'i yarattı. Âdemoğlu, topraktan gelmiştir. Onlardan bir kısmı kırmızı, beyaz, siyah ve bunların arasında bir renkte yaratılmış, kimisi yumuşak huylu, kimisi sert, kimisi çirkin kimisi de güzel yaratılmıştır.”¹⁰⁵⁸ Hadîsin metninde Allah'a izâfe edilen kabza kelimesi, rivayetin müteşâbih bir kimlik kazanmasına sebep olmuştur. Zira “avuç” anlamına gelen bu kelimenin, Allah Teâlâ hakkında teşbîh ve tecsîmi anımsatan bir şekilde kullanılması tevhd ve tenzîh esasına zıt görülmektedir. Bu sebeple, kabza'dan neyin kastedildiği hususu iyice tetkik edilmelidir. Hadîsin değişik te'vîllerinden ilkinde, kabzadan muradın, güç kuvvet ve hâkimiyet olduğu ifade edilmiştir. Söz gelimi Araplar, bir kimsenin başkası üzerindeki etkin nufûzünü ifade etmek istediklerinde bunu “Falan kimse başka değil ancak benim kabzam/tasarrufum altındadır.” şeklinde ifade ederler. Ayrıca “Yeryüzü tamamen Allah'ın kabzasındadır.”¹⁰⁵⁹ âyeti de “Yeryüzü Allah'ın gücü ve kuvveti altındadır.” şeklinde yorumu tabi tutulmuştur.

Hadîse getirilen bir diğer yorumda ise, kabza kelimesi, hakikî anlamıyla kabul edilmiş, ancak bununla Allah'ın bir uzvu değil onun emrine musahhar meleklerinden birinin avucu kastedilmiştir. Meleklerle avuç/kabza izâfe edilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. O halde, Allah'ın emrine musahhar ve onun emirlerini yerine getiren bir melek, Allah Teâlâ'nın izni ve emri ile avuçladı ve toprakla Hz. Âdem'in yaratılmasında vazifesini yerine getirmiştir. Nitekim Arap dilinde ve insanlar arasında yaygın bir kullanım olan bu çeşit mecâzın çeşitli örneklerini görmek mümkündür. Mesela, “Darabe'l-Emiru el-Lıssa” örneğinde, hırsız döven, emirin bizzat kendisi değil; yardımcısıdır. Ancak emir, hırsızın dövülmesini emrettiği için, fiil ona izâfe edilerek zikredilmiştir.¹⁰⁶⁰ Bu çerçevede ifade etmek gerekirse hadîste edebî sanatlardan mecâz-ı aklî kullanılmıştır. Yani, burada Allah'ın emrine musahhar bir melek, kabza fiilini yerine getirmiş, ancak her şeyin sahibi olması cihetiyle bu durum Allaha izâfe edilerek haber verilmiştir.¹⁰⁶¹ Zira melikin emirlerini yerine getiren köleleri olmasına rağmen,

¹⁰⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXII/353 (19582), XXXII/413 (19642)

¹⁰⁵⁹ ez-Zümer, 39/67.

¹⁰⁶⁰ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârif*, vr: 61a; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 11b,12a.

¹⁰⁶¹ İbn Füre, *Müşkilü'l-hadis*, s. 98-100; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü'l-takdis*, s. 166; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârif*, vr: 62b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 11b,12a; Yine benzeri başka bir rivayette şöyle geçmektedir: “Şüphesiz Allah Teâlâ, Âdem'in çamurunu tam kırk sabah kardı. Daha sonra eli ile onu karıştırdı. İyi kimseler sağ elinden, kötü

onların yaptıkları tüm fiiller melike izâfe edilir. Burada da aynı husus gözlenmektedir.¹⁰⁶²

4.2.3.3.Akraba Ziyareti Yapmanın Ömrü Uzatması

Hz. Peygamber'den gelen bir rivayete göre, akraba ziyareti yapmanın ömrü uzatacağı haber verilmiştir.¹⁰⁶³ Bu kapsamda rivayet edilen hadîsler, âyet-i kerimede haber verilen “*Her ümmet için belirlenmiş bir müddet vardır. Vadeleri gelince ne bir an geri bırakabilir, ne de bir an öne alabilirler.*”¹⁰⁶⁴ hakikatine münâfi zannedildiği için tenkide tabi tutulmuştur.¹⁰⁶⁵ Hadîste mecâz-ı aklî sanatının kullanıldığı dikkat çekmektedir. Zira Allah'ın kudreti ve dilemesinde olan ömrün uzaması, mecâzen akraba ziyaretine isnâd edilmiştir. Hadîslerde haber verilen ömrün artmasından maksat ise rızık ve ferahlık açısından bereketlenmesi demektir. Yani, Allah Teâlâ, akraba ziyaretini ihmâl etmeyen kimselerin ömürlerine bereket ihsan edecektir. Arap dilinde fakirlik kelimesi mecâzen ölüm anlamında kullanılmaktadır. Nakledildiğine göre Allah Teâlâ, Hz. Mûsâ'ya¹⁰⁶⁶ ona düşmanlık eden bir kimseyi öldüreceğini haber vermiştir. Hz. Mûsâ, adamı ölmemiş halde bulunca Allah Teâlâ'ya “*Yüce Rabbim, bana bu adamı öldüreceğini va'd etmiştin.!*” diye sorunca Allah Teâlâ ona “*Ben onu fakirleştirdim*” şeklinde icabet etmiştir. Nasıl ki fakr, ölüm anlamında kullanılıyorsa, ğına kelimesi de fakrın mukabili olan hayat anlamında mecâzî olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda Allah Resûlü, akraba ziyareti yapan kimselerin, buna karşılık ecir ve mükâfat alarak, ömürlerinin bereketlendiğini ifade etmiş olmaktadır.¹⁰⁶⁷

kimseler ise sol elinden yaratıldı. Sonra da elinin birisini diğeri ile sildi.” (Bu müteşâbih beyânın kaynağını bulmaya muvaffak olamadık. Hadîs şu eserlerde nakledilmiştir: İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s.102; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 64) Hadîste Allah'a izâfe edilen, karma ve karıştırma gibi eylemler, mecâz-ı aklî kabilinden kabul edilerek, (bkz. İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbih*, s. 164) bu fiilleri yapanın Allah'ın emirlerini yerine getiren bir melek olduğu, ancak her şeyin gerçek sahibinin Allah olması sebebiyle onun zâtına izâfe edilerek meselenin sunulduğuna dikkat çekilmiştir. Nitekim dilde “Emir hırsız öldürdü.” ifadesiyle, bizzat hırsız öldürenin emir olduğu kastedilmez, onun sadece emri verdiği, ancak yardımcılarının öldürme emrini yerine getirdikleri anlaşılır. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 61a, 62a) Özetle ifade etmek gerekirse, ilgili hadîsin metninde geçen, yemin, şimal, karmak/tahmir, halt/karıştırmak gibi Allah'a izâfe edilen kelimeler, Allah'ın emri ve hükmünden ötürü cereyan ettiği için ona nispet edilmiştir. Mahlûkatın bir kısmının meleğin sağ elinden yaratılması, onların hayır ehli, sol elinden yaratılanların ise şer ehli olacaklarına birer işaret kabilindedir. (bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 102-104; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 57b, 58a, 58b)

¹⁰⁶² İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbih*, s. 163.

¹⁰⁶³ bkz. Buhârî, “Edeb” 12; Müslim, “Birr” 23, 24.

¹⁰⁶⁴ el-A'raf, 7/34.

¹⁰⁶⁵ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 134; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 304-305. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 114a.

¹⁰⁶⁶ İbn Bezîze de hadîsin te'vilinde bu hadîseyi nakleder. Ancak peygamberin ismini İbn Fûrek, Mûsâ (a.s.) şeklinde tasrih etmiş iken, İbn Bezîze, Peygamberlerden birisi şeklinde mutlak ifade etmiştir. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 114b)

¹⁰⁶⁷ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 134; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 304-305; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 114b.

el-Kasrî, Allah'ın kendisinden yapmasını istediği hukuku yerine getiren kimsenin ömrünün bereketlenmesi bir yana vefatından sonra bile dünyada yapmış olduğu salih davranışlar neticesinde, arkasında bıraktığı kimseler tarafından hayırla yâd edilmesi, kendisine hayır dua edilmesi gibi hususlar itibariyle bu bereketin dâim olacağına dikkat çekerek, hadîse farklı bir bakış açısı getirmiştir. Buna göre, sıla-i rahim yapmayı ihmâl eden kimse, çevresindeki insanların kin ve nefretini kazanacak, bir anlamda hayatı kendine zindan edecektir. Çevresiyle iyi ilişkiler kuran, akrabasını ihmâl etmeyen, din kardeşlerinin hukukuna riâyet gösteren bir kimse hakkında Allah, âhiret yurdunda güzel bir hayat hazırlayacağını va'd etmiş, mü'min, dünyada bütün bu zikredilen konulara dikkat ettiği müddetçe, Allah'ın va'd ettiği bu hayatın bir numûnesi sayılan ruhani zevkleri sıla-i rahimdeki derinliğine göre hissedebilecektir.¹⁰⁶⁸ Öte yandan, hadîste ifade edilen ömrün artmasıyla maksadın, akraba ziyareti yapan kimselerin başından musibetlerin defedilmesi, anlayışlarının, akıllarının ve basiretlerinin bereketlenmesi olduğuna da işaret edilmiştir. Yoksa burada, rızıkların artması ya da ecellerin uzaması gibi bir anlam söz konusu değildir. Zira eceller ve rızıklar Allah katında tayin edilmiştir.¹⁰⁶⁹

Hadîsin diğer bir te'vîli de şöyle yapılmıştır: Allah Teâlâ, bir kulun ömrünü yüz sene takdir eder, ama onun şeklini, yapısını seksen senelik yaratır. Kul akraba ziyareti yapınca Allah Teâlâ, kulunun seksen senelik ömrüne ziyade ederek onu gecikmesi veya önce gelmesi mümkün olmayan eceline kadar yaşatır.¹⁰⁷⁰ İbn Bezîze'nin doğruya en yakın dediği bir te'vilde ise şöyle geçmektedir: Allah Teâlâ, sıla-i rahim yapan kulunun ömrünün, yapmaması durumuna göre daha uzun olduğunu ezeli ilminde biliyordu. Zira Allah'ın ezeli ilmi, meydana gelmiş hadîselere, ileride vukû bulacak olayların keyfiyetine varıncaya kadar her şeye tealluk etmektedir.¹⁰⁷¹ Öte yandan İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl* isimli eserinde ise hadîse şöyle bir yorum getirmiştir: “Bu hadîs, iki farklı

¹⁰⁶⁸ el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 245-246.

¹⁰⁶⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 306-307; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 246; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 114a, 114b.

¹⁰⁷⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 134; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 307. Hadîsin te'vîlinde ifade edilen bu bilgiyi İbn Bezîze'de şerhinde zikretmiş, ancak hadîsi böyle yorumlamanın lafız ve mana açısından oldukça uzak bir te'vîl olduğuna dikkat çekmiştir. (Bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 114b) (Ayrıca bkz. İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 30a)

¹⁰⁷¹ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 114b, 115a. İbn Bezîze bu görüşüne “*Kimin ömrü uzar ya da kısalsa bütün bunların hepsi bir kitaptadır.*” (Fâtır, 35/11) âyetini delil getirmiştir. Ona göre bu âyette ifade edilen husus, herkesin ömrünün kader defterlerinde kayıt edildiğini haber vermektedir. Yoksa burada Allah'ın, onların ömürlerini hayatta iken uzatması ya da kısaltması kastedilmemiştir. İbn Bezîze, bu âyetin ifade ettiği anlamın, yukarıda zikri geçen hadîsi anlamak isteyen kimse için bir hüccet olduğunu ifade etmiştir. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 115a)

şahıs hakkında vârid olmuştur. Allah Teâlâ, onlardan ilkinin sıla-i rahim yapacağını biliyordu, bu sebeple onun ömrünü yüz sene takdir etti. İkincisinin ise sıla-i rahim yapmayacağından ezeli ilmiyle haberdardı, onun da ömrünü elli sene takdir etti.”¹⁰⁷²

4.2.3.4. Dua ve Sadakanın Belayı Def Etmesi

Allah Resûlü’nden nakledilen başka bir müteşâbih rivayette, dua ve sadaka vermenin belayı defedeceği haber verilmiştir.¹⁰⁷³ Bu hadîste de kişinin başına gelecek bela ve musibeti defedecek Allah Teâlâ olmasına rağmen, mecâz-ı aklî kabilinden bu durum, sadaka ve dua fiillerine bağlanmıştır. Hadîste, Allah’ın ezeli ilminde, dua eden kimsenin ya da sadaka verenin başından bir belayı defedeceği malum olduğundan böyle bir ifade şekliyle haber verilmiştir. Yoksa burada, Allah Teâlâ’nın ezeli ilminde malum olmayan, sonradan ortaya çıkan bir bela ve musibetin defedilmesi mevzû bahis edilmemiştir. Zira böyle bir anlayış, ilmiyle ezel ebed her şeyi bilen Allah Teâlâ hakkında kabul edilebilir değildir.¹⁰⁷⁴

4.2.3.5. Gizli Verilen Sadakanın Rabbin Gazabını Söndürmesi

Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen bir rivayette şöyle geçmektedir: “*Sadakanın gizli verilmesi, Rabbin gazabını söndürür.*”¹⁰⁷⁵ Hadîsdeki bu ifadenin mecâz olduğu açıktır. Zira gizli verilen bir sadakanın Allah’ın gazabını söndürmesi hakiki olarak düşünülemez. Allah’ın gazabından murad, onun kendisine isyan eden kimseye azabını tattırmasıdır. O halde gizli verilen sadakanın Allah’ın gazabını söndürmesi demek, kulun işlemiş olduğu bu hayır işinden ötürü azaptan kurtulması, Allah’ın ona merhamet etmesi anlamına gelmektedir.¹⁰⁷⁶

4.2.4. Kinâye

Kelime anlamı itibariyle; gizlemek, gölgelemek, açık ifade etmeyi terk etmek, fikri kapalı ifade etmek gibi anlamlara gelen kinâye kelimesi, Arap dili belâğatında hakiki manayı düşünmeye engel olacak bir karine bulunmamak şartıyla, bir sözü gerçek manasına da gelebilecek bir şekilde başka bir manada kullanma sanatıdır.¹⁰⁷⁷ Mesela bir

¹⁰⁷² İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr: 30a.

¹⁰⁷³ Hâkim, *el-Müstedrek*, III/481 (6038); I/491 (1813).

¹⁰⁷⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s. 312-313; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 115a; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr: 30a.

¹⁰⁷⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, III/568 (6418); İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 134; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-‘evsat*, III/378 (3450)

¹⁰⁷⁶ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 135.

¹⁰⁷⁷ İzzüddin Ali es-Seyyid, *el-Hadisü’n-nebevîyye min vicheti’l-belâğîyye*, s. 211.

insanın cömert olduğunu vurgulamak için doğrudan “Falanca cömerttir.” demek yerine bunu فُلَانٌ كَثِيرُ الرَّمَادِ “Falancanın külü çoktur.” şeklinde ifade etmek, kinâye

sanatına örnektir. Türkçede de dikkatli bir kimseye, gözü açık; kibirli olana, burnu havalarda veya burnu büyük; cömert olana, eli açık; cesur olana, yürekli denilmesi örneklerinde de kinâye sanatı dikkati çekmektedir. Kinâye sanatının iki rüknü vardır: Mekniyyün bih, Mekniyyün Anh. Mesela cesur birisi hakkında yürekli ifadesinin kullanılması mekniyyün bih, cesur manası ise mekniyyün anh olmaktadır. Kinâyenin başlıca üç çeşidi vardır: Sıfattan Kinâye, Mevsuftan Kinâye ve Nisbetten Kinâye.¹⁰⁷⁸ Arap dilinde yaygın bir kullanım olan ve pek çok nebevî beyânda da örneği görülen kinâye sanatı, belâğat âlimlerince, mecâzla birlikte, bir ifadeyi hakiki olarak zikretmekten daha belîğ kabul edilmiştir.¹⁰⁷⁹

4.2.4.1. Şaşırmak (Acibe) Fiilinin Allah’a İzâfe Edilmesi

Hadîs külliyyatında nakledilen şu rivayetlerde Allah Teâlâ’ya şaşıрма/aceb eylemi izâfe edilmiştir: “*Rabbınız günaha meyli olmayan gence şaşar.*”¹⁰⁸⁰ “*Üç şey vardır ki Allah onlara şaşar (sever); Namaz için saf bağlamış topluluk, müşriklerle savaşmak için saf saf dizilmiş topluluk ve gecenin ıssızlığında namaz kılan adam.*”¹⁰⁸¹

Şunu hemen arz etmek gerekir ki hadîs metinlerinde yer alan acibe/şaşmak fiilinin yaygın kullanımından hareketle hadîsin yorumlanması tenzih ilkesine zıt bir anlayışı netice verecektir. Zira literal olarak “şaşmak, hayrete düşmek” anlamlarına gelen bu kelime, insanlar arasında daha önceden bilinmeksizin, birden duyulan/idrak edilen bir mesele hakkında şaşkınlığı ifade etmek için kullanılmakta; bu anlamı itibariyle Allah Teâlâ hakkında düşünülmesi uygun görülmemektedir. el-Kasrî, bu hadîsin yanlış anlaşılmasının en bariz sebebinin Allah’a nispet edilen aceb/şaşıрма eylemi ile mahlûkata nispet edilen fiiller arasında benzerlik kurarak hadîsi te’vîl etmek olduğunu

¹⁰⁷⁸ Kinâye sanatı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Fadıl Hasan Abbas, *Esâlîbü’l-beyân*, s.235-236; Cüneyt Eren, Vechi Uzunoğlu, *Belâğat, Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar*, s. 168-174.

¹⁰⁷⁹ İzzüddin Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü’n-nebevîyye min vicheti’l-belâğîyye*, s. 211.

¹⁰⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVIII/600 (17371); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, XVII/309 (14540); Hadîsin sıhhati ile ilgili, Ebû Ya’lâ, *el-Müsned* adlı eserinde isnâdının zayıf olduğu ifade edilmiştir. (bkz. Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, III/288 (1749).

¹⁰⁸¹ İbn Fûrek, bu hadîsi “*Allah şaşar.*” şeklinde rivayet etmesine mukabil (bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 191) başka hadîs kaynaklarında hadîsin baş kısmı يَضْحَكُ اللهُ “*Allah güler.*” şeklinde rivayet edilmiştir. (bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVIII/284 (11761); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III/215 (3558))

ifade etmiştir. İşin aslı böyle değildir.¹⁰⁸² Zira Allah Teâlâ, ezeli ilmiyle her şeyi bilmektedir ve sonradan bir şeyi öğrenmeye muhtaç değildir. Bu itibarla burada asıl kastedilen, hadîste haber verilen durumların Allah katında çok önemli işler olması sebebiyle, Allah'ın onlardan razı olması ve onların yapmış olduğu bu amelleri kabul buyurmasıdır.¹⁰⁸³ Allah Resûlü, Allah'ın rızasına vesile olan fiillerin kıymetinin ve büyüklüğünün kalplerde iyice yerleşmesi, ümmetinin bu fiilleri yapmak için gayret göstermesini ve adeta yarışmasını temin etmek için bu şekilde bir kullanımı tercih etmiştir.¹⁰⁸⁴

4.2.4.2. Allah'ın Elinin (Yed) Dolup Taşması

Hadîs külliyyatında yer alan bir hadîs-i kudsîde şöyle geçmektedir: “*Ey Âdemoğlu, infak et ki infak olunasin. Bilki Allah'ın eli (yemîn) dolup taşmaktadır. Gece ve gündüz onu cimri yapamaz.*”¹⁰⁸⁵ Hadîsin metninde yer alan “Sağ el” anlamına gelen “Yemin” kelimesi, müteşâbih bir özellik arz etmekte ve hadîsin te'vîl edilmesi zaruri görülmektedir. Bu durumda hadîsin metninde yer alan “Yemin” kelimesini, Allah'ın nimetlerinden ve lütuflarından kinâye şeklinde anlamak isabetli olacaktır. Bunun benzeri bir anlatım tarzını Allah Resûlü'nün, eşlerine söylediği “*Sizin kolu en uzun olanınız, ölümü en yakın olanınızdır.*”¹⁰⁸⁶ şeklindeki ifadesinde de görmek mümkündür. Şöyle ki Allah Resûlü'nün bu sözlerini işiten eşleri, ilk önce sözü hakiki manasına hamlederek kimin elinin uzun olduğunu ölçmeye kalkışmışlar ve bu ölçme sonucunda eli en uzun olanın Sevde validemiz olduğu sonucuna varmışlardır. Ancak daha sonra cömertliğiyle maruf, Zeynep binti Cahş'ın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) haber verdiği kişi olduğu ortaya çıkmıştır.¹⁰⁸⁷ Demek oluyor ki Allah Resûlü, eli uzun ifadesini cömertlikten kinâye olarak söylemiştir. Bu durumda, yukarıdaki hadîste zikredilen “Allah'ın sağ eli dolup taşmaktadır.” ifadesini, Allah'ın nimetlerinin çok çeşitli ve

¹⁰⁸² el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 202-203.

¹⁰⁸³ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s.139; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 191-192; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 439; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 203; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 18b.

¹⁰⁸⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 191-192; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 18b,19a; Ayrıca bkz. Ebû Ya'lâ, *İbtâlu't-te'vîlât*, s.246.

¹⁰⁸⁵ Müslim, “Zekât” 36; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XII/247 (7298); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, XI/134 (6260).

¹⁰⁸⁶ Buhârî, “Zekât” 11; Müslim, “Fedâilü's-sahâbe” 101; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV/25 (6776); İbn Hibbân, *Sahih*, IV/556(1670); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXXI/386(24899); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XXIV/50 (20154); Heysemi, *Mecmau'z-zevâid*, VIII/512 (14070)

¹⁰⁸⁷ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârif*, vr: 63b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 12b; Hadîsin yorumu için ayrıca bkz. Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 323.

sınırsız olmasından kinâye olarak anlamak mümkün görülmektedir.¹⁰⁸⁸ Nitekim Araplar, nimeti ve daha faziletli olan bir hususu ifade etmek istediklerinde “Yed” ve “Yemin” kelimelerini kullanmak sûretiyle, durumu ifade etmektedirler.¹⁰⁸⁹ el-Kasrî’ye göre bu ifadeyle Allah’ın mutlak zenginlik sahibi olduğuna işaret edilmiştir. Allah Teâlâ kâinâta her ne varsa hepsine rızıklar vermekte, gece gündüz yaratılmışların hepsine lutufta bulunmaya devam etmektedir.¹⁰⁹⁰

Öte yandan hadîste lafzî olarak sağ el anlamına gelen “yemin” kelimesinin kullanılması, Allah Teâlâ’nın bir de sol eli bulunduğu şeklinde yanlış bir kanıya bizi itmemelidir.

Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisinden nakledilen bir rivayette كَلَّمَا يَدَيْهِ يَمِينٌ

“Allah’ın her iki eli de yemindir/sağdır.” buyurmuştur.¹⁰⁹¹ Hadîsin Allah hakkında iki eli olduğu şeklinde bir anlama kapı açtığından dolayı bazı kimselerce eleştiri konusu yapılması, İbn Kuteybe tarafından şiddetle reddedilmiş, hadîsin sahih olduğu ve asla manasının muhâl olmadığına işaret edilmiştir. Allah Resûlü, burada Allah’ın iki elinin bulunmasını değil, Allah’ın her şeyin kemâl ve tamamîyet derecesinde bulunduğu dikkat çekmek istemiştir. Yani, Allah Teâlâ, hayır ve bereketin kaynağıdır. Zira Araplar, sağı bereket olarak, solu ise uğursuzluk gördüklerinden, bütün işlerinde sağ ile başlamayı severler, sol ile başlamayı ise kerih görürler.¹⁰⁹²

4.2.4.3. Allah’ın Tevbe İçin Ellerini Açması

Zikredilen örneklere benzer başka bir hadîste ise “Allah gündüz günah işleyenin tevbesini kabul etmek için gece ellerini açar.”¹⁰⁹³ şeklinde başka bir müteşâbih beyân nakledilmiştir. Hadîste Allah’a izâfe edilen “Elini açar” kısmı, Allah’ın cömertliğinden kinâye şeklinde yorumlanmıştır.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁸⁸ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 138-139; İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.113;114; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, s. 313; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârîf*, vr: 63b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 12b; Şerîf er-Radî, *el-Mecâzâtü’n-Nebeviyye*, s. 78; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, II/874.

¹⁰⁸⁹ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 138-139; İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 113;114; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, s. 313; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârîf*, vr: 63b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 12b; Şerîf Radî, *el-Mecâzâtü’n-Nebeviyye*, s. 78.

¹⁰⁹⁰ el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 83-86.

¹⁰⁹¹ Müslim, “Kitâbu’l-imâra” 19; İbn Hıbbân, *Sahih*, X/336 (4484); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XI/32 (6492)

¹⁰⁹² Kuteybe, *Te’vîl*, s. 138, *el-İhtilâf*, s. 28-29; Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.109-112; el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 72; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârîf*, vr: 63a, 63b; *İzâhu’s-sebîl*, vr: 12b.

¹⁰⁹³ Müslim, “Tevbe” 31.

¹⁰⁹⁴ İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, V/431; Hadîsin te’vîli için ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 371; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-’avârîf*, vr: 146b, 147a.

4.2.4.4. Allah'ın Kuluna Yaklaşıp Ona Günahlarını İkrar Ettirmesi

Allah Resûlü'nden nakledilen bir rivayette, kıyamet günü, Allah'ın kuluna yaklaşıp ona dünyada işlemiş olduğu günahlarını ikrar ettireceği haber verilmiştir.¹⁰⁹⁵ Hadîste geçen “dünuv”; Allah'ın kula yakınlaşması, hakiki anlamıyla değil, Allah'ın lutfu, ihsanı ve rahmetiyle kuluna yaklaşmasından kinâye olarak kullanılmıştır. Arap dilindeki daha başka kullanımlarda da bunun benzerini görmek mümkündür. Mesela Araplar, “Falan kimse, falancaya yakındır.” dediklerinde bununla hakiki yakınlığı değil, konum ve derece bakımından iki kişi arasındaki kurbiyeti kastederler. Nitekim veli kullarının Allah'a yakın olması, Allah katındaki yüce konumlarına ve mevkilerine; kâfirlerin Allah'tan uzak bulunmaları ise onların Allah'ın rahmetinden ve merhametinden uzak oluşlarını bir işaret olmaktadır.¹⁰⁹⁶

Hadîsin metninde geçen “*Allah kulu ile baş başa kalır.*” ifadesi, Arap dilindeki kullanımlardan hareketle yoruma tâbi tutulmuştur. Buna göre, Arap dilinde bir kimsenin tek başına kaldığı durumları ifade etmek için خَلَا فُلَانٌ şeklinde kullanımlar dikkati çekmektedir.¹⁰⁹⁷ Bu anlam üzerinden hareket edecek olursak, hadîste Allah'ın herkes ile hususi olarak görüşeceği, başkasının bu görüşmeye muttali olmayacağı kinâye tarikiyle ifade edilmiş olmaktadır. Allah Teâlâ'nın mesafe açısından yakınlıktan münezzeh olması, kendisine bir sınır tayin edilememesi gibi durumlar sebebiyle, hadîsi bu şekilde te'vîl etmek isabetlidir. Ayrıca kulun Allah'la baş başa kalmasını (halvet), dünyada kul tarafından işlenen amellerin ona bildirilmesi, yapılan amellerin sevap ya da cezadan hangisine tekabül ettiğinin haber verilmesinden kinâye şeklinde anlamak da mümkündür.¹⁰⁹⁸ Bunun benzerini, “*Bir yerde fısıltı halinde konuşan üç kişiden dördüncüsü Allah'tır.*”¹⁰⁹⁹ ve “*Nerede olursanız olun Allah sizinle beraberdir.*”¹¹⁰⁰ âyetlerinde görmek mümkündür. Bu âyetler de açık bir şekilde dünyada işlenen hiçbir işin Allah'a gizli kalmayacağı vurgulanmış olmaktadır.¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁵ bkz. Buhârî, “Mezâlim” 3; İbn Hıbbân, *Sahih*, XVI/355(7356); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IX/318 (5436)

¹⁰⁹⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 155; Ayrıca bkz. el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, vr: 36a, 36b, 37a; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdis*, s. 124; İbn Bezîze, *Minhâcî'l-'avârif*, vr: 73a,73b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 16a, 16b.

¹⁰⁹⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 224; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 13b; Ayrıca bkz. Ebü Ya'lâ, *İbtâlu't-te'vilât*, s. 296, 297.

¹⁰⁹⁸ İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 21a, 21b.

¹⁰⁹⁹ el-Mücâdele, 58/7.

¹¹⁰⁰ el-Hadid, 57/4.

¹¹⁰¹ bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 225.

Allah'ın kullarına yakın olmasını, zâhir bâtın onların her şeylerine vâkıf olması şeklinde anlamak da mümkündür. Zira “Biz ona şah damarından daha yakınız.”¹¹⁰² “Biz ona sizden daha yakınız. Fakat siz bunu görmüyorsunuz.” gibi âyetlerde¹¹⁰³ bu anlamda Allah'ın her şeyden haberdar olduğu vurgulanmıştır.¹¹⁰⁴ Yine “Öyle ki araları yayın iki ucu arası kadar veya daha az kaldı.” âyetinde de¹¹⁰⁵ asıl vurgulanan husus, Allah Resûlü'nün, Allah katında pek önemli yerinin ve konumunun bulunması ve Allah'ın ona özel iltifatlarda bulunmasıdır.¹¹⁰⁶ Buna göre “âhirette kulun Allah'a yaklaşması” onun Allah katındaki konumunu, değerini belirtmek için kullanılmıştır. Zira Allah Teâlâ hakkında; mesafe, alan, mekân ve bir sınır tayin etmek muhal olduğundan, böyle bir ifadenin daha başka anlaşılması uygun değildir.¹¹⁰⁷

4.2.4.5. Sıla-i rahim Yapana Allah'ın İhsanı

Sıla-i rahim yapmanın faziletine dair nakledilen “Sıla-i rahim yapana ben de sila-i rahim yaparım. Akraba ilişkisini kesenle ben de ilişkiyi keserim.”¹¹⁰⁸ şeklinde nakledilen müteşâbih hadîste dikkati çeken ve Allah'a isnâd edilen vasl ve kat' kelimeleri de kinâye kapsamında yoruma tabi tutulmuştur. Buna göre, akraba ziyâreti yapan kuluna Allah'ın vasl etmesi, o kula olan ihsanının çokluğundan kinâye; bunu ihmal eden kimseden kat'ı alaka etmesi de o kimseyi, ihsanından mahrum etmesinden kinâyedir.¹¹⁰⁹

Öte yandan İbn Fûrek, bu hadîste temsil sanatının olduğuna kâil olarak şunları kaydetmiştir: Allah Resûlü, sila-i rahimde bulunmanın pek önemli bir iş olduğunu vurgulamak, ümmetini akraba bağlarını güçlendirmeye teşvik etmek ve akrabalık bağlarını koparmaktan şiddetle sakınmak gibi noktalara temas etmek için, ifade gücü bakımından en etkili anlatım tarzı olan temsilî anlatımı tercih ederek ümmetine mesajını

¹¹⁰² Kâf, 50/16.

¹¹⁰³ el-Vâkıa, 56/85.

¹¹⁰⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 155-156.

¹¹⁰⁵ en-Necm, 53/9.

¹¹⁰⁶ Aynî, hadîste ifade edilen Allah'ın kula yaklaşmasının/dünöv, kulun rahmeti ilâhiye'nin gölgesinde bulunmasından mesel olduğunu vurgulamıştır. (bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXVII/356.

¹¹⁰⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 156; Ayrıca bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, V/448; Hadîsin değişik yorumu için bkz. Muhammed es-Sabbâğ, *et-Tasvîru'l-fennî*, s. 96,97; Yine müteşâbih hadisleri yorumlayan eserlerde dikkat çeken ve üzerinde durulan başka bir hadîste Allah'ın kıyamet gününde kulu ile baş başa kalacağı ve ona dünyada iken yapmış olduğu amelleri soracağı haber verilmiştir. (bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, IX/182 (8919); Heysemi, *Mecmau'z-Zevâid*, X/6128 (18376)

¹¹⁰⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, II/255 (3005); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIV/103 (8367)

¹¹⁰⁹ Bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XIII/22.

bu şekilde haber vermiştir.¹¹¹⁰ Ayrıca hadîsin yorumunda el-Kasrî, şu hususlara dikkat çekmiştir: “Bil ki sıla-i rahim neseb ve iman bakımından olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Din kardeşliği olmaksızın neseb kardeşliğinin bir kıymeti yoktur. Çünkü imandan dolayı ortaya çıkan akrabalık, rabbânî bir nesebtir ki, Allah bütün inananları kardeş kabul etmiş ve onları iman fitratı üzere cem etmiştir. Neseb bakımından kardeşlik, kevnî bir akrabalık; iman bakımından kardeşlik ise şer’î bir akrabalıktır. İman ve akrabalıktan kaynaklanan hukuka riâyet edenler, Allah’ın kendilerini muhafaza edeceği kişiler olmaktadır.”¹¹¹¹

Hadîsdeki ilgili ifadeyi temsil olarak yorumlayan İbn Fûrek’in şu değerlendirmeleri müteşâbih hadîslerin anlaşılmasında önemli bir bakış açısı sunması açısından kayda değerdir: “Hz. Peygamber bize, Arap diliyle hitap etmiş olduğundan, ondan vârid olan her bir hitâbı dilin hükmünün gereğine göre yoruma tabi tutmak gerekmektedir. Resul-i Ekrem’den vârid olan bir ifade, iki yönden anlaşılmaya müsait ise, yani, ilkinde dilde mahreci/çıkış noktası ve teşbîh ve tecsîme götürmeyen, Allah hakkında muhâl bir anlam içermeyen bir te’vîli varsa, bu te’vîlin tercih edilmesi; hadîsi, Allah hakkında insanbiçimci bir manayı ihtiva eden teşbîh ve tecsîm şeklinde anlamaktan daha ziyade önem arz etmektedir.”¹¹¹²

4.2.4.6. Allah’a İzâfe Edilen Vech’in Manası

Kelâmullah’ta ve Hz. Peygamber’den nakledilen pek çok rivayette Allah’a vech/yüz kelimesi izâfe edilmiştir. Konuyla ilgili bütün delilleri sıralayan Fahreddin er-Râzî,¹¹¹³ vech’in ya Allah’ın zâtından ya da Allah’ın rızasından kinâye olduğunu ifade etmiştir. “*Kadının Rabbinin vechine en yakın olduğu yer, evinin köşesidir.*” hadîsinde¹¹¹⁴ anılan vech kelimesiyle uzuv anlamının murad edilmediğini vurgulayan Fahreddin er-Râzî şunları söylemiştir: Şâyet burada uzuv anlamı kastedilmiş olsaydı, kadın ister evinde

¹¹¹⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s. 302-303.

¹¹¹¹ el-Kasrî, *Tenbihü’l-efhâm*, s. 243.

¹¹¹² İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s. 302; Hadîsin yorumu için ayrıca bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 113a, 113b, 114a; İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehadîs*, vr: 14b, 15a.

¹¹¹³ bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, s. 151-156.

¹¹¹⁴ İbn Huzeyme, *es-Sahih*, III/93(1685); Bezzâr, *el-Müsned*, V/427 (2061); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, V/295 (9501); Bu hadisle alakalı şu izahlar bazı kaynaklarda yer almaktadır: Hadîste ifade edilen kurb/yakınlık mekânî olmayıp, manevî bir yakınlıktır. Yani, hadîste kadının evinin üçü köşesinde bulunması, onun Allah’a yakın olmasından mesel olarak kullanılmıştır. (bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s.376; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr:139b,140a; Ayrıca bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, s. 155; İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehadîs*, vr: 18b.) Öte yandan İbn Bezîze, bu hadisten yola çıkarak Allah katında en makbul amellerin, Allah’tan başka hiç kimsenin muttali olmadığı ibâdetler olduğunu ifade etmiş, hadîsin bu manayı da ihtiva ettiğinden söz etmiştir. Yine İbn Bezîze’ye göre hadîs, gizli yapılan ibâdetlerin cehri yapılan ibâdetlere göre daha faziletli olduğuna da delalet etmektedir. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr:139b-140a.)

ister başka yerde olsun, uzaklık ya da yakınlık mefhumunun bir anlamı olmazdı. O halde burada vech ibâresi, Allah'ın kadından razı olmasından kinâye olarak kullanılmıştır.

Konuyla ilgili diğer rivayetlerde geçen vech'in, uzuv anlamında olmadığını vurgulayan er-Râzî, vech'in Allah'ın zâtından kinâye olmasını ise şu gerekçelerle müdellel hale getirmiştir:

1- Ekser vakitte insanda her daim görünen uzuv, onun yüzüdür ve insan onunla başkalarından ayırt edilir. Bu durumda insanın yüzü, onun varlığının remzi gibi olmaktadır. Durum böyle olunca, vechin/yüzün, insanın zâtına isim olmasının bir sakıncası yoktur. Hatta Arapların, bir topluluğun işlerini üstlenen, onların durumlarını gözeten bir kimseyi “Kavmin vechi, yüzü” şeklinde tesmiye etmeleri de bunu teyit etmektedir.

2- İnsan deyince akla, onun akli, fikri, anlayışı ve hissiyatı gelmektedir. Açıkça bilinmektedir ki, bütün bu durumların kaynağı, insanın başıdır. Bu istidatların sergilendiği yegâne yer ise insanın yüzüdür. İnsanın yaratılışındaki asıl maksada ait hususların birçoğunun insanın yüzünde zâhir olması, yüzün insanın zâtına isim olmasını mahzursuz kılmaktadır.

3- İnsanın yüzü, güzellik, letâfet ve ilginç terkiplerin sergilendiği müstesna bir uzuvdur. Kalpte bulunan bütün ahvâl, insanın yüzünde tebellür eder. Bu sebeple, yüz, diğer uzuvlar içerisinde bu gibi hususiyetleri sebebiyle bambaşka bir ayrıcalığa sahiptir. O halde yüzün, zât'tan kinâye olmasında bir sakınca yoktur.

Fahreddin er-Râzî, vech'in Allah'ın rızasından kinâye olmasını ise şu gerekçelerle delillendirmiştir: Şöyle ki, insan bir nesneye kalbi ile temayül ettiğinde, ona yüzü ile yönelir; kerih gördüğünde ise ondan yüz çevirir. O halde insanın yüzü ile bir şeye yönelmesi, lâzımî olarak ona meyilli olduğuna işarettir. Bu sebeple, vech'in rıza'dan kinâye olması yerinde bir yorum olmaktadır. er-Râzî, mukaddime mahiyetindeki bu bilgileri serdettikten sonra, “*O gün Allah'ın vechi hariç her şey helak olacaktır.*”¹¹¹⁵ “*Rabbinin vechi bakidir.*”¹¹¹⁶ âyetlerinde zikredilen vechi, Allah'ın zâtından kinâye;

¹¹¹⁵ el-Kasas, 28/ 88.

¹¹¹⁶ er-Rahman, 55/37.

“Orada Allah’ın vechi vardır.”¹¹¹⁷ “Biz size ancak Allah’ın vechinden dolayı rızık veririz.”¹¹¹⁸ ve “Sadece ve sadece yüce Rabbinin vechini ister .”¹¹¹⁹ gibi âyetlerde yer alan vech kelimesini ise Allah’ın rızasından kinâye olarak yorumlamıştır. Ona göre konuyla ilgili diğer hadîsler de aynı metod üzere yorumu tabi tutulmalı ya Allah’ın zatından ya da rızasından kinâye şeklinde anlaşılmalıdır.¹¹²⁰

Netice itibariyle müteşâbih hadîslerin yorumunda mecâz faktörü kaçınılmaz bir olgudur ve asla göz ardı edilemez. Bu hayati ilkenin pekâlâ farkında olan te’vîlci metodu benimseyen âlimler de değişik ilmi birikim ve müktesabatlarına göre, hadîsleri te’vîl etmişler ve sathi bir bakışla hemen reddi cihetine gidilen hadîsleri, imkân el verdiği ölçüde te’vîl etmişlerdir.

4.3. Edebî Yorum

Müteşâbih hadîslerin yorumlanmasında zengin bir çeşitlilik arz eden edebî yorum tekniğinden de istifade edilmiştir. Edebî yorum sayesinde hadîslerdeki ifade zenginliğine dikkat çekilmiş, lafzî olarak anlaşılmayan hadîslerin farklı edebî sanatlardan hareketle yorumlanmasına önem verilmiştir. Zira hadîslerin kaynağı Arabın en fasihi olan¹¹²¹ Allah Resûlü’dür. Dolayısıyla onun beyânlarında edebî söylemin pek çeşitli örnekleri vardır. İlk dönem kelâmcıları tarafından onun bu özelliği, dil ve mantık hataları bulunan bazı hadîslerin inkâr edilmesine bile sebep olabilmıştır. İbn Kuteybe’nin *Te’vîl*’inde naklettiği “İnsanlar içinde Arapça’yı en iyi bilen Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) böyle bir şey söylemez.” şeklindeki ifade bunu açık bir şekilde göstermektedir.¹¹²² Hz. Peygamber’in edebî olarak Arap diline bu derece hâkim olmasına etki eden amilleri, Allah’ın ona hibesi¹¹²³ yaratılışının temizliği, fesahat ve belâğata sahip bir çevrede yetişmiş olması ve bizzat Kur’ân’ın fesahat ve belâğatinin etkisi şeklinde sıralamak mümkündür.¹¹²⁴

¹¹¹⁷ el-Bakara, 2/115.

¹¹¹⁸ el-İnsan, 9.

¹¹¹⁹ el-Leyl, 92/20.

¹¹²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’l-takdîs*, s. 155- 156; Allah’a izâfe edilen “vech” sıfatıyla ilgili olarak bkz. Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu’l-delîl*, s. 120-122; es-Sübki, *İthâfü’l-kâmât*, s. 100-106.

¹¹²¹ Allah Resûlü’nün belâğâtı ve Arap dilini iyi kullanmasına dair izahlar için bkz. Mustafa Sâdık er-Râfî, *İ’câzü’l-Kur’ân ve belâğâtü’n-nebeviyye*, s. 227-274; Muhammed es-Sabbâğ, *el-Hadîsü’n-nebevî*, s.45-100.

¹¹²² İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 163.

¹¹²³ İzzüddin b. Ali, *el-Hadîsü’n-nebeviyye min vicheti’l-belâğîyye*, s.57.

¹¹²⁴ Muhammed es-Sabbâğ, *el-Hadîsü’n-nebevî*, s. 48; İbrahim Bayraktar, *Edebî ve İlmi Açıdan Hadîs*, s. 30-31.

Hız. Peygamber (s.a.v.), bazı hakikatleri ifade ederken, muhatabın dikkatini çekme, anlatımı kolaylaştırma ve yüksek hakikatleri sanatlı bir üslupla anlaşılır kılmak gibi hedefler sebebiyle edebî ifadelerle yer vermiştir. Dolayısıyla Hız. Peygamber'in söz konusu bu edebî söylemlerini bir kenara koyarak hadîsleri yorumlamaya kalkışmak uygun değildir.¹¹²⁵ Bu sebeple, müteşâbih hadîslerin te'vîl edilmesi gerektiği görüşünde olan âlimlerin, metod olarak edebî yorumu önemsedikleri, pekçok hadîsi bu kapsamda yoruma tâbi tuttıkları gözlenmektedir. Bu başlık altında temsil, teşbîh, müşâkele ve tevriye gibi edebî yorum unsurlarına dikkat çekilecek ve bu sanatlardan hareketle hadîslere getirilen değişik yorumlara işaret edilmeye çalışılacaktır.

4.3.1. Temsil

Arap dilinin en önemli edebî ifade özelliklerinden birisi de temsil sanatıdır. "el-Mesel" kökünden türetilmiş bir kelime olan temsil, etimolojik olarak "benzer olmak, bir şeyin aynısı" gibi değişik manalara gelmektedir.¹¹²⁶ Belağat ilminde temsil, "bir şeyin benzerini örnek vermek, konuyu tasvîr etmek" gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bir başka deyişle temsil, ortak mana sebebiyle birbirinden farklı iki mesele arasında hüküm bakımından benzerlik kurmaktır.¹¹²⁷ Teşbîh sanatıyla yakından ilgisi bulunan temsil sanatını,¹¹²⁸ bir hakikatin etkili ve kalıcı olarak şekilde vurgulandığı üslûp şeklinde tanımlamak da mümkündür.¹¹²⁹ Buna göre temsil, metnin esas hedef ve teması olan manaya bizi yönlendiren edebi bir bildirim tarzıdır.¹¹³⁰ Bu durumda, temsil muhatabın mesajı daha iyi anlamasına katkıda bulunan ve onun kendisine takdim edilen bilgiler ışığında ibret almasını sağlayan önemli bir edebî sanat olmaktadır.¹¹³¹

Temsil sanatının temel gayesi ise tefekküre kapı açmaktır. Nitekim Kur'ân'da sarîh bir biçimde âyetlerde temsil ve mesellerin yer aldığı ve bunların zikrinden maksadın ibret almak olduğu ifade edilmiştir.¹¹³² Yine Hız. Peygamber'de Kur'ân'ın, helal, haram, muhkem, müteşâbih ve meseller olmak üzere beş mana üzere nâzil olduğunu ifade

¹¹²⁵ Tekineş, *Hadîsleri Anlama Problemi*, s. 186.

¹¹²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI/610; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, XXX/383.

¹¹²⁷ Cürçânî, *Esrâru'l-belâğâ*, I/70, 71, 72.

¹¹²⁸ Benzeri yorum için, İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir*, I/373.

¹¹²⁹ İzzüddin Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü'n-nebevîyye min vîcheti'l-belâğîyye*, s. 143.

¹¹³⁰ Sadık Kılıç, *Kur'ân ve Hadîslerde Temsili Anlatım Örnekleri*, (*İnsanî, İlahî ve Uhrevî Hakikatlerin Sunumu Bağlamında Semantik ve Pedagojik Bir Deneme*), s. 13.

¹¹³¹ Ebü'l-Beka, *el-Küllîyyât*, s. 454.

¹¹³² el-Haşr, 59/21; ez-Zümer, 39/27.

etmek sûretiyle¹¹³³ ilâhî beyânla ilgili bu önemli hususiyete dikkat çekmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in, Kur'ân'a tâbi olarak müteşâbih beyanların izahında temsil sanatına başvurması, bu özellikteki hadîslerin aklın verilerine zıt bilgi içeriyor endişesiyle inkâr edilmelerinin önüne geçmiş, böylece aklın idrak edemediği hususlar nispeten daha anlaşılır hale gelmiştir.¹¹³⁴ Zira müteşâbih ifadeler, fizik âleminin değil, metafizik âlemin alanına girmektedir. Başka bir ifadeyle müteşâbih ifadeler, müşâhede ötesi olmaktadır. Bu ise zaruri olarak ontolojik açıdan iki farklı âlem arasındaki bilgi alışverişinde, görülen âlemin lisanıyla görülemeyen âleme ait metafizik hakikatlerin mesellendirme yöntemiyle sunulmasını netice vermiştir.¹¹³⁵

Temsil sanatıyla ilgili bu kısa izahlardan sonra müteşâbih hadîsler arasında temsil sanatından istifade edilerek te'vîl edilen bazı örneklerle yer vermek yerinde olacaktır.

4.3.1.1. Allah'ın Sıfatlarının İnsanda Tecelli Etmesi

Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayette Allah'ın Âdem'i kendi sûretinde veya Rahmân'ın sûretinde¹¹³⁶ yarattığı haber verilmiştir.¹¹³⁷ İbn Fûrek, bazı kaynaklarda hadîsin sebab-i vurûdu olarak şöyle bir hâdisenin nakledildiğini ifade eder: Hz. Peygamber (s.a.v.) oğlunun veya kölesinin yüzüne tokat atan adama rastlamış ve ona “*Kavga ederken kardeşinizin yüzüne vurmaktan sakının. Zira Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır.*” demiştir.¹¹³⁸ İbn Fûrek, bazı râvilerin, ihtisar sebebiyle bu ziyadeyi nakletmediklerini ifade etmiştir. Hadîsteki işkalin ortadan kalkması için, ihtisar şeklinde nakledilen rivayetin, müfesser rivayet üzerine hamledilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹¹³⁹

¹¹³³ Hâkim, *el-Müstedrek*, II/290; İbn Hibbân, *Sahih*, III/20.

¹¹³⁴ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârif*, vr: 194a,195; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 18a; Ayrıca bakınız: Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddu'l-müteşâbih ile'l-muhkem*, s. 112.

¹¹³⁵ Hakim et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, s.14; Ayrıca bakınız: Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddu'l-müteşâbih ile'l-muhkem*, s.112; Gulvânî, *el-Emsâl*, s.26; Halife Keskin, “Eş'ârî'nin Allah'ın Sıfatları ve Varlığı Hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirilmesi”, s. 14.

¹¹³⁶ bkz. Buhârî, “İsti'zan” 1; Müslim, “Bir” 115; İbn Hibbân, *Sahih*, XII/419 (5605); Abdürrezzâk, *el-Musannef*, X/384 (19435); İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 46, 49; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 113; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 2b; Batalyevsî, *el-İnsâf*, s.180-181; Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 303.

¹¹³⁷ Sûret hadisiyle alakalı değişik rivayetler ve görüşler için bkz. Hüseyin Kahraman, “Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi” *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, sayı: 1, 2003, s. 51-79.

¹¹³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/275 (7323)

¹¹³⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 49; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 2b. (bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XII/275 (7323))

Son dönemde yapılan bir araştırmada pozitif ilimlere zıt olduğu gerekçesiyle reddedilen¹¹⁴⁰ bu hadîs, en güzel sıfatlarla muttasıf olan Allah'ın,¹¹⁴¹ kendisinde bulunan sıfatların her birinden bir nüveyi Hz. Âdem'e vermesinden bir mesel şeklinde yorumlanmıştır.¹¹⁴² el-Kasrî'ye göre bu hadîs, Allah'ın isimlerinin insanda tecelli etmesine dair zikredilen bir meselden ibarettir. Allah Teâlâ kendi yerine yeryüzünde halife olsun diye Âdem'i yaratmış, kendisinde en mükemmel şekliyle bulunan sıfatların benzerini Hz. Âdem'e vermek sûretiyle onu yeryüzünün halifesi kılmıştır.¹¹⁴³ Kâinat içerisinde özel bir donanıma sahip olarak yaratılan insan, aklını kullanabilme, faydasına olan şeyleri fikretme gibi temel özellikleri itibariyle yeryüzünde halife tayin edilmiştir.¹¹⁴⁴ İbn Bezîze'ye göre bazı hadîslerde Allah'ın nafîle ibâdet yapan kimselerin tutan eli, gören gözü, yürüyen ayağı olacağını haber vermesi de insandaki bu hilafet sırrına işâret emektedir.¹¹⁴⁵

Hadîse getirilen bu yorum, zamirin Allah'a râci olması durumunda geçerlidir. Hadisteki zamirin Hz. Âdem'e dönmesi halinde ise âlimler özetle şu hususlara temas etmişlerdir.

a) Allah Hz. Âdem'i dünyadaki haliyle cennette yaratmış, yılan ve şeytan dünyaya gönderilirken şekil ve mahiyetleri değişmiş olsa da Hz. Âdem'de böyle bir durum söz konusu olmamıştır.

b) Allah'ın Âdem'i kendi sûretinde yaratması, onun dünyaya gelişinin özel bir şekilde olduğunu haber vermeye yöneliktir. Yani Hz. Âdem, bir insanın yetişmesinde kaçınılmaz olan çocukluk, gençlik gibi dönemlerden geçmeden Allah'ın özel bir lütfuyla yaratılmıştır. Hadisle alakalı bu yaklaşımı dile getiren âlimler, Hz. Peygamber'in bu ifadesiyle "İnsan nutfeden meydana gelir, nutfede insandan. Bunun başı veya sonu yoktur." şeklinde İslâmî ilkelere zıt söylemleri dile getiren Dehriyye fırkasına cevap verdiğini ifade etmişlerdir.

¹¹⁴⁰ Osman Oruçan, *Hadîs ve Bilim*, s. 310-330.

¹¹⁴¹ Allah'ın sıfatları meselesine farklı bir açıdan bakmak için bkz. Pettazzoni, R, "Tanrının Sıfatları Üzerine" çev: Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 2001, sayı: 3, s. 53-76.

¹¹⁴² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 56-58; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 115; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, vr:8b; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 12b; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 13/229; Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 181-184; Hadîsin yorumu için ayrıca bkz. İzzüddin Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü'n-nebeviyye min vicheti'l-belâğîyye*, s.329.

¹¹⁴³ el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 53-56; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 12b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 4a.

¹¹⁴⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 55-57; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 55; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 12b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 4a.

¹¹⁴⁵ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 13a.

c) Zamirin Âdem'e râci olmasıyla ilgili ileri sürülen bir diğer yaklaşım ise Hz. Peygamber'in bu kavliyle, eşyanın kendi kendine meydana gelebileceğini savunan Tabiatçılar ile kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu kabul eden Mutezile'ye cevap vermiş olmasıdır. Dolayısıyla Hz. Âdem'i Allah yarattığı için, onun meydana gelmesinde ne kendisinin bir dahli ne de tabiatın bir tesiri vardır. Baştan ayağa onu kendine has bir biçimde yaratan Allah'tır.¹¹⁴⁶

4.3.1.2. Allah'ın Yerdeki Eli (Yed'i)

Allah Resûlü'nden nakledilen bir rivayette şöyle geçmektedir: “*el-Hacerü'l-esved, Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir. Allah kullarıyla onunla musafaha eder.*”¹¹⁴⁷ Hadîste İslâm dininde özel bir yeri bulunan el-Hacerü'l-esved'in Allah'ın sağ eli olduğunun ifade edilmesi literal olarak teşbîh ve teccîm ihtimalini akla getirmektedir.¹¹⁴⁸ Bu sebeple hadisteki bu teşâbühün giderilmesi gerekmektedir. Nitekim bazı âlimler tarafından hadîs, el-Hacerü'l-esved'in Allah'ın yerdeki elinin misâli şeklinde anlaşılmıştır. “Nasıl ki bir kimse, hükümdar ile tokalaşıp musafaha ettiğinde onun elini öper, aynı şekilde el-Hacerü'l-esved de hükümdara nispetle Allah'ın sağ eli mesabesindedir, bu itibarla insanlar onu öper ya da selâmlarlar.”¹¹⁴⁹ Bu durumda nasıl ki Kâbe, Allah'ın yeryüzündeki evi ise, el-Hacerü'l-esved de kendisine yönelen kullarını selamladığı manevî bir alamettir.¹¹⁵⁰ O halde el-Hacerü'l-esved, Allah'ın yeryüzündeki elinin misâlî olmaktadır. Bu yorumun isâbetli olduğu açıktır. Zira zâtı itibariyle her yerde hazır bulunan ve gözle görülmekten münezze olan Allah'ın beşerde olduğu şekliyle bir elinin varlığından söz etmek tutarlı değildir.¹¹⁵¹

4.3.1.3. Allah'ın Her Yerde Hazır Olması

Allah'ın isim ve sıfatlarıyla her yerde olduğuna misal getirilen başka bir hadîs-i şerif'te Allah Resûlü, “*Bir adamı yerin dibine bir iple sarkıtsanız, Allah'ın üzerine düşer.*”

¹¹⁴⁶ bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 55-57; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 55; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 12b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr:4a; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü'l-takdîs*, s. 113.

¹¹⁴⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, I/456 (1681); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, I/177 (563); Abdü'r-Rezzak, *el-Musannef*, V/39 (8919); İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 141.

¹¹⁴⁸ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s.141; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.117; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 79-80; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr:13a, 13b.

¹¹⁴⁹ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 141; İbn Kuteybe, *Garîbü'l-hadîs*, II/337; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 117; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 315; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 80; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 64a; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 13a,13b.

¹¹⁵⁰ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 64a; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 79-80; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 13b.

¹¹⁵¹ el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 80.

buyurmuş arkasından “O, (Allah), evvel, ahir, zâhir ve batındır. O her şeyi bilir.”¹¹⁵² âyetini okumuştur.¹¹⁵³ Metninden de anlaşıldığı gibi hadîsin zâhiri, te’vile muhtaçtır. Zira hadîste ipele sarkıtılan adamın, Allah’ın üzerine düşeceğinin haber verilmiş olması, Allah’ın yerin dibinde mekân edindiği manasını akla getirmektedir. Ancak söz konusu hadîsi te’vil eden âlimlere göre bu ifade, Allah’ın sadece bir mekân edindiği anlamına gelmez. Onlara göre hadîste temsil sanatı vardır. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) bu ifadesiyle Allah’ın her mekânda hazır ve nâzır olduğunu temsilen ümmetine haber vermiş olmaktadır.¹¹⁵⁴

Şunu ifade etmek gerekirse İbn Bezîze, hadisle ilgili “Allah her mekândadır” şeklinde bir kayıt düşmeyi, sakıncalı görmemekte, bununla “Allah’ın isim ve sıfatlarıyla her yerde var olduğu” manasını kasd ettiğini ifade etmektedir. İbn Bezîze’den önce hadîsi şerh eden İbn Fûrek ise hadîse böyle bir yorum getirmenin sakıncalı olduğu görüşündedir. Ona göre Arapçada “fi” harf-i ceri zarf manasına gelmekte ve bu anlamıyla Allah Teâlâ hakkında kullanılması tenzih esasına zıt bir durumu ortaya çıkarmaktadır.¹¹⁵⁵ İbn Bezîze’ye göre ise “Allah her mekândadır.” şeklinde bir cümle sarf etmek, sakıncalı değildir. Asıl sakıncalı olan Allah’ı bir mekânla kayıtlamaktır. Zira Allah’ın bir mekânda olduğunu ifade etmek, zâtı itibariyle bir yerde iskân ettiği anlamında olmayıp, kudreti ve bilgisiyle her yeri ihata ettiğini ifade etmektedir.¹¹⁵⁶

İbn Bezîze’nin bu yaklaşımını tutarlı görmek mümkündür. Zira Allah’ın hiçbir mekânla kayıt altına alınmaması, zaten bilinen bir husustur. Hadîslerdeki teşbîh ve teccîm ifade eden lafızları, dilden kullanımlarla te’vil etmek öncelikle Allah hakkında uygunsuz manaların önüne geçme gayretinin bir sonucudur. Dolayısıyla “Allah her mekândadır” demek, onun ilmi ve kudretiyle her yerde hazır olduğunu ifade etmeye yöneliktir. Bu hususu, Hz. Peygamber’den nakledilen “Allah size bineklerinizin yularından/îpinden daha yakındır.”¹¹⁵⁷ rivayeti de teyit etmektedir. Ayrıca “Ben size şah damarınızdan daha yakınum.”¹¹⁵⁸ ilâhî hitâbı da Allah’ın yakınlığını ifade eden diğer bir delildir.

¹¹⁵² el-Hadid, 57/3.

¹¹⁵³ Tirmizî, “Tefsir” 57.

¹¹⁵⁴ el-Kasfî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 149; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 158b.

¹¹⁵⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s. 171.

¹¹⁵⁶ bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 55a.

¹¹⁵⁷ bkz. İbn Receb el-Hanbelî, *Câmiü’l-ulûm ve’l-hikem*, s.364. Hadîsin Arapçası şu şekildedir: وَهُوَ أَقْرَبُ إِلَيْكُمْ مِنْ أَعْنَاقِ رَوَاجِلِكُمْ

¹¹⁵⁸ Kaf, 50/16.

Dolayısıyla bu ifadeler, İlahî Kudret'in her yerde hâzır ve nâzır olduğuna dair bir meselden ibarettir.¹¹⁵⁹

4.3.1.4. Allah'ın Tevbeleri Kabul Etmesindeki Sevinci

Temsilî yorum kapsamında kritik edilip yorumlanan hadîslere örnek olarak verebileceğimiz bir diğer hadîs-i şerif ise şu şekildedir: *“Allah Teâlâ kulumun tevbe etmesine şu adamın sevincinden daha ziyade sevinir, razı olur. Yolculuk yapan bir adam, susuz çölde biniti olan devesini kaybeder, onu aramaya koyulur. (Uzun aramalar sonucu adam devesini bulmaya muvaffak olamaz.) İşin sonunda bitkin düşer ve elbisesini başına örterek uyumaya başlar. İyice ümidini yitirdiği bir anda devesinin ayak seslerini dıyar, başından örtüyü alınca karşısında devesini görür.*”¹¹⁶⁰

Hadîsin literal anlamı teşâbüh sebebidir. Zira beşere ait bir duygu olan ferah ve mutluluk Allah'a isnâd edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), isyan deryasına dalıp akabinde pişman olan kimsenin tekrar Allah'ın kapısına dönmesini ifade ederken, Allah Teâlâ'nın kuluna olan şefkat ve merhametinin bir gereği olarak fiziken izahı zor ilahi bir mutluluk yaşadığını haber vermiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v.), tevbeye ilgiyi artırmak ve kulların Allah'a yalvarıp yakarmalarını temin etmek maksadıyla,¹¹⁶¹ Allah'ın tevbeleri kabul etmesindeki sevincini ümmetine misalen haber vermiştir. Devesini kaybeden ve hayattan ümidini kesen bir kimsenin böylesi elem verici bir durumda kaybettiği devesini birden karşısında görmesi, onu tarifî imkânsız bir sevince itmiştir. İşte günahlarından sıyrılarak Rabbisine yönelen kimsenin tevbesi karşında, Allah'ın kulundan razı olması da bu şekilde temsilen haber verilmiştir. Dolayısıyla metafizik âleme ait ilâhi sevinç ve neşe fizik âleminin lisanıyla ümmete sunulmuştur.¹¹⁶²

4.3.1.5. Allah'ın Her Türü Eksik Sıfatlardan Münezze Olması

Hz. Peygamber'den gelen başka bir hadîs-i nebevî'de *“Muhakkak Deccâl, şaşındır, sizin Rabbiniz asla şaşır değildir.”* şeklinde bir başka müteşâbih beyân nakledilmiştir.¹¹⁶³

¹¹⁵⁹ İbn Bezîze, *Minhâcî'l-'avârîf*, vr: 158b

¹¹⁶⁰ Buhârî, “Daavât” 4; Tirmizî, “Kıyamet” 49; “Daavât” 98; İbn Mace, “Zühd” 30.

¹¹⁶¹ İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr:18a; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XIII/311, 312.)

¹¹⁶² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 440; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, vr: 42a,42b; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XIII/313-314; Ayrıca bkz. Âdem Dölek, *Hadîslerde Teşbih ve Temsiller*, s.104-105; Muhammed es-Sabbâğ, *et-Tasvîru'l-fennî*, s. 90-91.

¹¹⁶³ Buhârî, “Tevhîd” 17; Müslim, “İman” 274; Ebû Dâvûd, “Melâhim” 14; Tirmizî, “Fiten” 60; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV/530 (8613); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, V/48(2852); İbn Hibbân, *Sahih*, XV/183 (6780)

Hadîste Allah'ın Deccâl gibi şaşı olmadığını mukayese edilmesi, hadîsin te'vîl edilmesini gerekli kılmıştır. Zira mahiyeti itibariyle kusur olan bir durumun özellikle ön plana çıkartılması, Allah'ın şaşılığın mahalli olan bir göze sahip olduğunu ifade etmek için gelmemiştir.¹¹⁶⁴ İslâm âlimleri, hadîste temsil sanatı olduğuna kâil olmuşlardır. Hadîste şaşılık zikredilmiş, fakat bununla Allah'ın her türlü noksan sıfatlardan münezzehe olduğu temsilen haber verilmiştir.¹¹⁶⁵

4.3.1.6. Allah'ın Kâinatı Yaratmayı Tamamlaması

Hadîs kriterleri açısından zayıf bir hadîste şöyle geçmektedir: “*Allah mahlûkatı yarattığı zaman, sırt üstü uzandı/istilka buyurdu ve bir ayağını diğer ayağının üzerine koydu. Daha sonra ‘Bir kimseye böyle yapması yaraşmaz’ buyurdu.*”¹¹⁶⁶ Sahih olması ihtimaline binaen te'vîl edilen bu hadîste¹¹⁶⁷ yer alan “İstelkâ alâ zahrihi/Sırt üstü uzandı” şeklindeki müteşâbih ifade, Allah'ın yaratmaya gücü ve kuvveti varken kendi irâdesiyle yaratma işine son vermesinden mesel şeklinde yorumlanmıştır. Zira Arap dilinde meşgul olduğu işi sonlandıran kimse hakkında bu çeşit kullanımlar söz konusudur.¹¹⁶⁸

Netice itibariyle müteşâbih hadîslerin doğru anlaşılmasında temsil sanatının yeri önemlidir. Fizik âlemiyle izahı güç ve müşkil olan âlî hakiketler, bu sanat sayesinde anlaşılır bir biçimde ifade edilmiştir. Zira temsil, insanın idrak ve anlayış seviyesine göre bir hitap tarzıdır. Yukarıda te'vîle konu edilen hadîslerde de görüldüğü gibi, özellikle Cenab-ı Hakk'la ilgili izahı oldukça zor meseleler, temsil sanatıyla nispeten anlaşılır hale gelmiştir.¹¹⁶⁹

¹¹⁶⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 253; bkz. el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 185-186; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 38b. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 226a; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 186-187; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XV/373.

¹¹⁶⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII/390; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XV/373.

¹¹⁶⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XIX/13 (15689); Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VIII/187 (13182); İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 120. İbn Bezîze, İbn Fûrek'in şerh ettiği bu hadîsin zayıf olduğunu, te'vîlini yapmanın abesle iştiğal olduğunu ifade etmiştir. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 65b.) Hadîsin sıhhatiyle alakalı değerlendirmeler için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbih*, s. 165-169.

¹¹⁶⁷ Nitekim İbnü'l-Cevzî ve Bedreddin İbn Cemâa gibi âlimler bu hadîsin batıl olduğunu, sahih olma ihtimaline binaen te'vîliyle meşgul olduklarını ifade etmişlerdir. (bkz. İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbih*, s. 168; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 227-228)

¹¹⁶⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 120, 121, 122; İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbih*, s. 168-169; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 187; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 104-108; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 65b, 66a; İbnü'l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 11b.

¹¹⁶⁹ İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 18a.

4.3.2. Teşbîh

Arap dilinin en zengin ifade biçimlerinden biri olan teşbîh sanatı, pek çok âyet ve hadîste kullanılmıştır. Söz gelimi, “*Allah’ın ipine (habl) sımsıkı sarılın.*” âyetinde¹¹⁷⁰ teşbîh sanatı vardır. Buna göre Allah’ın ipinden murad, İslâm dini olmasına rağmen, mesajın daha vurgulu ulaştırılması gayesiyle İslâm dini “habl” kelimesine teşbîh edilmiştir.¹¹⁷¹ Mahiyeti itibariyle birbirinden farklı iki âlem arasında bilgi akışının sağlandığı, metafizik hakikatlerinin fizikî âlemin verileriyle sunulduğu müteşâbih rivayetlerde de teşbîh sanatının kullanıldığı görülmektedir.

4.3.2.1. Kıyamet Günü Allah’ın Görülmesi

Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen bir hadîste şöyle geçmektedir: “*Kıyamet günü, ayın on dördünde kameri gördüğünüz gibi, rabbinizi zahmete katlanmaksızın açıkça göreceksiniz.*”¹¹⁷² Öncelikle ifade etmek gerekirse Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında fikir ayrılıklarına sebep olan konuların başında ru’yetullah gelmektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri, âhirette Allah’ın mü’minler tarafından görüleceğini kabul etmesine rağmen, Mutezile âlimleri buna yanaşmayarak söz konusu nassları te’vîl etmiştir.¹¹⁷³ Ru’yetullah konusunun âyetlerin dışında en önemli delillerinden olan bu rivayet, başta İbn Fûrek olmak üzere farklı âlimler tarafından te’vîl edilerek, âhirette mü’minlerin Allah’ı görecekları şeklinde anlaşılmıştır.

Hadîste Allah’ın âhirette görülmesi, dünyada Güneş ve ayın görülmesine teşbîh edilmiş ve teşbîhin bütün unsurları kullanılmıştır. Allah’ın görülmesi müşebbeh, ayın görülmesi müşebbehün bih, görme eyleminin açık seçik olacak olması vechu şebih/benzetme yönü ve kef harfi ise benzetme edatıdır. Buna göre hadîste vurgulanmak istenen en temel hedef, görme eyleminin açık seçik olacağıdır; yoksa mer’i’nin yani görülenlerin (Allah Teâlâ ile Güneş veya Ay) aralarında bir benzerlik kasd edilmiş değildir.

Başka bir ifadeyle mü’minler dünyada ayı ve güneşi açık seçik görebildikleri gibi âhirette de Allah Teâlâ’yı aynen bu şekilde göreceklardır.¹¹⁷⁴ Ayrıca hadîste ki temel

¹¹⁷⁰ Âli İmrân, 3/103.

¹¹⁷¹ İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: vr: 113a, 113b, 114a.

¹¹⁷² Müslim, “Mesâcîd” 211; İbn Mâce, “Mukaddime” 13; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXI/526 (19190); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, II/294 (2225).

¹¹⁷³ Yılmaz, *Kelâm’da Te’vîl Sorunu*, s. 110 vd.

¹¹⁷⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, s.218; el-Kasrî, *Tenbihü’l-efhâm*, vr:32b; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr:46b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr:8b, 9a; İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 16a.

vurgu, ayın ön dördünde kamerin açık seçik görüldüğü gibi, Allah'ın da âhirette aynı şekilde görüleceği hususudur. Bu ise, gören kimseye râci olmaz, bilakis görme eylemine/ru'yete râci olur.¹¹⁷⁵ Nitekim İbn Bezîze “Bir şey başka bir şeye benzetilirken bütün yönleri ile değil, belki bazı yönleri ile benzetilir. Şâyet iki şey birbirine bütün yönleri ile benzese bu durumda teşbîhin bir manası yoktur.” diyerek hadîsteki teşbîh unsurunun anlaşılmasına açıklık getirmiştir. Arap dilinde “Falanca şehrin güneşidir.” gibi bir söylemde mecâzi bir kullanım vardır. Aynı şekilde hadîste de benzeri bir durum vardır. Allah'ın açık seçik mü'minler tarafından görüleceği ve herhangi bir engel olmayacağı böylece haber verilmiştir.¹¹⁷⁶

Âhirette Allah Teâlâ kendi iradesine göre insanlara görülecektir; ancak İbn Bezîze'nin orijinal bir yaklaşımla ifade ettiği gibi, herkes dünya'da ru'yetullah'a inandığı ölçüde bu görme şerefine nail olabilecektir.¹¹⁷⁷ Yani, Allah Teâlâ, âhîret âleminde herkesin kendi ma'rifet derinliğine göre ona tecelli edecek, ru'yete mazhar olma keyfiyeti de ma'rifetlerine göre değişkenlik gösterecek, birisine nasip olmayan ru'yet, başkasına nasip olabilecektir.¹¹⁷⁸ Nitekim Allah Resûlü (s.a.v.), “Allah herkese umumi tecelli edecek, ama Ebû Bekre, hususi tecellide bulunacak.”¹¹⁷⁹ demek sûretiyle bu hususa

¹¹⁷⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.218; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 147; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, vr:32b.

¹¹⁷⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 218-219; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, vr:32b; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 147; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 46a, 46b, 47a,47b; İbn Bezîze, *Izâhu's-sebil*, vr:9a; Hadîsin farklı yorumu için bkz. Muhammed es-Sabbâğ, *et-Tasvîru'l-femî*, s.103-105; Mutezili âlimler, hadîste haber verilen ru'yeti, ilim anlamına hamlederek, hadîsi, “Mü'minler kıyamet günü Allah'ı zaruri olarak bileceklerdir.” şeklinde te'vil etmişlerdir. Onların bu tutumu tenkîte tabi tutulmuştur. Zira “Rae” fiili, Arapça'da bilmek anlamında kullanıldığında iki mefule ihtiyaç hissetmektedir. “Raeytü Zeyden Fakihen.” cümlesinde bu fiil, iki meful almış ve “bilmek” anlamında kullanılmıştır. Bu açıdan, hadîs metinlerinde haber verilen ru'yet, ilim anlamında değil, bizzat görme/basar anlamında kullanılmıştır. Öte yandan Mutezile âlimlerinin bu görüşlerine şu açıdan da itiraz edilmiştir: Şöyle ki Allah Resûlü ümmetini, ru'yetullah ile müjdelemiştir. Bu ise, ru'yetin sadece inanan kimselere has bir lutf olmasını gerektirmektedir. İlim ise âhirette kâfir-mü'min herkese şamil olan müşterek bir husustur. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 22a.) Yani, âhirette herkes Allah'ın azametini, kudretinin yüceliğini idrak edecektir. Öyleyse, ru'yet ilim anlamında kabul edilirse, bu takdîrde mü'minlerin ru'yetullah ile müjdelemelerinin bir anlamı kalmazdı. O halde metindeki ru'yetten kasıt ilim değil, bizzat basardır; yani gözle görmedir. Nitekim konu etrafındaki işkâli ortadan kaldıracak ve farklı anlama ihtimallerini de men edecek bir bilgi, ilgili hadîsin başka rivayet tariklerinde كُنَّا بِرَأْيِهِ مَعْرِضًا “Muhakkak rabbinizi kıyamet günü ayan beyân göreceksiniz.” buyrulmak sûretiyle ifade edilmiştir. (bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, II/296(2233)) Şâyet ru'yet kelimesi, ilim anlamında olsaydı bu durumda ilim ile rıyan/muayene kelimelerinin yan yana kullanılmasının bir anlamı olmazdı. Çünkü bir kimse “Raeytü Zeyden Muayeneten ve İyanen” dese, bununla asla ilim anlamını değil, bizzat görme anlamını kasteder. Tıpkı “Raeytü Zeyden Bikalbî.” “Zeydi kalbimle gördüm.” şeklindeki cümlesinde geçen ru'yet kelimesinin “kalp” kaydından ötürü görme anlamında kullanılmadığı gibi. (el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 165-166) Yukarıdaki bu izahlardan sonra, açıkça anlaşıldığına göre hadîs metinlerinde Allah'ın görülmesi ile ilgili olarak nakledilen rivayetlerde yer alan ru'yet kelimesi, ilim anlamında değil Allah'ın her türlü kapalıktan uzak açık seçik görüleceğini manasındadır. Yani, insanlar, şek ve şüphe duymaksızın âhirette rablerini görecektir. (bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 147; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 44a, 44b, 48b)

¹¹⁷⁷ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 44a, 44b, 48b.

¹¹⁷⁸ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 166-167; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 44a, 44b, 45a; Benzeri bir yorum için bk; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşâbih*, s.112.

¹¹⁷⁹ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-avârîf*, vr: 48b; Ayrıca bkz. el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, s. 245; el-Âmilî, *Şerhu Erbaîne Hadîsen*, s. 183.

işaret etmiştir.¹¹⁸⁰ Öte yandan Muhyiddin İbnü'l-Arabî, ru'yetten haber veren rivayetlerin farklı farklı olmasını, ru'yete şâhit olan kimselerin derecelerinin farklı olacağına bir tenbih olarak yorumlamıştır. Buna göre, dünyada her daim Allah'ın işlemiş oldukları amellere şâhit olduğuna kâni olan kimseler, öte tarafta hiçbir engel olmaksızın Allah'ın kendilerine yakınlığını hissedeceklerdir.¹¹⁸¹

4.3.2.2. Sadakanın Allah'ın Avucuna (Keff) Konması

Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadîs-i şerif'te de teşbîh sanatı vardır: “*Sizden birisi, en iyi hurmasından bir şey tasadduk etse – ki zaten Allah ancak sadakanın iyisinden verileni kabul eder- Allah onun sadakasını keffine/avucuna kor ve o sadaka edilen hurmayı, tıpkı sizden birinin deve yavrusunu yetiştirip büyüttüğü gibi, uhud dağı gibi oluncaya kadar büyütür.*”¹¹⁸² Hadîste Allah'ın iyisinden verilen bir sadakadan duyduğu hoşnutluk, o sadakayı avucunun içine almasıyla ifade edilmiştir. Ayrıca, iyisinden verilen sadakayı Allah'ın bereketli kılması, bir insanın deve yavrusunu büyütüp yetiştirmesine teşbîh edilmiştir.¹¹⁸³ Buna göre hadîste, Allah'ın mutlak zenginlik sahibi olduğu, kullarının yapmış olduğu amellere karşılık verirken, evvel, âhir her şeyin hakikî mâliki olduğundan kudretinin önünde bir engel bulunamayacağı¹¹⁸⁴ ve Allah'ın sadaka veren kimselere sayısız mükâfatta bulunacağı hususu insanların gündelik hayatta aşına oldukları lafızlar kullanılmak suretiyle haber verilmiş olmaktadır.¹¹⁸⁵

Öte yandan Hz. Peygamber (s.a.v.) bu ifadesiyle sadaka vermeye teşvikte bulunmuş, verilecek sadakanın da malın en iyisinden olması gerektiğini hatırlatmıştır. Buna göre sadaka veren kimse, bu imkânı kendisine verenin Allah olduğunu hiçbir zaman aklından çıkarmamalı, verdiği sadakaya da Allah'ın her zaman şâhit ve sadakaları yegâne kabul

¹¹⁸⁰ İbn Bezîze, ru'yete mazhar olmanın kişinin kendi ma'rifet derinliğine göre değişkenlik arzettiğini ifade ettikten sonra, Ebû Bekir Efendimizin, hususi tecelliye mazhar olmasını da ona verilen sır ve irfanî bilgiye bağlamıştır. Ona göre, bütün cennet ehli, umumi olarak ru'yete mazhar olsalar da dünyada inandıkları ve dine derinleştikleri ölçüde, ru'yetten lezzet alacaklardır. (bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 44a, 44b, 45a) Öte yandan *İzâhu's-sebil* adlı eserinde İbn Bezîze, Kur'an'da ru'yetin varlığına delil getirilen “*O gün inanan kimseler için iyilik ve ziyadesi vardır.*” (ez-Zümer, 39/10) âyetiyle ilgili şu izahlara yer vermiştir: Âyette zikredilen el-Hüsna kelimesinin başındaki elif lam takısı, cins anlamı içermekte ve bunun mazmûnuna cennette bulunan bütün nimetler dâhil olmaktadır. Bu kelimeden sonra zikredilen “*Ziyâde*” kelimesi ise, daha önce imâ edilen nimetlerden farklı olmaktadır ki, bu da Allah'ın görülmesinden başka bir şey değildir. (bkz. İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr:38a)

¹¹⁸¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddu'l-müteşâbih ile'l-muhkem*, s. 118-119.

¹¹⁸² bkz. Buhârî, “*Tevhîd*” 23; Müslim, “*Zekât*” 64; Dârimî, “*Zekât*” 35; İbn Mâce, “*Zekât*” 28.

¹¹⁸³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 235-236; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 81-82; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 22a; Ayrıca bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, III/526-527.

¹¹⁸⁴ el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 82.

¹¹⁸⁵ İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbîh*, s. 262.

edenin o olduğunu hiçbir zaman göz ardı etmemelidir.¹¹⁸⁶ Dünyada yapılan sâlih amellerin Allah katında kat kat karşılığının olduğunu ifade eden el-Kasrî'ye göre, hadîste yer alan “Yeminü'r-rahman” terkihiyle ihlas ve iyi niyetle yapılacak amellerin zahiren az bile olsa Allah indinde çok bereketli olacağı haber verilmiştir.¹¹⁸⁷

Hadîsin yorumuyla ilgili Fahreddin er-Râzî ise şunları kaydetmiştir: Hadiste sadakanın Allah'ın keffine konulup, bereketlenecek olması, Allah'ın kulunun yaptığı amele önem vermesinden ve o kuluna yardım ve inâyetini göstermesinden bir kinâye olmaktadır.¹¹⁸⁸ Bedreddin İbn Cemâa ise hadiste Allah'ın kulun infak ettiği sadakayı korumasını “Yeminü'r-rahman” terkihiyle temsili olarak haber verdiğini ifade etmiştir. Ona göre sadakanın büyüüp gelişmesi ise, sadaka veren kimsenin kazanacağı ecir ve mükâfatın büyüklüğüne işâret etmektedir.¹¹⁸⁹

4.3.2.3. Allah'ın Semavâtı Çocuğun Topu Fırlattığı Gibi Atması

Konuyla ilgili Hz. Peygamber'den “*Semavât Allah'ın keffinde dürülüdür. Çocuğun topu atıp fırlattığı gibi, Allah da onu atar.*” şeklinde müteşâbih bir beyân nakledilmiştir.¹¹⁹⁰ Açıkça görüldüğü gibi, hadîste semavâtın Allah'ın kudretinde olduğu hususu, elinde top bulunan çocuğun haline teşbih edilerek ifade edilmiştir.¹¹⁹¹ İbn Bezîze'ye göre burada Allah'ın dilediği hususların hemen vucûda geldiği, çocuğun ünsiyet kesbettiği topu atıp tutmasına teşbih edilerek vurgulanmıştır.¹¹⁹² Ona göre, Allah Resûlü, Allah'ın kudretinin kemalini daha anlaşılır kılmak için Arap dilindeki yaygın kullanımları nazarı dikkate alarak bu kabil ifade şekillerini tercih etmiştir.¹¹⁹³

4.3.2.4. Allah'ın Büyüklük Sıfatının Ridaya Benzetilmesi

Öte yandan Hz. Peygamber'den nakledilen başka bir rivayette ise Allah'ın büyüklük sıfatı, ridâyâ benzetilmiştir: “*Kibriyâ ridâm, azamet ise izarımdır. Kim ondan birisi ile*

¹¹⁸⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s.235-236; el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s.82; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 22a.

¹¹⁸⁷ el-Kasrî, *Tenbihü'l-efhâm*, s. 82.

¹¹⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü'l-takdîs*, s.174; Ayrıca bkz. İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, IV/341; Öte yandan hadîsin arapçasında Rahmân isminin zikredilmesi de hadîsin muhtevasında vurgulanan Allah'ın rahmetine daha muvafık düştüğünden ayrıca dikkate değer görülmüştür. (bkz. Hadîsin te'vili için bkz. Muhammed es-Sabbâğ, *et-Tasvîru'l-fennî*, s. 91)

¹¹⁸⁹ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 166-167.

¹¹⁹⁰ Hadîsin kaynağını bulmaya muvaffak bulamadık. Bu hadisi İbn Fûrek ve İbn Bezîze, nakletmişler ve te'vilini yapmışlardır. bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 436; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 39a.

¹¹⁹¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 436; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 39a.

¹¹⁹² İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, vr: 39a; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârif*, vr: 236a.

¹¹⁹³ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârif*, vr: 236a

benimle iddialaşırsa o kimseyi cehenneme atarım."¹¹⁹⁴ Görüldüğü gibi hadîste kibriyâ, ridâyâ, azamet de izâr'a benzetilmiştir. Hz. Peygamber, meselenin daha rahat anlaşılabilmesi için belden yukarıya örtülen ridâyı ve belden aşağı kısmı kapatan izârı zikretmiştir. Hadîsin yorumuyla alakalı İbn Fûrek şunları kaydetmiştir: Ridâ ve izârın, insanın her tarafını ihata edip içine alması gibi, kibriyâ ve azametle muttasıf olan Allah Teâlâyı da bu sıfatlar keyfiyetini idrak edemeyeceğimiz bir şekilde ihata etmiştir. Dolayısıyla mahlûkatın bu sıfatlarla muttasıf olması asla düşünülemez.¹¹⁹⁵ Bedreddin İbn Cemâa da aynı hususlara işâret etmiş, hadîste özellikle ridâ ve izârın kullanılmasını meselenin daha rahat kavranmasına yardımcı olması için temsil kabilinden zikredildiğini ifade etmiştir.¹¹⁹⁶

4.3.2.5. Arşın Gıcırdamasının Teşbih Edilmesi

Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bir hadîste ise şöyle geçmektedir: "*Allah arşı doldurdu. Hatta arşın yeni eğerin gıcırdaması gibi bir gıcirtısı vardır.*"¹¹⁹⁷ Hadîste yer alan "Allah'ın arşı doldurmasından" murad, mekân itibariyle doldurmak değil, büyüklük, azamet ve yücelik anlamında bir doldurmaktır.¹¹⁹⁸ Buna göre hadîste yer alan Allah'ın arşı doldurmasından maksat manevi bir doldurmadır.¹¹⁹⁹ el-Kasrî'ye göre hadîste arşın gıcirtısının, yeni eğerin gıcirtısına teşbîh edilmesi, arşın Allah'ın hükmüne boyun eğdiğine azametine ve kudretine secde ettiğine işâret etmek içindir.¹²⁰⁰ Böyle bir teşbîhle, arşın hiç durmadan Allah'ı tesbih ettiği, ondan merhamet talep ettiği ve Allah'ın azameti ve yüceliği karşısında yıkılmamak için ilâhî inâyetten nusret talep ettiği haber verilmiştir.¹²⁰¹

Hadîsi te'vîl eden âlimlerden İbn Fûrek ve İbn Bezîze bu görüşlerini, şu âyetle delillendirmişlerdir: "*Biz emaneti göklere, yere dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten kaçındılar....*"¹²⁰² Onlara göre âyette zikredilen emanet kelimesi, cisim anlamına gelmediğinden hadîsteki "Arşı doldurma" ibâresi de cisim anlamına gelecek

¹¹⁹⁴ Müslim, "Birr" 136; İbn Mâce, "Zühd" 16.

¹¹⁹⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 316-317; Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *Def'u şubheti't-teşbîh*, s. 232.

¹¹⁹⁶ Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delil*, s. 185-186

¹¹⁹⁷ Küçük lafız farklılıklarıyla birlikte hadîs şu kaynaklarda geçmektedir: Dârimî, "*Rikâk*" 80; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I/258 (274); İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 341.

¹¹⁹⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 341; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:127b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, 33b.

¹¹⁹⁹ Hadîsin te'vîli için bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis ve beyânüh*, s. 341-342; el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 171-173; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:127b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebil*, 33b.

¹²⁰⁰ el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 172.

¹²⁰¹ el-Kasrî, *Tenbîhü'l-efhâm*, s. 172, 173.

¹²⁰² el-Ahzâb, 33/72.

şekilde yorumlanamaz.¹²⁰³ Öte yandan İbn Fûrek'e göre dildeki değişik kullanımlar, hadîsin bu şekilde te'vîl edilmesine imkân vermektedir. Arap dilinde “Kalbine sevinç doldurdum.” demek, mekân işgal edecek bir şekilde bir şey doldurdum anlamında değildir.¹²⁰⁴ Yine “Falan adam şu beldeyi ilimle doldurdu.” cümlesi de maddi bir doldurma olmayıp, o âlimin ilminin her tarafta duyulması, eserlerinin her yanda yayılması anlamında manevi bir doldurmadır.¹²⁰⁵

4.3.3. Müşâkele

Müşâkele, şekl kelimesinden türeyen mufaale babının, baskın özelliği olan müşâreket anlamını içermekte olup, “iki şeyin biçim ve tarz yönünden benzeşmesi ve uyuşması” anlamına gelmektedir.¹²⁰⁶ Babın özelliğindeki müşâreket anlamını dikkate alarak, müşâkeleyi; ifadelerin benzeşmesi, yani iki ifadenin lâfzen birbirine benzer olması şeklinde tanımlamak mümkündür. Bir başka ifadeyle müşâkele; lâfzen aynı olan iki ifadenin manada farklılık arzetmesidir.¹²⁰⁷

“Bir söz içinde, iki kelime arasındaki biçim benzeşmesi” durumunu ifade eden müşâkele sanatı,¹²⁰⁸ bir cümle içerisinde kullanılan iki benzer kelimenin genellikle ilkinin hakiki anlamda, ikincisinin ise ilk anlama tabi ama aynı anlama gelmeyecek şekilde kullanılması ile ortaya çıkmaktadır.¹²⁰⁹ Nitekim *وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ*

الْمَاكِرِينَ “Onlar tuzak kurdular, Allah da onlara tuzak kurdu. Allah, hileleri boşa çıkarmakta pek güçlüdür.” âyetinde¹²¹⁰ “mekr” kelimesinde müşâkele sanatı vardır. Buna göre bu âyetin anlamı “Onlar tuzak kurdular, Allah da onların tuzaklarını boşa çıkardı” şeklinde olmaktadır. Görüldüğü gibi, “mekr” kelimesi, aynı lafızda olsa bile manen farklı bir şekilde yoruma tabi tutulmuştur.¹²¹¹

¹²⁰³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 341; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:127b.

¹²⁰⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 341; Ayrıca bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:127b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, 33b.

¹²⁰⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 342; Ayrıca bkz. İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:127b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, 33b.

¹²⁰⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI/356.

¹²⁰⁷ el-Hatib Kazvînî, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâğa*, s. 327.

¹²⁰⁸ et-Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, s. 896.

¹²⁰⁹ İsmail Durmuş, “Müşâkele” *DİA*, XXXII/154.

¹²¹⁰ Âli İmrân, 3/54.

¹²¹¹ bkz. et-Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, s. 897.

Bazı müteşâbih hadîslerde müşâkele sanatı yer almaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla, bunlardan bazı örneklere yer vermek isabetli olacaktır.

4.3.3.1. Allah'ın Usanması

Allah Resûlü'nden (s.a.v.) nakledilen bir hadîste şöyle geçmektedir: “*Amellerden gücünüziün yettiği kadarını yapın. Allah Teâlâ tâ ki siz usanıncaya kadar usanmaz.*”¹²¹² Hadîs metninde yer alan “yorulma” anlamına gelen “melel” kelimesi, hem Allah hem de insanlar için lâfzen ittifak, manen ise ihtilafî bir şekilde kullanılmıştır.¹²¹³ Bu kelimenin hakiki anlamından hareketle hadîsin yorumlanması, Allah Teâlâ ile ilgili uygun olmayan bir te'vîl ve yoruma kapı açması ihtimalinden dolayı¹²¹⁴ hadîsin te'vîl edilmesi zaruri görülmüştür.¹²¹⁵ Nitekim ilgili hadîsi zâhirî üzere yorumlayan bir takım kimseler, Arap dilindeki edebî ve mecâzî söylemleri nazar-ı dikkate almaksızın hadîsi incelediklerinden dolayı, bu hadîsi tenkit etmişlerdir.¹²¹⁶ Hâlbuki Arap dilinde yaygın bir kullanımı olan ve pek çok âyetin yorumunda¹²¹⁷ önemli bir prensip olarak dikkati çeken müşâkele sanatından istifade edilerek hadîse yorum getirmek imkân dâhilindedir.¹²¹⁸ Buna göre hadîsin te'vîli “Siz usandığımız zaman Allah Teâlâ usanmaz/bıkılmaz.” şeklinde olmaktadır. Bunun benzeri pek çok kullanımın, dilde örneği olduğuna dikkat çeken âlimler, Arapların sözlü kültürde kullandıkları “Bu at, diğerleri yorulmadıkça asla yorulmaz.” ifadesini delil getirmişlerdir.¹²¹⁹ Nitekim bu sözde kastedilen anlam, diğer atlar yorulsa da ilgili atın güç ve kuvvetinden dolayı asla yorulmayacağıdır. Bu açıdan hadîste ifade edilen Allah'ın bıkmamasından kastedilen anlam da bu şekildedir. Ayrıca İbn Fûrek, hadîs metninde zikredilen melel kelimesinin birincisini hakiki anlamında, ikincisini ise “bırakmaz” anlamında değerlendirerek hadîse

¹²¹² Buhârî, “Libâs” 43; “Savm” 52; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn” 215; Ebû Dâvûd, “Salât” 317; İbn Mace, “Zühd” 28; İbn Huzeyme, *es-Sahih*, III/61 (1626); İbn Hibbân, *Sahih*, II/67 (353)

¹²¹³ Kastallânî, hadîste müşâkele sanatının olduğunu ifade ettikten sonra, Arapların bazen iki lafızdan birisini her ne kadar manaya muhalif olsa da diğerinin anlamına muvafik gelecek şekilde kullandıklarını ifade etmiştir. (bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, III/208)

¹²¹⁴ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, II/116-117; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 272; İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbih*, s. 220; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 101b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 26a; Bedreddin İbn Cemâa, *İzâhu'd-delîl*, s. 183

¹²¹⁵ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, II/1117; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.272; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 101b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 26a; Ayrıca bkz. Bedreddin Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XI/347; XXXII/24; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XII/566.

¹²¹⁶ Tahâvî, *Te'vilü Müşkili'l-âsâr*, II/1117; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.272; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 101b; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 26a.

¹²¹⁷ Âyetlerde dikkati çeken müşâkele sanatına dair kullanımları derli toplu bir şekilde görmek için bkz. Veysel Güllüce, “Kur'ân-ı Kerimde Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi” s.41-62.

¹²¹⁸ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, XII/566.

¹²¹⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s.272; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s.445; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr:103a; İbn Bezîze, *İzâhu's-sebîl*, vr: 25b; Hadîsin yorumu için ayrıca bkz. İzzüddin Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü'n-nebeviyye min vicheti'l-belâgiyye*, s.324.

“Siz ibâdet etmeyi bırakmadıkça, Allah da size sevap vermeyi bırakmaz/terk etmez.” şeklinde bir yorum da getirmiştir.¹²²⁰

Hadîsi te’vîl eden Endülüs’lü âlim İbn Bezîze; İbn Fûrek’in de hadîse getirmiş olduğu benzeri bir yorumla şunları kaydetmiştir: “Hadîste, hayatın her safhasında ve zamana yayarak Allah’a kulluk etmenin ve tazarruda bulunmanın önemine işaret söz konusudur. Zira kendisini baskı altına alarak ibâdet etmeye önem veren bir kimse dengeyi tutturamadığı zaman yanlış yollara sapabilir.”¹²²¹ Yine İbn Bezîze hadîsin yorumunda sebep zikredilerek müsebbebin kastedildiğini ifade ederek, hadîse şu tevcîhi de getirmiştir: “Bazıları hadîste yer alan “hatta” edâtının vav harfinin vazifesini gördüğünü ifade etmişlerdir. Buna göre hadîsin anlamı ‘Siz yorulsanız da Allah asla yorulmaz.’ şeklinde olur. Başka âlimler ise hadîsi “Siz amel yapmayı bırakmadıkça Allah amellerinize sevap vermeyi bırakmaz” şeklinde te’vîl etmişlerdir.”¹²²²

el-Kasrî ise hadîsi şu şekilde yorumlamıştır: “Bir kimse gücünü aşan ibâdetlerle kendisini zorlarsa, ibâdete duymuş olduğu muhabbet nefrete dönüşebilir. Kişi ne kadar ibâdet ederse etsin, Allah Teâlâ onun ibâdetlerine karşılık ecir ve mükâfatı vermekten bıkmaz usanmaz.”¹²²³ Kastallânî tarafından hadîse getirilen şu yorum diğerlerine nispetle daha farklı bir noktaya dikkat çekmektedir: “Gücünüz, kuvvetiniz yettiği ölçüde amel edin. Muhakkak Allah, yorulan insanın yüz çevirmesi gibi asla sizden yüz çevirmez ve siz dinç bir şekilde ibâdet yaptığınız müddetçe de asla sevabınızı eksiltmez. İbâdetten yorulduğunuz vakit, hemen oturup dinlenin. İbadet etmekten sıkıldığınız halde bu yorgunluk ve halsizlik üzere ibâdete devam ederseniz, Allah’ın size muamelesi de işte o vakit yorgun düşen kimsenin muamelesi gibi olur.”¹²²⁴

4.3.3.2. Allah’ın Hicvetmesi

Allah Resûlü, bir hadîsi şeriflerinde şöyle buyurmuştur: “*Şüphesiz ki falanca benim şair olmadığımı bile bile, beni hicvetti. Allah’ım beni hicvettiği gibi sen de onu hicvet*”¹²²⁵

Hadîsin metninde Allah Teâlâ’ya beşere ait bir kullanım olan “hicv” izâfe edildiğinden, hadîsin te’vîli gerekli görülmüştür. Hz. Peygamber (s.a.v.), “Allah’ım sen de ona

¹²²⁰ İbn Bezîze, *Minhâcî’l-‘avârîf*, vr:101b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr: 25b.

¹²²¹ bkz. İbn Bezîze, *Minhâcî’l-‘avârîf*, vr:103a; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr: 25b.

¹²²² İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebil*, vr: 26a, 26b; Hadîsin izahı için bkz. Ebû Ya’lâ, *İbtâlu’t-te’vîlât*, s.370-371.

¹²²³ el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 186-187.

¹²²⁴ Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî*, III/207.

¹²²⁵ Suyûtî, *Câmiü’l-ehâdis*, XXXIII/339 (36359); Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, VIII/385 (3332)

hicvet” ifadesi ile kendisiyle hicveden bu kimseye Allah’ın cezasını/karşılığını vermesini murad etmiştir. Nitekim Arap dilinde bir şeyin bizzat kendisi zikredilmek sûretiyle onun sonucunun kastedildiğine dâir pek çok örnek görmek mümkündür.¹²²⁶ Allah Resûlü (s.a.v.), kendisini hicv eden insandan Allah’a sığınarak, onun cezasını rabbinin vermesini arzu etmiştir ki bu şekildeki ifade şekline mukâbele veya müşâkele denmektedir.¹²²⁷ Mesela, *وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا*, “Kötülüğün karşılığı misli gibidir.”¹²²⁸

فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ “Size kim düşmanlık ederse, onun misliyle siz de ona

haddini bildirin.”¹²²⁹ *اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ* “Allah Teâlâ’da onların alaylarının karşılığını

verdi.”¹²³⁰ *سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ* “Allah onlarla alay etti.”¹²³¹ gibi âyetlerde de aynı sanatın yer

aldığı görülmektedir.¹²³² Bazı âyetlerde Allah Teâlâ’ya izâfe edilen dalga geçme ve alay etme gibi fiiller, “Allah’ın alay eden, dini küçümseyen kimselere haddini bildirmesi” şeklinde anlaşıldığı gibi, hadîste ifade edilen “Allah’ım ona hicvet” kısmı da “Allah’ım onun bana hicvetmesine karşılık, sen de ona azabını musallat kıl” şeklinde te’vîl edilmesi mümkün görülmektedir.¹²³³

4.3.3.3. Allah’ın İnfak Etmesi

Kudsî bir hadîste şöyle geçmektedir: “*Ey Âdemoğlu, infak et ki infak olunasın. Bil ki Allah’ın sağ eli dolup taşmaktadır. Gece ve gündüz onu cimri yapamaz.*” buyrulmuştur.¹²³⁴ Hadîs şârihlerinden Bedreddin Aynî, metinde geçen “İnfak et ki infak olunasın” kısmında müşâkele sanatının olduğunu ifade etmiştir.¹²³⁵ Buna göre Allah’ın kula birşeyi infak etmesi, onun hazinesinden hiçbir şey eksiltmez.¹²³⁶ Dolayısıyla

¹²²⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs* s.326-327; İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 123a.

¹²²⁷ İbn Bezîze, *Minhâcü’l-‘avârîf*, vr: 123b; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr:32b.

¹²²⁸ eş-Şûra, 42/40; Âyetin yorumu için bkz. et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm*, s.897.

¹²²⁹ el-Bakara, 2/194; Âyetin yorumu için bkz. et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm*, s.897.

¹²³⁰ el-Bakara, 2/15.

¹²³¹ et-Tevbe, 9/79.

¹²³² İbn Fûrek *Müşkilü’l-hadîs*, s. 327; Ayrıca bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 217-218; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 32b; İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 15a, 15b; Makdisî, *Ekâvilü’s-sikât*, s.72.

¹²³³ İbn Fûrek *Müşkilü’l-hadîs*, s. 327; Ayrıca bkz. el-Kasrî, *Tenbîhü’l-efhâm*, s. 218; İbn Bezîze, *İzâhu’s-sebîl*, vr: 32b; İbnü’l-Müneyyir, *Tefsîru müşkilâti ehâdis*, vr: 15a, 15b; Ebû Ya’lâ, *İbtâlu’t-te’vîlât*, s. 461-462.

¹²³⁴ Müslim, “Zekât” 36; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XII/247 (7298); Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, XI/134 (6260).

¹²³⁵ Bedreddin Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XXI/13.

¹²³⁶ Bedreddin Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XXI/13.

hadîste hem kula hem de Allah’a izâfe edilen infak, lafzen aynı olsa da manen farklı bir durumu ifade etmektedir.

4.3.3.4. Allah’ın Merhamet Etmesi

Müşâkele sanatı kapsamında yorumlanan bir diğer hadîs ise şu şekildedir: “*İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez.*”¹²³⁷ Hadîste yer alan “merhamet” hem Allah’a hem de kula izâfe edilmiştir. Bedreddin Aynî’ye göre burada müşâkele sanatı vardır. Yoksa Allah’ın merhameti ile kulun merhameti asla aynı değildir.¹²³⁸

4.3.3.5. Allah’ın Riyakâr Kuluyla Gösterişte Bulunması

Başka bir hadîste şöyle geçmektedir: “*Kim gösteriş için amel yaparsa (mürâî), Allah da onunla gösteriş yapar.*”¹²³⁹ Hadîste müşâkele sanatı vardır. Bu bağlamda “gösteriş yapma” anlamına gelen “mürâî” kelimesi, hem Allah’a hem de kula isnâd edilmiştir. Allah Teâlâ’nın bu şekilde vasfedilmesi, tevhîd ve tenzihe zıt olduğundan, kelimenin ne tür mana farklarının olduğunu tespit etmek ve uygun anlamı tercih etmek gerekmektedir. Bedreddin Aynî’ye göre hadîs metninde yer alan “râe; gösteriş yapma” fiili, lafzen aynı olsa da ifade ettikleri mana açısından farklı olmaktadır. Bu durumda Allah’a isnâd edilen “râe” fiili, Allah’ın insanların gözüne girmek için amel yapan kimseleri ortaya çıkarması manasına gelmektedir.¹²⁴⁰

4.3.4. Tevriye

Arap dilinde yaygın bir ifade şekli olan tevriye, lugat anlamı açısından bir şeyi peşi sıra örtmek anlamına gelmekte olup, belâğat ilmindeki en yaygın tanımı ise “hem uzak hem de yakın manası bulunan bir kelimenin söylenip, uzak manasının kastedilmesi” şeklindedir.¹²⁴¹ Tevriye sanatının temelde iki rüknü vardır: Kendisi ile tevriye yapılan kelimenin ifade ettiği yakın anlama müverrâ bih, tevriyeyi meydana getiren kelimenin uzak manasına ise ki –asıl kastedilen budur- müverrâ anh denilir. Belâğat ilminde pek müstesna bir yeri olan tevriye sanatının önemine dair Zemahşerî’ye atfedilen şu söz

¹²³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXI/507.

¹²³⁸ Bedreddin Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XXII/107.

¹²³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVII/453(11357); İbn Hibbân, *Sahih*, II/133 (406)

¹²⁴⁰ Bedreddin Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XXIII/86-87.

¹²⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XV/386, vd; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, XXXX/191; Ebu’l-Beka, *el-Küllîyyât*, s. 421; Suyûtî, *el-İtkân*, II/226; Kur’ân’ı Kerim’de tevriye sanatından hareketle yoruma tabi tutulan ayetleri görmek ve tevriye sanatı ilgili derli toplu malumat için (bkz. Ali Bulut, “Kur’ân-ı Kerim’in Anlaşılmasında Belâğatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği” s. 67-92.)

dikkate şayandır: “Allah Teâlâ’nın yüce kelâmında ve Hz. Peygamber’in beyânlarında sıkça bulunan müteşâbih ifadelerin anlaşılmasında, tevriye sanatından daha latif, daha ince başka bir sanat yoktur.”¹²⁴² Söz gelimi وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ “Göğü

biz çok sağlam bir şekilde bina ettik, onu genişleten Biziz. Çünkü Biz geniş kudret ve hâkimiyet sahibiyiz.”¹²⁴³ âyetinde Allah’a izâfe edilen “eydin” kelimesi de tevriye sanatından hareketle yoruma tabi tutulmuştur. Buna göre “yed” kelimesi, yakın anlamı itibariyle “uzuv” anlamına gelmekte iken; uzak anlamı itibariyle “kudret ve hâkimiyet” anlamına gelmektedir. Bu anlamda, âyette yer alan müteşâbih ifadenin uzak anlamı tercih edilerek yorumlanması daha uygun olmaktadır.¹²⁴⁴

4.3.4.1. Allah’ın Semâvât ve Arzın Nuru Olması

Bazı âyetlerde Allah’ın semavâtın ve arzın nûru olduğu ifade edilmiş, Hz. Peygamber de kendisine “Allah’ı gördün mü?” şeklinde tevcîh edilen bazı sorulara “Nûr gördüm.” şeklinde icabet etmiştir.¹²⁴⁵ Allah’a nûr isnâd eden âyet ve hadîsleri değerlendirmeye tabi tutan İbn Bezîze, bu meyandaki nasların te’vîlinde tevriye sanatına dikkat çekmiştir. Buna göre, Allah’a izâfe edilen nûr kelimesinin yakın anlamı, “Bir şeyin bizzat kendisinin zâhir olması”; uzak anlamı ise “Başkasını görünür, zâhir kılma” şeklindedir.¹²⁴⁶ Bu kapsamda ifade edecek olursak, nûr kelimesinin yakın anlamını, Allah Teâlâ hakkında düşünmek caiz değildir. Allah Teâlâ, ilâhî hitâbında insanı öncelikli muhatap almış ve iletilen mesajın tam anlaşılabilmesi için Arap dilinin inceliklerinden bazı edebî sanatları tercih buyurarak hitapta bulunmuştur. Kur’ân’ın ve Sünnet’in dili olan Arap dilinde “Âlimler şehrin nûrlarıdır.”, “Falan kimse, kabilenin lambasıdır.” gibi ifadeler yaygın olarak kullanılmış, fakat ilgili cümlelerde geçen “nûr” ve “lamba” gibi kelimelerle hissi bir aydınlık veya cismânî bir anlam kastedilmemiştir. Bir başka deyişle Allah Teâlâ’nın hissî ve cismî bir nûr olması imkânsız olduğuna göre, bu ifadeyle, Allah’ın kâinatta var olduğu ve onun varlığına delalet eden pek çok kat’î emarenin bulunduğu haber verilmiş olmaktadır. Yani, Allah Teâlâ bütün mevcûdâtı

¹²⁴² Suyûtî, *el-İtkân*, II/226; Ebu’l-Beka, *el-Külliyât*, s. 422-423; Kazvinî, *el-İzâh fî ulûmi’l-Belâğati*, s.331; Suyûtî, *el-İtkân*, II/226; Zerkeşî, *el-Burhân*, III/445-446; et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî’l-fîmûn ve’l-ulûm*, s. 520.

¹²⁴³ ez-Zâriyat, 51/47.

¹²⁴⁴ bkz. et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî’l-fîmûn ve’l-ulûm*, s. 520.

¹²⁴⁵ İbn Hibbân, *Sahih*, I/254 (58)

¹²⁴⁶ İbn Bezîze, *Minhâcû’l-‘avârif*, vr: 193a,193b,194a.

ortaya çıkararak nûrun ve kâinâtı baştan sona saran sadece basiret nûru ile idrak edilebilen mutlak bir cemalin yegâne sahibidir.¹²⁴⁷

4.3.4.2. Allah'ın Arşa İstiva Etmesi

Konuyla alakalı vereceğimiz bir diğer örnek ise Allah'ın arşa istivâsından haber veren âyet ve hadîslerdir.¹²⁴⁸ Bu anlamda ifade etmek gerekirse istivâ lafzı, bir yere oturmak, yerleşmek ve bir yere hükümran olmak gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁴⁹ Yani, kelimeye verilen ilk anlam, yakın anlam olmakta; ikincisi ise uzak anlam olmaktadır. İstivâ lafzının geçtiği âyet ve hadîslerin yorumunda İslâm âlimleri, tevhîd ve tenzîh ilkesini İslâm dininde vazgeçilmez bir prensip olarak görmelerinden ötürü, kelimenin ilk anlamının teşbîh ve tecsîmi çağrıştırmadan hareketle Allah Teâlâ hakkında kullanılmasının muhal olduğuna işâret etmişler; istivânın uzak anlamını nazar-ı dikkate alarak, Allah'ın sadece arşa değil, kâinâta bütünüyle hükümran olduğunu beyân etmişlerdir.¹²⁵⁰ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın arşa istivâsından murad, adaletle hükmetmesi, âlem-i emir ve âlem-i halkda meydana gelecek her türlü hadîseyi takdir etmesi demektir.¹²⁵¹

Teşbîh, temsil müşâkele ve tevriye gibi edebî kullanımlardan hareketle müteşâbih hadîslerin te'vîlinden ortaya çıkan sonuç, ulvî hakikatleri fehme takrib kabilinden ümmetine tebliğ etmeyi kendisine en önemli görev edinmiş Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beyânlarının gereği gibi ve özüne uygun anlaşılmasının en temel şartı, edebî yorum unsurunu göz ardı etmemektir. Unutulmamalıdır ki, câhiliye âdetlerinden yeni sıyrılmış ümmetinin kalbine, tevhîd inancını iyice yerleştirmek için risâlet vazifesiyle muvazzaf kılınan Hz. Peygamber (s.a.v.), asla ümmetine teşbîh ve tecsîme malzeme kabilinden beyânlar sarf etmiş değildir; aksine onun sözleri, içinde neşet etmiş olduğu toplumun en zengin dili olan Arap diline vâkıf olmak kaydıyla kolaylıkla anlaşılabilir özelliktedir.

¹²⁴⁷ İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 194a; İlgili âyet ve hadîsin te'vîli için bakınız: Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s. 295.

¹²⁴⁸ "İstivâ" ile ilgili nassların yorumu için bkz. es-Sübkî, *İthâfî'l-kâinât*, s. 35-50.

¹²⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIV/414; Zebidî, *Tâcü'l-'arûs*, XXXVIII/331; Ayrıca bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddu'l-müteşâbih ile'l-muhkem*, s. 214.

¹²⁵⁰ Ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 459; İbn Bezîze, *Minhâcü'l-'avârîf*, vr: 149a, 149b; et-Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, s. 520; İlgili âyetin yorumu için ayrıca bakınız: Bulut, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Belâğatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği" s. 81-83.

¹²⁵¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddu'l-müteşâbih ile'l-muhkem*, s. 219; Ayrıca istivâ lafzı ile ilgili geniş izahlar için bkz. a.g.e., s. 214-219.

SONUÇ

Kur'ân ve Sünnet'te anlaşılması en zor nasslar müteşâbihlerdir. Âl-i İmrân sûresinde anlatılan muhkem-müteşâbih ayrımı, Kur'ân'ı açıklayan/beyân ve tefsîr eden hadîslerde de görülmektedir. Sözlük anlamı itibariyle “iki şeyin birbirine ayırt edilemeyecek derecede benzeşmesi sebebiyle anlamın kapalı kalması” şeklinde tanımlanan müteşâbih, terim anlamı itibariyle birden fazla manaya gelebilen, zâhiren anlaşılması beşer aklı cihetiyle güçlük arz eden, bu özelliğinden dolayı da açıklanması ve yorumlanması gereken lafızlar için kullanılmaktadır. Bu kavram, tefsîr ve hadîs ilminde daha ziyade kelâmî konuları ihtiva eden Allah'ın sıfatlarını içine almaktadır.

Hadîs ilminde müteşâbih kavramını tespit edilebildiği kadarıyla ilk kullanan Tahâvî'dir. Tahâvî, “Hadîsin de tıpkı Kur'ân'ın olduğu gibi müteşâbihâtı vardır.” demek sûretiyle erken sayılabilecek bir dönemde bu konuya temas etmiştir. Hicri 4. asırda yaşamış olan İbn Fûrek ise, kelâmcı kimliğini de kullanarak, müteşâbih hadîslerin anlaşılmasında temel ilke ve prensiplerden söz ettiği *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh* adlı eseriyle bu alanın öncüsü olmuştur. Nitekim İbn Fûrek, “Hadîslerin Kur'ân'da olduğu gibi müteşâbih kısımları vardır. Âyetlerin müteşâbih kısımları, muhkemler üzerine ircâ edilerek anlaşıldığı gibi, müteşâbih hadîsler de muhkem âyet ve hadîslerden hareketle yoruma tâbi tutulmalıdır.” şeklindeki değerlendirmesiyle önemli bir metodun öncüsü olmuştur. Sonraki dönemlerde el-Kasrî, İbn Bezîze, İbnü'l-Müneyyir ve Kastallânî gibi önemli âlimlerin, İbn Fûrek'in eserinden istifade ederek, aynı metodu takip etmeleri hadîste müteşâbihât literatürü adına son derece önemlidir.

Müteşâbih hadîslerin anlaşılmasına etki eden unsurları, metinden, muhataptan ve dilin yapısından kaynaklanan unsurlar olmak üzere üç kısımda ele almak mümkündür. Metnin teşbîh ve tecsîmi andıran bir ifade şekline sahip olması, metinde zâhiren Kur'ân ve Sünnet'in muhtevasına uygun olmayan ve yine aklın sınırlarını aşan birtakım beyânların bulunması metinden kaynaklanan faktörlerdir. Dil zevkinin yitirilmesi, bilgi eksikliği, nasslara bütüncül bakıştan yoksun olmak ve ideolojik yaklaşım gibi unsurlar ise muhataptan kaynaklanan başlıca etkenler arasındadır. Fizikî âlem ile metafizik âlem arasında bilgi alışverişinin sağlanması, yani bilinen ve tecrübe edilenlerden hareketle,

tecrübe edilemeyen metafizik unsurların beşerin dikkatine sunulması ve bu hakikatlerin kelimelerin yetersizliği sebebiyle güçlkle ifade edilmesi ise dilin yapısından kaynaklanan başlıca sebepler arasındadır.

Müteşâbih hadîslerin tarihi süreçte anlaşılması ve yorumlanması adına farklı metot ve üslupları şu şekilde dört ana başlıkta toplamak mümkündür: Selef Yaklaşımı, lafızcı yaklaşım, akılcı yaklaşım ve te'vîlci yaklaşım. Tenzih ilkesine riâyet etmek şartıyla metni olduğu gibi kabul eden fakat te'vîle yeltenmeyen selefın tutumu bu tür rivayetlerin anlaşılmasında öncelikli sırayı almaktadır. Nassların ifade ettiği lafzî anlamı teşbîh ve tecsîme düşme kaygısını da göz ardı ederek olduğu gibi anlayan ve Allah Teâlâ hakkında asla kabul edilemez birtakım yorumlarda bulunan Mücessime, Müşebbihe ve Haşeviyye gibi fırkaların anlayış ve yorumlarını ise lafızcı yaklaşım kapsamında ele almak mümkündür. Cehmiyye ve Mutezile ise müteşâbih rivayetlerin anlaşılmasında akli ön planda tutmaları sebebiyle akılcı yaklaşımın temsilcisi olmuşlardır. Zira bu fırkalar, her ne kadar te'vîlci yaklaşıma benzer yönleri olsa da akla aşırı yetki tanımaları ve mecâz-ı akli adı altında ele alınabilecek yorumlarla nassların anlamlarını tahrîf etmişlerdir. Müteşâbih hadîslerin, dilin imkânlarından yararlanmak sûretiyle belirli ilke ve metotlar geliştirerek yorumlanması gerektiği görüşünde olan âlimlerin bu tutumunu ise te'vîlci yaklaşım şeklinde nitelemek mümkündür.

Selef âlimlerinin tefvîz ve tevakkuf mesleğinden farklı bir yol izleyerek bu hadîslerin te'vîl edilmesi görüşünde olan âlimler, selefın bu önemli misyonunun sonraki devirlerde teşbîh ve tecsîme kaymış fırkalar tarafından sû-i istimâl edilmesine bir çözüm olarak te'vîl metodunu benimsemişlerdir. Aslında selef ile halef, tenzih ve tevhid ilkesini muhafaza etme adına göstermiş oldukları gayretlerde aynı duygu ve düşüncede oldukları gibi, müteşâbih hadîslerin te'vîlinde de bir yönüyle benzer metot benimsemişlerdir. Selef, zâhiren teşbîh ifade eden nassların bu haliyle anlaşılmaması gerektiğini ifade ederek, bir anlamda te'vîle gitmektedir ki buna icmâlî te'vîl demek daha doğru olacaktır. Yani selef de tıpkı halef gibi hadîsleri te'vîl etmekte, ancak o icmâlî te'vîle iktifa ederek daha ileri gitmemektedir. Halef ise, hadîslerin teşbîh ve tecsîmi andıran bir üslupla anlaşılmasını mahzurlu görmekte, fakat selefın tevakkuf ettiği icmâlî te'vülle yetinmeyerek tafsîle gitmekte, böylece hadîslerin İslâmî esaslara zıt bir şekilde anlaşılmasının önü alınmış olmaktadır. Burada şu hususu da ifade etmek

gerekir. Müteşâbih hadîslerin te'vîline kâil olan âlimlerin hem tenzîh esasını hem de dilin mecâz ve edebî yanını dikkate alarak, nassları çift yönlü okumaları dikkatten kaçmamalıdır. Çünkü selef âlimleri, dildeki bu mecâz mefhumunu nazarı itibara almadan tevakkuf mesleğini benimsemişler; Mutezile ise aşırıya giderek dilin ifade gücünün metafizik âlem hakkında hiçbir bilgi vermeyeceği tezini savunmuştur. Esasen bu da bir yönüyle nassın hakiki anlamını hiçe indirgemek demektir. Bu açıdan İslâm tarihinde ortaya çıkan din dışı fırkalar müstesna, nassların anlaşılması için uğraş veren selef ve Mutezile âlimleriyle, te'vîlci âlimler arasında -selefi metodun, tarihi açıdan önemli bir misyonu deruhte ettiğini kabul etmekle birlikte- te'vîlci yaklaşımın, tenzîh esasını gözetmeleri, nassın hakiki anlamını bütünüyle yok saymamaları ve dilin olmazsa olmaz bir kullanımı olan mecâzî ifadeleri işlevsel hale getirmeleri gibi özellikleri itibariyle oldukça önemli bir görevi ifâ ettiklerini unutmamak gerekir.

Bu anlamda te'vîlci yaklaşıma mensup halef âlimleri, hadîslerin te'vîlinde belirli ilke ve prensipler ortaya koyarak, keyfi bir şekilde hadîsleri yorumlamanın önüne geçmişlerdir. Bu ilkeleri Tenzîh İlkesi, Dile Uygunluk İlkesi, Nasslara Uygunluk İlkesi, İhtiyat İlkesi, Dinin Temel Prensiplerine Uygunluk İlkesi, Anlamlılık İlkesi şeklinde ifade etmek mümkündür. Genel olarak bu ilkelerin vardığı sonuç, yapılan te'vîl, Allah Teâlâ hakkında kabul edilemez bir anlam içermemeli, te'vîlin bir faydası olmalı, dilden bir delili bulunmalı, Kur'ân ve sünnete uygun olmalı ve dinin temel prensiplerine zıt olmamalıdır. Halef âlimlerinin ortaya koyduğu prensiplerden en dikkat çekenini ise ihtiyat ilkesidir. Bu kapsamda halef âlimleri, hadîslere getirmiş oldukları te'vîlin nihâi anlam olmadığını hemen her hadîsin izahında vurgulayarak bir anlamda selefin tefvîz ve tevakkuf mesleğine atıfta bulunmuşlardır. Yine halef âlimleri, zayıf veya mevzû denilen müteşâbih hadîsleri bile dilin imkânlarının el verdiği ölçüde te'vîle giderek, toplumun dinî duygu ve düşüncesini muhafaza etmeye gayret göstermişlerdir.

Te'vîlci yaklaşımı benimseyen âlimlerin eserlerinde görülen yorumlama metodlarını ise, lafzî, mecâzî ve edebî yorum şeklinde tasnif etmek mümkündür. Haziflerin tespitinin yoruma etkisi, edatların ve harf-i cerlerin anlam farklılıklarının tespit edilmesi, mârifeye ve nekrenin manaya etkisi/belirlenmesi ve müşterek lafızların yorumu gibi konular lafza dayalı yorum metodunda uygulanan te'vîl yöntemleridir. Mecâzî yorum kapsamında ise mecâz-ı mürsel, istiâre, mecâz-ı aklî ve kinâye gibi sanatlara yer verilmiş ve her bir

sanata bazı hadîslerden örnek getirilmek sûretiyle konu incelenmiştir. Metafizik âlemle ilgili değişik hususlarda, bu âlemle ilgili tecrübesi bulunmayan sahâbeye hitap eden Allah Resûlü'nün beyânlarında yer alan, temsil, teşbîh, müşâkele ve tevriye gibi sanatlar da edebî yorum unsuru olarak müteşâbih hadîslerin yorumunda önemli görülmüştür.

Günümüzde dilbilim ve yorumbilim konusunda ciddi çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Müteşâbih hadîslerin te'vîliyle ilgili eserlerin bu alanda en önemli eserler olduğu söylenebilir. Çünkü müteşâbih hadîslerin yorumunda akıl-vahiy ilişkisi açısından metafizik alana ait bilginin sıradan insanlara nakli, Allah'a ait bilginin insanlara ulaştırılması söz konusudur. Yani, metafizik bilginin, özüne ve ruhuna zarar vermeden anlaşılır ve rasyonel bir şekilde fizik âlemine indirgenerek ulaştırılması oldukça dikkat isteyen bir konudur. Tarihi açıdan bakıldığı zaman Mutezile, bu bilginin özüne dokunmuş iken diğer bazı fırkalar ise nakilde alan ihlali yaparak, metafizik âleme ait bilgiyi fizik âlemine aynen taşımaya çalışmışlardır. Yanlış anlamalara ve düşüncelere kapı açma endişesinden dolayı tefvîz ve tevakkuf mesleğini ilke edinen selef uleması da bu nasslar hakkında "bila keyf" ilkesini benimsemişlerdir. Ne var ki, müteşâbih hadîsin geldiği gibi kabul edilmesi, bir yere kadar muhatabı ikna etse de metnin en temel hedefinin anlaşılma olması sebebiyle, sürekli zihinleri anlama ve yorumlama hususu meşgul edecektir.

Son olarak şunu da ifade etmeliyiz ki el-Kasrî, İbn Fûrek'in eserini şerh etmiş iken, İbn Bezîze, iki eserinden hacmi büyük olan *Minhâcû'l-'avârîf* inde, sadece İbn Fûrek'te yer alan hadîslerin daha farklı yorumlarını vermekle kalmamış, eserin son bölümlerinde ahir zamanla alakalı, İsra-Mi'râc vs. daha pek çok konularla ilgili hadîsleri de zikrederek, müteşâbihin çerçevesini biraz daha genişletmiştir. İbn Bezîze'nin diğer eseri *İzâhu's-sebîl* ise muhtasar olmasına rağmen pek kıymetli bilgileri özet halinde sunmuştur. Hadîs ilminin önemli simalarından İbnü'l-Müneyyir'in *Tefsîru müşkilâti ehâdis* adlı eseri de konuyla ilgili ilke ve metodları cem etmesi itibarıyla ayrıca önemlidir. Ayrıca söz konusu bu eserlerde ele alınan hadîslerin daha ziyade haberi sıfatlar ve kaderle ilgili hadîslerden oluşması, ileride yapılacak çalışmalara müteşâbihin kapsamına daha geniş çerçeveden bakabilme imkânı sunmaktadır. Şu kadar var ki, müteşâbih hadîsler elbette ki sadece mezkûr eserlerde ele alınan hadîslerden ibâret değildir. Daha sonra yapılacak

ilmi çalışmalarda, hadîs ilminin en etin konularından olan mütेशâbih ilmine daha geniş çerçevede bakılması, az önce ismi anılan eserlerde yer almayan ama mütेशâbih özelliği taşıyan diğer hadîslerin de benzeri ilke ve prensiplerle yorumlanmasına katkıda bulunulması en büyük arzumuzdur.

KAYNAKÇA

- Abbas, Fadl Hasan, *Esâlibü'l-beyân*, Ammân: Dâru'n-nefâis, 2009.
- Abdülhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler Ve Akaid Esasları*, çev: Mustafa Saim Yeprem, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, (I-XI) thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403.
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzilu'l-ilbâs*, Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1351.
- Ahatlı, Erdinç, "Klasik ve Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Şekil ve Muhteva Açısından Bir Mukayese", *İslam ve Klasik*, 2008, s. 39-52.
- _____ "Mutezile ve Hadîs Üzerine", *Usûl İslâm Araştırmaları*, sayı: 5, Ocak-Haziran, 2006, s. 163-184.
- _____ "Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2005, cilt: III, sayı: 1, s. 73-89.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *er-Red ale'z-zenâdikati ve'l-Cehmiyye*, thk. Muhammed Hüseyin Râşid, Kâhire: Matbaatü's-selefîyye, 1393.
- _____ *el-Müsned*, (I-XXXXV) nşr. Şuayb Arnavût ve Diğerleri, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1999/1420.
- Akbaş, Bahattin, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hadîs Kültüründeki Yeri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü, 2008.
- Aksan, Doğan, *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçe Anlambilim*, Ankara: Engin Yayınevi, 1999.
- Ali el-Kârî, Nüreddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhi Mişkâti'l-mesâbih*, (I-IX) Beyrut: Dâru'l-fıkr, 2010/1432.

- Ali es-Seyyid, İzzüddîn, *el-Hadîsü'n-nebeviyye min vicheti'l-belâğîyye*, Beyrut: Dâru İkrâ, 1984/1404.
- Altıntaş, Ramazan, “Haşviyyenin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, Sivas, 1999, s.57-100.
- el-Âmilî, Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed, *Şerhu Erbaîne Hadîsen*, thk. Kemalettin Özdemir, İzmir, Nil Yay., 2003.
- Âsım Efendi, *Kamûs Tercümesi*, (I-IV) İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1304.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, 7. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2008.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: Hadîsevi, 2006.
- Aynî, Bedreddin, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, ‘*Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (I-XXV) Beyrut: Dâru İhyâi'türâsi'l-arabî, ts.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, (I-XII) thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968/1388.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-kâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temimî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye*, Beyrut: Dâru'l-afâki'l-Cedide, 1977.
- Baktır, Mehmet, “Mütekaddimun Selefiyye ve Düşünce Yapısı”, “*Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*” *Sempozyumu*, 13-15 Eylül, 2004, s.226-246.
- Baloğlu, Adnan Bülent, “İslâmî Anlama Ve Yorumlamada Farklılık Ve Çeşitliliğin Ortaya Çıkışı Ve Sebepleri”, *Türkiye Diyânet Vakfı*, Ankara, 2005. s. 77-84.
- Başoğlu, Tuncay, “Muhkem” *DİA.*, İstanbul, 2006, XXXI/42.
- el-Batalyevsî, Ebû Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Sîd, *el-İnsâf fî't-tenbîh 'ale'l-meânî ve'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-ihtilâfe beyne'l-müslimîn fî ârâihim*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 2003/1424.
- Bayraktar, İbrahim, *Edebî ve İlmî Açından Hadîs*, İzmir: Işık Yay., 1994.

Bedreddin İbn Cemâa, *Keşfü'l-meânî fi'l-müteşâbih mine'l-meşânî*, nşr. Abdülcevâd Halef, Kahire, 1410/1990.

_____ *Îzâhu'd-delîl fi kat'i huceci ehli't-ta'tîl*, thk. Vehbi Süleyman, Mısır: Dâru's-selam, 1990/1410.

el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. el-Mes'ûd b. Muhammed el-Ferra, *Şerhu's-sünne*, (I-XIV) thk. Şuayb Arnavût, Muhammed Züheyr eş-Şâviş, 2. Baskı, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403/1983.

Behçet, Ahmet, *Allahu fi'l-akâdeti'l-İslâmiyye*, Kâhire: Müessesetü'l-ehrâm, 1986/1406.

el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *Şuabu'l-imân*, (I-IX) thk. Muhammed es-Saîd Besyûni Zağlûl, Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmîye, 1410.

_____ *el-Esmâ' ve's-sıfât*, Kâhire: el-Mektebe el-Ezheriyye, 1999/1419.

_____ *es-Sünenü'l-kübra*, (I-X) thk. Muhammed Abdü'l-kâdir Ata, Mekke: Dâru'l-beyzâ, 1414/1994.

el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî, *el-Müsned*, (I-XVIII) thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah, 1. Baskı, Beyrut: Müessetü'l-ulûmî'l-Kur'ân, Medine: Mektebetü'l-ulûmî ve'l-hikem, 1988/1409.

Brockelmann, Carl, *GAL Supplementband*, Leiden-Brill 1937.

Budak, Ali, "Haberî Sıfatlara Dair Rivayetlerin Te'vîl Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî'nin Esâsü't-takdîs Adlı Eseri" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, cilt: 10, sayı: 19. s. 37-77.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-sahîh*, (I-VIII) İstanbul: Dâru't-tibâati'l-âmire, 1315.

Bulut, Ali, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Belâğatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği" *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İstanbul: *İlim Yayma Vakfı*, Kur'ân ve Tefsîr Akademisi, 2010, s.67-92.

el-Bûti, Muhammed Saîd Ramazan, *es-Selefiyyetü merhaletün zamâniyyetün mübâreketün la mezhebün İslâmîyyun*, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1998.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yay., 1996.

- el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *et-Terbî ve 't-Tedvîr*, Resâilü'l-Câhiz içinde, nşr. Abdü's-selâm Muhammed Harun, Kâhire: Mektebetü'l-hancî, ts.
- Candan, Abdülcélil, "Kur'ân-ı Anlamada Taassup Faktörü", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: 39. Sayı 3, Ocak Şubat Mart, 2003, s.13-28.
- _____ *İslâm Tarihinde Mezhep Çatışmaları ve Taklit*, İstanbul; Denge Yay., 1998.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, 15. Baskı, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı, 2006.
- Coşkun, İbrahim, "Teşbîh İle Tenzîh Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, cilt: III, Sayı 1. Diyarbakır, 2001, s. 23-59.
- el-Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Daru'l-fikr, 1998.
- Çakın, Kamil, "Teşbîh ve Tecsîm Karşısında Bir Hadisçi: Celaluddin es-Suyûtî" *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2001, cilt: 4, sayı: 10, s. 7-16.
- Çelik, İbrahim "Kur'ân'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbîh Fikri," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, sayı: II, Cilt: II, Yıl: II, Bursa, 1989, s.151-160.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, Sönmez Neşriyat, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl, *Sünenü'd-Darimi*, (I-II) thk. Fevâz Ahmed Zümerli, Hâlid es-Seb'u el-Âlemi, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1407.
- _____ *er-Reddu 'ale'l-Cehmiyyeti*, Kuveyt: Daru's-selefiyye, 1985.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama Ve Te'vil Metodu*, (Basılmamış Doktora Tezi) Samsun; On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Dölek, Âdem, *Hadîslerde Teşbîh ve Temsiller*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2006.
- Durmuş, İsmail, "Müşâkele" *DİA.*, İstanbul, 2006, XXXII/154-155.

- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-İnsâf fi beyânî esbâbi'l-ihtilaf*, thk. Abdü'l-fettah Ebû Ğudde, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1983/1403.
- Ebü'l-Beka, Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî Kefevî, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-luġaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Misrî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998/1419.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İşhak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, (I-V) thk. Muhammed Avvame, Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti İslâmiyye, 1998/1419.
- Ebü Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1405.
- Ebü Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Ferrâ, *İbtâlu't-te'vilât li aĥbâri's-sifât*, Kuveyt: Dâru ilâfi'l-havleti, ts.
- el-Ensârî, Abdullâh b. Muhammed, *Dekâiku'l-işârât ilâ meâni'l-esmâi ve's-sifât*, Beyrut: Dâru'l-cinân, 1988/1408.
- Erdemci, Cemaleddîn, "Kelâm İlminde Aklın ve Naklin Etkinliġi Problemi" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fak.*, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneġin Yeri" Sempozyumu, 13-14 Eylül 2004, s.329-344.
- Erdem, Hüsameddîn, "İslâmda Rasyonalist (Akılcı) Hareketin Sebepleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *Sebat Ofset*, Konya, 1997, sayı: 7, s. 17-30.
- Erkol, Ahmet, "Nassın Anlaşılmasında Te'vil Ve Müteşâbih Sorunu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VIII, sayı: II, Diyarbakır, 2006, s.199-226.
- Eroġlu, Ayşegül, *İbnü'l-Müneyyir'in (ö.683/1284) Hadîs İlmindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü, 2009.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *el-Kamûsü'l-muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

- el-Gâmidî, Ahmed Atiyye, *el-Beyhakî ve mevkifuhû mine'l-ilâhiyyât*, Medine, 1412/1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keâm*, Mecmûatü Resaili'l-İmam el-Gazzâlî, Beyrut: Dâru'l-fikr, 2010.
- _____ *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, thk. Mahmud Beycu, 1993/1413.
- _____ *Kânûnu't-te'vîl*, thk. Mahmûd Beycu, yy, 1993/1413.
- Gezer, Süleyman, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2008.
- Gökâlp, Murat, *Kadı İyâz ve Şifâ Adlı Eserinde Peygamber Tasavvuru*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü, 2005.
- Gölcük, Şerafettin, Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, 6. Baskı, Konya: Tekin Kitâbevi, 2010.
- _____ "Cehmiyye" *DİA.*, İstanbul, 1993, VII/234-236.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 3. Baskı, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı, 2011.
- Gulvânî, Muhammed Câbir Feyyâz, *el-Emsâl fi'l-hadîsi'n-nebevî*, 1. Baskı, el-Ma'hedü'l-İslâmiyye li'l-fikri'l-İslâmî silsiletü resâilü'l-câmiati, 1993/1414.
- Güneş, Abdülbâki, *Aklî Tefsîr Hareketi: Mu'tezile-Menar Örneği*, Van: İstanbul Matbaa, 2003.
- Güllüce, Veysel, "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25, Erzurum, 2006, s.41-62.
- Halef Abdülcevâd, *el-Kâdî Bedreddin İbn Cemâa, Hayâtuhu ve âsâruh*, Mansûre 1408/1988.

- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, (I-IV) Haydarâbâd: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1915.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *el-Emsâlû mine'l-kitâbi ve's-sünne*, thk. es-Seyyid el-Cemîlî, Beyrut: Daru İbn Zeydun, 1985.
- Halil b. Ahmed, el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, (I-VIII) thk. Mehdi Mahzumî, İbrâhim Sâmerriâi, Beyrut: Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbûât, 1988.
- Hâlid, Abdürrahmân el-Akk, *el-Usûli'l-fikriyye li'l-menâcihi's-selefiyye*, Beyrut, 1995.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadîs*, 2. Baskı, Ankara: Otto Yay., 2012.
- Harbi, Rahman, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Teşbîhi Dil*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Rize: Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Heysemî, Nûreddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, (I-X) Beyrut, Dâru'l-fikr, 1412.
- Imara, Muhammed, *et-Te'vîlü'l-ebesî, li'l-vahyi ve'n-nübüvveti ve'd-dîn*, 1. Baskı, Mısır: Dâru's-selâm, 2011.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tâi el-Hâtimî, *Reddü'l-müteşâbih ile'l-muhkem mine'l-âyâti'l-Kur'âniyye ve'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, Kahire: Âlemü'l-Fikr, 1977.
- _____ *Reddu meâni'l-âyâti'l-müteşâbihât ilâ meâni'l-âyâti'l-muhkemât*, Beyrut: Matbaatü'l-İstikame, 1328.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Kânûnu't-te'vîl*, thk. Muhammed Süleymânî, Cidde: Dâru'l-Kıble, 1986/1406.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Tebyînu kezibi'l-müfteri fî mâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-arabî, 1404.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdülmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (I-X) 2. Baskı, Riyad: Mektebetü'r-Rüsd, 2003/1423.

İbn Bezîze, Ebû Fâris (Ebû Muhammed) Abdülazîz b. İbrâhîm b. Ahmed b. Bezîze et-Teymî et-Tûnisî el-Kureşî, *İzâhu's-sebîl ilâ menâhi't-te'vîl ve telhîsu Müşkil-i İbn Fûrek*, Yazma, Dâru'l-kütübi'l-mısırıyye, Hadîs Bölümü, nr. 271. 49 varak.

_____ *Minhâcü'l-'avârîf ilâ rûhi'l-meârif*, Yazma, Dâru'l-kütübi'l-Mısırıyye, Hadîs Bölümü, nr. 2557, 252 varak.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *Def'u şühbeti't-teşbîh bi-ekeffi't-tenzih*, thk. Hasan Sekkaf, Amman: Dâru'l-İmam en-Nevevî, 1992/1412.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, (I-III) thk. Muhammed Ali Neccâr, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-luğa*, (I-III) 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 1987.

İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât, *Nüzhetü'l-edibbâ fî tabakâti'l-edibbâ*, Kahire, yy. ts.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, en-*Nihâye fî garibi'l-hadîs*, (I-V) thk. Tâhir Ahmed er-Râzî, Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiye, 1399.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Meseli's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, Beyrut: el-Mektebe'l-asriyye, 1995.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, (I-VI) thk. Abdü's-selâm Muhammed Harun, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1979/1399.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed el-Hasen el-İsbahânî en-Nisâbûrî, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh*, thk. Mûsâ Muhammed Ali, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985/1405.

_____ *Kitâbu müşkili'l-hadîs ev Te'vîlü'l-ahbâri'l-müteşâbihe*, nşr. Daniel Gimaret, Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransiyyi li'd-dirâseti'l-arabiyye, 2003.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (I-XIII) thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-a'yân*, (I-VII) thk. İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

İbn Hazm, *el-Fasl*, 2. Baskı, Beyrut, 1999.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Sahîhu İbn Hibbân*, (I-XVIII) thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993/1414.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *es-Sahîh*, (I-IX) thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye 1970/1390.

_____ *Kitâbü't-Tevhîd ve isbâtü sfâti'r-rab*, thk. Muhammed Halil Herrâs, Kahire, yy,1968.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *İsbâtu Sifâti'l-uluv*, thk. Beder b. Abdullah el-Bedrî, Kuveyt: Dâru's-selefiyye, 1986.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, 1.Baskı. Lübnan: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1408/1988.

_____ *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmiye, 1405/1985.

_____ *'Uyunu'l-Ahbâr*, (I-IV) nşr. Muhammed 'Abdü'l-Kâdir, Beyrut: el-Matbaatü'l-asriyye, 1999.

_____ *Garîbü'l-hadîs*, thk. Abdullah el-Cebûrî, Bağdad: Matbaatü'l-ânî, 1397.

_____ *Sünnet Müdâfaası*, çev: M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kayıhan Yay., 1989.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l- 'rab*, (I-XV) Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak Muhammed b. Yahya, *er-Reddu ale'l-Cehmiyye*, thk. Ali b. Muhammed Nâsır el-Fakîhî, Medine, yy, 1982.
- İbn Muksad, el-Abdelî, *Ashâbu't-te'vilâti'l-fâsidedeti el-kadîmeti ve'l-muasırati*, Kahire: Dâru'l-hikmeti'l-İslâmiyye, ts.
- İbnü'l- Müneyyir, Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Mâlikî, *Tefsîru müşkilâti ehâdis bi şekli zâhiriâ*, Yazma, Mısır: Dâru'l-kütübî'l-kavmiyye, nr. 68772, 22 Varak.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak Ebü'l-ferec, *el-Fihrist*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1978/1398.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1408.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, (I-VII) thk. Muhammed Avvâme, Dâru's-selefiyye.
- İbn Teymiye, Takiyuddîn Ahmed, *Mecmûu Fetâvâ li şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiye*, (I-XXXVII) Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1991.
- _____ *Der'u- teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, (I-XI) thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad: Dâru Künûzi'l-ilmiye, 1391.
- _____ *Şerhu hadîsi'n-nüzûl*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1969.
- _____ *el-İstikâme*, (I-II) thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Medine: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud, 1403.
- _____ *er-Raddu 'alâ men kâle bi fenâi'l-Cenneti ve'n-nar ve beyânü'l-akvâli fî zâlike*, thk. Muhammed b. Abdillâh es-Semherî, Riyad: Daru'l-Belensiye, 1995.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-hanâbile*, (I-II) thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

- İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-Musannifîn*, (I-II) hazırlayan: Kilisli Rıfat Bilge, İbnü'l-Emin Mahmut Kemal, İstanbul, 1951.
- el-İşbilî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer İbn Hayr, *Fehrese*, Lübnan: Dâru kütübi'l-ilmîyye, 1998/1419.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Seleflîk İslâmî Köktencilîğîn Tarihi Temelleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdü'l-Cebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Kâhire, Dâru't-türâs, 1969.
- el-Karadâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev: Bünyamin Erul, İstanbul: Nida Yay., 2009.
- el-Kasrî, Ebû Muhammed Abdü'l-celil b. Mûsâ, *Tenbihü'l-efhâm fî şerhi müşkili Hadîsihi Aleyhi's-Salâtü ve's-selâm*, Süleymaniye Ktp Mahmut Paşa, nr. 107, 52 Varak.
- _____ *Şerhu Müşkili'l-hadis ev Tenbihü'l-efhâm (enâm) fî müşkili ehâdisihî 'aleyhisselâm*, thk. Muhammed Fethi en-Nadî, Mansure, Dârü'l-Kelime, 2011/1432.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-sârî li şerh-i sahîhi'l-Buhârî*, (I-X) Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996.
- el-Kâsımî, Abdullah b. Ali en-Necdî, *Müşkilâtü'l-ehâdisi'n-nebeviyye ve beyânühâ*, Beyrut: Dâru'l-kalem, 1985/1405.
- Kazan, Ramazan, *Edebî Üşlup Açısından Hadîs Metinleri*, (Basılmamış Doktora Tezi) Isparta: SDÜSBF, 2005.
- Kazvîni, el-Hatîb, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâğat*, thk. eş-Şeyh Behîc Gazâvî, Beyrut: Daru İhyai'l-ulûm, 1998/1419.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, (I-XIII) Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414.
- Keleş, Ahmet, *Hadîslerin Kur'ân'a Arzı*, İstanbul: İnsan Yay, 2011.

Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasen, *el-Hâvî fî Sireti İmam Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, Mısır, yy, ts.

Kılıç, Sadık, "Kur'ân Ve Hadîslerde Temsilî Anlatım Örnekleri, (İnsani, İlâhî ve Uhrevî Hakikatlerin Sunumu Bağlamında Semantik ve Pedagojik Bir Deneme)", *İslâmî İlimler Dergisi*, sayı: 5, 2010, s. 11-40.

Kırbaşoğlu, M.Hayri, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları Ashâbu'l-hadîse Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*, Ankara: Otto Yay., 2011.

_____ Müteşâbihât Hakkındaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi" (1. Kur'ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler), Ankara, 1994, s. 363-374.

Koç, Turan, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

_____ "Kur'ân Dili Açısından Söz Anlam İlişkisi" Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fak., Kur'ân ve Dil- Dilbilim Hermenötik- Sempozyumu, 17-18 Mayıs, 2001, Erzurum: Bakanlar Matbası, 2002.

Koçyiğit, Talat, *Hadîşçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1989.

_____ *Kur'ân Ve Sünnette Ru'yet Meselesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.

_____ "Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 1968, Cilt: XVI, s.103-122.

_____ "el-Kasrî, Abdü'l-celil b. Mûsâ" *DİA.*, İstanbul, 2001, XIV/575-576.

Köktaş, Yavuz, "Hadîslerin Anlaşılmasında Mecâz Bilgisi, eş-Şerîf er-Radî ve el-Mecâzâtü'n-Nebeviye", *Ekev Akademi Dergisi*, cilt: III, sayı: 2, (Güz, 2001) s. 175-189.

Macit, Nadim, *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan yay., İstanbul, 1996.

- Makdîsî, İmam Zeynuddin Mer'î b. Yusuf el-Hanbelî, *Ekâvîlu's-sikât fi te'vîli'l-esmâi ve's-sıfâti ve'l-âyâti'l-muhkemâti ve'l-müteşâbihât*, thk. Şuayb Arnavût, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1406.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970
İstanbul, 1979.
- Mollaibrahimoğlu Süleyman, "İbnü'l-Müneyyir" *DİA.*, İstanbul, 2000, XXI/157.
- Muhammed, Abdü'l-Hamid el-Hatîb, Hamza Ferhan eş-Şedifât, *et-Tefvîzü fi'l-Kur'âni ve's-sünneti*, el-Mecelletü'l-ürdüniyyetü fi'd-dirâseti'l-İslâmiyye, cilt: 6. sayı: 1, 1341/2011.
- Muhammed, Seyyid el-Cüleynid, *Kadiyyetü'l-Ulûhiyyeti beyne'd-dinî ve'l-felsefeti mea tahkiki kitâbu't-tevhîd libni Teymiye*, Kâhire: Dâru Kubâ, 2001.
- Muhammed, Hamdi Yazır, *Hak Dînî Kur'ân Dili*, (I-IX) İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-ula Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmii't-Tirmizî*, (I-X) Beyrut: Dâru Kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, (I-V) Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955/1374.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev: Osman Tunç, İstanbul, yy, 1999.
- Oruçhan, Osman, *Hadîs ve Bilim*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011.
- Osman b. el-Kâdî, *Mezhebü Ehli't-tefvîz fi nusûsi's-sıfât*, 2. Baskı, Riyad: Dâru'l-âsıma, 2003/1424.
- Öge, Ali, *İbn Fûrek, Hayatı ve Kelâmi Görüşleri*, Konya: Kömen Yay., 2011.
- Öge, Sinan, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum: AÜSBF, 2005
- Özdoğan, M. Akif, "Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Dil Ve Edebiyattaki Yerine Bir Bakış" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: V Sayı:4, 2005, s. 221-242.

- Özervarlı, Said, “Ehli Sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikâdî Düşüncesi” *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Özler, Mevlüt, “Müstakil Bir Fırka Olarak Ortaya Çıkışı ve Dini Tefekkür Alanındaki Metodu Açısından Mu'tezile” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*. 13. Sayı, Erzurum, 1997.
- Öz, Mustafa “İbn Bezîze” *DİA.*, İstanbul, 1999, XIX/378.
- Öz, Selahattin, *Kâdî Abdülcebbar ve Kâdî Beydâvî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımının Mukayesesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü, İstanbul, 2011.
- Özşenel, Mehmet, *Ebû Yûsuf'un Hadîs Anlayışı*, İstanbul: Klasik Yayınları, İkinci Baskı, 2011.
- _____ “Hadiste İlk Musannifler ve Ebû Hanîfe'nin Tasniftteki Rolü”, *EKEV Akademi Dergisi, Sosyal Bilimler*, 2008, cilt: XII, sayı: 34, s. 191-202.
- Paçacı, Mehmet, “Kur'ân'da Dil Ve Varlık Alanları”, 2. *Kur'ân Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yay., 2006.
- Palmer, Richard E., *Hermenötik*, çev: İbrahim Görener, İstanbul: Anka Yay., 2002.
- Pettazzoni, R, “Tanrının Sıfatları Üzerine” çev: Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 3, s. 53-76.
- Polat, Fethi Ahmed, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler, Mutezilî Zemaşeri'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, İstanbul: İz Yay., 2009.
- er-Radî, Şerîf, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, nşr. Tâhâ Abdü'r-raûf Sa'd, 1391/1971.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, 1. Baskı, Dimaşk: Dârü'l-Kalem; Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 2002/1423.

- er-Râfiî, Mustafa Sadık, *Î'câzü'l-Kur'ân ve belâğâtü'n-nebeviyye*, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003/1424.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahman b. Hallâd, *Emsâlü'l-hadîs*, thk. Ahmed Abdü'l-fettâh Temmâm, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1409.
- er-Râzî, Ebû Abdillah (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *et-Tefsîrü'l-kebîr; Mefâtihu'l-gayb*, (I-XXXII) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990/1411.
- _____ *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- _____ *Levâmi'u'l-beyyinât*, thk. Tâhâ Abdü'r-raûf Sa'd, Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye, 2000/1420.
- Rıza, Reşit, *Tefsîru'l-menâr*, (I-XII) nşr. Heyetü'l-Mısıriyyeti'l-âmmeti li'l-Kitâb, 1990.
- es-Sabbâğ, Muhammed, *el-Hadîsü'n-nebevî, mustalatuhu belâğâtuhu*, Beyrut: el-Mektebe'l-İslâmîyye, 1990.
- _____ *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-hadîsi'n-nebevî*, Beyrut: Mektebe'l-İslâmîyye, 1988/1409.
- Salih, Muhammed Edib, *Tefsîrü'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 4. Baskı, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993.
- es-Sâlih, Subhî, *el-Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 18. Baskı, Beyrut: Dâru'l-ilm, 1990.
- Seyyid Ahmed, Abdülgaffâr, *et-Te'vîlü's-sahih li'n-nassi'd-dini*, İskenderiye: Darü'l-ma'rifeti'l-camiyye, 2005.
- es-Sübkî, Muhammed Hattab, *İthâfü'l-kâinât bi-beyâni mezhebi's-selef ve'l-halef fi'l-müteşâbihât*, Kahire: Matbaatü'l-İstikame, 1350.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (I-IV) thk. Saîd el-Mendûb, 1. Baskı, Lübnan: Dâru'l-fikr, 1416/1996.

_____ *Câmiü'l-ehâdis*, (I-XII) thk. Abdülhalîm Mahmûd, Ahmed Abbas Sakr, Ahmed Abdülmevcûd, Matbaatü Hattab, ts.

_____ *Te'vil'ül-ehâdisi'l-mûhime li't-teşbih*, thk. Besyûnî Mustafa İbrahim el-Kûmî, Cidde: Dâru's-şuruk, 1979.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnati, *el-İ'tisâm*, Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübra, ts.

eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, (I-III) thk. Muhammed Seyyid Keylanî, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1404.

Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Konya: Kitap Dünyası Yay., 2012.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, (I-XV) Musul: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 1404/1983.

_____ *el-Mu'cemü'l-Evsat*, (I-X) thk. Tarık b. İvâdullah b. Muhammed, Abdü'l-muhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire: Daru'l-Haremeyn, 1415.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, (I-XIV) *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1405.

Taftazânî, Sadüddîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-akâid*, (Tercümesi ile birlikte) İstanbul: Bedir Cilt ve Matbaa, 2008.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, (I-XV) thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994/1415.

Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzûati'l-ulûm*, (I-III) Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985/1405.

et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, Beyrut: Dâr-u Sadır, t.s.

Tekineş, Ayhan, *Hadîsleri Anlama Problemi*, İstanbul: Işık Yay., 2002.

_____ *Bilgi Kaynağı Olarak Hadîs*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005.

- Topaloglu, Bekir, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yay., 2010.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, (I-IV) thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1978/1398.
- Tuğlu, Nûri, “Teşbih İfade Eden Rivayetler Ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, cilt:8 sayı: 21, s. 203-218.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin, “Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa, cilt: VII, Sayı:1, s. 63-87.
- Turâbî, el-Beşîr Ali Hamd, *el-Kâdî İyâz ve cuhûduhû fî ilmeyi'l-hadîs rivayeten ve dirâyeten*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1989.
- _____ “Müteşâbih” *DİA.*, İstanbul, 2006, XXXIII/204-207.
- _____ “İbn Fûrek” *DİA.*, İstanbul, 1999, XIX/495-498.
- _____ “el-İhtilâf fi'l-lafz” *DİA.*, İstanbul, 2000, XXI/568-569.
- _____ “Müşebbihe” *DİA.*, İstanbul, 2006, XXXII/156-158.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyet*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2010.
- Yılmaz, Sabri, *Kelâmda Te'vîl Sorunu*, Ankara: Araştırma Yay., 2009.
- Yılmaz, Hayati, “Bir Hadîşçinin Bireysel ve Toplumsal Eğitim Projesi/Nevevî ve Riyâzu's-Sâlihîn'i Okumak” *Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2006, s. 67-78.
- _____ “Hadîs İlminde Kudsî Hadîsler ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı: 1, s. 163-198.
- Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-hüsna*, İstanbul: Ma'rifet Yay., 1984.
- _____ “Haberî Sıfatları Anlamada Metod” *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Kayseri, 1983, s.249-264.

- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtaza b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzak ez-Zebîdî el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (I-XXXX) Dâru'l-hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımeşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (I-XVIII) thk. Şuayb el-Arnâvût, Hüseyin Es'ad, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- _____ *Tezkiratü'l-huffâz*, (I-IV) thk. Zekeriya Amirât, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1419,1998.
- Zekiyü'ddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı, 2007.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, (I-IV) thk. Abdü'r-rezzâk el-Mehdî, Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- _____ *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*, (I-IV) thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim, 2. Baskı, Lübnan: Dâru'l-ma'rife, ts.
- _____ *Esâsu'l-Belâğa*, (I-II) Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979/1399.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfîî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (I-IV) thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1957/1376.
- Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zürkânî el-Vefâî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (I-II) thk. Fevvâz Ahmed Zümerli, 1. Baskı. Beyrut: Dâru Kitâbi'l-Arabiyye, 1995.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, (I-IV) Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1411.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lam*, Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 2002.

ÖZGEÇMİŞ

1984 yılında Çankırı’da doğdu. İlkokulu Eldivan ilçesine bağlı Hisarcık Köyünde, orta okulu Şabanözü ilçesinde tamamladı. 1998 senesinde kayıt olduğu Çankırı İmam Hatip Lisesinden 2002 senesinde mezun oldu. 2003 senesinde Sakarya İlahiyat Fakültesine başladı. Dört yıllık ilahiyat eğitimini 2007 senesinde tamamladı. 2008 senesinde Arapçayı geliştirmek için kısa süreliğine Mısır’da bulundu. Yüksek Lisans Eğitimine ise 2008 yılında Marmara İlahiyatta Hadis alanında başladı. Buradan “Buhârî Şerhlerinde Deccâl Yorumları” isimli yüksek lisans tezini yazarak, 2010 senesinde mezun oldu. Aynı yıl Sakarya İlahiyatta doktora eğitimine başladı. 2015 senesinde Mütешâbih Hadîslerin Yorumu adında doktora çalışmasını tamamladı. Evli ve bir çocuk babasıdır.