

T. C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KUR'ÂN'DA HZ. DÂVÛD VE HZ. SÜLEYMAN İLE İLGİLİ AYETLERDE
HAKİKAT VE MECÂZ

(Yüksek Lisans Tezi)

Mehmet BİLGİN

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. Muhammet YILMAZ

26/09/2016

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmza

Başkan : Yrd. Doç. Dr. Muhammet YILMAZ

.....

Üye : Yrd. Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU

.....

Üye : Yrd. Doç. Dr. Nihat UZUN

.....

Enstitü Müdürü

Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR

..... / / 2016

T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu tezi bilimsel metotlara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak hazırlayıp sunduğumu, tezde bana ait olmayan tüm bilgi, düşünce ve sonuçları belirttiğimi ve kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

26/09/2016

Mehmet BILGIN

ÖN SÖZ

Kur'ân-ı Kerîm'i doğru bir şekilde ve Allah'ın muradına uygun olarak anlamayı konu edinen Tefsir ilmi, İslam tarihi boyunca İslamî ilimlerle uğraşan kişileri daima meşgul etmiştir. Bu meşguliyetin neticesinde geniş bir Tefsir edebiyâtı meydana gelmiştir. Öte yandan bu ilme harcanan mesai farklı anlayışlar ve yöntemlerle Kur'ân-ı Kerîm'in tefsir edilmesine sebep olmuştur. Dirayet, rivayet ve ahkâm tefsirleri gibi farklı amaçlarla tefsir kitaplarının meydana getirilmesi, hep bu mesainin ürünü olarak görülebilir.

Kur'an'ın anlaşılması konusunda, farklı anlayışlar, ayetlerin hakikî veya mecâzi anlamlarıyla ilgili müfessirler arasında farklı eğilimler mevcuttur. Bu bağlamda Kur'an'da zikri geçen kıssalarda anlatılan olayların hakikat-mecâz çerçevesinde ne ifade ettikleri araştırmalara konu olmuştur. Biz bu çalışmamızda Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman kıssalarıyla ilgili Kur'an'da anlatılanları, hakikat ve mecâzî anlamları yönünden, klasik tefsirlerden ve günümüzde bu konuyla ilgili yapılan çalışmalardan faydalanarak incelemeyi ve değerlendirmeyi amaçladık.

Tez çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmamızın konusu, önemi, amacı ve kaynakları üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde hakikat, mecâz ve kinaye konuları üzerinde durulmuş, ayrıca mecâz bahsi içerisinde yer alan mecâz-ı aklî, mecâz-ı lugavî, mecâz-ı mürsel ve istiare konuları işlenmiştir. İkinci bölümde Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın hayatı, İslamî kaynaklar ve ahd-i atik dikkate alınarak ayrıntıya girilmeden özet bir şekilde aktarılmıştır. Tezimizin ana konusunu teşkil eden üçüncü bölümün birinci alt başlığında, Kur'ân-ı Kerim'de geçen Hz. Dâvûd ile ilgili hakikî ve mecâzî anlatım, ayetlerin ele aldığı olaylar çerçevesinde incelenmiş; ikinci alt başlıkta ise Hz. Süleyman'la ilgili hakikî ve mecâzi anlatım aynı çerçevede ele alınmıştır.

Tez konusunun farklı değerlendirmelere açık olmasından dolayı, çalışmamız esnasında yorum yaparken tedbirli ve ihtiyatlı davranmaya azamî ölçüde gayret etmemize rağmen çalışmamızın mükemmel olduğunu söylemememiz mümkün değildir. Bununla birlikte çalışmamızın Kur'an'ın

anlaşılmasıyla ilgili oluşan literatüre bir nebze olsun katkı sağlayacağı arzusundayız.

Tezimizin hazırlanmasında yardım ve katkılarını bizden esirgemeyen başta danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Muhammet YILMAZ'a, kaynak temini ve kontrol noktasında destek olan mesai arkadaşlarıma teşekkürlerimi bir borę bilirim.

Gayret bizden Tefvik yüce Allah'tandır.

Mehmet BİLGİN

Rize - 2016



İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	1
İÇİNDEKİLER	3
KISALTMALAR	7
GİRİŞ	8
Araştırmanın Konusu	8
Araştırmanın Önemi.....	8
Araştırmanın Amacı.....	9
Araştırmanın Kaynakları.....	9

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1 HAKİKAT	11
1.2 MECÂZ	12
1.2.1 Mecâz-ı Aklî.....	18
1.2.2 Mecâz-ı Luğavî	19
1.2.2.1 İstiâre.....	20
1.2.2.2 Mecâz-ı Mürsel	21
1.3 KİNAYE	22
1.3.1 Kinâye'nin Çeşitleri	23
1.3.1.1 Telvîh	23
1.3.1.2 Remz	23
1.3.1.3 İma/İşâret.....	24
1.3.1.4 Ta'rif	24
1.4 MÜTEŞÂBİH.....	24

İKİNCİ BÖLÜM

HZ. DÂVÛD VE HZ. SÜLEYMAN'IN HAYATI

2.1 HZ. DÂVÛD'UN HAYATI.....	28
2.1.1 Hz. Dâvûd'un Nesebi ve Şemâili.....	28
2.1.2 Hz. Dâvûd'un Peygamberliği ve Zebûr	29

2.1.3	Hz. Dâvûd'un Kur'ân ve Sünnet'te Zikredilen Bazı Özellikleri.....	31
2.1.3.1	Hz. Dâvûd'a İlim, Hikmet (Nübüvvet) ve Fasl-ı Hitap Verilmesi.....	31
2.1.3.2	Hz. Dâvûd'a Fazl (Lütuf) verilmesi.....	32
2.1.3.3	Hz. Dâvûd'un Sanatkârlığı.....	32
2.1.3.4	Hz. Dâvûd'un Geçimini Kendisinin Sağlaması	33
2.1.3.5	Hz. Dâvûd'un İbadeti	33
2.1.3.6	Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın Aynı Konuda Hüküm Vermeleri	35
2.1.3.7	Hz. Dâvûd 'a İsnad Edilen Günah	36
2.1.3.8	Hz. Dâvûd'un Vefâtı	38
2.2	Hz. SÜLEYMAN'IN HAYATI	39
2.2.1	Hz. Süleyman'ın Nesebi ve Şemâili.....	39
2.2.2	Hz. Süleyman'ın Yetiştığı Çevrenin Dinî ve Coğrafi Durumu.....	40
2.2.3	Hz. Süleyman'ın Hükümdarlığı	41
2.2.4	Hz. Süleyman'ın Sebe' Melikesi Belkıs İle İlişkisi	43
2.2.5	Hz. Süleyman'ın Vefâtı.....	45

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Hz. DÂVÛD VE Hz. SÜLEYMAN İLE İLGİLİ AYETLERDE “HAKİKÎ VE MECÂZÎ” ANLATIM

3.1	Hz. DÂVÛD İLE İLGİLİ AYETLERDE HAKİKÎ VE MECÂZÎ ANLATIM.....	47
3.1.1	Hz. Dâvûd'un Câlût'u Öldürmesi.....	48
3.1.2	Hz. Dâvûd'un Ekin Tarlası Hakkındaki Hükümü.....	50
3.1.3	Hz. Dâvûd'a Verilen Nimetler	53

3.1.3.1	Dağların ve Kuşların Tesbih Etmeleri için Hz. Dâvûd'un Emrine Verilmesi.....	53
3.1.3.2	Hz. Dâvûd'a Zırh Yapma Sanatının Öğretilmesi.....	55
3.1.4	İsrailoğullarından Kâfir Olanların Hz. Dâvûd'un Diliyle Lanetlenmesi	59
3.1.5	Hz. Dâvûd'un Kuvvet Sahibi Olması ve Allah (c.c.)'a Yönelmesi ..	61
3.1.6	Hz. Dâvûd'a Sorulan Fetva ve Cevabı.....	63
3.1.7	Hz. Dâvûd'un Yeryüzüne Halife Yapılması	68
3.2	HZ. SÜLEYMAN İLE İLGİLİ AYETLERDE HAKİKÎ VE MECÂZÎ ANLATIM.....	69
3.2.1	Hz. Süleyman'a İlim Verilmesi.....	70
3.2.2	Hz. Süleyman'ın Hz. Dâvûd'a Vâris Olması ve Kendisine Kuş Dilinin Öğretilmesi	71
3.2.3	Hz. Süleyman'ın Ordusu.....	74
3.2.4	Hz. Süleyman'ın Karınca Vadisine Gelmesi	76
3.2.5	Hz. Süleyman'ın Kuşları Teftişi	78
3.2.6	Sebe' Melikesi Belkıs ve Tahtı	80
3.2.7	Hz. Süleyman'ın Belkıs'a Gönderdiği Mektup.....	82
3.2.8	Belkıs'ın Arşının/tahtının Getirilmesi.....	83
3.2.9	Belkıs'ın Tahtının Değiştirilmesi.....	85
3.2.10	Rüzgârın Hz. Süleyman'ın Emrine Verilmesi, Erimiş Bakırın O'nun için Akıtılması ve Cinlerin Emrinde Çalışmaları.....	86
3.2.11	Hz. Süleyman'a Atların Sunulması.....	89
3.2.12	Hz. Süleyman'ın İmtihanı ve Arş Üzerindeki Ceset.....	91
3.2.13	Hz. Süleyman'a Verilen Nimetler.....	93

3.2.14 Hz. Süleyman'ın Vefâtı.....	94
SONUÇ.....	97
KAYNAKÇA	99
ÖZET.....	107
ABSTRACT	108
ÖZ GEÇMİŞ.....	109



KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
b.	Bin, ibn
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	Hicrî
Hz.	Hazreti
İSAM	Türkiye Diyanet Vakfı İslâmî Araştırmalar Merkezi
m.	Milâdî
m.ö.	Milattan Önce
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm / Ölüm Tarihi
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallâhü aleyhi ve selem
say.	Sayı
thk.	Tahkik eden
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	Tercüme eden
ty.	Tarihsiz
vd.	Ve devamı
y.y.	Yer yok

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Çalışmamızın konusunu, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman ile ilgili Kur'ân-ı Kerim'de geçen ayetlerde verilen bilgilerin hakikat ve mecâz yönünden incelenmesi oluşturmaktadır.

Araştırmanın Önemi

Kur'ân-ı Kerim'in bir kısmını önceki kavimlerin kıssaları oluşturmaktadır.¹ Bu kıssaların anlatılmasındaki maksat, genel kabule göre Müslümanların ibret almalarıdır. Bununla birlikte ayetlerde zikredilen kıssalardaki olaylar, müfessirlerin geneli tarafından gerçekleşmiş şekilde kabul edilmektedir.

Bu bağlamda Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'la ilgili Kur'ân-ı Kerim'de bazı bilgiler verilmektedir. Verilen bilgilerin bir kısmı mucize niteliği taşımaktadır. Buradan hareketle günümüzde bazı araştırmacılar bu iki peygamber hakkında Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan hususların bir kısmının tarihî gerçekliklerinin olmadığını ve bunların farklı mecâzî anlamları ifade ettiklerini iddia etmişlerdir. Tezimizin üçüncü bölümünde bu husus üzerinde durulacaktır. Bu iddiaların benzeri, mucize niteliği taşıyan diğer kıssalar hakkında da dile getirilmiştir.

Tezimizde Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman kıssalarıyla ilgili Kur'ân-ı Kerim'de geçen ayetler, hakikat-mecâz çerçevesinde incelenmiştir. Bu bağlamda kıssaların klasik tefsirlerde nasıl ele alındığı tespit edilip, çağımızda bunlara aykırı yapılan yorumlar ve bu yorumların meâllere yansımaları anlatılmaya çalışılmıştır.

Kıssaların anlaşılmasıyla ilgili yapılan farklı yorum ve değerlendirmeler, Kur'ân-ı Kerim'in doğru ya da yanlış anlaşılması neticesini doğurur. Öte yandan Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın hayatından bahseden ayetlerle ilgili, hakikat ve mecâz çerçevesinde bazı tartışmalar yapılmaktadır. Çalışmamızda bu tartışmaları ortaya koymaya ve isabetli gördüğümüz görüşleri açıklamaya gayret ettik. Kur'ân-ı Kerim'deki kıssaların bir bölümünü oluşturan Hz. Dâvûd ve Hz.

¹ Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrût: 1418/1998, s. 38.

Süleyman kıssalarının nasıl anlaşılmasıyla ilgili yapılan çalışmaların, tefsir geleneğine ve birikimine katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Araştırmanın Amacı

Tezimizin amacını şu şekilde tespit edebiliriz.

Tefsir tarihi boyunca peygamberlerle ilgili kıssalar hakikat-mecâz bağlamı içerisinde ele alınmış olup bu durum günümüzde de akademik çalışmalara konu olmuştur. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman ile ilgili ayetlerde verilen bilgilerin hakikat mi, mecâzî anlamda mı kullanıldığı hususundaki tartışmalar tespit edilmeye çalışılacak ve tefsir geleneğinde bu ayetlerin nasıl anlaşıldığıyla ilgili bilgiler verilecektir. Bununla birlikte, bütünlük oluşturması açısından hakikat ve mecâz konuları ile Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın hayatı anlatılacaktır. Ayrıca bu gibi ayetleri yorumlarken ve mecâzî manaya giderken, dikkat edilmesi gereken kurallara işaret edilmeye çalışılacaktır.

Araştırmanın Kaynakları

“Kur'ân'da Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman ile İlgili Ayetlerde Hakikat ve Mecâz” adlı tezimizin birinci derecede kaynakları klasik dönemde yazılmış tefsirler, çağdaş tefsirler ve günümüzde yapılan bazı meâl çalışmalarıdır. Bu bağlamda Fahrüddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefatihü'l-Ğayb* isimli eseri, Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyan*'ı, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı klasik döneme ait istifade ettiğimiz tefsirler arasında zikredilebilir. Çağdaş tefsirlerden ise Tahir b. Aşûr'un (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'i, Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö.1942) *Hak Dini Kur'ân Dili* isimli eseri, Mevdûdî'nin (ö. 1979) *Tefhîmu'l-Kur'ân*'ı, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlatılan *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*'i tezimizin kaynaklarındandır. Bunun yanında Muhammet Esed'in (ö. 1992) *Kur'ân Mesajı*, Mustafa Öztürk'ün *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* ve Mustafa İslamoğlu'nun *Hayat Kitabı Kur'an* isimli meâl çalışmalarından faydalandık. Ayrıca hakikat ve mecâz konularını anlatırken belâğat ilminde temel kaynak olan Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-Ulûm*, Hatib el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338), *el-İdâh fî Ulûmi'l-Belağa*, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Muhtasaru'l-Meânî* ve *el-Mutavvel* adlı eserlerinden ve günümüzde Ali el-Cârim ve Mustafa Emîn tarafından kaleme alınan *el-*

Belāġatu'l-Vâdiha'dan istifade ettik. Bunun yanında Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın hayatıyla ilgili İslam tarihi eserleri, Kitâb-ı Mukaddes ve Türkiye Diyanet Vakfının İslam Ansiklopedisinin ilgili maddelerinden istifade etmeye çalıştık.



BİRİNCİ BÖLÜM

HAKİKAT VE MECÂZ

Tezimizin bu bölümünde hakikat, mecâz ve kinâye kavramları belâgat kitapları esas alınarak anlatılacaktır. Bu bağlamda, mecâz, kinaye, kinayenin çeşitleri ve müteşâbih kavramları üzerinde de durulacaktır.

1.1 Hakikat

Hakikat kelimesi “ha-ka-ka” maddesinden türemiştir.² Sözlükte hakikat; “gerçek, şüphesiz, meydana gelen, sabit olan, muvafakât ve mutabakat” anlamlarında kullanılmaktadır.³ Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), hakikat kelimesinin başlıca anlamlarını; “Gerçek (sabit) ve var olan şey, doğru inanç, riyasız amel ve maksada uygun söz, ebedî olması nedeniyle asıl ve gerçek hayat olarak kabul edilmesi gereken ahiret” olarak sıralamaktadır.⁴ Cürçânî (ö. 816/1413) ise hakikati şöyle tarif etmektedir: “Dilde asıl olarak hangi anlam için konulmuşsa o anlamı ifade etmek üzere kullanılan bir lafızdır”.⁵

Hakikat, terim anlamında mecâzın zıddı olarak; “bir kelime veya tabirin asıl, hakikî manasıyla kullanılmasıdır”.⁶ Ayrıca hakikat, lafzın vad’ edildiği yani kendisi için konulduğu asıl manada kullanılmasıdır.⁷ Örneğin; ‘kalem’, ‘kitap’, ‘güneş’ kelimeleri esas manalarında kullanıldıkları zaman buna hakikat denir.⁸ Buradan hareketle mecâz da, hakikatin zıddı yani lafzın konulduğu asıl manada kullanılmamasını ifade etmektedir.⁹

² Ebu’l-Fadl Cemâluddîn İbn-i Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ha-ka-ka” maddesi, Beyrût: Dâr-u Sâdır, 1414, c. 10, s. 49

³ Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, Beyrût: 1412, s. 246; İbn-i Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ha-ka-ka” maddesi, X, 49.

⁴ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, s. 247.

⁵ Ali b. Muhammed b. Ali Şerif el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, Beyrût: 1983, s. 90.

⁶ İbn-i Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ha-ka-ka” maddesi, Beyrût: 1414, X, 49.

⁷ Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987, s. 358; İbn-i Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ha-ka-ka” maddesi, X, s. 52.

⁸ Nusretin Bolelli, *Belâgat*, İstanbul: İfav Yayınları, 2012, s. 82.

⁹ İbn-i Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ha-ka-ka” maddesi, X, s. 52; Eyyûb b. Musa Ebu’l-Bekâ’, *el-Külliyât Mu’cemun fî’l-Mustalahât ve’l-Furûki’l-Lügaviyye*, Beyrût: t.y., s. 804; Mecduddîn

Hakîkatin tanımını ilk yapan ve hakîkatle mecâzî bir arada ilk zikreden müellifin Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî (ö. 392/1002) olduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte mecâzın karşıtı olarak "hakîkat" ve "asl" terimlerini ilk defa kullananın ise Müberred (ö. 286/900) olduğu belirtilmiştir.¹⁰

Hakîkat; lüğavî, şer'î ve örfî olarak üç anlamda kullanılmaktadır.

Lüğavî hakîkat, dilde hangi anlam için konulmuşsa o anlamda kullanılan lafız demektir. Örneğin; şems (güneş), kamer (ay) ve necm (yıldız) lafızları bilinen bu manalarda kullanılırsa, lüğavî hakîkat olur.

Şer'î hakîkat, Şâri'in kastettiği anlamda kullanılan lafızdır. Örneğin; es-Salât (namaz), ez-Zekât (zekat), ez-Zevâc (nikah) gibi lafızlar, kanun koyucunun (Şâri') belirli birtakım manaları kast etmek üzere koyduğu lafızlardır. Bunların bu anlamlarda kullanılması 'şer'î hakîkat' i ifade etmektedir.

Örfî hakîkat ise, örfte kendisiyle hangi mana kastediliyorsa o manada kullanılan lafız demektir.¹¹ Örneğin; 'dabbe' kelimesi Arapça'da başlangıçta bütün canlı varlıkları ifade ederken; sonradan bu anlamından ayrılarak örfte, sadece hayvanlar için kullanılmaya başlanmıştır. İşte bu kullanım da, örfî hakîkatı belirtmektedir.¹²

1.2 Mecâz

Sözlükte mecâz "bir yeri yürüyerek geçmek, yol katetmek, yürüyüp geçilen yer" gibi anlamlara gelmektedir. Cevz (cevaz) kökünden isim veya masdar olan mecâz¹³ kelimesi, "hafifletmek, müsamaha göstermek, serbest kılmak, onay veya izin vermek" anlamlarında da kullanılmaktadır.¹⁴

Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Mûhît*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005, s.874-875; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2009, s. 59.

¹⁰ İsmail Durmuş, "Mecâz", *DİA*, XXVIII, 219.

¹¹ el-Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 89.

¹² Hatib el-Kazvîni, *el-Îdâh fî Ulûmi'l-Belağa*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1998, c. 1, s. 253.

¹³ Muhammed b. Abdurrezzak Ebu'l-Feyz ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, y.y., t.y., XV, s. 75; Durmuş, "Mecâz", *DİA*, XXVIII, 217.

¹⁴ ez-Zebîdî, *a.g.e.*, c. 15, s. 78; Maşallah Turan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya, 2006, s. 19.

Mecâz kelimesinin ıstılahî anlamıyla ilgili farklı tarifler yapılmıştır. Bunları genel olarak şu şekilde sıralamak mümkündür: “Lafzın, asıl konulduğu manası dışında başka bir anlam için kullanılmasıdır.”¹⁵

“Aralarındaki bir alakadan dolayı, lafzın konulduğu anlamın dışında başka bir manada kullanılmasıdır.”¹⁶

Mecâz kelimesinin ıstılah olarak tarifini efradını cami ağyarını mani olarak şu şekilde yapabiliriz: “Hakikî mananın kastedilmesine engel bir karine bulunmakla birlikte, bir alakadan dolayı lafzın, konulduğu mananın dışında kullanılmasıdır”.¹⁷ Bu tanımdan hareketle, bir kelimedenden mecâzî anlamın kast edilebilmesi için kelimenin şu şartları taşıması gereklidir:

1. Kelimeyi hakikî manasının dışına çıkaracak bir alaka (münasebet) bulunmalıdır.

2. Hakikî mananın kast edilemeyeceğine dair bir karine (ipucu) olmalıdır.

Ayrıca mecâzın gerçekleşebilmesi için hakikî anlamdan mecâzî anlama nakil ve ikisi arasında alaka (münasebet/ ittisal/ ilinti) şarttır.¹⁸ Eğer bu alaka müşabehete yani benzerliğe dayanıyorsa buna istiâre,¹⁹ müşabehetin dışında başka bir şeye dayanıyorsa buna da mecâz-ı mürsel denir.²⁰

Örneğin, “*Bu Kur’an, Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, mutlak güç sahibi ve övgüye lâyık, göklerdeki ve yerdeki her şey kendisine ait olan Allah’ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.*”²¹ ayetinde inançsızlık karanlığa, iman ise aydınlığa benzetilmiş, dolayısıyla istiare yapılmıştır.²² Ancak alakada sebebiyet, müsebbebiyet, cüziyyet, külliyyet, geçmiş

¹⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, s. 359; Ebu’l-Feth Ziyâuddin Nasrullah b. Muhammed el Mevsilî İbnu’l-Esîr, *el-Meselu’s-Sâir fî Edebi’l-Kâtib ve ’ş-Şâir*, Kahire: Dâr-u Nehdat-i Mısır, t.y., c, 1, s. 84.

¹⁶ el-Kazvînî, *Telhîsu’l-Miftâh*, İstanbul: el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, t.y., s.120.

¹⁷ el-Cârim- Emîn, *el-Belâğatu’l-Vâdiha*, s. 59-60.

¹⁸ Durmuş, “Mecâz”, *DİA*, XXVIII, 218.

¹⁹ el-Cârim- Emîn, *el-Belâğatu’l-Vâdiha*, s. 64.

²⁰ el-Cârim- Emîn, *el-Belâğatu’l-Vâdiha*, s. 93.

²¹ İbrahim, 14/1-2.

²² el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu’l-Vâdiha*, s. 63.

veya geleceği gözetmek, mekansal gibi benzerlik dışında başka bir ilişki söz konusuysa bu durumda mecâz, mecâz-ı mürsel adını alır. “(Allah) gökten sizin için rızık indirir...”²³ ayetinde gökten inen rızık değil, rızık olacak şeyleri bitirecek olan yağmurdur. Zira yağmur rızkın meydana gelmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla müsebbep olan rızık zikredilip sebep olan yağmur kastedilerek, müsebbebiyyet alakasından dolayı burada mecâz-ı mürsel olmaktadır.²⁴

Mecâz üslubuna ilk yer veren alim olan Sibeveyhi (ö. 180/796)²⁵ *el-Kitâb*” isimli eserinde mecâz anlamında “*el-ittisa' fi'l-kelam ve'l-îcaz ve'l-ihtisar*” ifadelerini kullanmıştır.²⁶ *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eseriyle mecâz terimini ilk kullanan kişinin Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna (ö. 209/824) olduğu kabul edilmekle birlikte kaynaklar, çağdaşları olan Kutrub (ö. 210/825) ve Ferra (ö. 207/822)'nin da zamanımıza ulaşmayan *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserlerinin olduğunu bildirmektedir.²⁷ Nakledildiğine göre, Ebu Ubeyde'ye bir ayetin manası sorulunca, cevabını vermiş ve bu olay üzerine de *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı yazmaya karar vermiştir.²⁸ Çünkü Kur'ân Arapça olup, onun vahyine şahit olan sahabe Arap olduklarından Kur'an'ın manalarıyla ilgili soru sormaya ihtiyaç duymamaktaydılar. Zira Kur'ân, Arapların ifade tarzına göre inmiştir. Ayrıca onların konuşmalarındaki ziyade, hazf, idmâr, ihtisar, takdim ve tehir gibi bütün özellikleri içermekteydi.²⁹

Mecâzı belâgat çerçevesinde ilk fark eden âlimin ise Câhız (ö. 255/869) olduğu ifade edilmektedir. Câhız mecâzı, “*dili konuşanların bir genişliği olarak,*

²³ Mü'min, 40/13.

²⁴ el-Cârim-Emin, *el-Belâğatu'l-Vâdîha*, s. 92.

²⁵ Durmuş, “Mecâz”, *DİA*, XXVIII, 219.

²⁶ Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitab*, Kahire, 1988, c. 1, s. 211, 280, 290.

²⁷ Durmuş, “Mecâz”, *DİA*, XXVIII, 219.

²⁸ Turan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s. 20.

²⁹ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Kahire, 1381, c. 1, s. 8.

*gerçek anlamı dışında kullanılan lafız" şeklinde anlamış ve teşbih, istiare gibi beyan ilmi nevilerini mecâz kapsamına dahil etmiştir.*³⁰

Alimlerin çoğuna göre mecâz sanatı Kur'ân'da yer almaktadır. Zâhiriye mezhebi ve Şafiiler'den İbn Kass (ö. 335/946), Malikîler'den İbn Huveyz gibi bir kısım âlimler ise, mecâzın Kur'ân'da bulunmadığını iddia etmişlerdir.³¹ Onlara göre mecâz, yalan sözün kardeşidir. Kur'ân yalandan uzak olduğuna göre onda mecâz bulunmamalıdır; bu nedenle de yoktur.³²

Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmeyen bu âlimler "*konuşan kimse bir hakîkati ifade etmek için sıkıntıya düşerse ariyet/emanet olarak mecâzı kullanır. Ancak böyle bir durum Allah için bahis konusu olamaz; O'nun için muhaldir. Eğer bu kabul edilirse, Allah için bir noksanlık teşkil eder*" diyerek mecâza karşı çıkmışlarsa da,³³ pek çok kimse bu görüşü kabul etmemiş ve bunun geçersiz olduğunu ifade etmiştir.³⁴

Öte yandan Kur'ân'ın ilk muhataplarının, Arapçanın inceliklerine ve derinliklerine vâkıf ve belağatta üstün bir toplum olduğu bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla onların daha iyi anlayabilmeleri için Kur'ân, onlara kendi dillerinin hususiyetleriyle indirilmiştir; yani Kur'ân, o devrin insanların konuşmalarında yer alan darb-ı mesel, kıssa, sual, yemin, mecâz, kinaye ve benzer edebî sanatlarla inmiştir. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerim'in ifadelerinde mecâz kullanmış olması garipsenecek bir durum değildir.³⁵

Örnek olması açısından şu ayeti zikretmek mümkündür: "*Bulunduğumuz köye ve kervana sor*"³⁶ ayetinde kastedilen, köyde ve kervanda bulunan

³⁰ Durmuş, "Mecâz", *DİA*, XXVIII, s. 219.

³¹ Abdurrahman İbnu'l-Kemâl Celaluddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kâhire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1317, c.2, s.36.

³² es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 2, s. 36; Mustafa Kırkız, *Hakikat Ve Mecâz Bağlamında Kur'an'da "Engellilik" İfade Eden Sözcüklerin Linguistik Analizi*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 12/1 (2007) s. 108.

³³ es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 2, s. 36.

³⁴ Mesut Erdal, *Kur'an Meallerinde Hakikat-Mecâz İkilemi*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 8 sayı: 2, s. 185.

³⁵ Turan, *a.g.e.* s. 23.

³⁶ Yusuf, 12/82.

insanlardır. Yani yer ismi olan Köy lafzıyla orada yaşayan halk kastedilmiş, kelime asıl anlamının dışında mecâz anlamında kullanılmıştır. Bu ayet hem îcâz-ı hazfin hem de mecâz-ı mürselin örneğidir.³⁷ Dolayısıyla köy denilmek suretiyle köydeki insanlar kastedilmiş ve mahalliyet karinesiyle mecâz-ı mürsel yapılmıştır.³⁸

Burada şu hususun göz önünde bulundurulması gerekir ki, zorunlu bir durum olmadıkça mecâza gitmek doğru değildir. Aksi durumda dilin ifade ettiği anlamlar sabit olmayıp tamamen sübjektif hale gelir ve dilden esas maksad olan manaları ifade etme özelliği ortadan kalkar. Bu husustan dolayı, her dilde hakikî anlam temeldir, mecâzî anlam ise istisnadır.³⁹ Zira bu konuyla alakalı olarak Mecellede “*Kelamda asl olan manayı hakikîdir*”⁴⁰ şeklinde bir külli kaide ortaya konmuştur.

Dolayısıyla mecâzın hükmü karşımıza şu şekilde çıkmaktadır: Hakikî manaya göre anlama imkanı bulunduğu sürece mecâzî manaya göre yorum yapılamaz, hakikî manaya göre anlamayı engelleyen bir alaka veya karine varsa o zaman bu yönde yorum yapmak ve lafza mecâzî mananın hükmünü bağlamak gerekir.⁴¹ Bu durum ise küllî kaide olarak Mecelle’de şu şekilde ifade edilmiştir: “*Mana-yı hakikî müteazzir oldukda mecâza gidilir*”.⁴²

Gazzâlî’nin belirttiğine göre, dinî metinlerin anlaşılmasında hakikat ve bununla beraber mecâz kavramları önemli bir yer tutmakta, metnin doğru te’vil edilmesi ve bu te’vilin neticesinde doğru anlaşılabilmesi ancak bu iki kavram aracılığıyla olmaktadır.⁴³

Kur’ân-ı Kerim’de, kelimelerin hakikî manalarında kullanılmış olması

³⁷ el-Kazvînî, *el-Îdâh*, c. 3, s. 186; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu’l-Vâdîha*, s. 93.

³⁸ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetu’t-Tefâsîr*, Kahire: Dâru’s-Sâbûnî, 1417/1997, c. 2, s. 60.

³⁹ Turan, *a.g.e.* s. 25.

⁴⁰ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, mad. 11.

⁴¹ Zekiyyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc: İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, s. 366.

⁴² *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, mad. 61.

⁴³ Naci Özsoy, *İmam Gazzâlî’de Hakikat ve Mecâz*, Anemon, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi c.1 sayı: 2 (2013) s. 230-231.

esastır.⁴⁴ Fakat bununla birlikte Kur'ân metninin ne kadarının mecâza, ne kadarının hakîkate mahal oluşturduğu bir tartışma konusudur. Örneğin; öteden beri cari olan yapısıyla müfessirlerin kahir ekseriyeti, Kur'ân'ın sağlıklı ve şanına yaraşır biçimde tefsir edilebilmesi için metnin (içsel açılımını da ihmal etmemek koşuluyla) dışsal (zâhirî) açılımını esas alırken, sûfî-nazarî ve sûfî-işârî yorum tekniğini benimseyen bazı kesimler ise Kur'ân'ın içsel (bâtını; alegorik) açılımını merkeze koymuşlardır. Gayet tabii böylesi bir kutuplaşmada birinci grup yani müfessirlerin çoğunluğu hakîkati, ikinci grup yani işârî ekol mecâzî ön plana çıkarmaktadır.⁴⁵

Bu konuda Gazzalî'nin de ortaya koymuş olduğu değerlendirme sağlıklı bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Nitekim Gazzalî'nin şu açıklaması, hakikat-mecâz ikilemi tartışmasında bizim için bu hususta uymamız gereken önemli bir kıstası ortaya koymaktadır: “*Lafız, hakikat ile mecâz arasında dönüp durursa, bununla mecâzın kastedildiğine dair delil ortaya çıkıncaya kadar, hakikat anlamı üzere kabul edilir.*”⁴⁶ Zira hakîkatin bir hükmü de, lafzın hakîkate hamledilmesi mümkün olduğu sürece, hakîkatin esas alınıp, mecâza gidilmemesidir. Mecelle'de de “*mânây-ı hakikî müteazzir oldukda mecâza gidilir.*”⁴⁷ ifadesi yer almaktadır. Buna göre mecâza gitmek keyfî bir durum değildir. Kelamın hakikî manada anlaşılması imkansız veya zor olduğunda ve belirli şartlar dahilinde mecâzî anlama gidilebilir.⁴⁸ Aynı zamanda mecâzî manaya gidilebilmesi için kelamın hakikî manada anlaşılmasına engel bir karinenin de bulunması gerekir.⁴⁹ Dolayısıyla böyle bir karine bulunmaması durumunda, mecâzî manaya gidilmesinin, kelamda keyfî tasarruflara ve herkesin her istediğini anlayabileceği bir duruma neden olacağından, lafızların manalarını şaibeli ve şüpheli bir duruma getireceği söylenebilir.

⁴⁴ Erdal, *a.g.m.* s.185; Kırkız, *a.g.m.* s. 108.

⁴⁵ Necdet Çağır, *Hakikat-Mecâz Kutuplaşması Bağlamında Kur'an'da Temsili (Simgesel) Anlatım*, İslâmî İlimler Dergisi, c.8 sayı: 1 (2013) s. 94.

⁴⁶ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, s. 190; Mesut Erdal, *a.g.m.* s.186.

⁴⁷ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, madde 61.

⁴⁸ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 190; Mesut Erdal, *a.g.m.* s.184.

⁴⁹ el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 59-60.

Hakikat ve mecâz, genel olarak Belâğat ilmi içerisinde ele alınmaktadır. Bu ilimle ilgili kaynaklarda konu, ilm-i beyân bölümü içerisinde mecâzın çeşitleri, mecâza gidilebilmesinin şartları ve mecâzın alakaları gibi başlıklar altında değerlendirilmektedir.⁵⁰ Öte yandan hakikat ve mecâz konusu, lafzın nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili bir husus olduğundan dolayı şer'î nassların yorumlanmasını ele alan fıkıh usulü ilminin de başlıkları altında yer alır. Hatta fıkıh usulü eserlerinde bu konu, yaklaşık olarak belâğat kitaplarındaki genişlikte ve ayrıntıda incelenir.⁵¹

Bu durum yani mecâz konusunun belâğat ilminin yanında fıkıh usulünde de ele alınması, lafızların doğru bir şekilde anlaşılmasında hakikat ve mecâz bilgisinin ne derece önemli etken olduğunu gösteren bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Belâğat alimlerinin mecâzı, mecâz-ı aklî ve mecâzı luğavî olmak üzere ikiye ayırdıklarını görmekteyiz. Mecâz-ı luğavî de alakanın durumuna göre kendi içerisinde istiâre ve mecâz-ı mürsel kısımlarına ayrılmaktadır. Tezimizin bu bölümünde, mecâzın zikredilen kısımları özet bir şekilde ele alınacaktır.

1.2.1 Mecâz-ı Aklî

“Bir alakadan dolayı bir fiil veya fiil manasına gelen lafzı, hakikî isnadı kastetmeye engel bir karineyle beraber, failinden başkasına isnad etmeye “mecâz-ı aklî” denir”.⁵² Bu mecâza, “mecâz-ı hükmi”, “mecâz fi'l-isbat”, “isnad-ı mecâzî” gibi isimler de verilmiştir.⁵³ Mesela “Bahar otları bitirdi” denildiğinde ot bitirme işi gerçek fail olan Allah'a değil de bahar mevsimine isnad edilmiştir.⁵⁴ Tarifteki “*hakikî isnadı kastetmeye engel bir karineyle beraber*” kaydından hareketle

⁵⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 356 vd.

⁵¹ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 186 vd.; Saduddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, Mısır: Mektebet-u Subeyh, t.y., c. 1, s. 138 vd; Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerh-u Usûli'l-Pezdevi*, y.y: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y., s. 39-103.

⁵² Kazvînî, *el-Îdâh*, c. 1, 85-86; Sa'duddin Mes'ûd b. Fahriddin el-Herevî Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, Beyrut: 1431, s. 57; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 98.

⁵³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 395; Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 57.

⁵⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 395; Sa'duddin Mes'ûd b. Fahriddin el-Herevî Teftâzânî, *el-Mutavvel*, Beyrut: 1428, s. 203.

belâğat alimleri, verilen örnekte mecâz-ı aklî olabilmesi için, bu sözü söyleyen kimsenin, gerçek manada otları bitirenin Allah olduğunu kabul etmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu alimler, eğer Allah'a inanmayan ve otları gerçek manada bitirenin bahar olduğunu kabul eden kimse bu sözü söylerse, isnad-ı hakikîyi kastetmeye engel bir karine bulunmadığından dolayı buradaki isnadı mecâz-ı aklî olarak görmeyip, hakikat-i akliyye olarak nitelemişlerdir.⁵⁵

Mecâz-ı aklîde bulunan alakaların en meşhurları *sebebiyyet, fâiliyyet, mefuliyyet, masdariyyet, zarfiyyet* gibi alakalardır.⁵⁶

1.2.2 Mecâz-ı Luğavî

“Hakikî mananın kastedilmesine engel bir karine bulunmakla birlikte bir alakadan dolayı konulduğu mananın dışında lafzın veya terkinin kullanılmasına mecâz-ı luğavî denir.”⁵⁷ Mecâz denilince kastedilen genel de budur. Mesela “taş atan bir aslan gördüm” cümlesindeki “aslan” kelimesi hakikî anlamı itibarıyla bilinen yırtıcı hayvanı ifade eder. Ancak bu cümlemizde “taş atan” lafzî karinesi, “aslan” kelimesinin hakikî manasında kullanılmasına engel olmaktadır. Dolayısıyla bu karineden hareketle “aslan” kelimesinden kastedilen mananın “cesaretli adam” olduğunu anlamaktayız. Zira aslan taş atmaz, taş atmak insana mahsus olan bir fiildir.⁵⁸

Yapılan tariflerden hareketle, mecâz-ı aklînin cümledeki isnadda oluştuğunu; mecâz-ı luğavînin ise kelimenin başka manada kullanılmasıyla meydana geldiğini söyleyebiliriz. Mesela “bahar, ot bitirdi” örneğinde “ot bitirme” fiilinin ilkbahara isnad edilmesi mecâz-ı aklîdir. Zira hakikatte ot bitiren Allah'tır; ilkbahar, otun bitme zamanıdır. Dolayısıyla hakikî fiil, hakikî failine değil; zamana isnad edilmiştir. Böyle bir isnada mecâz-ı aklî denilmektedir. Mecâz-ı aklîde müsned ve müsnedun ileyhin her ikisi örneğimizde olduğu gibi hakikî anlamlarında olabileceği gibi her ikisi mecâzî anlamda da olabilirler.

⁵⁵ Kazvinî, *el-îdâh*, c. 1, s. 87; Tefâtânî, *el-Mutavvel*, s. 200.

⁵⁶ Kazvinî, *el-îdâh*, c. 1, s. 86; Tefâtânî, *el-Mutavvel*, s. 197; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 98.

⁵⁷ el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 59, s. 83.

⁵⁸ Tefâtânî, *el-Mutavvel*, s. 580.

Örneğin; “zamanın gençliği, toprağı canlandırdı” dediğimizde burada, “canlandırma” fiilinin “zamanın gençliğine” isnad edilmesi mecâz-ı aklîdir. Zira “canlandırma” fiilinin hakikî fâili Allah’tır. Zamanın gençliği ise, toprağın canlanma zamanıdır. Bu örnekte müsned (canlandırma) ve müsnedun ileyh (zamanın gençliği) arasındaki isnad, mecâz-ı aklî olup müsned ve müsnedun ileyhte ise mecâz-ı luğavî bulunmaktadır. Şöyle ki “canlandırma” fiili ile kastedilen “toprağın bitirmesi”, “zamanın gençliğinden” kastedilen ise “ilkbahar”dır.⁵⁹

Kelimede meydana gelen mecâz-ı luğavîye mecâz-ı müfred,⁶⁰ terkipte meydana gelen mecâz-ı luğavîye ise mecâz-ı mürekkeb/istiâre-i temsiliyye denir.⁶¹

Daha önce belirttiğimiz gibi mecâz-ı luğavînin alakası müşabehet/benzerlik olduğunda istiâre, benzerlik dışında bir alaka olduğunda mecâz-ı mürsel denir. Şimdi ise istiâre ve mecâz-ı mürsel özetle anlatılacaktır.

1.2.2.1 İstiâre

İstiâre sözlükte “bir şeyden faydalanmak üzere onu birisinden ödünç olarak istemek” anlamına gelmektedir.⁶² İstilahta ise, “Alakası müşabehet/benzerlik olup müşebbeh veya müşebbehun bihten birisinin hazfedilmiş olduğu mecâza” istiâre denir.⁶³ Mesela “Savaşan bir aslan gördüm” cümlesinde cesaretli bir adam gözü peklikte aslana benzetilmektedir. Burada aslan lafzı asıl anlamının dışında yani mecâzî anlamda kullanılmıştır. Mecâzî anlamı gösteren karîne ise savaşma fiilidir.⁶⁴

İstiâre’nin örneğini Kur’ân’da bulmak mümkündür. Şöyle ki; İbrahim suresinde Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: “*Bu, insanları rablerinin izniyle*

⁵⁹ Kazvinî, *el-Îdâh*, c. 1, s. 92-93; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 203.

⁶⁰ Teftâzânî, *Muhtasaru’l-Meânî*, s. 327.

⁶¹ Teftâzânî, *Muhtasaru’l-Meânî*, s. 354.

⁶² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. 4, s. 619.

⁶³ Teftâzânî, *Muhtasaru’l-Meânî*, s. 332; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu’l-Vâdiha*, s. 64.

⁶⁴ Teftâzânî, *Muhtasaru’l-Meânî*, s. 338.

karanlıklardan aydınlığa, her şeye galip ve övgüye layık olan Allah'ın yoluna çıkarman için, sana indirdiğimiz bir kitaptır."⁶⁵ Bu ayette "zulûmât" (karanlıklar) ve "nur" aydınlık kelimeleri, hakiki manalarında kullanılmayıp aralarındaki benzerlik alakasından dolayı "sapıklık" ve "hidayet" anlamında kullanılmıştır.⁶⁶

İstiâre, müşebbeh veya müşebbehun bihin zikredilip zikredilmemesine göre istiâre-i tasrihiyye ve istiâre-i mekniyye, kullanılan kelimenin türüne göre istiâre-i asliyye ve istiâre-i tebeiyye, müşebbeh veya müşebbehun bihe ait özelliklerin zikredilip zikredilmemesine göre ise istiâre-i mutlaka, istiâre-i muraşşaha ve istiâre-i mücerrede kısımlarına ayrılır.⁶⁷ Mürekkebe olan müşebbehun bihin, mürekkebe olan müşebbeh için kullanılmasına ise, istiâre-i temsiliyye adı verilmektedir. İstiâre-i temsiliyye'ye istiâre-i mürekkebe, mecâz-ı mürekkebe, temsîl ve mesel isimleri de verilmektedir.⁶⁸

1.2.2.2 Mecâz-ı Mürsel

Mecâz-ı mürsel, "mecâzî manayla hakikî mana arasındaki alakanın müşabehet/benzerliğin dışındaki bir şey olduğu mecâza" denir.⁶⁹ Mecâz-ı mürsel için otuzdan fazla alaka olduğu söylenmektedir.⁷⁰ Bu alakaların başlıcaları şunlardır: Cüz'iyet-külliyet, sebebiyyet-müsebbebiyyet, geçmişe itibar-geleceğe itibar, hâlliyet-mahalliyet, âliyyet, umum-husus.⁷¹

Örneğin; Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Yusuf'a rüyasını anlatan kişinin sözü şu şekilde anlatılmaktadır: "*Rüyamda kendimi şarap sıkarken görüyorum,*"⁷² yani rüyamda, kendimi, şarap yapmak için üzüm sıkarken görüyorum denilmektedir. Zira insan şarap sıkmayıp şarabı yapmak için üzüm sıkar. Dolayısıyla üzümün

⁶⁵ İbrahim 14/1.

⁶⁶ el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 63.

⁶⁷ Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 332, 347, 351, 352, 354, 355; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 64, 70, 76.

⁶⁸ Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 354-355; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 73.

⁶⁹ Kazvînî, *el-İdâh*, c. 5, s. 20; Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 329; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 575; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 93.

⁷⁰ Durmuş, "Mecâz", *DİA*, XXVIII, 219.

⁷¹ Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 330-331; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 93;

⁷² Yûsuf, 12/36.

sonraki hali dikkate alınarak “Rüyamda kendimi şarap sıkarken görüyorum” denilmiştir. Buradaki alaka geleceğe itibar edilmesidir. Yani rüyamda kendimi şarap sıkarken görüyorum diyerek ileride şarap haline gelecek olan üzümü sıkacağını anlatmak istemiştir.⁷³

Bir başka örnekte de “Parmaklarını kulaklarını tıkarlar”⁷⁴ buyurulmaktadır. Ayetteki “parmaklar” lafzı parmak uçları anlamında kullanılmıştır. Bu ifadede mecâz-ı mürsel bulunmaktadır. Alaka ise külliyyet olup; bütün zikredilerek parça kastedilmiştir.⁷⁵

1.3 Kinaye

Sözlükte, “bir şeyi örtmek”, “açıkça söylememek” ve “gizlemek” anlamlarına gelmektedir.⁷⁶ Bir belağat terimi olarak “hakikî manasının kastedilmesi mümkün olmakla beraber hakikî manasının dışında yani lâzımî manada kullanılan lafza” kinaye denir.⁷⁷ Mesela bir kimse için “kılıç bağı uzun” denildiğinde, o adamın uzun boylu bir kimse olduğunun kastedilmesi mümkün olmakla beraber; bu ifadeden hakikî mananın kastedilmiş olması da mümkündür. Çünkü kılıç bağının uzun olması kişinin boyunun da uzun olmasını çağrıştırmaktadır. Zihin, “kılıç bağı uzundur” ifadesinden “o, uzun boylu bir adamdır” anlamına intikal eder. Adamın uzun boylu olması, kılıç bağının uzun olma ifadesinin lazımıdır.⁷⁸

Hakikat ve kinaye, hakikî manalarında olmaları yönüyle bir noktada buluşurlarken hakikatte, hakikî mananın saraheten söylenmesine karşılık kinayede hakikî mananın sarih olmaması yönüyle birbirinden ayrılırlar. Mecâzla kinaye arasındaki farkı şu şekilde anlatabiliriz: Mecâzda hakikî manayı kastetmeye engel

⁷³ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, s. 331; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 577; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 96.

⁷⁴ Bakara, 2/19.

⁷⁵ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, s. 330; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 576.

⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 15, 233; Kazvînî, *el-İdâh*, c.5, s. 158; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 630.

⁷⁷ Kazvînî, *el-İdâh*, c.5, s. 158; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 630; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 105;

⁷⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 402; Kazvînî, *el-İdâh*, c.5, s. 159; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 630; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 104-105.

bir karine bulunmasından dolayı hakikî mananın kastedilmesi mümkün değilken; kinayede böyle bir engel karine bulunmadığından lazimî kastedilmesinin yanında hakikî mananın da murad edilmesi mümkün olmaktadır.⁷⁹

Kinaye, örtülü olarak anlatılmak istenen unsur bakımından sıfattan, mevsuftan ve nisbetten kinaye olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.⁸⁰

1.3.1 Kinâye'nin Çeşitleri

Kinaye, hakikî mana ile kinaye yoluyla kastedilen mana arasında bulunan vasıtaların az ve çokluğu, açıklığı ve kapalılığı yönüyle telvîh, remz, îma/işaret ve ta'rîz olmak üzere dört çeşittir.⁸¹

1.3.1.1 Telvîh

Kinaye'de vasıtalar çok olduğunda bu kinayeye telvîh adı verilir. Örneğin bir kimse için “*o, külü çoktur*” denildiğinde, o kişinin cömertliği ve misafirperver bir kimse olduğu kastedilir. Burada hakikî mana ile kinaye yoluyla murad edilen mana arasındaki vasıtalar çoktur. Bu vasıtaları şu şekilde sayabiliriz: Külün çokluğundan yemek kazanlarının altında çok odun yakılmasına, buradan çok yemek pişirilmesine, çok yemek pişirilmesinden de yiyenlerin çok olmasına, yiyenlerin çok olmasından da misafirlerin çok olmasına, buradan da maksud mana olan misafirperverlik ve cömertliğe intikal edilir.⁸²

1.3.1.2 Remz

Kinaye'de hakikî mana ile kinaye yoluyla kastedilen mana arasındaki vasıtalar az ve kapalı olursa bu kinayeye remz denir. Örneğin bir kimse için “*o, kalın kafalıdır*” dendiğinde o kimsenin kinaye yoluyla ahmak bir kimse olduğu kastedilir.⁸³

⁷⁹ Kazvîni, *el-Îdâh*, c.5, s. 159.

⁸⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 403; Kazvîni, *el-Îdâh*, c.5, s. 162; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 105.

⁸¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 411; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 105.

⁸² Kazvîni, *el-Îdâh*, c.5, s. 166; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 105-106.

⁸³ Kazvîni, *el-Îdâh*, c.5, s. 176; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 637.

1.3.1.3 İma/İşâret

Kinaye’de hakikî mana ile kinaye yoluyla anlatılmak istenen mana arasındaki vasıtalar az ve açık olur veya hiç vasıta bulunmazsa bu kinayeye îma/işâret ismi verilir.⁸⁴ Örneğin “*Asaletin Talha ailesinde yükünü indirip sonra onlardan ayrılmadığını görmedin mi? (Ne dersin?)*” beyti, Talha ailesinin şerefli ve asaletli kimseler olduklarını ifade etmekte zahirdir.⁸⁵

1.3.1.4 Ta’rîz

Ta’rîz dokundurma ve iğneleme, üstü kapalı bir şekilde sitem etme anlamlarına gelmektedir.⁸⁶ İnsanlara zarar veren bir kimseye karşı “*İnsanların en hayırlısı, insanlara en faydalı olan kişidir*” söylenmesi durumunda kastedilen, insanlara zarar veren bir kişi olmanın kötülüğü ve onlara karşı faydalı olunması gerektiğidir.⁸⁷

1.4 Müteşâbih

Müteşâbih kavramının kökü olan “şîbh”, “benzer” demektir. Bu kökten gelen teşâbüh ve iştibah mastarları, bir başkasıyla benzeştiği ve karıştığı için, “iyi ayırt edilmeyen ve açık seçik anlaşılmayan şey” manasına gelir. İştibah ise “manaların farklılığıyla beraber lafzın zâhirde benzerlik göstermesidir” şeklinde tanımlanmıştır.⁸⁸

Teşâbüh masdarından türeyen müteşâbih kelimesi “benzeyen, ayırt edilmesi zor olacak şekilde birbirine benzeyen” demektir.⁸⁹ Müteşâbih, anlamı ve

⁸⁴ Kazvîni, *el-İdâh*, c.5, s. 177.

⁸⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 412; Kazvîni, *el-İdâh*, c.5, s. 177; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 105-106.

⁸⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 411; Kazvîni, *el-İdâh*, c.5, s. 176; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 636; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 106.

⁸⁷ Kazvîni, *el-İdâh*, c.5, s. 176; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 106.

⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 13, s. 503; Turan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s. 27.

⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 13, s. 503; Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *DİA*, XXXII, 204.

yorumu, araştırma ve inceleme ile üzerinde düşünmeye ihtiyaç duyulan; birden fazla anlama ihtimali olan lafızlardır.⁹⁰

Müfessirler de genellikle müteşâbih kavramıyla manaları kapalı olan ayetleri anlamışlardır.⁹¹ Bu bağlamda, müteşâbih için değişik ancak birbirine yakın tanımlar yapmışlardır.

Söz konusu tanımların bir kısmı şöyledir:

Muhkem, açıkça maksadı anlaşılabilen ayetlerdir; müteşâbih ise, Allah'ın bilgisini kendisine has kıldığı kıyametin kopması, deccalin çıkması, surelerin başlarında bulunan huruf-ı mukattaa gibi ayetlerdir.

Muhkem, sadece bir te'vîli bulunan ayetlerdir; müteşâbih, birden fazla te'vili bulunan ayetlerdir.⁹²

Muhkem ve müteşâbih kavramlarını doğru anlamak için bu iki kavramı birlikte düşünmek gerekir. Çünkü bir kavram veya konu, eğer bu ikisinden birisi ile tanımlanacaksa, o zaman bu iki kavramın anlamını ve birbiri ile olan ilişkisini iyice dikkate almak gerekir.⁹³

Önemli bir tefsir terimi olarak muhkem ve müteşâbih kavramlarının geçtiği Âl-i İmrân Sûresinin 7. ayetinde Allah Teâla şöyle buyurmaktadır:

*“Kitabı sana O indirdi. Onun bazı ayetleri muhkemdir; bunlar kitabın anasıdır. Bir de onun müteşâbihleri vardır ki, kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve te'vîlini aramak üzere, Kitab'ın müteşâbih olanlarının ardına düşerler. Hâlbuki onların gelecekte nasıl sonuçlanacağını ve içyüzlerinin ne olduğunu Allah'tan başka kimse bilmez. Bilgide rüsuhu olanlar derler ki: ‘Bizim bunlara imanımız tamdır; çünkü hepsi de Rabbimiz katındandır.’ Gerçeği ancak akl-ı selim sahipleri kavrarlar.”*⁹⁴

⁹⁰ Mustafa Güven, *Kuran'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Tevil*, Hikmet Yurdu, yıl: 3, say. 5, s. 297.

⁹¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlu*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, s. 154.

⁹² Turan, *a.g.e.* s. 27.

⁹³ Güven, *a.g.m.* s. 298.

⁹⁴ Âl-i İmrân, 3/7.

Bu ayette açıkça belirtildiğine göre Kur'ân ayetlerinin bir grubu kitabın esasını teşkil eden muhkemler, diğerleri de müteşâbihlerdir. Kalplerinde doğruluktan sapma eğilimi bulunanlar fitne çıkarmak ve te'vilini aramak arzusuyla kitabın müteşâbihlerine uyarlar, halbuki müteşâbihlerin te'vilini sadece Allah bilir. Burada Kur'ân'ın esasını muhkem ayetlerin teşkil ettiğine ve müteşâbihlerin bunların ışığı altında anlaşılması gerektiğine işaret edilmiş, ayrıca müteşâbih ayetlerin te'vil edilmeye elverişli bulunmasına mukabil muhkemlerin buna elverişli olmadığına dikkat çekilmiştir.⁹⁵

Müfessirlerin tamamı, Âl-i İmran Sûresinin 7. ayetinden hareketle Kur'ân'ın muhkem ayetlerle müteşâbih ayetlerden oluştuğunda ittifak etmiştir. Çağdaş tefsir yazarlarından Süleyman Ateş ise Kur'ân'da müteşâbih ayetlerin bulunmadığını, Âl-i İmran Sûresinde söz konusu edilen müteşâbihlerin Kitab-ı Mukaddes'teki müteşâbihlerle ilgili olduğunu ileri sürmüştür. Buna gerekçe olarak ise, Kur'ân ayetlerinin anlamlarının açık ve anlaşılır olduğunun bizzat Kur'ân'da ifade edilmesini⁹⁶ göstermektedir.⁹⁷

Ancak Süleyman Ateş'in bu iddiası, başta müteşâbihat ayeti olmak üzere Kur'ân'ın beyanları ve müfessirlerin icmasıyla bağdaşmamaktadır.⁹⁸

Bununla birlikte burada şu husus önem kazanmaktadır ki o da; Âl-i İmran Sûresinin ilgili ayetinde yasaklanan, müteşâbih de olsa, bazı Kur'ân ayetlerinin tefsir edilmeleri ve anlaşılmaları değil, bunların nasıllık ve nicelikleri hakkında tahmin ve ihtimaller yürütmektir ki Kur'ân'ın dilinde bunun adı te'vil'dir ve yasaklanan budur.⁹⁹

Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'de Allah Tealâ'nın sıfatları olarak geçen "istiva", "yed", "vech" gibi müteşâbih ayetlerin manalarının, Allah'ın şanına uygun ve lâıyk bir şekilde, fakat hakikî manalarıyla anlaşılması, Kur'âna göre

⁹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *DİA*, XXXII, 204.

⁹⁶ Hûd, 11/1; en-Nahl, 16/103; en-Nûr, 24/34-36.

⁹⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989, c. 2, s. 14-16.

⁹⁸ Yavuz, "Müteşâbih", *DİA*, XXXII, 205.

⁹⁹ Yusuf Işıcık, *Kuran'da Temel İki Kavram: Tevil ve Müteşâbih*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/ Bahar, say. XIII., s. 27-28.

yasaklanmamış, yukarıda işaret ettiğimiz gibi bunların sadece te'villeri yani insan aklınca, fizik dünyaya bakılarak Allah Teâlâ'ya roller biçilmesi ve O'nun bir şeylere benzetilmesi yasaklanmıştır.¹⁰⁰

Meselâ, Allah Teâlâ'nın istiva sıfatını alacak olursak, İmam Mâlik (ö. 179/795)'in de dediği gibi, istivanın manası malumdur yani bilinir; o da: Allah Teâlâ'nın, arşının üzerinde olduğudur. Fakat istivanın te'vili yani Allah'ın istivasının nasıl bir şey olduğu, Allah'ın, arşının üzerinde ne şekilde bulunduğu gibi, nitelik ve niceliğe yani akıbeta ilişkin hususlar bilinmez.¹⁰¹



¹⁰⁰ Yusuf Işıcık, *Kuran'da Temel İki Kavram: Tevil ve Müteşabih*, s. 27-28.

¹⁰¹ Turan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s. 29.

İKİNCİ BÖLÜM

HZ. DÂVÛD VE HZ. SÜLEYMAN'IN HAYATI

2.1 Hz. Dâvûd'un Hayatı

Tezimizin konusu bağlamında, Hz. Dâvûd'un hayatı, neseb ve şemâili, peygamberliği ve kendisine Zebûrun verilmesi, ayrıca Kur'ân ve sünnette anlatılan bazı özellikleri başlıkları altında incelenecektir.

2.1.1 Hz. Dâvûd'un Nesebi ve Şemâili

“Dâvûd” ismi, İbranice’de “en çok sevilen kişi, göz bebeği” anlamını ifade etmektedir.¹⁰²

Hz. Dâvûd'un nesebi, Dâvûd b. İşa b. Ufeyd b. Ba'ız b. Salamun b. Nahşun b. Amminuzeb (veya Amminadib) b. Ram b. Hasrun b. Farıd b. Yahuda b. Ya'kub b. İshak'tır.¹⁰³ Hz. Dâvûd, Ahd-i Atik'te “kızıl saçlı, yakışıklı, gözleri pırıl pırıl,¹⁰⁴ iyi lir çalan, yürekli, güçlü bir savaşçı, akıllıca konuşan yakışıklı” şeklinde vasıflandırılır.¹⁰⁵ Müslüman alimlerin yazmış olduğu eserlerde ise “kısa boylu, mavi gözlü, saç az, temiz kalpli¹⁰⁶ vücudu ve saç kızıl, sarı tenli, gür ve çok güzel sesli, temiz huylu, çok idrak sahibi ve çok kuvvetli” olarak nitelendirilir.¹⁰⁷

Hz. Dâvûd'un gücünü göstermek üzere ahd-i atikte anlatıldığına göre, babasına ait koyun sürüsünden bir aslan yahut ayı, sürüden bir kuzu aldığı zaman, Hz. Davud ardından çıkar, onu vurur ve onun ağızından kuzuyu kurtarır. Aslan veya ayı, ona karşı koyduğunda ise, onu tutup vurarak öldürmüştür.¹⁰⁸

¹⁰² Ömer Faruk Harman, “Dâvûd”, *DİA*, c. IX, s. 21.

¹⁰³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387. c. 1. s. 476; İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417, c. 1, s. 194.

¹⁰⁴ Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1981, I. Samuel, 16/12.

¹⁰⁵ I. Samuel, 16/18.

¹⁰⁶ et-Taberî, *Tarîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, c. 1. s. 476; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, y.y.: Dâr-u Hicr, 1418/1997, c. 2, s. 300.

¹⁰⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 2, s. 304; Harman, “Dâvûd”, *DİA*, c. IX, s. 21.

¹⁰⁸ I. Samuel, 17/34-35.

2.1.2 Hz. Dâvûd'un Peygamberliği ve Zebûr

Hz. Dâvûd'un ismi, Kitab-ı Mukaddes'te David şeklinde geçmektedir. Hz. Dâvûd sadece İsrailoğulları'na elçi olarak gönderilen ve kendisine Zebûr kitabı verilen Allah'ın peygamberidir.¹⁰⁹ Dâvûd ismi Kur'ân-ı Kerim'de 16 defa geçmektedir.¹¹⁰

Rivayete göre Tâlût öldürülünce, İsrailoğulları Hz. Dâvûd'a gelerek Tâlût'un hazinelerini ona vermişler ve onu kendilerine hükümdar yapmışlardır.¹¹¹ Hz. Dâvûd, İsrailoğulları'nı Hz. Musa'nın dinine davet etmiş ve onlara Tevrat'ın hükümleriyle hükmetmiştir.¹¹²

Kur'ân-ı Kerim'de ise Hz. Dâvûd'dan, Câlût'u öldürmesi sebebiyle şu şekilde bahsedilmektedir:¹¹³

*“(Tâlût'un askerleri) Câlût ve askerleriyle karşı karşıya gelince şöyle dediler: “Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır, ayaklarımızı sağlam bastır ve şu kâfir kavme karşı bize yardım et.” Derken, Allah'ın izniyle onları bozguna uğrattılar. Dâvûd, Câlût'u öldürdü. Allah, ona (Dâvûd'a) hükümdarlık ve hikmet verdi ve ona dilediğini öğretti.”*¹¹⁴

Bu ayet-i kerimeden, Câlût'u öldürmesinden sonra Dâvûd'a hem hükümdarlık ve hem de hikmet (nübüvvet) verildiği anlaşılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim Hz. Dâvûd'a Zebûr'un verildiğini bildirip ayrıntılı bilgi vermemektedir.¹¹⁵ Bu konulardan bahseden diğer İslami kaynaklarda ise, Hz. Dâvûd'a verilen Zebûr'un ramazan ayında indirildiği, içinde mev'iza ve hikmetli

¹⁰⁹ Harman, “Dâvûd”, *DİA*, c. IX, s. 21.

¹¹⁰ Bkz. el-Bakara, 2/251; en-Nisa, 4/163; el-Maide, 5/78; el-En'am, 6/48; el-İsra, 17/55; el-Enbiya, 21/78, 79; en-Neml, 27/15, 16; es-Sebe', 34/10, 13; es-Sad, 38/18, 22, 24, 26; Abdullah Aydemir, *Hz. Dâvûd (a.s.)*, Diyanet Dergisi, Cilt 14, Sayı 6., Kasım-Aralık 1975, s. 342.

¹¹¹ et-Taberî, *Tarîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, c. 1. s. 476; İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, c. 1, s. 194.

¹¹² Afif Abdülfettah Tabbârâ, *Kur'ân'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, trc. Ali Rıza Temel-Yahya Alkın, İstanbul: Gonca Yayınevi, 1982. s. 352.

¹¹³ Harman, “Dâvûd”, *DİA*, c. IX, s. 21.

¹¹⁴ el-Bakara, 2/250-251.

¹¹⁵ en-Nisa, 4/163; el-İsrâ, 17/55.

sözlerin bulunduğu, Hz. Dâvûd'un Zebûr'u genellikle makamla ve bir musiki aleti eşliğinde okuduğu nakledilmektedir.¹¹⁶

Hz. Dâvûd'a verilen Zebûr'un yüz elli sûre olduğu, bu kitapta helal-haram gibi hükümlerin değil, hikmet ve öğüt türü sözlerin bulunduğu rivayet edilmektedir.¹¹⁷

Tarihçilerin ifadesine göre Hz. Dâvûd, Câlût'u öldürdükten sonra hükümdar olmuş ve Allah (c.c.), peygamberlikle krallığı onun şahsında toplamıştır.¹¹⁸ Hz. Dâvûd, İsrailoğullarının başına hükümdar olunca, Allah ona Zebûr'u indirmiş ve ona zırh yapmasını öğretmiştir. İlk zırh yapan kişinin Hz. Dâvûd olduğu rivayet edilmiştir. Allah (c.c.), demiri onun için yumuşatmış, dağlara ve kuşlara, Hz. Dâvûd, tesbih ettiğinde onunla beraber tesbih etmelerini emretmiştir. Allah, hiç kimseye onun sesi gibi güzel bir ses vermemiştir. Nitekim Hz. Dâvûd Zebûr'u okuduğu zaman, vahşi hayvanlar el ile boyunlarından tutulacak derecede ona yaklaşırlar ve onun sesini dinlerlermiş. O, çok çalışkan bir kişi idi, çok ağlar ve çok ibadet ederdi. Geceleri namaz kılar, zamanın yarısını oruçla geçirirdi. Yine rivayet edildiğine göre onu gece ve gündüz dört bin kişi korurdu.¹¹⁹

İbn-i Abbas'tan gelen bir rivayete göre ise; her gece otuz üç bin erkeğin onun mihrabına korumalık yaptığı da bazı tefsirlerde zikredilmektedir. Çünkü O, yeryüzünün en güçlü hükümdarlarından idi.¹²⁰ Ve Hz. Dâvûd, elinin emeğini yiyen bir peygamberdi.¹²¹

¹¹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 2, s. 304, 307; Harman, "Dâvûd", *DİA*, c. IX, s. 22.

¹¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kâhire: Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye, 1967, c. 6, s. 17.

¹¹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 2, s. 300-301; Harman, "Dâvûd", *DİA*, c. IX, s. 22.

¹¹⁹ İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. 1, s. 194.

¹²⁰ Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî en-Nisâbûrî, *el-Keşf ve'l-Beyan*, Tahkik; İmam Ebu Muhammed bin Âşur, Beyrut: Dar-u İhya-i Turasi'l-Arabi, 2002, c. 8, s.184.

¹²¹ Muhammed b. İsmail Ebu Abdillâh el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, y.y.: Dâr-u Tavki'n-Necât 1422, Buyu', 15; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. 1, s. 194.

2.1.3 Hz. Dâvûd'un Kur'ân ve Sünnet'te Zikredilen Bazı Özellikleri

Kur'ân-ı Kerîm, önceki kavimler ve peygamberler hakkında bizlere bazı bilgiler vermektedir. Hz. Musa, Hz. İbrahim ve Hz. Peygamber gibi bazı peygamberlerden ise daha ayrıntılı bahsetmektedir.

Bu bağlamda Hz. Dâvûd hakkında özellikle ona verilen nimetler özelinde bazı hususlar Kur'ân-ı Kerîm'de yer almaktadır. Bu hususları şu şekilde sıralamak mümkündür. Hz. Dâvûd'a ilim, hikmet, fasl-ı hitab ve lütuf verilmesi, onun sanatkarlığı, geçimini elinin emeğiyle sağlaması, onun ibadete düşkünlüğü....

Hadislerde ise Hz. Dâvûd'un orucu, ibadeti ve kendi elinin kazancını yemesi gibi hususlar haber verilmektedir.

2.1.3.1 Hz. Dâvûd'a İlim, Hikmet (Nübüvvet) ve Fasl-ı Hitap Verilmesi

Hz. Dâvûd'a ilim verilmesi ve Allah'ın onu bir çok insandan üstün kılması Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde anlatılmaktadır:

*“Andolsun! Biz Dâvûd'a ve Süleyman'a ilim verdik. Onlar, “Hamd, bizi mü'min kullarının birçoğundan üstün kılan Allah'a mahsustur” dediler.*¹²²

Bu ayette Hz. Dâvûd'a verilen ilmin, kuşların ve hayvanların sözünü anlama bilgisi ve ayrıca Allah'ın ona husûsî olarak verdiği ilmin kastedildiği ifade edilmektedir.¹²³

Başka bir ayet-i kerimede ise, Yüce Allah şöyle buyurmaktadır; *“Biz Dâvûd'un mülkünü güçlendirdik, ona hikmet ve hakla batılı ayıran söz (hüküm verme) yeteneği verdik”.*¹²⁴

Bu ayet-i kerimede geçen “fasl-ı hitab'ın” ne anlama geldiği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kimilerine göre “anlayış”, kimilerine göre

¹²² en-Neml, 27/15.

¹²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, y.y., Müessesetu'r-Risale, 1420, c. 19, s. 437.

¹²⁴ es-Sad, 38/20.

“davacıdan delil istemek veya davalıya yemin teklifi”, kimilerine göre ise davada iki şahit istemedir.¹²⁵

Bazı müfessirler de bu ayetin tefsirinde şöyle demektedir; “Yani hakkı batıldan ayırarak, tartışmayı ayırt edip kesme kabiliyeti vermiştik. Kesip atan ayırt edici söz ve sözde iki kıssa arasını ayıran “*Emma ba’dü*” (Bundan sonra ...) gibi ayırıcı söze de fasl-ı hitab denilir.¹²⁶

2.1.3.2 Hz. Dâvûd’a Fazl (Lütuf) verilmesi

Hz. Dâvûd’a verilen “fazlı” Kur’ân-ı Kerim şöyle ifade etmektedir:

“Andolsun, Dâvûd’a tarafımızdan bir lütuf verdik. “Ey dağlar! Kuşların eşliğinde onunla birlikte tesbih edin” dedik ve “(Bütün vücudu örtecek) zırhlar yap, işçilikte de ölçüyü tuttur diye demiri ona yumuşattık. “Salih amel işleyin. Çünkü ben sizin yaptıklarınızı görürüm” diye vahyettik.”¹²⁷

Bu ayetten anlaşıldığına göre, Hz. Dâvûd’a o vakte kadar diğer peygamberlere verilenlerden ayrı ve fazla olarak bir nimet verilmiştir. Ayetin devamı bu “fazl”ın ne olduğunu kısmen açıklamakla beraber, müfessirler daha geniş manalar üzerinde durmuşlar ve bunun için dokuz madde saymışlardır ki, güzel ses, Zebûr, ilim, nübüvvet vs. bunlar arasındadır.¹²⁸

2.1.3.3 Hz. Dâvûd’un Sanatkârlığı

Yüce Allah kulları arasında seçmiş olduğu birtakım peygamberlerine ve özel kullarına üstün yetenekler ve meziyetler vermiş ve onlara dilediği şeylerin dilediği kadarını öğretmiştir. Yeryüzünde Allah’ın halifesi olmak için yaratılmış ilk insan ve nübüvvet ile taltif edilmiş ilk peygamber olması hasebiyle Hz. Adem’e öğrettikleri ve Hz. Nuh’un yaşamış olduğu zamanın ve çevrenin şartları içinde kullanılmaya en elverişli ve en mükemmel gemiyi inşa etmesi bunun

¹²⁵ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân*, c. 21, s.172-173; Sa’lebi, *el-Keşf ve’l-Beyan*, c. 8, s. 184-185.

¹²⁶ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, Sadeleştirme, İsmail Karaçam Başkanlığında Komisyon, İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ty. c. 6, s. 465.

¹²⁷ es-Sebe’, 34/10-11.

¹²⁸ Cemâluddîn Ebu’l-Ferec İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabi, 1422, c. 3, s. 491; Aydemir, *Hz. Dâvûd (a.s.)*, s. 345.

örneklerindendir. Aynı şekilde Kur’ân’ın açık ifadesine göre Yüce Allah Hz. Dâvûd’a da “demircilik” sanatını öğretmiştir.¹²⁹ Bu ifade şu şekilde geçmektedir;

“...(Bütûn vücudu örtecek) zırhlar yap, işçilikte de ölçüyü tuttur diye demiri ona yumuşattık.”¹³⁰

Müfessirlerin açıklamasına göre Hz. Dâvûd, kızdırmaya, döğmeye, örse, çekice, balyoza muhtaç olmadan demiri elinde balmumu, hamur ve çamur gibi eğer, bükerek dilediği şekle sokardı.¹³¹

2.1.3.4 Hz. Dâvûd’un Geçimini Kendisinin Sağlaması

Hiz. Peygamber, Hiz. Dâvûd’un geçimini bizzat kendisinin temin ettiğini bir hadiste şu şekilde ifade etmektedir:

“İnsanın yediğinin en güzeli kendi kazandığıdır. Allah’ın nebîsi Dâvûd kendi elinin emeğinden başkasını yemezdi”.¹³²

Hiz. Dâvûd’un, yer yüzünde halife olduğundan dolayı çalışmaya ihtiyacı olmadığı halde geçimini zırh yaparak sağladığı belirtilmektedir.¹³³

2.1.3.5 Hiz. Dâvûd’un İbadeti

Kur’ân-ı Kerim de Hiz. Dâvûd “Evvâb” yani Allah’a çok tevbe edici (yönelici), yalvarıcı, vasfı ile anılmıştır. Şöyle ki:

“Ey Muhammed! Onların söylediklerine karşı sabret. Güçlü kulumuz Dâvûd’u hatırla. O, Allah’a çok yönelen bir kimse idi”.¹³⁴

Ayrıca Hiz. Dâvûd’un, Zebûr’u okuduğunda ve tesbih ettiğinde kuşlar ve vahşi hayvanların etrafında toplandıkları rivayet edilmektedir.¹³⁵ Bunun yanında

¹²⁹ Aydemir, *Hiz. Dâvûd (a.s.)*, s. 345.

¹³⁰ es-Sebe’, 34/10-11.

¹³¹ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’ân*, c. 20, s. 359; Ebul Kasım Mahmut b. Amr b. Ahmet ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidi’t-Tenzîl*, Beyrut: Dâru’l- Kitâbi’lArabî, 2009, c. 3, s. 554; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. 6, s. 366; Aydemir, *Hiz. Dâvûd (a.s.)*, s. 345.

¹³² el-Buhârî, *Buyu’*, 15.

¹³³ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askelânî, *Fethu’l-Bârî fî Şerh-i Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrût: 1379, c. 4, s. 306.

¹³⁴ es-Sâd, 38/17.

dağlar ve kuşların Hz. Dâvûd'un emrine verildiği Kur'ân'da şu şekilde ifade edilmektedir:

*“Kendisiyle birlikte sabah akşam tesbih etsinler diye biz, dağları ve toplanıp gelen kuşları Dâvûd'un emrine verdik. Onların her biri Allah'a yönelmişlerdi”.*¹³⁶

Hz. Dâvûd'un namazı ve orucu bir çok hadis-i şerifte açık bir şekilde ifade edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet edilen bir hadiste şöyle buyurulmuştur:

*“Allah katında en sevilen namaz Hz. Dâvûd'un namazıdır. Yine Allah katında en sevilen oruç Hz. Dâvûd'un orucudur. O, gecenin yarısını uykuyla geçirir, üçte birinde ibadet eder, altıda birinde de uyurdu. Ayrıca o, bir gün oruç tutar bir gün de tutmazdı.”*¹³⁷

Bu hadis-i şeriften, Hz. Dâvûd'un geceyi altıya böldüğü, ilk üç bölümünde istirahat ettiği, dördüncü ve beşinci bölümünde ise uykusundan uyanıp Allah'a ibadet ile meşgul olduğu, fecrin doğmasından önceki son bölümde ise gece yapmış olduğu ibadetler sebebiyle meydana gelen yorgunluğunu gidermek için tekrar uyuyup istirahat ettiği anlaşılmaktadır. Gecenin dördüncü ve beşinci bölümlerinin Hz. Dâvûd tarafından ibadete hasredilmesi, bu zamanın “icabet” saati olmasından kaynaklanmaktadır.¹³⁸ Nitekim bunu “Hadisu'n-Nüzûl” adı verilen bir hadis açıkça ifade etmektedir. Bu hadiste Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır:

*“Rabbimiz her gece dünya semasına iner (tecelli eder), gecenin son üçte biri kaldığında şöyle buyurur: Bana dua eden yok mu? Ona icabet edeyim, benden bir şey isteyen yok mu? Ona (istediğini) vereyim, benden bağışlanma dileyen yok mu? Onu bağışlayayım”.*¹³⁹

¹³⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 2, s. 304.

¹³⁶ es-Sâd, 38/18-19.

¹³⁷ Buharî, *Teheccüd*, 7; Savm, 55-57, 59; Enbiya, 37; Fedâilü'l-Kur'an, 34; Edeb, 84; İsti'zan, 38.

¹³⁸ Aydemir, *Hz. Dâvûd (a.s.)*, s. 347.

¹³⁹ Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî el-Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Salâtu'l-Müsâfirîn, 168; Aydemir, *Hz. Dâvûd (a.s.)*, s. 347.

2.1.3.6 Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın Aynı Konuda Hüküm Vermeleri

Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Dâvûd'la ilgili anlatılan hususlardan biri de, oğlu Hz. Süleyman ile birlikte aynı olay hakkında hakem olmalarıdır. Bununla ilgili olarak de Enbiya sûresinde şu ifadeler yer almaktadır:

“Dâvûd ile Süleyman'ı da hatırla. Hani bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı. Çünkü halkın koyunları o ekine girmişti. Biz de hükümlerine şahit olmuştuk. Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavratmıştık. Zaten her birine hükümranlık ve ilim vermiştik. Dâvûd ile birlikte, Allah'ı tesbih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik.”¹⁴⁰

Bu konuyla ilgili rivayetlerde olay, şu şekilde anlatılmaktadır:

Taraflar hakem olarak Hz. Dâvûd'a başvurduklarında Hz. Dâvûd şu şekilde hükmetmiştir: Ekini basan koyun sürüsünün kıymeti, vermiş oldukları zarara denktir. Dolayısıyla koyun sürüsünün tazminat olarak ekin sahibine verilmesi gerekir. Hz. Süleyman ise tarlanın koyun sahibine verilip tarla zarar verilmeden önceki haline gelinceye kadar ona bırakılmasına, koyun sürüsünün ise tarla sahibine teslim edilmesine ve o vakte kadar koyunların sütünden, yavrularından, tüylerinden faydalanmasına hükmetmiştir. Hz. Süleyman'ın vermiş olduğu bu hükmü ve yapmış olduğu içtihadı Hz. Dâvûd da isabetli bulmuştur.¹⁴¹ Dolayısıyla Hz. Dâvûd, koyunların ekin sahibine verilerek zararın tazmin edilmesine hükmetmiş, Hz. Süleyman ise koyunların geliriyle zararın tazmininin her iki taraf için daha uygun düşeceğinden hareketle böyle hüküm vermiştir.

Bu meseleyi ele alan tefsir ve tarih kitaplarında ayette geçen “El-harsü” kelimesinin manası hususunda ekin, bağ vs. gibi çeşitli rivayetlere yer verilmiş ve

¹⁴⁰ el-Enbiya, 21/78-79.

¹⁴¹ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, c. 18, s. 476; Ebu'l-Berekat Ahmet b. Mahmud Hâfızuddin en-Nesefî, *Medariku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut: Dar-u İbn-i Kesîr, 2005, c. 2, s. 414; Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 5, s. 486; Celaluddin Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Beyrut: Dar-u İbn-i Kesîr, 2014, s. 328; Seyyid Kutub, *Fizilali'l-Kur'ân*, , trc; M.Emin Saraç, Bekir Karlığa, İ.Hakkı Şengüler, İstanbul: Hikmet Yayınları, 2012, c. 10, s.156.

bu hususta alimler arasında ittifak sağlanamamıştır.¹⁴² Öte yandan bu konuyla ilgili tezimizin ilgili bölümünde bilgi verileceğinden burada bu kadarıyla yetinmeyi uygun buluyoruz.

2.1.3.7 Hz. Dâvûd 'a İsnad Edilen Günah

Kur'ân-ı Kerim'de Sâd sûresi 21-25. ayetler arasında Hz. Dâvûd'la ilgili anlatılan bir olaydan hareketle Hz. Dâvûd'a, bir komutanının karısını, savaşta komutanı ölüme göndermek suretiyle aldığı ve onunla zina ettiği isnad edilmiştir. Ahd-i atikte, Hz. Dâvûd'un, karısını almak istediği komutanı olan Hittî Uriya'nın bir savaşta ön safta savaşmasını emrederek onun ölümüne sebep olduğu,¹⁴³ bunun sonucunda komutanın karısını aldığı¹⁴⁴ ve daha komutan ölmeden önce de onun karısıyla zina ettiği anlatılmaktadır.¹⁴⁵

Kur'ân-ı Kerim'de de konu şu şekilde anlatılmaktadır:

“Sana davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvarı aşarak mabede girmişlerdi. Hani Dâvûd'un yanına girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuştu. Onlar, “Korkma! Biz, iki davacı grubuz. Birimiz diğerine haksızlık etmiştir. Aramızda adaletle hükmet. Zulmetme ve bizi hak yola ilet” dediler. İçlerinden biri şöyle dedi: “Bu benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benim ise bir tek koyunum var. Böyle iken ‘Onu da bana ver’ dedi ve tartışmada beni bastırdı.” Dâvûd dedi ki: “Andolsun, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemek suretiyle sana zulmetmiştir. Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar da pek azdır.” Dâvûd, bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi. Biz de bunu ona bağışladık. Şüphesiz katımızda onun için bir yakınlık ve dönüp geleceği güzel bir yer vardır.”¹⁴⁶

¹⁴² el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Bağdadî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., c. 3, s. 456.

¹⁴³ II: Samuel, 11/15.

¹⁴⁴ II: Samuel, 11/27.

¹⁴⁵ II. Samuel, 11/4.

¹⁴⁶ es-Sâd, 38/21-25.

Bu kısaca değişik tefsir ve anlatımlarla Kitab-ı Mukaddeste de yer alır ve Dâvûd'un zina yapmasıyla ilgili bir misal olarak anlatılır.¹⁴⁷ Fakat Kur'ân'la Kitab-ı mukaddestin olayı anlatımı arasında ayrıntı yönünden bazı farklılıklar bulunmaktadır. Olay ahd-i atikte şu şekilde anlatılmaktadır:

“Ve RAB Natan'ı Davut'a gönderdi. Natan Davut'un yanına gelince ona, “Bir kentte biri zengin, öbürü fakir iki adam vardı dedi, zengin adamın pek çok koyunları, sığırları vardı. Ve fakir adamın satın alıp beslediği küçük bir dişi kuzudan başka bir hayvanı yoktu. Kuzu adamın yanında, çocuklarıyla birlikte büyüdü. Adamın yemeğinden yer, tasından içer, koynunda uyurdu. Fakirin kızı gibiydi. Derken, zengin adama bir yolcu uğradı. Adam gelen konuğa yemek hazırlamak için kendi koyunlarından, sığırlarından birini almaya kıyamadığından fakirin kuzusunu alıp yolcuya yemek hazırladı. Zengin adama çok öfkelenen Davut Natan'a, “Hayy olan RAB'bin adıyla derim ki, bunu yapan adam ölüm oğludur.” dedi, “Bunu yaptığı ve acımadığı için kuzuya karşılık dört katını ödemeli.” Bunun üzerine Natan Davut'a, “O adam sensin!” dedi, “İsrail'in Tanrısı RAB diyor ki, ‘Ben seni İsrail'e kral olarak meshettim ve Saul'un elinden kurtardım. Sana efendinin evini verdim, karılarını da koynuna verdim. İsrail ve Yahuda halkını da sana verdim. Bu az gelseydi, sana daha neler neler verirdim! Öyleyse neden RAB'bin gözünde kötü olanı yaparak, O'nun sözünü küçümsedin? Hittî Uriya'yı kılıçla öldürdün, Ammonlular'ın kılıcıyla canına kıydın. Karısını da kendine eş olarak aldın. Bundan böyle, kılıç senin soyundan sonsuza dek eksik olmayacak. Çünkü beni küçümsedin ve Hittî Uriya'nın karısını kendine eş olarak aldın. “RAB şöyle diyor: ‘Sana kendi soyundan kötülük getireceğim. Senin gözünün önünde karılarını alıp bir yakınına vereceğim; güpegündüz karılarının koynuna girecek. Ve bu güneşin gözü önünde senin karılarınınla yatacak. Çünkü sen o işi gizlice yaptın, ama ben bunu bütün İsrail halkının gözü önünde güpegündüz yapacağım!’. Davut, “RAB'be karşı günah işledim” dedi. Natan, “RAB günahını bağışladı, ölmeyeceksin” diye karşılık verdi.”¹⁴⁸

¹⁴⁷ Harman, “Dâvûd”, *DİA*, c. IX, s. 23.

¹⁴⁸ II. Samuel, 12/1-13.

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Dâvûd’un tevbe ettiği zikredilmekle birlikte bunun sebebi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁴⁹ Bu kıssanın tefsirlerde ne şekilde ele alındığı ve Hz. Dâvûd’un tevbesine sebep olan hususun ne olduğu konusundaki görüş ve değerlendirmeler, tezimizin üçüncü bölümünün “Hz. Dâvûd’a sorulan fetva ve cevabı” başlığı altında ele alınacaktır.

2.1.3.8 Hz. Dâvûd’un Vefâtı

Hz. Dâvûd’un vefatını İslam tarihçilerinden İbnü’l-Esîr şu şekilde anlatmaktadır:

“Hz. Dâvûd’un bir cariyesi vardı ve her gece kapıları kapattıktan sonra anahtarları getirip ona teslim ederdi. Bundan sonra Hz. Dâvûd ibadete çekilirdi. Bir gece cariye kapıları kapattıktan sonra evin içerisinde bir adam gördü ve ona : “Seni evin içine kim aldı?” diye sordu. Evin içerisindeki adam ise “Ben hükümdarların yanına izin almaksızın girerim” diye cevap verdi. Hz. Dâvûd bu esnada adamın bu cevabını işitti ve ona: “Yoksa sen ölüm meleği misin?” diye sordu. O da : “Evet” dedi. Bunun üzerine Hz. Dâvûd : “Ölüme hazırlanmam için bana neden haber göndermedin?” dedi. Melek ona : “Sana pek çok haberci gönderdim” dedi. Hz. Dâvûd: “ Senin gönderdiğin haberciler kimlerdi?” dedi. Melek de : “ Baban, kardeşin, komşun ve tanıdığın kişiler şimdi neredeler?” diye sordu. Hz. Dâvûd : “Öldüler” diye cevap verdi. Bunun üzerine melek : “ İşte onlar benim sana gönderdiğim habercilerdi. Çünkü sen de onlar gibi öleceksin” dedi, sonra da Hz. Dâvûd’un ruhunu kabzedip aldı. Hz. Dâvûd vefat edince onun tüm mülk ve saltanatına, ilmine ve peygamberliğine Süleyman (a.s.) varis olmuştur.”¹⁵⁰

Hz. Dâvûd’un vefatıyla ilgili bu bilgileri benzer bir şekilde İbn Kesîr’de anlatmaktadır.¹⁵¹ Ancak anlatılan bu hususlarla ilgili Kur’ân’da ve hadislerde herhangi bir bilgi yoktur.

¹⁴⁹ Harman, “Dâvûd”, *DİA*, c. IX, s. 23.

¹⁵⁰ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, c. 1, s.198.

¹⁵¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, c. 2, s. 320.

Hız. Dâvûd'un erkek çocuklarının sayısının on dokuz olduğu, onların arasından ise mülk, saltanat, ilim ve peygamberlikte Hız. Süleyman'ın ona varis olduğu ve vefat ettiğinde yüz yaşında olduğu İbnü'l-Esîr tarafından bildirilmektedir.¹⁵² Bu hususta Hız. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet edilen bir hadis-i şerif vardır.¹⁵³ Tüm bu zaman zarfında Hız. Dâvûd'un hükümdarlık süresi kırk yıldır.¹⁵⁴ Bununla birlikte ahd-i atikte Hız. Dâvûd'un otuz yaşında hükümdar olduğu, kırk yıl hükümdarlık yaptığı, yetmiş bir yaşında vefat edip Dâvûd şehrine (Kudüs) defnedildiği ifade edilmektedir.¹⁵⁵

2.2 Hız. Süleyman'ın Hayatı

Bu bölüm Hız. Süleyman'ın hayatı, nesebi ve şemâili, yetiştiği çevre, hükümdarlığı, Belkıs ile ilişkisi ve vefatı başlıkları altında incelenecektir.

Hız. Süleyman'ın hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgi Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamaktadır. O'nun hayatıyla ilgili bilgiler genellikle İslam tarihçilerinin eserleri ve Yahûdî kaynaklarında mevcuttur. Bunun yanında Resulullah (s.a.v.), bazı hadislerinde Hız. Süleyman'ın hayatıyla ilgili bilgiler vermektedir.

2.2.1 Hız. Süleyman'ın Nesebi ve Şemâili

Süleyman (a.s.) Hız. Dâvûd'un oğludur. Kur'ân-ı Kerîm bu durumu açık bir şekilde ifade etmektedir:

*“Dâvûd'a Süleyman'ı bağışladık. O ne güzel kuldu! Şüphesiz o, Allah'a çok yönelen bir kimse idi.”*¹⁵⁶

İslamî kaynaklarda Süleyman (a.s.)'ın nesebi şu şekilde verilmektedir: Süleyman b. Dâvûd b. İşa b. Uveyd b. Âbir b. Salamun b. Nahşun b. Amminuzeb (veya Amminadib) b. Ram b. Hasrun b. Farid b. Yahuda b. Ya'kub b. İshak b. İbrahim'dir.¹⁵⁷

¹⁵² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. 1, s.199.

¹⁵³ Muhammed b. İsa, et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Mısır: 1395, Tefsir, 94.

¹⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. 1, s.199.

¹⁵⁵ II. Samuel, 2/11, 5/4; Harman, “Dâvûd”, *DİA*, c. IX, s. 24.

¹⁵⁶ es-Sâd, 38/30.

¹⁵⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 2, s. 323.

Ahd-i Atîk'te Hz. Süleyman'a bu ismin verilmesi şu şekilde anlatılmaktadır:

*“Ama barışsever bir oğlun olacak. Onu her yandan kuşatan düşmanlarından kurtarıp rahata kavuşturacağım. Adı Süleyman olacak. Onun döneminde İsrail'in barış ve güvenlik içinde yaşamasını sağlayacağım”.*¹⁵⁸

Bazı yahudi kaynaklarında ise Hz. Süleyman'ın ismini annesinin koyduğu belirtilmektedir.¹⁵⁹

Ayrıca Hz. Süleyman'ın doğumu ve ona bu ismin verilmesiyle ilgili olarak ahd-i atik'in farklı bir yerinde şöyle bir bilgi zikredilmektedir:

*“Davut karısı Bat-Şeba'yı teselli etti. Yanına girip onunla yattı. Bat-Şeba bir oğul doğurdu. Çocuğun adını Süleyman koydu. Çocuğu seven RAB Peygamber Natan aracılığıyla haber gönderdi ve hatırı için çocuğun adını Yedidyah koydu.”*¹⁶⁰

Hz. Süleyman'ın şemâliyle ilgili olarak onun beyaz tenli, cüsseli, çok saçlı olduğu, beyaz elbise giydiği de İslam tarihi eserlerinde zikredilmektedir.¹⁶¹

2.2.2 Hz. Süleyman'ın Yetiştığı Çevrenin Dinî ve Coğrafi Durumu

Hz. Süleyman'ın yetişmiş olduğu Filistin bölgesi ve civarında İsrailoğullarının benimsemiş olduğu tevhid akidesinin yanında putperestlik inancının da yaygın olduğu ifade edilmektedir.¹⁶² Bununla birlikte Tâlût'un İsrailoğullarının başına kral olması ve Câlût'la savaşması esnasında Tâlût'un ordusunda bir nefer olarak savaşan Hz. Dâvûd'un Câlût'u öldürmesi ve Tâlût'un ölümünden sonra Hz. Dâvûd'un İsrailoğullarının başına kral peygamber olarak

¹⁵⁸ I. Tarihler, 22/9.

¹⁵⁹ Ömer Faruk Harman, “Süleyman”, *DİA*, c. XXXVIII, s. 56.

¹⁶⁰ II. Samul, 12/24-25. Kullandığımız Kitab-ı Mukaddes baskısında Yedidyah kelimesine bir dipnot düşülerek bu kelimenin “rabbin sevgilisi” anlamına geldiği ifade edilmektedir. (Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1981, s. 317.)

¹⁶¹ et-Taberî, *Tarîhu'r-Rusül ve'l-Mulûk*, c. 1, s. 486; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. 1, s. 200.

¹⁶² Ataullah Kartal, “*Kur'an-ı Kerim'de Dâvûd ve Süleyman (a.s.) Kıssaları*”, Marmara Üniversitesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: 2009, s. 116.

geçmesiyle Filistin bölgesinde putperestlik inancının etkisini kaybedip tevhid inancının bölgede hâkim olduğu zikredilmektedir.¹⁶³

Hz. Dâvûd'dan sonra İsrailoğulları'nın başına geçen Hz. Süleyman zamanında İsrailoğulları'nın tarihlerinin en parlak dönemlerini yaşadıkları ve bu devletin sınırlarının bugünkü Lübnan, Ürdün ve Suriye'nin bir kısmına kadar uzandığı söylenmektedir.¹⁶⁴

2.2.3 Hz. Süleyman'ın Hükümdarlığı

İsrailoğulları, Hz. Süleyman'ın büyük bir kral olduğunu her şekilde ifade etmelerine rağmen, onun peygamber olduğunu kabul etmemektedirler. Nitekim Kitab-ı Mukaddes, Hz. Süleyman'dan peygamberden çok, kral olarak bahsetmektedir.¹⁶⁵ Ancak son ilahî mesaj Kur'ân-ı Kerîm, İsrailoğullarının bu husustaki yanlış bilgilerini de tashih ederek Hz. Süleyman'ı vahye mazhar olmuş peygamberler arasında saymakta ve kendisine daha birçok nimetin verildiğini zikretmektedir.¹⁶⁶

Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

*“Biz, Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, torunlarına, İsa'ya, Eyyüb'e, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a da vahyetmiştik. Dâvûd'a da Zebûr vermiştik.”*¹⁶⁷

*“Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavratmiştik. Zaten her birine hükümranlık ve ilim vermiştik. Dâvûd ile birlikte, Allah'ı tespih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik.”*¹⁶⁸

¹⁶³ Kartal, “Kur'an-ı Kerim'de Dâvûd ve Süleyman (a.s.) Kıssaları”, s. 117.

¹⁶⁴ M. Lütfullah Karaman, “Filistin”, *DİA*, c. XIII, s. 90.

¹⁶⁵ I. Krallar, 11/43; Hayrettin Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: 2007, c.1, s. 166.

¹⁶⁶ Bilal Atik,, “Kral ve Peygamber olarak Dâvûd (a.s.) ve Süleyman (a.s.) İle Verilmek İstenen Mesajlar” Ankara Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: 2008, s. 78.

¹⁶⁷ en-Nisa, 4/163.

¹⁶⁸ el-Enbiya, 21/79.

Tefsirlerde ve İslam tarihi kaynaklarında Hz. Dâvûd vefat ettikten sonra oğlu Hz. Süleyman'ın İsrailoğullarının başına hükümdar olarak geçtiği¹⁶⁹ ve bu sırada Hz. Süleyman'ın on üç yaşlarında olduğu aktarılmaktadır.¹⁷⁰

Allah, babası Hz. Dâvûd gibi ona da hükümdarlıkla beraber peygamberlik de vermişti.¹⁷¹ Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Süleyman'ın, Allah'tan kendisinden sonra hiçbir kimseye verilmeyecek şekilde kendisine büyük bir saltanat verilmesini istediği.¹⁷² ve Allah'ın da onun duasını kabul edip, şeytanları (cinleri), kuşları ve rüzgârı onun emrine verdiği zikredilmektedir.¹⁷³ Hatta insanlar, cinler ve kuşların onun emrine verilmesiyle ilgili olarak, Hz. Süleyman evinden çıktıktan sonra tahtına varıp oturuncaya kadar kuşların, onun başının üzerinde bekledikleri, insanların ve cinlerin ona olan saygılarından dolayı ayakta durdukları rivayet edilmektedir.¹⁷⁴

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim de Süleyman (a.s.)'ın bu duasını ve bu duaya yapılan icabeti şu şekilde haber vermektedir:

“Süleyman, “Ey Rabbim! Beni bağışla. Bana, benden sonra kimseye lâıyk olmayacak bir mülk (hükümranlık) bahşet! Şüphesiz sen çok bahşedicisin!” dedi. Biz de rüzgârı onun buyruğuna verdik. Rüzgâr, onun emriyle dilediği yere hafif hafif eserd. Bina ustası olan ve dalgıçlık yapan her bir şeytani, bukağılara bağlı olarak diğerlerini de, onun emrine verdik. “İşte bu bizim ihsanımızdır. Artık sen de (istediğine) hesapsızca ver yahut verme” dedik. Şüphesiz katımızda onun için bir yakınlık ve dönüp geleceği güzel bir yer vardır.”¹⁷⁵

Bu ayetlerde anlatılan rüzgarın, bina ustası ve dalgıçlık yapan her bir şeytanın onun emrine verilmesi konusu, tezimizin, “Rüzgârın Hz. Süleyman'ın Emrine Verilmesi, Erimiş Bakırın O'nun için Akıtılması ve Cinlerin Emrinde Çalışmaları” başlığı altında ayrıca incelenecektir.

¹⁶⁹ Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, c. 1, s. 486; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. 1, s. 200.

¹⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. 1, s. 200.

¹⁷¹ en-Nisa, 4/163.

¹⁷² es-Sâd, 38/35.

¹⁷³ es-Sâd, 38/36.

¹⁷⁴ Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, c. 1, s. 486; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. 1, s. 200.

¹⁷⁵ es-Sâd, 38/35-40.

Kitab-ı Mukaddes'te anlatıldığına göre Hz. Dâvûd ihtiyarladığında büyük oğlu hükümdarlığını ilan etmiş, bunun üzerine İsrâiloğulları tarafından peygamber olarak kabul edilen Natan ve Hz. Dâvûd'un karısı ve Hz. Süleyman'n annesi Bat-Şeba, Hz. Dâvûd'a Hz. Süleyman'ın tahta geçmesini söylemişler ve bundan sonra Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman'ı kendi daha hayattta iken yerine hükümdar olarak tayin etmiştir.¹⁷⁶

Hz. Dâvûd'un Hz. Süleyman'ı kendisinin yerine tahtına geçirmesi ve karısı Bat-Şeba'a bu durumu bildirmesi ahd-i atikte şu şekilde anlatılmaktadır:

“Kral Davut, ‘Bana Bat-Şeba’yı çağırın!’ dedi. Bat-Şeba kralın huzuruna çıkıp önünde durdu. Kral Bat-Şeba'ya, ‘Beni bütün sıkıntılardan kurtaran, yaşayan RAB'bin adıyla ant içiyorum’ dedi, ‘Benden sonra oğlun Süleyman kral olacak ve tahtuma geçecek’ diye İsrail'in Tanrısı RAB'bin adıyla içtiğim andı bugün yerine getireceğim. O zaman Bat-Şeba kralın önünde diz çöküp yüzüstü yere kapandı ve ‘Efendim Kral Davut sonsuza dek yaşasın!’ dedi.”¹⁷⁷

Ahd-i atikte bildirildiğine göre Hz. Dâvûd yaşlanıp ölümü yaklaştığında oğlu Hz. Süleyman'a yaptığı her işte Musa'nın şeriatında yazılmış olana uymasını emretmiştir.¹⁷⁸ Hz. Süleyman'ın ise, babasından devralmış olduğu krallığın sınırlarını genişlettiği, Fırat ırmağından Filist'e, oradan da Mısır sınırına kadar bütün ülkelere hakim olduğu ve buralardaki ülkelerden hayatı boyunca vergi aldığı ahd-i atikte zikredilmektedir.¹⁷⁹

2.2.4 Hz. Süleyman'ın Sebe' Melikesi Belkıs İle İlişkisi

Hz. Süleyman zamanında Sebe' halkının güneşe taptıkları ve onlara bir kadının hükümdar olduğu Kur'an-ı Kerim'de anlatılmaktadır.¹⁸⁰ Sebe' melikesinin isminin Belkıs olduğu İslam tarihi kaynaklarında zikredilmekle birlikte,¹⁸¹ Belkıs isminin ahd-i atikte ve Kur'an-ı Kerim'de zikredilmediğini

¹⁷⁶ I. Krallar, 1/1-53; Harman, “Süleyman”, *DİA*, c. XXXVIII, s. 56.

¹⁷⁷ I. Krallar, 1/28-31.

¹⁷⁸ I. Krallar, 2/1-4.

¹⁷⁹ I. Krallar, 4/21.

¹⁸⁰ en-Neml, 27/23-24.

¹⁸¹ Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, c. 1, s. 489; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. 1, s. 201.

görmekteyiz.¹⁸² Belkıs'ın nesebi konusunda alimler arasında ihtilaf olduğu söylenmektedir.¹⁸³

Ahd-i atikte anlatıldığına göre Sebe' melikesi Hz. Süleyman'ın şöhretini duyunca onu imtihan etmek ve ona zor sorular sormak üzere Hz. Süleyman'ın yanına, beraberinde bol miktarda hediyeyle gitmiş, sorduğu bütün soruların cevabını almış ve neticede Hz. Süleyman'ın anlattıklarını kabul etmiştir.¹⁸⁴

Sebe' melikesinin Hz. Süleyman'ı ziyarete geldiği ve onun anlattıklarını kabul ettiği noktasında ahd-i atikle Kur'ân-ı Kerîm arasındaki bilgiler birbiriyle örtüşmektedir. Ancak Sebe' melikesinin Hz. Süleyman'ı ziyaret sebebi ahd-i atikte Sebe' melikesinin Hz. Süleyman'ın şöhretini duyması olarak anlatılırken Kur'ân-ı Kerim'de bu ziyaretin sebebi farklı şekilde anlatılmaktadır. Hz. Süleyman'ın Sebe' melikesinden haberdar olması Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle anlatılmaktadır:

“Süleyman, kuşlara göz atıp yokladı ve şöyle dedi: ‘Hüdhiüd’ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı? Bana (mazeretini gösteren) apaçık bir delil getirmedikçe kesinlikle onu ağır bir şekilde cezalandıracağım, ya da kafasını keseceğim. Derken Hüdhiüd çok beklemedi, çıkageldi ve (Süleyman'a) şöyle dedi: ‘Senin bilmediğin bir şey öğrendim. Sebe’den sana sağlam bir haber getirdim.’ ‘Ben, onlara (Sebe halkına) hükümdarlık eden, kendisine her şeyden bolca verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadın gördüm. Onun ve kavminin, Allah’ı bırakıp güneşe taptıklarını gördüm. Şeytan, onlara yaptıklarını süslü göstermiş ve böylece onları yoldan çıkarmış. Bu yüzden de onlar doğru yolu bulamıyorlar.’”¹⁸⁵

Kur'ân-ı Kerim'e göre ahd-i atikten farklı olarak, Sebe' melikesinin Hz. Süleyman'ı ziyarete gelmesinin sebebi Hz. Süleyman'ın Sebe' melikesine bir mektup göndermesi ve onu ve kavmini kendisine itaat etmeye davet etmesidir. Bu mektup neticesinde Sebe' melikesi önce Hz. Süleyman'a hediyelerle birlikte elçiler göndermiş, elçilerin getirecekleri habere göre bir yol belirlemeye karar

¹⁸² Orhan Seyfi Yücetürk, “Belkıs”, *DİA*, c. V, s. 420.

¹⁸³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. 1, s. 201.

¹⁸⁴ I. Krallar, 10/1-10.

¹⁸⁵ en-Neml, 27/20-24.

vermiş ve gelen haberin sonucunda Hz. Süleyman'ı ziyarete gitmiştir.¹⁸⁶ Ahd-i atikte ise yukarıda anlattığımız elçilerin gönderilmesinden bahsedilmediği gibi hediyeleri de bizzat Sebe' melikesinin götürdüğü ifade edilmektedir.¹⁸⁷

Ayrıca Hz. Süleyman'ın daha sonradan Sebe' melikesiyle evlendiği, onu tekrar Yemen'e kraliçe yaptığı ve belli zamanlarda ziyaretine gittiği, Belkıs'ın ondan bir çocuk doğurduğu da rivayet edilmektedir.¹⁸⁸

Sebe' melikesinin Hz. Süleyman'ı ziyarete gitmesi ve bu esnada meydana gelen olaylarla ilgili geniş bilgi tezimizin üçüncü bölümünde anlatılacaktır.

2.2.5 Hz. Süleyman'ın Vefâtı

Hz. Süleyman'ın bazen ibadet etmek üzere yanına yiyecek ve içecek alarak Beyü'l-makdis'de inzivaya çekilerek orada belli bir müddet ibadetle meşgul olduğu rivayet edilmektedir. Vefat ettiği zaman da aynı şekilde inzivaya çekilip esasına dayanarak ibadetle meşgul iken ölmüş ve etrafında bulunanlar belli bir müddet onun bu durumunu fark edememişlerdir.¹⁸⁹ Kur'ân-ı Kerim'de onun ölümünün anlaşılma sebebi olarak bir kurdun esasını yemesi zikredilmektedir. Bu durum Kur'ân-ı Kerim'de şu şekilde ifade edilmektedir:

*“Cinler, Süleyman için dilediği biçimde kaleler, heykeller, havuz gibi çanaklar ve sabit kazanlar yapıyorlardı. Ey Dâvûd ailesi, şükredin! Kullarımdan şükredenler pek azdır. Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, onun ölümünü onlara ancak değneğini yemekte olan bir kurt gösterdi. Süleyman'ın cesedi yıkılınca cinler anladılar ki, eğer gaybı bilmiş olsalardı aşağılayıcı azap içinde kalmamış olacaktı”.*¹⁹⁰

Hz. Süleyman'ın vefatı anlatılırken, bir kurdun onun esasını yemesi konusunda, asa ve kurdun hakikî ve mecâzî olarak ne anlama geldikleri tezimizin üçüncü bölümünde ayrıntılı şekilde anlatılacaktır.

¹⁸⁶ en-Neml, 27/28-44.

¹⁸⁷ I. Krallar, 10/1-10.

¹⁸⁸ Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, c. 1, s. 493; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. 1, s. 207.

¹⁸⁹ Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, c. 1, s. 502; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. 1, s. 210.

¹⁹⁰ es-Sebe', 34/13-14.

Hz. Süleyman'ın vefat ettiğinde elli üç yaşında olduğu ve kırk yıl saltanat sürdüğü rivayet edilmektedir.¹⁹¹

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Süleyman'ın vefat etme şekli zikrettiğimiz gibi ayrıntılı olarak anlatılırken ahd-i atikte onun vefatının anlatıldığı yerlerde bu bilgilere rastlamamaktayız. Ancak ahd-i atikte Hz. Süleyman'ın vefatı anlatılırken onun kırk sene saltanat sürdüğü, babası Dâvûd'un şehrine gömüldüğü ve yerine oğlu Rehoboam'ın kral olarak geçtiği ifade edilmektedir.¹⁹²



¹⁹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. 1, s. 211.

¹⁹² I. Krallar, 11/43; II. Tarihler, 9/31.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HZ. DÂVÛD VE HZ. SÜLEYMAN İLE İLGİLİ AYETLERDE “HAKİKÎ VE MECÂZÎ” ANLATIM

3.1 Hz. Dâvûd ile İlgili Ayetlerde Hakikî ve Mecâzî Anlatım

Kur’ân-ı Kerim’in açık ifadesine göre Dâvûd (a.s.) bir peygamber olup¹⁹³ kendisine dört büyük kitaptan biri olan Zebûr verilmiş¹⁹⁴ ve saltanatla peygamberliği bir arada yürütmüştür.¹⁹⁵

Dâvûd (a.s.)’un ismi Kur’ân-ı Kerim’de on altı yerde geçer.¹⁹⁶ Bu ayetlerde Dâvûd (a.s.)’un Câlût’u (Golyat) öldürmesinden ve sonrasında kendisine hem hükümdarlık hem de hikmet (nübüvvet) verilmesinden bahsedilmektedir.¹⁹⁷ Yine İsrail Oğullarının Dâvûd (a.s.)’un diliyle lanetlenmesinden,¹⁹⁸ dağların ve kuşların emrine verilmesinden,¹⁹⁹ hüküm verdiği bazı davalardan,²⁰⁰ kendisine ilim verilmesinden,²⁰¹ zırh yapma sanatının kendisine öğretilmesinden,²⁰² yeryüzünde halife yapılmasından,²⁰³ Allah (c.c.)’ın onu bağışlamasından²⁰⁴ ve Allah (c.c.)’a çok yönelen bir kul olmasından söz edilmektedir.²⁰⁵

¹⁹³ el-Bakara, 2/251.

¹⁹⁴ en-Nisa, 4/163; el-İsrâ, 17/55.

¹⁹⁵ el-Bakara, 2/251; Abdullah Aydemir, *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*, Ankara: TDV, 1992, s. 151.

¹⁹⁶ el-Bakara, 2/251; en-Nisâ, 4/163; el-Mâide, 5/78; el-En’am, 6/84; el-İsrâ, 17/55; el-Enbiyâ, 21/78, 79; en-Neml, 27/15, 16; es-Sebe, 34/10, 12; es-Sâd, 34/20, 22, 24, 26.

¹⁹⁷ el-Bakara, 2/251.

¹⁹⁸ el-Mâide, 5/78.

¹⁹⁹ el-Enbiyâ, 21/79; es-Sebe’, 34/10-11; es-Sâd, 38/18-19.

²⁰⁰ el-Enbiyâ, 21/79; es-Sebe’, 34/22-25.

²⁰¹ en-Neml, 19/15.

²⁰² el-Enbiya, 21/79; es-Sebe’, 34/10-11.

²⁰³ es-Sâd, 38/26.

²⁰⁴ es-Sâd, 38/25.

²⁰⁵ es-Sâd, 38/17.

Tezimizin bu bölümünde Dâvûd (a.s.) ile ilgili ayetleri tek tek inceleyip, bu ayetleri hakikî ve mecâzî anlam çerçevesinde ele alarak değerlendirmeye çalışacağız.

3.1.1 Hz. Dâvûd'un Câlût'u Öldürmesi

Câlût, Tâlût'un (Saul) krallığı döneminde İsrâiloğulları'nın savaştıkları düşman kavimlerden birinin güçlü ve savaşçı reisidir.²⁰⁶ Kur'ân-ı Kerîm'de anlatıldığına göre Hz. Musa'dan sonra İsrâiloğullarının ileri gelenleri, bir peygamberden, kendilerine Allah yolunda savaşmak üzere bir kral belirlemesini isterler. İstekleri neticesinde peygamberleri, Allah'ın onlara, kral olarak Tâlût'u gönderdiğini haber verir. İsrailoğulları, Tâlût'a zenginlik verilmemesi sebebiyle kendilerini krallığa daha layık olduklarını söylerler. Paygamberleri ise Allah'ın, bilgi ve gücünü artırması sebebiyle Tâlût'u onlara üstün kıldığını bildirir. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de Tâlût'un hükümdarlığının alameti, içerisinde sekîne, Musa ve Harun ailelerinden kalan eşyanın bulunduğu Tâbût'u Tâlût'un geri getirmesi ve o tabutu meleklerin taşıması, zikredilir.²⁰⁷ İsrailoğullarına kral olarak tayin edilen Tâlût, ordusuyla birlikte hareket eder ve bu hareket esnasında ordu, bir nehirden su içip içmemekle imtihan edilir. Bu imtihanı ordudaki askerlerin bir çoğu kaybeder ve Tâlût imtihanı kazananlarla birlikte Câlût'un ordusunun karşısına çıkar.²⁰⁸

Orduya katılan asker sayısı ve nehirden izin verilen miktardan fazla su içenlerin sayısı ayette belirtilmemiştir. Ordunun seksen bin kişi olduğu bunlardan yetmiş altı bin kişinin nehirden su içtiği Tâlût ile birlikte dört bin kişinin kaldığı, başka bir rivayete göre ise Tâlût ile birlikte nehri geçenlerin sayısının üç yüz on beş olduğu tefsirlerde zikredilmiştir.²⁰⁹

Câlût teke tek çarpışmak için Tâlût'un askerlerine meydan okur ama kimse karşısına çıkmaya cesaret edemez. O sırada savaşta olan kardeşlerinden babasına

²⁰⁶ Abdurrahman Küçük, "Câlût", *DİA*, c. VII, s. 38; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, c. 1, s.389.

²⁰⁷ el-Bakara, 2/246-248; Ali Osman Kurt, "Tâlût", *DİA*, c. XXXIX, s. 552.

²⁰⁸ el-Bakara, 2/249/250.

²⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, c. 5, s. 344-346; Fahrudin Ziyauddin Ömer Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005, c. 2, s. 1355.

haber getirmek için orada olan Dâvûd (a.s.) bu durumu görür ve çevresindekilere, "Bu Filistîyi vuracak ve İsrail'den utancı kaldıracak adama ne yapılacak? Zira Allah'ın emirlerine meydan okuyan bu sünnetsiz Filistî kim oluyor" diye sorar.²¹⁰ "Onu öldürene kral büyük servet verecek, onu kızıyla evlendirecek ve hanedanını imtiyazlı kılacak" dediler.²¹¹ Bunun üzerine bazı tefsirlerde kaydedildiğine göre Dâvûd (a.s.) Câlût'un karşısına çıkar.²¹² Yolda rastladığı ve kendisine "Ey Dâvûd bizi de yanında götür, çünkü Câlût'un ölümü bizim elimizdendir" diyen üç tane taşa rastlar. Birisini sapanıyla Câlût'a fırlatır ve o taşı Câlût'un göğsüne isabet ettirir. Taş göğsünü delip geçer ve Câlût orada ölür.²¹³

Hz. Dâvûd'un, Tâlut'un ordusunda İsrâiloğullarıyla birlikte savaşırken Câlût'u öldürmesi olayı Kur'ân-ı Kerîm'de Bakara sûresinde şu şekilde anlatılmaktadır:

*"Derken, Allah'ın izniyle onları bozguna uğrattılar. Dâvûd, Câlût'u öldürdü. Allah, ona (Dâvûd'a) hükümdarlık ve hikmet verdi ve ona dilediğini öğretti. Eğer Allah'ın; insanların bir kısmıyla diğerlerini savması olmasaydı, yeryüzü bozulurdu. Ancak Allah, bütün âlemlere karşı lütuf sahibidir".*²¹⁴

Ayeti hakikî anlamıyla düşündüğümüzde Dâvûd (a.s.)'un Allah (c.c.)'ın peygamberi olduğu ve Allah (c.c.)'ın emir ve buyrukları doğrultusunda kâfir olan Câlût ile savaştığı ve onu öldürdüğü anlaşılmaktadır. Öte yandan ayette Dâvûd (a.s.)'a ilim, hikmet ve saltanat verildiği vurgulanmaktadır. Dâvûd (a.s.) da tıpkı Süleyman (a.s.)'da olduğu gibi ilim hikmet ve saltanatıyla ön plana çıkmıştır. Bu özellik bu peygamberleri diğer peygamberlerden ayıran önemli farklılıklardandır. Buradaki Dâvûd (a.s.)'a verilen hikmetin ne olduğu konusunda müfessirler arasında görüş ayrılığı vardır.²¹⁵ Müfessirler Hz. Dâvûd'a verilen hikmetin,

²¹⁰ I. Samuel, 17/26.

²¹¹ Hayrettin Karaman, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, c.1, s. 390.

²¹² el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, c. 1, s. 319; Ebû Hayyân Muhammed Esîruddîn el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît fî-Tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420, c.2, s. 592.

²¹³ Fahrüddin Ziyâuddin Ömer Muhammed er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 2, s. 1360; Abdurrahman Küçük, "Câlût", *DİA*, c. VII, s. 38.

²¹⁴ el-Bakara, 2/251.

²¹⁵ er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 2, s. 1361.

“kendisine verilen kitap olan zebûr, yaşantıda adaleti gözetmek, ilim ve ilimle amel etmek” gibi anlamlara gelebileceğini söylemektedirler.²¹⁶ Öte yandan Taberî (ö. 310/923), hikmetin peygamberlik anlamına geldiğini ifade etmektedir.²¹⁷

“Allah’ın izniyle onları bozguna uğrattılar” ifadesinde, bozguna uğratma fiilinin gerçek faili Allah iken bu fiil Allah’a değil de Tâlût’un ordusuna isnad edilerek mecâz-ı aklî olduğu söylenmektedir.²¹⁸

Ayrıca Hz. Dâvûd’un Câlût’u öldürmesi ifadesinde öldürme fiilinin Hz. Dâvûd’a isnad edilmesinde mecâz-ı aklî, bulunduğu da söylenebilir. Zira öldürme fiilinin hakikî faili Allah (c.c.) iken bu fiil, öldürmeye sebep olan Hz. Dâvûd’a isnad edilerek mecâz-ı aklî yoluyla mana ifade edilmiştir.

3.1.2 Hz. Dâvûd’un Ekin Tarlası Hakkındaki Hükmü

Hz. Dâvûd’un Hz. Süleyman ile birlikte koyunların girdiği ekin tarlası hakkındaki hükmü²¹⁹ Kur’ân-ı Kerim’de olay şu şekilde anlatılmaktadır:

*Dâvûd ile Süleyman’ı da hatırla. Hani bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı. Çünkü halkın koyunları o ekine girmişti. Biz de hükümlerine şahit olmuştuk. Biz hüküm vermeyi Süleyman’a kavratmıştık. Zaten her birine hükümranlık ve ilim vermiştik. Dâvûd ile birlikte, Allah’ı tespih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunlar yapan biz idik.*²²⁰

Ayette Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman’ın hüküm verdikleri konu zikredildiği halde nasıl hüküm verdikleri yer almamakla birlikte konuyla ilgili, sahih hadis kitaplarında da ayrıntılı bilgi mevcut değildir. Verdikleri hükmün ne olduğuyla ilgili olarak, tefsirlerde bazı rivayetlerin zikredildiğini görmekteyiz. Buna göre bir koyun sürüsü geceleyin komşunun tarlasına girerek oradaki ekini tahrip eder.

²¹⁶ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît fî-Tefsîr*, c. 2, s. 593.

²¹⁷ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’ân*, y.y.: Müessesetu’r-Risale, 2000, c. 5, s. 372.

²¹⁸ el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, c. 1, s. 319.

²¹⁹ Kur’an’da geçmemekle birlikte Müslim tarafından rivayet edilen bir hadiste de Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman’ın bir çocuğun annesinin kim olduğu hakkında hüküm verdikleri ve burada verilen hükümde de Hz. Süleyman’ın isabet ettiği yer almaktadır (Müslim, Akdiye, 20).

²²⁰ el-Enbiyâ, 21/78-79.

Tarla sahibi gelip Dâvûd (a.s.)'dan bu hususta hüküm vermesini ister. Dâvûd (a.s.) da tahrip edilen ekinin kıymetinin, koyunların kıymetine denk olduğu kanaatine vararak koyunların tazminat olarak tarla sahibine verilmesine hükmeder. Süleyman (a.s.) ise bu hükmü doğru bulmamış, şayet kendisinden hüküm verilmesi istenseydi tarla eski haline gelinceye kadar koyunların tarla sahibine verilmesini ve bu süre zarfında tarla sahibinin koyunların sütünden ve yününden yararlanmasını, tarla sahibinin zararı karşılınca yani ekin eski haline gelince koyunların sahibine iade edilmesi şeklinde hüküm vereceğini söylemiştir. Dâvûd (a.s.) küçük yaşta olan oğlunun bu hükmünü beğenir ve kendi hükmünden vazgeçer.²²¹

Ayette olayın ayrıntısına girilmeden özet bir şekilde anlatılması ve hadis kaynaklarında da bu konuda bir açıklama bulunmamasına rağmen sahabe ve tabiûn alimlerinin küçük ayrıntılar dışında bu olayın oluş şekliyle ilgili ortak kanaatte olmalarından hareketle, bu olayın Araplar arasında yaygın olarak bilindiği söylenmiştir.²²²

Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), hüküm verme konusunda Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın görüş birliğine vardıklarını ve Allah'ın, hükmü Hz. Süleyman'ın diliyle beyan ettiğini iddia eden Ebû Bekir el-Esam'a itiraz etmiştir. Râzî'ye göre bu iki peygamber hüküm verme konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafın delili de sahabe ve tabiûnun bu ihtilaf konusundaki icmalarıdır.²²³

Bazı çağdaş araştırmacılar, ayette geçen “*hars*” ve “*ğanem*” kelimelerinin mecâzî manada, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın Filistin-Şam topraklarındaki krallıklarına ve İsrailoğullarını dağıtık/başı bozuk halden kurtulmalarına ve “*dağılmış sürü*” ifadesinin de İsrailoğullarına işaret ettiğini, ayette geçen bu tabirlerin, kelimenin zâhirî anlamlarında olmadıklarını iddia etmekte, Ahd-i Atik

²²¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, c. 18, s. 476-479; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 8, s. 4701; Nasıruddîn Ebû Saîd Abdullah Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1418, c. 4, s. 57; Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 3, s. 692-693.

²²² er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 8, s. 4702; Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 658-659; Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 3, s. 69.

²²³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 8, s. 4702.

ve Ahd-i Cedit'ten bu iddialarına delil getirmeye çalışmakta ve ayete şu şekilde meâl vermektedirler:

*“(Ey Peygamber!) Dâvûd’u ve oğlu Süleyman’ı da zikret! Vaktiyle onlar Filistin-Şam topraklarında hükümdarlık yapıyorlar ve dağılmış koyun sürüsü halindeki İsrailoğullarını toparlayıp (adil bir nizam içinde) yönetiyorlardı. Biz de onların bu yönetimlerine tanıklık ediyorduk”.*²²⁴

Ayete bu şekilde meâl verme ve *hars* ve *ğanem* kelimelerini mecâzî manaya yorumlamanın temelinde İsrailoğullarının, Ahd-i Atik'te “*Rabbin otlığının sürüsü*”, “*Rabbin koyunları*” gibi mecâzî ifadelerle zikredilmesi, Ahd-i Cedit'te ise Hz. İsa'nın onlar hakkında “*Ben İsrail evinin kaybolmuş koyunlarından başkasına gönderilmedim*” demesi şeklindeki beyanlar yer almaktadır.²²⁵

Araştırmamız esnasında tefsirlerde “*hars*” ve “*ğanem*” kelimelerinin Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın Filistin-Şam topraklarındaki krallıklarına ve İsrailoğullarını dağılık/baş bozuk halden kurtarmalarına ve “*dağılmış sürü*” ifadesinin de İsrailoğullarına işaret ettiğine dair bir bilgiye rastlayamadık. Bunun yanında müfessirler, “*hars*” kelimesinin ekin anlamına geldiğini kabul etmekle birlikte bu ekinin ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.²²⁶

Bu görüşün, müfessirlerin genel kabulünü bir yana bırakarak ahd-i atik ve ahd-i cedidi esas almak suretiyle Kur'ân'a meâl verilmesi yönünden uygun olmadığı kanaatindeyiz. Zira Kur'an-ı Kerîm'deki bir kelimenin hakikî anlamıyla anlaşılmasına engel bir durum söz konusu değilken ve müfessirlerden de bu konuda bir nakil yokken sadece ahd-i atik ve ahd-i ceditteki bazı ifadelerden hareketle mecâzî bir manaya gidilmesinin isabetli olmadığı görüşünderiz. Ayrıca bir kelimenin hakikî anlamından alınıp mecâzî bir manaya yorumlanmasıyla ilgili

²²⁴ el-Enbiya, 21/78; Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 374.

²²⁵ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 374.

²²⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, c. 18, s. 475; el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, c. 3, s. 456; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, c. 3, 202; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 8, s. 4701; el-Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 11, s. 307.

belâgat ilminde belirtilen kuralların da ayette geçen “hars” ve “ğanem” kelimelerinin bu şekilde anlaşılmasına engel olduğu düşüncesindeyiz.

Ayrıca sadece Tevrat ve İncil’de İsrailoğulları’na “sürü” denmesinden hareketle ayeti bu şekilde anlamaya çalışmak isabetli bir değerlendirme olarak görünmemektedir. Zira her ne kadar İsrailoğulları’na sürü denmesine dair Tevrat ve İncil’de bir kullanım olsa da ayetteki “hars” kelimesinin Tevrat ve İncilde Filistin-Şam topraklarına delalet ettiğini gösteren bir karine bulunmamaktadır. Nitekim sürü ile ilgili Tevrat ve İncil’den nakil yapan iddia sahibi “hars” kelimesiyle ilgili hiçbir nakil yapmamaktadır. Dolayısıyla kanaatimize göre, “hars” kelimesinin zikredilip bununla belâgat ilminin kurallarına göre mecâz yoluyla Filistin-Şam topraklarının kastedilmesi, “ğanem” kelimesiyle de İsrail oğullarının kastedilmesi mümkün gözükmemektedir.

3.1.3 Hz. Dâvûd’a Verilen Nimetler

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Dâvûd’a verilen nimetler Enbiya ve Sa’d sûrelerinde anlatılmaktadır. Bu ayetlerde dağların ve kuşların tesbih etmeleri için Hz. Dâvûd’un emrine verildiği, Hz. Dâvûd’a zırh yapma sanatının öğretildiği, Hz. Dâvûd’a hikmet ve fasl-ı hitabın verildiği zikredilmektedir. Sırasıyla bu hususları incelemeye çalışacağız.

3.1.3.1 Dağların ve Kuşların Tesbih Etmeleri için Hz. Dâvûd’un Emrine Verilmesi

Dağların ve kuşların tesbih etmeleri için Hz. Dâvûd’un emrine verildiği, Kur’ân-ı Kerîm’de şu şekilde anlatılmaktadır:

“Biz hüküm vermeyi Süleyman’a kavratmıştık. Zaten her birine hükümranlık ve ilim vermiştik. Dâvûd ile birlikte, Allah’ı tesbih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik.”²²⁷

“Kendisiyle birlikte sabah akşam tesbih etsinler diye biz, dağları ve toplanıp gelen kuşları Dâvûd’un emrine verdik. Onların her biri Allah’a yönelmişlerdi.”²²⁸

²²⁷ el-Enbiyâ, 21/79.

Müfessirlerin çoğuna göre bu ayetler, hakikî anlamda, Hz. Dâvûd tesbih ederken dağların ve kuşların O'na eşlik ettiklerini ve onunla birlikte tesbih ettiklerini anlatmakta olup bu olay Hz. Dâvûd'a Allah tarafından verilen bir mucize niteliğindedir.²²⁹ Dolayısıyla Allah (c.c.), dağlara akıl, kudret ve konuşma yeteneği vermiş ve böylece dağlar Allah'ı tesbih eder hale gelmişlerdir.²³⁰ Bu yorumun dayanağı İbn Abbas'tan gelen bir rivayet olup o rivayet de şu şekildedir:

*“Hz. Dâvûd Allah'ı tesbih ettiğinde O'na dağlar cevap verir, kuşlar onun etrafında toplanır ve O'nunla birlikte tesbihte bulunurlardı”.*²³¹

Kuşların akılları olmamasına rağmen Allah'ı nasıl tesbih edebilecekleri şeklinde gelebilecek bir itiraza, Allah'ın onlarda bir akıl ve konuşma yeteneği yaratmasının ve bunun sayesinde tesbih etmelerinin mümkün olabileceği şeklinde cevap verilmiştir. Dolayısıyla bütün bunların Hz. Dâvûd'a verilen birer mucize oldukları ifade edilmektedir.²³² Bu yorum sahiplerinin, ayette geçen “tesbih” kelimesini hakikî manada anladıklarını görmekteyiz.

Ancak bu ayetleri mecâzî manada anlayanlar da vardır. Buna göre Dâvûd (a.s.), Zebûr okuyarak Allah'ı tesbih ettiği gibi kuşlar ve dağlar da kendi varlık yapılarıyla Allah'ın kudretini ve yüceliğini yansıtmakta böylece lisan-ı halleriyle Allah'ı tesbih etmektedirler.²³³ Dolayısıyla bu yoruma göre ayette geçen “tesbih” hakikî anlamda tesbih olmayıp Allah'ın emrine boyun eğmek anlamındadır.

Birinci ayetin hakikî anlamı, dağların Dâvûd (a.s.) ile birlikte sabah, akşam tesbih ettiği'dir. Dağların nasıl tesbih ettiği ise keyfiyetine malik olamadığımız bir durumdur.

²²⁸ Sâd, 38/18-19.

²²⁹ el-Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 15, s. 159; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 17, s. 88.

²³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 129; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. 9, s. 5637.

²³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 79; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. 9, s. 5638; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 7, s. 219.

²³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 129; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. 9, s. 5638.

²³³ Karaman, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, c. 4, s. 573.

Mecâzî anlamda ise dağların tesbihini “yankı” kelimesiyle anlayanlar da vardır. Yani Dâvûd (a.s.) sesli bir şekilde Zebûr okuduğunda dağlar da sesin yankı yapmasıyla Dâvûd (a.s.)’un tesbihine iştirak ederdi, demektir.²³⁴ Yankıyı yaratanın da Allah (c.c.) olduğu dikkate alındığında dağların dilinin ve tesbihinin bu olacağı düşünülebilir. Bu yorumu dikkate alarak ayete şu şekilde de meâl verilmiştir:

“Biz Dâvûd’un Allah’ı zikir ve tesbihine dağları eşlik ettirdik. Öyle ki dağlar Dâvûd’la birlikte sabah akşam Allah’ı zikreder; (O’nun zikriyle yankılanırlardı). Kuşlar da toplanıp (civiltularıyla) bu zikre katılırlardı.”²³⁵

Buradaki tesbihin mecâzî anlamda bir tesbih olduğunu kabul eden bazı müfessirlere göre ise dağların ve kuşların tesbihi *“Allah’ı hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur”²³⁶* ayetinde beyan edildiği gibidir. Yani bütün tabiî varlıklar gibi en ufak bir sapma göstermeksizin ilâhî kanuna boyun eğmeleri, dağların ve kuşların bağlı buldukları ilâhî hilkat kanununa şaşmadan uymaları,²³⁷ Dâvûd (a.s.)’un onlara has bu kanunu anlaması ve dağların yankısından, kuşların ötmesinden birtakım tesbîh anlamında neticeler çıkarmasıdır. Bu durumun Dâvûd (a.s.) özelinde zikredilmesi ancak Hz. Dâvûd’un bunu, kesin olarak bilmesinden dolayıdır. Fahrüddin er-Râzî, hakikî anlamın daha isabetli olduğunu zira lafzı zahirinden alıp mecâzî manaya gitmek için bir zaruret bulunmadığını ifade etmektedir.²³⁸

3.1.3.2 Hz. Dâvûd’a Zırh Yapma Sanatının Öğretilmesi

Hz. Dâvûd’la ilgili Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılan ve kendisine verilen nimetler arasında sayılıp halk arasında meşhur olan hususlardan biri de onun zırh yapma konusunda usta olmasıdır. Aynı zamanda bu ustalığının bir gereği olarak demiri işlemede mahir olduğu ifade edilmektedir. Hz. Dâvûd’un zırh yapmaktaki

²³⁴ er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, c. 9, s. 5637; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, 1946, c. 23, s. 106.

²³⁵ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 508.

²³⁶ İsrâ, 17/44.

²³⁷ Karaman ve diğerleri, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 3, s. 693.

²³⁸ er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, c. 8, s. 4705.

mahareti ve demir işlemedeki ustalığı Kur'ân- Kerîm'de iki yerde zikredilmektedir. Bunlardan biri Enbiya Sûresi 80. ayettir. Burada demirden bahsedilmemektedir. Allahu teala ona savaşlarda korumayı sağlasın diye zırh yapmayı öğrettiğini şu şekilde beyan etmektedir:

*Bir de Dâvûd'a, sizin için, zırh yapma sanatını öğrettik ki, savaşlarınızda sizi korusun. Şimdi siz şükrediyor musunuz?*²³⁹

Lebûs kelimesinin sözlükte “zırh, kılıç, mızrak gibi silâhlar, giysi veya giysiler” anlamlarına geldiği ifade edilmektedir.²⁴⁰ Müfessirlerin çoğunun ayette geçen ‘lebûs’ kelimesini, “zırh” ile tefsir ettiklerini görmekteyiz.²⁴¹ Öte yandan ayetteki lebûs kelimesinin, mızrak, zırh gibi bütün silahları içine alan bir manaya sahip olduğunu, ünlü Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna (ö. 209/824) söylemektedir.²⁴²

Bu ayet "*Dâvûd (a.s.)'a demiri yumuşak kıldık. Biz Dâvûd (a.s.)'a: Geniş zırhlar imal et, dokumasını ölçülü ve sağlam yap diye vahyettik.*"²⁴³ ayetiyle birlikte düşünüldüğünde zırhı ilk yapanın Dâvûd (a.s.) olduğu anlaşılmaktadır.²⁴⁴

Hız. Dâvûd'dan önce zırhların geniş levhalar halinde olduğu, Dâvûd (a.s.)'un ilk defa demiri yumuşatarak zırhları halka halka yaptığı ve bedene giyilecek hale getirdiği söylenmektedir.²⁴⁵

²³⁹ el-Enbiyâ, 21/80.

²⁴⁰ Muhammed b. Muhammed Ebu'l-Feyz ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye: t.y., le-be-se- maddesi, c. 16, s. 468.

²⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyan an Te'vîli'l-Kur'an*, c. 18, s. 480; Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Abdullah İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut: Şeriket-u Dari'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416, c. 2, s. 27; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, c. 4, s. 93; Cemâluddîn Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1422, c. 3, s. 204; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, c. 7, s. 456; Muhammed b. Mustafâ Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Aklis'-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrût: Târihu't-Türâsi'l-Arabi, t.y., c. 6, s. 80.

²⁴² Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Müsenna, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. 2, s. 41; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, c. 3, s. 204.

²⁴³ Es-Sebe', 34/10-11.

²⁴⁴ er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 8, s. 4707; Ebû Hayyân Muhammed Esîruddîn el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, c. 7, s. 456.

²⁴⁵ er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 8, s. 4706; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y., c. 5, s. 650; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 17, s. 88.

Bu ayeti “takva (Allah (c.c.)’a karşı gelmekten sakınma) elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır”²⁴⁶ ayetiyle birlikte değerlendirerek “lebûs” kelimesinin zırh anlamında olmayıp “derin bir takvayla eğitime” anlamına gelebileceğini; yine ayette geçen “be’s” kelimesinin de “darlık, sıkıntı, bedbahtlık” anlamında kullanıldığını tercih ederek mecâzî anlamda yorumlayan Muhammed Esed ayetle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Allah (c.c.)’ın Dâvûd (a.s.)’a, yandaşlarını, hem birbirlerine karşı duydukları korkuya, hem de bilinmeyene karşı duydukları bilinçaltı korkulara karşı koruyacak derin bir takvayla (Allah’a karşı sorumluluk bilinciyle) eğitime sanatını öğrettiğini ifade etmektedir. Ayeti noktlayan “Peki, [bu lütuf için] şükrediyor musunuz?” şeklindeki belâgat gereği olan soru cümlesi, genellikle, insanın Allah (c.c.) tarafından kendisine bahşedilen manevî nimeti yeteri kadar takdir etmediğini ve dolayısıyla, gereği gibi şükretmediğini işaret etmektedir.”²⁴⁷

Bu değerlendirmeden hareketle Muhammed Esed ayeti şu şekilde meallendirmektedir: “*Ve sizin için o’na, sizi her türlü korkuya karşı (Allah’a karşı sorumluluk bilinci giysisiyle) zırhlandıracak (üstün) bir korunma sanatı öğrettik; Peki, (bütün bunlar için) şükrediyor musunuz?*”²⁴⁸

Bu konuyla ilgili diğer bir anlatım da Sebe’ sûresi 10-11. ayetlerde geçmektedir. Burada, Enbiya Sûresinden farklı olarak orada yer almayan demirin Hz. Dâvûd için yumuşatıldığı anlatılmaktadır. Ayet şu şekildedir:

“And olsun, Dâvûd’a tarafımızdan bir lütuf verdik. ‘Ey dağlar! Kuşların eşliğine O’nunla birlikte tesbih edin’ dedik ve (bütün vücudu örtecek) zırhlar yap, işçilikte de ölçüyü tuttur diye demiri ona yumuşattık. Salih amel işleyin. Çünkü ben sizin yaptıklarınızı görüyorum diye vahyettik.”²⁴⁹

“Onun için demiri yumuşattık” ifadesinin, bir çok tefsirde Hz. Dâvûd’un, Allah’ın lütfuyla çekiç gibi aletlere ihtiyaç duymaksızın demire istediği biçimi verebildiği, demirin onun elinde ateşte eritmeye ihtiyaç duymadan mum veya

²⁴⁶ el-A’raf, 7/26.

²⁴⁷ Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 659.

²⁴⁸ Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 658.

²⁴⁹ es-Sebe’, 34/10-11.

çamur gibi yumuşatıldığı şeklinde izah edildiğini görmekteyiz.²⁵⁰ Dolayısıyla bu ifade hakikî manada anlaşılmıştır.

Onbirinci ayetin ise, önceki ayette zikredilen “*onun için demiri yumuşattık*” ifadesinin açıklaması olduğu söylenmektedir. Yani bu ayette Hz. Dâvûd’a zırhı ne şekilde yapacağı Allah (c.c.) tarafından haber verilmiştir.²⁵¹

Tefsirlerde ayetlerin anlaşılmasıyla ilgili yapılan yorumlar genellikle bunların hakikî anlamları esas alınıp mecâzî anlamlara gidilmemesi yönünde olmuştur.²⁵²

Bununla birlikte çağdaş bazı araştırmacılar bu ayette geçen ifadelerin bir kısmını mecâzî manalara hamletmişlerdir. Mesela Muhammed Esed “*Onun için demiri yumuşattık*” olarak anlaşılan ve tercüme edilen bölümü farklı bir şekilde yorumlamış ve “*biz O’ndaki bütün sertliği ve katılığı yumuşattık*” diye ifade etmiştir.²⁵³ Esed burada “hadîd” kelimesini demir olarak anlamayıp katılık şeklinde anlamış ve Hz. Dâvûd’un katılık ve sertliğinin Allah tarafından yumuşatıldığı yorumunu yapmıştır. Ancak bu yorumu esas alıp hakikî mananın da ayetten murad edilebileceğini zikretmiştir.²⁵⁴ Halbuki yapılması gereken hakikî manayı asıl kabul edip mecâzî manayı ise onun -eğer bir karine bulunursa- bir fer’î olarak değerlendirmektir. Oysa mecâzî manayı esas alıp hakikî mananın da murad edilebileceğini söylemek Arap dilinin yerleşik kaidelerine aykırı olduğu gibi zorlama bir yorum olarak da değerlendirilebilir. Bunun yanında benimsenen bu mecâzî manayı kabul edebilmek için öncelikle Hz. Dâvûd’un sert karakterli olduğunun sabit olması gerekir ki bu sertliğinin yumuşatıldığı yorumu isabetli olsun.

²⁵⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyan an Te’vîli’l-Kur’an*, c. 20, s. 359; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 571; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, c. 9, s. 5433; Ebu’s-Suûd, *İrşâdu’l-Aklis’-Selîm ilâ Mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm*, c.7, s. 24.

²⁵¹ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, c. 9, s. 5433; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 22, s. 26.

²⁵² Taberî, *Câmiu’l-Beyan an Te’vîli’l-Kur’an*, c. 20, s. 359; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Beğavî, *Meâlimu’t-Tenzîl*, Beyrut: Dâr-u Tîbe, 1997, c. 6, s. 388; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, c. 9, s. 5433; el-Hâzin, *Lübâbu’t-Te’vîl fî Meâni’t-Tenzîl*, c. 5, s. 283

²⁵³ Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 872.

²⁵⁴ Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 873.

Ayrıca Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Dâvûd’a verilen nimetler sayılırken, o’na ilim, hikmet ve fasl-ı hitabın da verildiği zikredilmektedir.²⁵⁵ Tezimizin Hz. Dâvûd’un hayatının anlatıldığı bölümünde bu hususlar hakkında bilgi verildiği ve ilgili ayetlerde mecâzî anlatım bulunmadığından, burada aynı bilgileri tekrar etmeye gerek duymayıp ikinci bölümde anlatılanlarla yetinmeyi uygun görüyoruz.

3.1.4 İsrailoğullarından Kâfir Olanların Hz. Dâvûd’un Diliyle Lanetlenmesi

Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Dâvûd’la ilgili anlatılan hususlardan biri de O’nun diliyle İsrailoğulları’nın lanetlenmeleridir. Bu durum Kur’ân-ı Kerim’de mâide sûresinde şu şekilde anlatılmaktadır:

*“İsrailoğulları’ndan inkâr edenler, Dâvûd ve Meryem oğlu İsa diliyle lanetlendi. Bu, onların isyan etmeleri ve haddlerini aşıyor olmalarından ötürüydü”.*²⁵⁶

Müfessirlerin çoğu, Allah (c.c.)’ın, bu ayette lanetlenenler ile Ashab-ı sebt (cumartesi yasağına uymayanlar) ve Mâide (Gökten inen sofraya) ashabını kastettiğini, söylemişlerdir.²⁵⁷

Cumartesi yasağına uymayanların, Dâvûd (a.s.)’un kavmi olan Eyle halkı olduğu söylenmektedir. Bunlar, Allah (c.c.)’ın A’raf Sûresinde de bahsettiği gibi, cumartesi günü balık tutmak suretiyle haddi aşınca,²⁵⁸ Dâvûd (a.s.): *“Allah’ım, onlara lanet et ve onları bir ibret vesilesi kıl.”* dedi. Böylece onlar da maymunlar haline geldiler.²⁵⁹

Ayette bu lanetlenmenin sebebi olarak onların “isyan etmeleri ve haddi aşmaları” zikredilmiş ve peşinden gelen ayette sınırı aşmanın da sebebi olarak birbirlerini kötülükten sakındırmamaları ifade edilmiştir. Şöyle ki:

²⁵⁵ En-Neml, 27/15; Sa’d, 38/20.

²⁵⁶ el-Mâide, 5/78.

²⁵⁷ el-Beğavî, *Meâlimu’t-Tenzîl*, c. 3, s. 83-84; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidî’t-Tenzîl*, c.1, s. 666; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît fi’t-Tefsîr*, c. 4, s. 336; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 6, s. 252; Ebu’s-Suûd, *İrşâdu’l-Aklis’-Selîm ilâ Mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm*, c. 3, s. 69.

²⁵⁸ el-A’raf, 7/163.

²⁵⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidî’t-Tenzîl*, c.1, s. 666.

“İşledikleri herhangi bir kötülükten birbirlerini vazgeçirmeye çalışmazlardı. Yapmakta oldukları ne kötüydü!”²⁶⁰

Mâide ashabına gelince, bunlar da, o sofradan yiyip içip de buna rağmen iman etmeyince Hz. İsa: “Allah'ım, onlara, Ashab-ı Sebt'e lanet ettiğin gibi, lanet et!” dedi. Böylece bunlar da domuzlar haline geldiler. Bunlar, içlerinde hiçbir kadın ve çocuk bulunmayan beş bin kişi idiler.²⁶¹

Âlimlerden bazıları şöyle demişlerdir: Yahudiler: "Biz peygamber evlatlarıyız" diye övünüyorlardı. Bunun üzerine Allah (c.c.), onların, peygamberlerin lisanlarıyla da lanetlenmiş olduklarına delâlet etsin diye, bu ayeti zikretmiştir. Ayrıca Dâvûd (a.s.) ile İsa (a.s.)'ın, Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğini müjdeledikleri ve onu tekzip edenleri de lanetledikleri tefsirlerde farklı bir görüş olarak zikredilmektedir.”²⁶²

Taberî (ö. 310/923) bu ayetin tefsirinde İbn Mesud'dan şu şekilde bir hadis rivayet etmektedir:

“Rasulullah (s.a.v.) buyurdu ki: İsrailoğulları'ndan bir adam kardeşini günah işlerken gördüğünde, onu azarlayarak bundan nehyederdi. Ertesi sabah o kimseyi gördüğünde, yemeğine, içeceğine ve işine ortak olan bir kimse olması durumunda onun yaptığına engel olmazdı. Allah (c.c.) onların bu tutumları üzerine bazılarının kalplerini mühürledi. İsyân etmeleri ve sınırı aşmaları yüzünden peygamberleri Dâvûd (a.s.) ve İsa (a.s.) diliyle onları lanetledi. Sonra Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur. "Benim nefsimi kudret elinde tutan Allah (c.c.)'a andolsun ki, ya ma'rufu emreder; münkeri yasaklar, kötülük yapanın elini tutar (tehlikeye girmesine engel olursunuz) -bir diğer rivayette- zalimi hakka uymaya zorlarsınız ya da yüce Allah (c.c.) bazılarınızın kalbini, diğer bazılarınıza

²⁶⁰ el-Mâide, 5/79.

²⁶¹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, c.1, s. 573; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, c. 4, s. 336.

²⁶² Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, c. 4, s. 336; Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1415, c.3, s. 375-376.

*karşı mühürlere ve onları lanetlediği gibi sizi de lanetler”.*²⁶³

Müfessirlerin bir kısmına göre bu ayette anlatılan ve lanete uğrayan İsrailoğulları, bu lanetin neticesinde maymuna dönüşmüşlerdir. Maymuna dönüşme hadisesi aynı şekilde müfessirlerin çoğunluğuna göre hakikî olarak gerçekleşmiş ve bu kişiler gerçekten maymun olmuşlardır.²⁶⁴

Bununla birlikte İsrailoğulları’ndan bir gruba lanet edilmesi ve lanetin neticesinde bu grubun maymuna dönüşmesi hususunun, hakikî anlamda olmayıp mecâzî manada olduğu veya ayette maHz..uf bir teşbih edatının bulunduğu ve onların maymuna dönüştürülmeyip maymunlar gibi oldukları da ifade edilmektedir. Maymuna dönüştürülmenin hakikî manada olmadığını söyleyenler, bu grubun, anlayışlarının maymunlaştırıldığını yani maymun gibi bir anlayışa sahip olduklarını belirtmişlerdir.²⁶⁵ Bu yorumu yani onların maymunlar gibi olduklarını belirten Mücâhid (ö. 103/ 721), Bakara sûresi 65. Ayette geçen “*Aşağılık maymunlar olun*” ifadesinde bu grubun gerçekten maymun haline dönüştürülmediklerini, “*(onların durumu) ciltlerle kitap taşıyan eşeğin durumu gibidir*”²⁶⁶ ayetinde geçtiği üzere bunların maymunlar gibi olduklarını ifade etmiştir.²⁶⁷

3.1.5 Hz. Dâvûd’un Kuvvet Sahibi Olması ve Allah (c.c.)’a Yönelmesi

Aşağıda zikredilen ayette, Hz. Dâvûd’un kuvvet sahibi/ze’l-eyd ve Allah’a çok yönelen bir kimse olması zikredilmekte ve Peygamber (s.a.v.)’e, örnek gösterilerek onun sabretmesi istenmektedir.

²⁶³ et-Taberi, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân*, c. 10, s. 491; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Dâvûd*, Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, t.y., Melâhim 17; Tirmizi, Tefsir, 6.

²⁶⁴ et-Taberi, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân*, c. 10, s. 490; Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, Beyrût: 1426, c. 3, s. 570; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, 147; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, c. 1, s. 135; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 443.

²⁶⁵ el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 443.

²⁶⁶ el-Cum’a, 62/5.

²⁶⁷ Ebu’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî, *Tefsîr-u Mücâhid*, Mısır: 1410, s. 205; Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, Mısır: 1990, c. 1, s. 285.

“Ey Muhammed! Onların söylediklerine karşı sabret. Güçlü kulumuz Dâvûd’u hatırla. O, Allah’a çok yönelen bir kimse idi.”²⁶⁸

Ayette Dâvûd (a.s.) kâfirlerin sözlü eziyetlerine göğüs germe noktasında örnek gösterilirken iki özelliğine vurgu yapılmıştır. Bunlardan birincisi Dâvûd (a.s.)’un “ze’l-eyd/kuvvet sahibi” olmasıdır.

Müfessirlerin çoğunluğuna göre burada geçen “eyd” kelimesi masdar olup kuvvet ve şiddet manasına gelmektedir.²⁶⁹ Dolayısıyla bu anlayışa göre ayette, mecâzî bir anlatım olmadığından hakikî bir anlatım söz konusu olup bu ifade Hz. Dâvûd’un dinî veya fizikî konudaki kuvvetine delalet etmektedir.²⁷⁰ Dinî konudaki kuvvetine, geceleri namaz kılması ve bir gün oruç tutması, bir gün de tutmaması örnek verilmektedir.²⁷¹ Rivayetlere göre Dâvûd (a.s.) bir gün arayla (Savm-ı Dâvûd) sürekli oruç tutardı ve geceleri çokça namaz kılardı.²⁷² Hz. Dâvûd’un fizikî kuvvetine ise gözü pek, atılgan olması, sapanla her attığını vurması, zırh yapmak için demiri parmaklarıyla eğip bükmesi gibi hususlar örnek olarak verilmektedir.²⁷³

Bazı müfessirlere göre ise “ze’l-eyd” ifadesinde geçen “eyd” kelimesi “yed” (el) lafzının çoğulu olup mecâz-ı mürsel yoluyla “nimetler” manasına gelmektedir.²⁷⁴ Dolayısıyla bu yoruma göre ayetin anlamı, “nimetler sahibi kulumuz Dâvûd’u hatırla” şeklindedir. Burada eller manasına gelen “eyd” kelimesinin zikredilip mecâz-ı mürsel yoluyla nimetler manasının

²⁶⁸ Sâd 38/17.

²⁶⁹ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 23, s. 128; Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-Hererî, *Tefsîr-u Hedâiki-r-Ravhi ve’r-Reyhân fî Ravâbi Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrût: 1421/2001, c. 24, s. 364.

²⁷⁰ et-Taberi, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân*, c. 21, s. 167; Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. 8, s. 610; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 77-78; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 15, s. 158; Abdurrahman Hasen Habenneke el-Meydânî, *Meâricu’t-Tefekkür ve Dekâiku’t-Tedebbür*, Dimeşk: 1420/2000, c. 3, s. 519.

²⁷¹ et-Taberi, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân*, c. 21, s. 167; Habenneke el-Meydânî, *Meâricu’t-Tefekkür ve Dekâiku’t-Tedebbür*, c. 3, s. 519-520.

²⁷² Müslim, Savm, 181, 189; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. 6, s. 464.

²⁷³ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 23, s. 128; Habenneke el-Meydânî, *Meâricu’t-Tefekkür ve Dekâiku’t-Tedebbür*, c. 3, s. 519.

²⁷⁴ el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, c. 5, s. 83.

kastedilmesindeki alaka, ellerin nimetlere sebep olmasıdır. Belağat ilminde bu alakaya “zıkr-i sebep irade-i müsebbep” denir.

Öte yandan ayetteki “ze’l-eyd” (eller sahibi) ifadesinin mecâzen kuvvet sahibi anlamına geldiğini söyleyen Mevdûdî, Hz. Dâvûd’un kuvvet sahibi olmasını şu şekilde izah etmektedir: “Hz. Dâvûd’a bu sıfatlar, şu yüzden atfedilmiştir.

1.Cismânî kuvvet: Hz. Dâvûd bu kuvveti Câlût karşısında göstermiştir.

2.Askerî ve siyasî kuvvet: Hz. Dâvûd civardaki tüm müşrik toplulukları yendiğinde sağlam bir İslamî devlet kurmuştur.

3.Ahlakî kuvvet: Hz. Dâvûd bir yönetici olmasına rağmen bir fakir gibi yaşamış ve Allah’ın hududu içinde kalmıştır.

4.İbadet kuvveti: Hz. Dâvûd, devlet yönetimi ile ve sürekli cihadla iştigal etmesine rağmen, gün aşırı oruç tutar ve gecelerinin üçte birini Allah’a ibadetle geçirirdi.²⁷⁵

Mevdûdî’nin yaptığı yoruma göre de yine ayette mecâz-ı mürsel söz konusu olup hakikî anlam (ze’l-eyd/eller sahibi) ile mecâzî anlam (kuvvet sahibi) arasındaki alaka, kuvvet ve kudretin eller vasıtasıyla ortaya çıkmasıdır. Yani âliyyet alakasıdır.

İkinci özellik ise birinci özellik ile paralellik gösteren “O hep Allah (c.c.)’a yönelirdi” ifadesidir. Bu ifadede hakikî bir anlatım söz konusu olup mecâzî mana bulunmamaktadır.

3.1.6 Hz. Dâvûd’a Sorulan Fetva ve Cevabı

Hz. Dâvûd’la ilgili Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılan olaylardan biri de, iki kişinin veya bir rivayete göre meleğin, aralarındaki davada hüküm vermek üzere mabedin duvarına tırmanarak Hz. Dâvûd’a gelmeleri ve ondan aralarında hüküm vermesini istemeleridir. Bu olay Kur’ân-ı Kerîm’de şu şekilde anlatılmaktadır:

²⁷⁵ Ebu’l-A’la Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, (Tercüme: Ali Bulaç başkanlığında komisyon), İstanbul: İnsan yayınları, 1987, c. 5, s. 59.

“Sana davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvarı aşarak mabede girmişlerdi. Hani Dâvûd’un yanına girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuştu. Onlar, ‘Korkma! Biz iki davacı grubuz. Birimiz diğerine haksızlık etmiştir. Aramızda adaletle hükmet. Zulmetme ve bizi hak yola ilet’ dediler”.²⁷⁶

Taberî (ö. 310/923) tarafından, Dâvûd (a.s.)’un yanına tırmanan bu iki kişinin iki melek olduğu rivayet edilmiş, Dâvûd (a.s.)’un bunlardan korkma sebebi ise bunların, kapıdan girmeyip duvardan tırmanarak Dâvûd (a.s.)’un yanına girmeleri veya geceleyin gelmeleri olduğu ifade edilmiştir.²⁷⁷

Ayette duvarı aşarak mabede giren kişilerin insan mı yoksa melek mi olduğu hususunda tefsir ehli arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.²⁷⁸ Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210), iki tarafın da delillerini ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra, Hz. Dâvûd’un yanına giren bu iki hasmın insan olması yorumunun daha isabetli olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte müfessirlerinin çoğunun bu iki hasmın melek olduğu görüşünü benimsedikleri de ifade edilmektedir.²⁷⁹

Gelen iki kişi, geliş nedenlerini ve Dâvûd (a.s.)’a endişe etmemesini telkin ettikten sonra olay Kur’ân-ı Kerim’de şöyle anlatılmaktadır:

“İçlerinden biri şöyle dedi: “Bu benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benim ise bir tek koyunum var. Böyle iken ‘Onu da bana ver’ dedi ve tartışmada beni bastırdı.” Davud dedi ki: “Andolsun, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemek suretiyle sana zulmetmiştir. Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar da pek azdır.” Dâvûd, bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah’a yöneldi. Biz de bunu ona bağışladık. Şüphesiz katımızda onun için bir yakınlık ve dönüp geleceği güzel bir yer vardır”.²⁸⁰

²⁷⁶ Sâd 38/21-22.

²⁷⁷ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân*, c. 21, s. 175.

²⁷⁸ Kurtûbî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 15, s. 166

²⁷⁹ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, c. 9, s. 5647.

²⁸⁰ es-Sâd 38/23-25.

İki kişinin melek olduğu düşünülduğünde buradaki kardeşliğin hakikî manada değil mecâzî manada yani din kardeşliği manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.²⁸¹

Konu hakkındaki hikâye klasik tefsirlerde şöyle aktarılmaktadır;

Dâvûd (a.s.) evinin damından ara sıra gördüğü bir kadına âşık olur. Bu kadın Uriya adında bir askerın karısıdır. Dâvûd (a.s.) bu kadını elde etmek için Uriya'yı, ölmesi kesin olan bir savaşa gönderir ve adam savaşta ölür. Sonra Dâvûd (a.s.) bu kadınla evlenir ve Süleyman (a.s.) da bu evlilik sonucu meydana gelir.²⁸²

Doğrusu bu kıssanın kabul edilebilmesi mümkün değildir. Zira bütün peygamberlerin peygamberlikten önceki durumları hakkında ihtilaf olsa da nübüvvetten sonra günahattan masum oldukları cumhur tarafından kabul edilmektedir.²⁸³ İsmet sıfatı bulunan bir peygamberin evli bir kadına göz dikmesi ve onu elde edebilmek için kocasını ölüme yollaması, peygamber şöyle dursun sıradan bir müminin bile yapabileceği bir şey değildir. Bütün bu rivayetlerin ne Kur'ân ne de sünnette bir karşılığı ve delili yoktur. Öte yandan Kur'ân-ı Kerim'de Dâvûd (a.s.) sürekli övülmüş, ahlâkı methedilmiş ve kendisine Zebûr kitabı verilmiş bir peygamber olarak tasvir edilmektedir.

Sünnette ise konuyla alakalı sahih bir rivayet bulunmamaktadır. Dolayısıyla bütün bu hikâyelerin israiliyyat türü haberler olduğu anlaşılmaktadır.²⁸⁴ Çünkü bu anlatılanlar İslam dininin peygamber tasavvuruna aykırıdır. Bu konuda Hz. Ali'den gelen şu rivayet de görüşümüzü desteklemektedir; *“Her kim Dâvûd (a.s.) hadisesini hikâyecilerin rivayet ettiği*

²⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6, s. 466.

²⁸² et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, c. 21, s. 183; el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, c. 5, s. 86; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 81; el-Begâvî, *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, c. 7, s. 79.

²⁸³ Saduddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, (Şerhun li Ramazan Efendi ile birlikte), İstanbul: Salah Bilici Yaymevi, t.y., s. 282.

²⁸⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 2, s. 309.

gibi anlatırsa ona yüz altmış değnek vururum''.²⁸⁵ Bu hikâyeyi bazı müfessirlerin nakletmesine rağmen başta Fahrüddin er-Râzî olmak üzere birçok müfessir de reddetmektedir.²⁸⁶

Peygamberler örnek ve önder şahsiyetler olduklarından günah işlemeleri durumunda insanlar kendilerine tabi olmayacaktır. Bu açıdan peygamberlerin günah işlemesi imkânsızdır. Zaten cumhur-ı ulema bu görüştedir.²⁸⁷ Peygamberlerden sadır olan ufak tefek hatalar ise zelle diye isimlendirilir. Sıradan insanlara günah bile kabul edilmeyecek olan bu davranışlar, peygamberler için bir kusur sayılır ve bundan dolayı tevbe ederler. Dolayısıyla Hz. Dâvûd güzelliğinden etkilendiği bir kadınla evlenmek istemiş, kendi planı olmadan kadının kocası ölmüş olabilir. Bunun neticesinde de o kadınla meşru ölçüler içerisinde evlenmiş olabilir. Bu durum sıradan insanlar için ciddi bir kusur olmamakla birlikte Hz. Dâvûd gibi bir peygamber hakkında tevbe edilmesi gereken bir zelle olabilir. Ayette yer alan Hz. Dâvûd'un tevbesinin de bundan kaynaklandığı söylenebilir.²⁸⁸ Zaten ayetlerin sonunda Dâvûd (a.s.) da bu zellesinden dolayı af dilemiş ve bağışlanmıştır.

Ayette geçen "na'ce" kelimesi hakikî manada koyun için kullanılır. Fakat burada kelimenin mecâzî manada istiare yoluyla kadın manasında kullanıldığını ifade eden müfessirler bulunmaktadır.²⁸⁹

Ayette geçen olaydaki hasımların melek olmayıp gerçekte iki insan olduğunu savunan Fahrüddin er-Râzî, müfessirlerin çoğunun bunların melek oldukları görüşünü benimsediklerini ifade etmektedir.²⁹⁰ Bununla bağlantılı olarak hasımların gerçek şahıslar olduklarını benimseyenlerin, na'ce kelimesinden

²⁸⁵ el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, c. 5, s. 27-28; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6, s. 466-467.

²⁸⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 9, s. 5643-5644.

²⁸⁷ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 282.

²⁸⁸ Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, c. 4, s. 577.

²⁸⁹ İbrahim b. es-Serî b. Sehl Ebû İshak ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, Beyrut: Âlemu'l-Kütub, 1988, c. 4, s. 326; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 9, s. 5648; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6, s. 466.

²⁹⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 9, s. 5647.

koyunun hakikî anlamını, melek olduklarını benimseyenlerin ise bu kelimenin mecâz anlamını aldıkları söylenebilir. Dolayısıyla mecâzî manayı kabul edenlere göre buradaki na'ce kelimesinden kastedilen kadın olmaktadır.

Ayetteki “doksan dokuz koyun” ifadesinin, doksan dokuz kadın anlamında kinaye olabileceği şeklinde bir görüş nakleden Mâverdî (ö. 450/1058), “koyun” kelimesinin kinaye olarak güzel ve hoş kadın anlamına gelebileceğini söylemiştir.²⁹¹

Dâvûd (a.s.)’un istiğfar etmesinin sebebi bazı müfessirlere göre fetva verme konusunda acele etmesi, ikinci kişiyi dinlemeden hükmünü vermesidir.²⁹² Hâlbuki adil bir karar verebilmek için iki tarafı da dinlemiş olması gerekirdi. İşte yukarıda bahsettiğimiz Dâvûd (a.s.)’un zellesi de budur.

Bazı müfessirlere göre ise Hz. Dâvûd’un istiğfar etmesine sebep olan zelle, onun nişanlı bir kadınla evlenmeyi arzu etmesidir. Bu durum her ne kadar başka insanlar hakkında günah olmasa da bir peygamber hakkında zelle kabul edilmiştir.²⁹³

Öte yandan Dâvûd (a.s.)’un, Allah (c.c.)’in sevki ile mülkünde bir ihtilal olduğunu, kendine saldırı ile bir baskın yapıldığını ve mülkünün elinden alınacağını zannederek, hatasını fark ettiğini ve Allah (c.c.)’tan mağfiret dilediğini Allah (c.c.)’in kendisini bağışladığı ifade eden müfessirler vardır.²⁹⁴

Özet olarak ifade edecek olursak, anlatılan olayla ilgili karşımıza şu hususlar çıkmaktadır. Öncelikle Hz. Dâvûd’a, dava için gelenleri, insan olarak düşündüğümüzde burada hakikî anlatım, melek olarak düşündüğümüzde ise mecâzî anlatım söz konusudur. Olayda geçen doksandokuz koyun ifadesinin, koyun için kullanıldığı düşünülürse, ayette hakikî anlatım, ama kadın anlamına geldiği düşünülürse, mecâzî anlatım bulunmaktadır.

²⁹¹ el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, c. 5, s. 87;

²⁹² el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, c. 5, s. 88; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr fi'l-Akîde ve'ş-Şerîa ve'l-Menhec*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1418, c. 23, s. 182.

²⁹³ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr fi'l-Akîde ve'ş-Şerîa ve'l-Menhec*, c. 23, s. 187; Karaman, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, c. 4, s. 577.

²⁹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6, s. 466.

3.1.7 Hz. Dâvûd'un Yeryüzüne Halife Yapılması

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Dâvûd'un yeryüzüne halife yapılması şu şekilde anlatılmaktadır:

*“Ona dedik ki: “Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır.”*²⁹⁵

Dâvûd (a.s.)'un halifeliği ile ilgili kendinden önceki peygamberlerin halefi olması veya insanların maliki ve onlar üzerinde hükmü geçen kişi manasında olması, anlaşılabilir.²⁹⁶ Bunun yanında Hz. Dâvûd'un, Allah'ın şeriatını tatbik etmede onun yeryüzündeki halifesi, Hz. Musa'nın halifesi veya İsrailoğulları'nın kendisinden önce geçen meliklerinin halifesi olmasının da muhtemel olduğu söylenmektedir.²⁹⁷ Öte yandan burada Allah'ın halifesi kastedilmesi durumunda mecâzen hükmünün geçerliliği manasında kullanıldığı söylenebilir.²⁹⁸

Ayet-i kerime'de geçen “*seni yeryüzünde halife yaptık*” ifadesindeki yeryüzü (ard) kelimesinin, yeryüzünün tamamını mı yoksa bir kısmını mı içine aldığı hususunda farklı görüşler beyan edenler bulunmaktadır. Yeryüzü kelimesinden bütün yeryüzüne halife olması kastedildiğinde burada mecâz söz konusu olmayıp kelime hakikî anlamında kullanılmış olur. Ancak yeryüzü denilip de bundan Hz. Dâvûd'un, İsrailoğulları'nın yaşadığı topraklarda halife olması kastedilirse, o zaman burada mecâz-ı mürsel bulunmaktadır. Bu mecâz-ı mürseldeki alaka da külliyet alakası olup, küll zikredilmiş ve bundan cüz' murad edilmiştir. Yani yeryüzünün tamamı zikredilip bundan bir kısmı murad edilmiştir.²⁹⁹

²⁹⁵ es-Sâd 38/26.

²⁹⁶ Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm, ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 7, s. 223; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrût: Dâr-u İbn-i Kesîr, 1414, c. 4, s. 493;

²⁹⁷ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 23, s. 140-141.

²⁹⁸ er-Râzi, *Meîâtîhu'l-Ğayb*, c.9, s. 5651.

²⁹⁹ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 23, s. 141.

“*Nefis arzusuna uymak*” diye meâl verdiğimiz ifadede geçen “*el-hevâ*” kelimesi, batıl ve zulüm/haksızlık anlamlarında kinaye olarak kullanılmıştır. Çünkü batıl ve zulüm/haksızlık ile nefsin arzuları (heva) arasında bir mülâzemet söz konusudur. Adalet ve insaf nefse ağır gelir ve nefis batıla, zulme meyletmeyi arzular. Dolayısıyla “nefsin arzusuna uyma” ifadesi, batıl ve zulme meyletme, demektir.³⁰⁰

Ayette geçen “*seni Allah’ın yolundan saptırır*” ifadesi, Allah’ın rızasını elde edeceğin amelleri işlemekten seni alıkoyar demektir. Burada da, Allah’ın rızasının kendisiyle elde edileceği ameller Allah’a ulaştıran bir yola benzetilerek istiâre yapılmıştır.³⁰¹ Müşebbehun bih olan Allah yolu, müşebbeh olan Allah’ın rızasına götüren ameller yerinde kullanılmış, dolayısıyla müşebbehun bih zikredildiğinden dolayı istiâre-i tasrîhiyye, bu istiârede kullanılan kelime (müsteâr lafız/sebîl), müştak olmadığından bu istiâre, istiâre-i asliyye olmaktadır.

Ayetteki “*Allah’ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır.*” ifadesinde geçen “*unutmaları*” kelimesinin, istiâre yoluyla “şiddetli bir şekilde yüz çevirme” manasında kullanıldığı, muasır müfessir İbn Aşûr (ö. 1284/1868) tarafından belirtilmektedir.³⁰² Hesap gününden yüz çevirmeleri müşabehet alakasıyla hesap gününü unutmalarına benzetilmiş ve “hesap gününü unutmaları” ifadesi, hesap gününden yüz çevirmeleri manasının yerine kullanılmıştır. Bu ifadede müşebbehun bih durumunda olan “hesap gününü unutmaları” zikredildiğinden istiâre-i tasrîhiyye, müsteâr olan lafız (نسوا) müştak olduğundan dolayı istiâre-i tebeiiyye meydana gelmiştir.

3.2 Hz. Süleyman ile İlgili Ayetlerde Hakîkî ve Mecâzî Anlatım

Tezimizin bu bölümünde Hz. Süleyman’la ilgili ayetleri tek tek hakikî ve mecâzî anlam muvacehesinde izah etmeye çalışacağız.

³⁰⁰ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 23, s. 142.

³⁰¹ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 23, s. 143.

³⁰² Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 23, s. 143.

Kur'ân-ı Kerim'de zikri geçen peygamberler, birtakım vasıflarıyla, Allah (c.c.) tarafından övülmüş, kendi ümmetlerine ve bütün insanlara örnek ve önder şahsiyetler olarak gösterilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de on altı yerde ismi zikredilen Hz. Süleyman'ın Hz. Dâvûd'un oğlu ve vârisi olduğu, üstün kılındığı, şükreden, sâlih, hakîm, anlayışlı bir kul olduğu bildirilmektedir. Ayrıca; keskin zekâsı, engin bilgisi ve hikmetiyle karmaşık meseleleri kolayca çözüme kavuşturma yeteneğinden söz edilmektedir.³⁰³

Allah diğer peygamberler gibi Hz. Süleyman'a da vahiyde bulunmuş ve onu da diğerleri gibi doğru yola iletmiştir.³⁰⁴ Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Süleyman'ın güzel bir kul olduğu, daima Allah'a yöneldiği, Allah katında büyük değeri ve güzel yeri bulunduğu belirtilmektedir.³⁰⁵

Her peygamber, Allah tarafından birçok vasıf ve meziyetle donatılmakla birlikte, yaşamış oldukları zaman ve mekânın şartlarına göre bazı özellikleriyle ön plana çıkarılmıştır. Hz. Süleyman da diğer peygamberlerdeki gibi fakirlik ve kendi kavmiyle mücadelenin aksine ilim, hükümdarlık, saltanat ve bunlara bağlı olarak şükreden bir kul olma özelliği ile ön plana çıkmaktadır. Bu öne çıkan özellikleriyle, Süleyman (a.s.), ilmiyle âlimlere, hükümdarlık ve saltanatıyla yönetici ve idarecilere, şükür vasfıyla da dünya nimetine sahip olan kimselere örnek teşkil etmektedir.

Kısacası Süleyman (a.s.) çok zengin, saltanat sahibi bir peygamber olarak tasvir edilmektedir. Fakat bu zenginlik asla onu nankörlüğe ve kendini beğenmişliğe sevk etmemiştir. Aksine o, tevazuuyla övülmüştür.

3.2.1 Hz. Süleyman'a İlim Verilmesi

Kur'an-ı Kerim'de Süleyman (a.s.)'ın ilmiyle ön plana çıkarıldığını ifade etmiştik. Bu konuda Allah (c.c.), Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurmaktadır.

³⁰³ Ömer Faruk Harman, "Süleyman", *DİA*, c. XXXVIII, s. 59; el-Enbiyâ 21/78-79; en-Neml 27/15, 16, 19, 20, 27, 34, 40; Sâd 38/30.

³⁰⁴ en-Nisâ 4/163; el-En'âm 6/84.

³⁰⁵ Sâd 38/30, 40.

“Andolsun! Biz Dâvûd’a ve Süleyman’a ilim verdik. Onlar, “Hamd, bizi mü’min kullarının birçoğundan üstün kılan Allah’a mahsustur” dediler. ³⁰⁶

Ayette Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman’a verilen ilmin ne olduğu hakkında tefsirlerde birkaç husus zikredilmektedir. Ayette söz konusu edilen ilim hakkında altı görüş aktaran Mâverdî (ö. 450/1058), bunları şöyle sıralamaktadır: Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman’a verilen ilim; anlayış, kimya bilgisi, hüküm verme bilgisi, din ilmi, kuşlarla konuşma ve besmeledir.³⁰⁷ Bunun yanında, Hz. Dâvûd’a zırh ve harp elbiseleri yapma bilgisinin, Hz. Süleyman’a kuşlarla ve hayvanlarla konuşabilme ilminin verildiği söylenmektedir.³⁰⁸

Ayette zikredilen ifadelerde herhangi bir mecâzî anlatımın bahis konusu edildiğine rastlayamadık.

Ayet hakikî manasıyla ele alındığında; Dâvûd (a.s.) ve Süleyman (a.s.)’a ilmin verilmesi ve burada ilim kelimesinin nekre olarak kullanılmasından da anlaşılacağı üzere, bu ilmin muazzam bir seviyede olduğu,³⁰⁹ verilen bu ilme gerek Süleyman (a.s.)’ın gerekse Dâvûd (a.s.)’un şükürle mukabelede buldukları ifade edilmektedir. Yani Dâvûd (a.s.) ve Süleyman (a.s.) kendilerine verilen bu ilmin Allah (c.c.) tarafından olduğunu itiraf etmiş ve kendilerine verilen bu nimetin şükrünü yerine getirmişlerdir.

3.2.2 Hz. Süleyman’ın Hz. Dâvûd’a Vâris Olması ve Kendisine Kuş Dilinin Öğretilmesi

Hz. Süleyman’ın Hz. Dâvûd’a vâris olması Kur’ân-ı Kerîm’de şu şekilde anlatılmaktadır:

“Süleyman, Dâvûd’a varis oldu ve, “Ey insanlar, bize kuş dili öğretildi ve bize her şey verildi. Şüphesiz bu, apaçık bir lütuftur” dedi. ³¹⁰

³⁰⁶ en-Neml, 27/15.

³⁰⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, c. 4, s. 197-198.

³⁰⁸ el-Hererî, *Tefsîr-u Hedâiki-r-Ravhi ve'r-Reyhân fî Ravâbi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 20, s. 393.

³⁰⁹ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 19, s. 232.

³¹⁰ en-Neml, 27/16.

Hasan el-Basrî, bu verasetin mal ve makam hususunda olduğu görüşünü benimsemiş ve nübüvvetin doğrudan Allah (c.c.) tarafından verilen bir lütuf olduğunu ifade ederek bu verasetin nübüvvetle alakalı olmadığını söylemiştir.³¹¹

Bir kısım âlimler, bu verasetin nübüvvet ile alakalı olduğunu ileri sürerken, bazıları saltanat ve idarecilik olduğu görüşüne varmışlardır.³¹² Konuyla alakalı olarak Fahrüddin er-Râzî ise, buradaki verasetin nübüvvet ve saltanat/hâkimiyet için kullanıldığını, bu veraseti sadece mal için anlayanların görüşünün ise hatalı olduğunu ifade etmiştir.³¹³ “Peygamberler altın ve gümüş miras bırakmadılar, ancak ilim miras bıraktılar”³¹⁴ hadisi de Fahrüddin er-Râzî’nin bu görüşünü desteklemektedir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ise tefsirinde bu verasetin nübüvvet, hâkimiyet ve siyaset olduğunu, zira Dâvûd (a.s.)’un on dokuz oğlundan, yalnızca Süleyman (a.s.)’a bu nimetlerin nasip olduğunu ifade etmektedir.³¹⁵ Öte yandan vâris olunan şeyin mülk ve servet olması durumunda Hz. Dâvûd’un diğer oğullarının da bunlara vâris olmaları gerekmekte olup bu durumun sadece Hz. Süleyman’a mahsus olmamasının icap ettiği de söylenebilir. Buradan hareketle Hz. Süleyman’ın peygamberlik ve halifelik konusunda Hz. Dâvûd’a varis olduğu ifade edilebilir.³¹⁶

Bu açıklamalardan hareketle Hz. Süleyman’ın Hz. Dâvûd’a mal konusunda mirasçı olduğu görüşünü benimseyenler, ayette geçen “Süleyman, Dâvûd’a varis oldu” ifadesini hakikî manasında almış ve mecâza gitmemişlerdir. Zira mirasçı olmak, mal ile ilgili olduğunda hakikat ifade etmiş olmaktadır.³¹⁷

³¹¹ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, c. 8, s. 217.

³¹² el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, c. 4, s. 156; Ebu’s-Suûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm, ilâ Mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm*, c. 6, s. 276; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 19, s. 234.

³¹³ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, c. 8, s. 5140-5141.

³¹⁴ Ebu Davûd, *İlim*, 1; Tirmizi, *İlim*, 19; Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn-i Mace, *Sünen-u İbn-i Mâce*, y.y.: Dâr-u İhyâi’l-Kütubi’l-Arabiyye, t.y., Mukaddime, 17; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdussamed ed-Darîmî, *Sünen-u’l-Dârimî*, y.y.: Dâr-u’l-Muğnî, 2000, Mukaddime, 32.

³¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. 6, s. 131.

³¹⁶ Ebu’l-A’la Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, c. 4, s. 82-83.

³¹⁷ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, c. 8, s. 217.

Ancak Hz. Süleyman'ın babası Hz. Dâvûd'a mirasçı olmasının, mal konusunda değil de peygamberlik ve saltanat hususunda olduğunu benimseyenlere göre burada mirasçı olmak mecâzî manada kullanılmıştır.³¹⁸ Hz. Süleyman'ın Hz. Dâvûd'a nübüvvet ve saltanatta halef olması, malda ve mülkte ona mirasçı olma durumuna benzetilmiş ve müşâbehet alakasıyla müşebbehun bih olan malda vâris olma, müşebbeh olan “onun yerine peygamberlik ve saltanat makamına gelme” ifadesi yerinde kullanılmıştır. Müşebbehun bih olan “vâris olma” ifadesi ayet-i kerimede zikredildiğinden istiâre-i tasrîhiyye, bu istiârede müsteâr olan lafzın (ورث) müştak olması itibariyle de istiâre-i tebeiiyye olmuştur.

Ayette geçen hususlardan biri de “*Ey insanlar, bize kuş dili öğretildi*” ifadesidir. Burada “kuş dili”nden kastedilenin ne olduğu hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Müfessirlerin bazısına göre kuş dili hakikî manada kullanılmış olup bu ayet, kuşların, Allah'ın bir mucizesi olarak Hz. Süleyman'la konuştuklarını anlatmaktadır. Bu görüşe, Hz. Süleyman'la Hüdhd'ün konuşması delil olarak gösterilmiştir.³¹⁹ Dolayısıyla bu görüşe göre ayette her hangi bir mecâzî anlatım yoktur.

Bununla birlikte “kuş dili” ifadesinin hakikî manada kullanılmayıp istiâre yoluyla “seslerden anlaşılan mana” anlamında kullanıldığı, böylece mecâz ifade ettiği belirtilmiştir. Buna göre kuşlar konuşmamışlar, ancak onların çıkardıkları seslerden, ne demek istediklerini Hz. Süleyman anlamıştır.³²⁰ “Kuş dili” ifadesinde kuşların çıkarmış oldukları sesler insanın konuşmasına benzetilmiş, maksad ve merâmı ifade etmekte bir benzerlik söz konusu olduğundan dolayı kuşların çıkarmış oldukları sesler, insanın konuşmasına benzetilmiştir.³²¹ Müşebbehun bih olan “konuşma/mantık”, müşebbeh olan “kuşların seslerinin delaleti” yerine müşâbehet alakasıyla kullanılmıştır. Müşebbehun bih zikredilip müşebbeh kastedildiğinden dolayı bu istiâreye, istiâre-i tasrîhiyye, müsteâr lafız olan “mantık” kelimesi, câmid olduğundan dolayı da istiâre-i asliyye denir.

³¹⁸ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 19, s. 234.

³¹⁹ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 8, s. 217.

³²⁰ er-Râzi, *Meîfâtîhu'l-Ġayb*, c. 8, s. 5141; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 8, s. 217.

³²¹ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 19, s. 236.

Ancak “mantık” kelimesinin “nutk” masdarından müştak olduğu kabul edilirse bu istiâre istiâre-i tebeyye olur.

Ayrıca Hz. Süleyman’a kuş dilinin öğretilmesi hususunu, günümüzde hayvanların ses ve işaretlerinden hareketle ne demek istediklerinin bir kısmının çaba ve tecrübe neticesinde anlaşılması şeklinde yorumlayanlar da olmuştur. Buna göre günümüzde bilim adamları, deney ve tecrübeyle hayvanların ses ve işaretlerinden onların anlatmak istediklerinin bir kısmını anlamaktadırlar. Dolayısıyla Hz. Süleyman’ın, kuşların anlatmak istediklerini anlaması da bu şekilde olmaktadır. Seyyid Kutub, bu yorumun, Hz. Süleyman’a kuş dilinin öğretilmesi meselesini, mucize niteliği taşıyan bir olaydan çıkaracağı gerekçesiyle reddetmektedir. Zira tecrübeyle öğrenilecek bir ilmin farklı bir tarafı olmadığı gibi Hz. Süleyman’ın özellikle “bize kuş dili öğretildi” demesinin de bir anlamı kalmayacaktır.³²² İnsanların ilmin ilerlemesiyle birlikte hayvanların dilini anlayabilecek seviyeye geleceğini söyleyen Muâsır müfessirlerden Merâğî, Hz. Süleyman’a kuş dilinin öğretilmesini şu şekilde anlatmaktadır: “*Günümüzde araştırmacılardan bir çok kimse, kuşların dillerinden, seslerinin farklılıklarından, onların üzüntü, mutluluk, yeme ve içme ihtiyacı ve düşmana karşı yardım isteme gibi maksat ve gayelerini anlamaktadır.*”³²³

Ayette geçen “*bize her şeyden verildi*” cümlesinde ise zikr-i küll-irâde-i cüz’ alakası yoluyla mecâz-ı mürsel bulunmaktadır.³²⁴ Zira ayette geçen “*bize her şeyden verildi*” cümlesiyle kuşdili/mantığının öğretilmesi, Belkıs’ın tahtının bir anda getirilmesi gibi Hz. Süleyman’a verilen nimetler kastedilmektedir. Bu nimetler “her şey”den bir parça durumunda olduğundan, “her şey” zikredilerek mecâz-ı mürsel yoluyla Hz. Süleyman’a bahşedilen nimetlere işaret edilmektedir.

3.2.3 Hz. Süleyman’ın Ordusu

Hz. Süleyman’ın cin, insan ve kuşlardan oluşan büyük bir orduya sahip olduğu Kur’ân-ı Kerim’de şu şekilde anlatılmaktadır:

³²² Seyyid Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, Kâhire: 1412, c. 5, s. 2634.

³²³ el-Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, c. 19, s. 128.

³²⁴ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, c. 8, s. 217.

“Süleyman'ın, cinlerden, insanlardan ve kuşlardan meydana gel orduları onun önünde toplandı. Hep birlikte düzenli olarak sevk ediliyordu”.³²⁵

Burada geçen cin, insan ve kuşlardan oluşan ordu ifadesi, tefsirlerde genelde hakikî anlamda anlaşılmıştır.³²⁶ Bu anlayışa göre, orduda bulunan bu üç sınıfın her birinin görevlerinin neler olduğu hakkında yorumlar yapılmıştır. Buna göre Hz. Süleyman, cinleri gizli işlerde, insanları ülke savunması ve düşmana karşı savaşta, kuşları da haberleşme, su bulma ve benzeri işlerde kullanmıştır.³²⁷

Muasır araştırmacılardan, orduların meydana geldiği sınıflardan biri olan cinleri, özel olarak bilinen ayrı bir varlık cinsi olarak değil, genel anlamda görünmeyen varlıklar şeklinde anlayanlar vardır.³²⁸ Dolayısıyla bu yoruma göre ayette geçen “cinn” kelimesi hakikî manada olmayıp mecâzî manada, görünmeyen varlıklar anlamında kullanılmıştır. İsim vermeden bazı araştırmacıların bu ayette geçen “el-cin” ve “et-tayr” kelimelerini hakikî manada anlamayıp mecâzî manada yorumladıklarını belirten Mevdûdî, yapılan bu izah tarzını doğru bulmayarak kelimeleri hakikî manalarında kullanmanın doğru olduğunu söylemiştir.³²⁹ Mevdûdî bu görüşünü üç esasa dayandırmaktadır.

Bunlardan birincisi; ayette ‘el-cinn’, ‘el-ins’ ve ‘et-tayr’ kelimelerinin lam-ı tarifile gelmesi nedeniyle her birinin ayrı ayrı belirli varlıkları ifade etmeleri ve bunların birbirinden farklı olmalarıdır. İkincisi; bu kelimelerin konuldukları manaların dışına çıkılarak mecâzî manada kullanılabilmesi için bir karinenin bulunması gerektiği ve burada karinenin bulunmadığıdır. Mevdûdî üçüncü sebep olarak da, devamındaki ayetlerin, bu zikredilen hususları, mecâzî manada anlamaya engel olduğunu belirtmiştir.³³⁰

³²⁵ en-Neml, 27/17.

³²⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*, c. 19, s. 438; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Te'vîl*, c. 3, s. 354.

³²⁷ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 19, s. 237; Hayrettin Karaman, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, c. 4, s. 190.

³²⁸ Esed, *Kur'ân Mesajı*, s. 764.

³²⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, c. 4, s. 84-85.

³³⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, c. 4, s. 84-85.

Ayette geçen (haşr) ifadesi sözlükte toplama manasında kullanılır. Süleyman (a.s.)'in cinlerden, insanlardan ve kuşlardan müteşekkil ordularının, barış için toplanması mümkün olmakla beraber, savaş için seferberlik manasında kullanılmış olması daha doğrudur.³³¹

3.2.4 Hz. Süleyman'ın Karınca Vadisine Gelmesi

Hz. Süleyman'ın karınca vadisine gelmesi hakkında Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır:

*“Nihayet karınca vadisine geldikleri vakit bir karınca, “Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler” dedi.”*³³²

Hz. Süleyman'ın kıssasının anlatıldığı bu sûre ismini karınca manasına gelen buradaki Neml kelimesinden almıştır. Bu ayetin tefsirinde müfessirler, karıncanın büyüklük ve küçüklüğü, konuşup konuşamayacağı, aklının olup olmadığı, rengi ve cinsiyeti hakkında birçok değerlendirme yapmışlardır.³³³ Fakat gerçek şu ki Kur'an-ı Kerim'de karıncanın mahiyeti hakkında ayrıntılı bir bilgi bulunmamaktadır.

Ayette söz konusu edilen “karınca vadisinin” Şam'da veya Tâif'te karıncası çok olan bir vadi olduğu ifade edilmiştir.³³⁴

Öte yandan Mevdûdî, ayetteki Neml vadisi'nin karıncalar vadisi anlamında olmayıp Suriye'de bu isimde bir vadinin bulunduğu, 'nemle' kelimesinin de karınca değil bu vadiye yaşayan bir kabilenin ismi olduğu görüşünde olanların bulunduğunu, isimlerini vermeden ifade etmektedir. Bu yoruma göre ayet şu şekilde anlaşılmalıdır: *“Hz. Süleyman bu karınca vadisine vardığı zaman, Nemle kabilesine mensup biri Ey Nemle kabilesi halkı”*

³³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6, s. 134.

³³² en-Neml, 27/18.

³³³ er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 8, s. 5142; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 8, s. 219; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 19, s. 239.

³³⁴ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, c. 3, s. 356; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, c. 4, s. 157; el-Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 13, s. 169.

Mevdûdî'ye göre, bu değerlendirme, Kur'ân'ın ve Arapça'nın desteklemediği bir yorum olarak görülmüştür. Zira Arapça açısından hayvan isimleriyle anılan kabilelerden birisine bu şekilde hitab edilmez. Mesela Kelb kabilesinden olan bir adama, 'Ey Kelb' diye seslenilmez. Aynı şekilde Neml kabilesine mensup olan birisine, Ey Neml denmeyip Ey Nemlî (nisbet yâ'sıyla) şeklinde seslenilir. Öte yandan ayetin devamında “yuvalarınıza girin; aman, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin” buyurulması bu yorumdan hareketle anlamsız gözükmektedir. Zira bir ordunun, insan topluluğunu farkına varmadan ezmesi mümkün değildir.³³⁵

Ayette geçen “karınca dedi” (قالت نملة) ifadesinin de hakîkî manada mı, yoksa mecâzî manada mı kullanıldığı konusunda farklı görüşler zikredilmektedir. “Karınca dedi” ifadesinin hakikî manada kullanıldığını benimseyenlere göre karınca, insanların konuştuğu gibi konuşmuş ve Allah, onun dediklerini Hz. Süleyman'a duyurmuştur.³³⁶ Dolayısıyla buna göre karıncanın konuşması hakikî manada kullanılmıştır.

Diğer yoruma göre, karıncanın diğer karıncalara konuşmasından murad, hakîkî manada konuşmak değildir. Allah, karınca sürüsü içerisinde, kendi aralarındaki ihtiyaçlarını anlayabilecekleri şekilde belli hareketler yaratmıştır. Yani bu hareketlerden karıncalar aralarında iletişimi sağlardı. Allah (c.c.) da Hz. Süleyman'a bu hareketlerin manasını anlama yeteneğini vermiştir.³³⁷ Bu değerlendirmeye göre ayette hakîkî manada karınca tarafından söylenen bir söz olmayıp, bir mana ifade eden hareket bulunmakta ve mecâzen konuşmak, manaya delalet eden hareketin yerinde istiâre yoluyla kullanılmaktadır. Buradaki istiârenin şu şekilde gerçekleştiğini söyleyebiliriz: Karıncanın manaya delalet eden hareketi, müşâbehet yoluyla karıncanın söz söylemesine benzetilmekte, müşebbehun bih olan karıncanın söz söylemesi, müşebbeh olan manaya delalet eden hareketi yerinde kullanılmaktadır. Müşebbehun bih zikredildiğinden dolayı bu istiâreye

³³⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, c. 4, s. 85.

³³⁶ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 8, s. 105; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 8, s. 219.

³³⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 8, s. 105.

istiâre-i tasrîhiyye, müsteâr olan lafız da müştak olduğundan dolayı istiâre-i tebeiyye denir.

Başka bir değerlendirmeye göre de Hz. Süleyman, Allah'tan gelen bir ilhamla her hangi bir söz duymadan karıncayı anlamıştır.³³⁸

İmam Mâturîdî (ö. 333/944), Batıniyye fırkasının, bu ayette geçen karıncadan, bilinen anlamıyla karıncanın kastedilmediği ve karıncanın mecâzen insan manasına geldiği görüşünde olduklarını zikreder.³³⁹

Bir sonraki ayette kısaca şu şekilde anlatılmaya devam etmektedir:

*“(Süleyman, onun bu sözüne tebessüm ile gülerek dedi ki: “Ey Rabbim! Beni; bana ve ana-babama verdiğin nimetlere şükretmeye ve razı olacağın salih ameller işlemeye sevk et ve beni rahmetinle salih kullarının arasına kat!”*³⁴⁰

3.2.5 Hz. Süleyman'ın Kuşları Teftişi

Hz. Süleyman'ın kuşları teftişi hakkında Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır:

*Süleyman, kuşlara göz atıp yokladı ve şöyle dedi: “Hüdühüd'ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı?” “Bana (mazeretini gösteren) apaçık bir delil getirmedikçe kesinlikle onu ağır bir şekilde cezalandıracağım, ya da kafasını keseceğim.”*³⁴¹

Bu ayetlerden Süleyman (a.s.)'in bir kuş topluluğuna sahip olduğu ve o kuşların Süleyman (a.s.)'in bildiği isimleri olduğu ve kuşları zaman zaman teftiş ettiği anlaşılmaktadır. Bir seferinde Süleyman (a.s.)'in Hüdühüd ismindeki kuşun yokluğunu fark ettiği ve buna razı olmadığı, tepki verdiği ve kendisini ziyadesiyle kızdıran bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı yaşanan hadiseyle

³³⁸ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 8, s. 219.

³³⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, c. 8, s. 105-106.

³⁴⁰ en-Neml, 27/19.

³⁴¹ en-Neml, 27/20-21.

alakalı “*onun canını iyice yakacağım yahut onu boğazlayacağım*” ifadesini kullanmıştır.

Hüdhüd’ün, İslamî kaynaklarda, Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Süleyman kıssasıyla ilgili olarak zikredilen bir kuş olduğu ifade edilmektedir.³⁴² Bununla birlikte Hz. Süleyman’ın onu su bulmada istihdam ettiği; zira onun su bulma konusunda mahir olduğu tefsirlerde anlatılmaktadır.³⁴³

Tefsirlerde hâkim olan anlayış, ayette zikredilen Hüdhüd’ün hakîkî manada bir çeşit kuş olduğu ve Hz. Süleyman’ın emri altında bulunduğu şeklindedir. Ancak Mevdûdî kim olduklarını zikretmeden bazı kimselerin, ayetteki Hüdhüd kelimesinin bilinen ismiyle bir kuş olmayıp Hz. Süleyman’ın ordusunda görevli subaylardan biri olduğu görüşüne sahip olduklarını ifade etmektedir. Bununla birlikte Mevdûdî, bu görüşü şu açılardan tenkide tabi tutmuştur. Öncelikle bu iddia, tarihî bir incelemeye dayanmadığı gibi Hz. Süleyman’ın hayatıyla ilgili bilinen hususlardan bunu destekleyecek bir bilgi bulunmamaktadır. Öte yandan Hz. Süleyman’ın Hüdhüdle konuşmasından hareketle bunun bir kuş olmayıp ancak insan olacağını iddia etmek ayetlerin hakikî anlamlarıyla bağdaşmamaktadır.³⁴⁴

Hüdhüd’ün kuş olmayıp insan olduğu görüşünü İmam Mâturîdî, Batiniyye’ye nisbet emekle birlikte, Hz. Süleyman’ın ordusundan bir subay olduğuyla ilgili bir bilgi vermemektedir.³⁴⁵

Hz. Süleyman’ın kuşları teftişi esnasında zikri geçen ifadeleri kullanmasından sonra Hüdhüd’ün gelişi ve Hz. Süleyman’a orada bulunmamtaki mazeretini beyan etmesi Kur’ân-ı Kerim’de şu şekilde anlatılmaktadır:

³⁴² Ömer Faruk Harman-Cemal Kurnaz, *DİA*, “Hüdhüd”, c. XVIII, s. 461.

³⁴³ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 19, s. 242.

³⁴⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, c. 4, s. 88-89.

³⁴⁵ Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, c. 8, s. 106.

*Derken Hüdühüd çok beklemedi, çıkageldi ve (Süleyman'a) şöyle dedi: "Senin bilmediğin bir şey öğrendim. Sebe'den sana sağlam bir haber getirdim."*³⁴⁶

Hüdühüd'ün insan olması yorumu dikkate alındığında Hüdühüd kelimesi insan yerinde mecâz olarak kullanılmış, Hz. Süleyman ile konuşması ise hakîkî manada kullanılmış olur. Ancak müfessirlerin çoğuna göre Hüdühüd, bir kuştur. Hüdühüd'ün kuş olması durumunda, konuşmasının hakîkat mi mecâz mı olduğu meselesi gündeme gelmektedir. Dolayısıyla Hz. Süleyman'a kuş dilinin öğretilmesi meselesinde anlattığımız hakîkat-mecâz değerlendirmeleri burası için de geçerlidir.

3.2.6 Sebe' Melikesi Belkıs ve Tahtı

Sebe' Melikesi Belkıs ve tahtı hakkında Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır:

*"Ben, onlara (Sebe halkına) hükümdarlık eden, kendisine her şeyden bolca verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadın gördüm."*³⁴⁷

Sebe' devleti, tahminen m.ö. onuncu yüzyıldan önce Yemen'de kurulmuştur. Adını kurucusu olarak da bilinen Sebe b. Yeşcüb b. Ya'rub b. Kahtan'dan almıştır.³⁴⁸ Aslında bir hanedan veya kabile ismi olup sonradan Yemen'de evleri olan Me'rib³⁴⁹ şehrine de isim olmuştur.³⁵⁰

Belkıs ise Sebe' melikesidir. Kur'an-ı Kerim'de ismi geçmemesine rağmen, müfessirlerin çoğunluğu tarafından isminin Belkıs olduğu ifade

³⁴⁶ en-Neml, 27/22.

³⁴⁷ en-Neml, 27/23.

³⁴⁸ İsmail Yiğit, "Sebe", *DİA*, c. XXXVI, s. 241.

³⁴⁹ Tarihleri milâttan önce VIII. yüzyıla kadar inen Sebe kitâbelerinde Mryb (Mrb) şeklinde kaydedilen şehrin adı Arapça kaynaklarda Me'rib (Mârib) olarak geçmektedir. Me'rib kelimesi hakkında, Sebe krallarına verilen bir unvan veya Âd kabilesinin kollarından birinin adı olduğu yahut "sâhib, hâkim" anlamını taşıyan Himyerîce mârîden ya da Arapça "ihtiyaç" anlamındaki erebden geldiği yolunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Casim Avcı, "Me'rib", *DİA*, c. XXIX, s. 187.

³⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6, s. 137.

edilmiştir.³⁵¹ Kur’ân-ı Kerim’de kendisinden bahsedilen tek hükümdar kadın, Belkıs’tır. Bu da kendisine ayrı bir hususiyet kazandırmaktadır.

Ayette geçen “arş” kelimesinin ne anlama geldiğiyle ilgili tefsirlerde farklı yorumlar yapılmaktadır. Bu yorumlara göre arş, döşek, taht, meclis veya mülk (saltanat) anlamlarından biri için kullanılmaktadır.³⁵² Ancak müfessirlerin geneline göre ayetteki “arş” kelimesi taht manasındadır.³⁵³

“Arş” kelimesi, taht anlamında düşünüldüğünde hakikî manada kullanılmış olur. Dolayısıyla burada hakikî anlatım söz konusu olmakta ve mecâzî bir manaya gidilmemektedir. Ancak bu kelimeyi mülk (saltanat) anlamında düşünenler de bulunmaktadır. Buna göre “arş” kelimesinde mecâzî bir anlatım söz konusu olmaktadır. Nitekim Muhammed Esed buradaki ‘arş’ kelimesine “yönetim” anlamı yükleyerek ayete şu şekilde meâl vermiştir:

*“Oranın halkına bir kadının hükmettiğini gördüm; (öyle bir kadın ki) kendisine (iyi ve güzel) şeylerin hepsinden (cömertçe) verilmiş; güçlü de bir yönetimi var”.*³⁵⁴

Dolayısıyla Esed, burada, müfessirlerin genelinin görüşünden ayrılarak arş kelimesinin güçlü bir yönetim anlamında mecâz olarak kullanıldığını ifade etmeye çalışmaktadır.

Ancak ileriki ayetlerde arşın, Hz. Süleyman’ın huzuruna getirilmesi, üzerinde bazı değişiklikler yapılması ve bu arşın Sebe’ melikesine gösterilip ona arşı tanıyıp tanımadığının sorulması gibi bilgiler, bu kelimeyi saltanat ve yönetim olarak anlamamıza manidir. Buna göre arşın, hakikî anlamıyla taht manasında kullanılmasının daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

³⁵¹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, c. 4, s. 203; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, c. 6, s. 155; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 360; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 19, s. 248; Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 13, s. 182; Orhan Seyfi Yüçetürk, “Belkıs”, *DİA*, c. V, s. 420.

³⁵² Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, c. 4, s. 204.

³⁵³ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, c. 19, s. 447; er-Râzi, *Me'âtilhu'l-Ğayb*, c. 8, s. 5145; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 19, s. 249.

³⁵⁴ Esed, *Kur'ân Mesajı*, s. 766.

3.2.7 Hz. Süleyman'ın Belkıs'a Gönderdiği Mektup

Kur'ân-ı Kerim'de Süleyman (a.s.)'ın Sebe' melikesi Belkıs'a mektup göndermesi şu şekilde anlatılmaktadır:

*“Benim şu mektubumu götür onlara at, sonra da yanlarından ayrıl ve ne sonuca varacaklarına bak.”*³⁵⁵

Buradan hareketle Hüdhüdün bir posta hizmetinde kullanılmış olduğu değerlendirilebilir. Fakat bunda bir güvercinin mektup götürmesinden fazla bir şey vardır. Çünkü bıraktıktan sonra çekilip netice hakkında bir gözlem yapması da emredilmektedir.³⁵⁶

Mektubun içeriği hakkında ise ayetlerin devamında şu şekilde bilgi verilmektedir:

*“Sebe' kraliçesi Belkıs dedi ki: “Ey ileri gelenler! Bana çok önemli bir mektup atıldı. Mektup, Süleyman'dan gelmiştir. O, ‘Bismillâhirrahmânirrahîm’ diye başlamakta ve içinde ‘Bana karşı büyüklük taslamayın ve teslimiyet göstererek bana gelin’ denilmektedir.”*³⁵⁷

İfadelerden mektubun besmele ile başladığı ve Belkıs ile ona tabi olan halkını tevhit dinine çağırdığı anlaşılmaktadır. Süleyman (a.s.), Belkıs ve ahalisinin varlığından ve güneşe taptıklarından haberdar olur olmaz, onları bu şekilde uyarması şüphesiz O'nun tebliğ görevinin bir gereğidir.

Kur'ân-ı Kerîm'den anladığımız kadarıyla Hz. Süleyman, mektubunu Sebe' melikesi Belkıs'a Hüdhüd vasıtasıyla göndermiştir. Mektup gönderme hadisesinin anlatıldığı ayetlere baktığımızda olayın hakikat manasında mektup göndermeyi ifade ettiği gözükmektedir. Dolayısıyla bu hususla ilgili herhangi bir mecâzî anlatıma rastlayamadığımızı belirtmek isteriz. Bununla birlikte Hz. Süleyman'ın mektubunu Sebe' melikesi Belkıs'a götüren Hüdhüd'ün kuş mu

³⁵⁵ en-Neml, 27/28.

³⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6, s. 137.

³⁵⁷ en-Neml, 27/29-31.

insan mı olduğu konusundaki tartişmaları ‘Hz. Süleyman’ın Kuşları Teftişi’ başlığında anlattığımızdan, burada aynı bilgileri tekrarlamaya gerek görmüyoruz.

3.2.8 Belkıs’ın Arşının/tahtının Getirilmesi

Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Süleyman’la ilgili anlatılan hususlardan biri de Hz. Süleyman’ın, emri altındakilerden, Sebe’ melikesi Belkıs’ın tahtının (arş) getirilmesini istemesidir. Bu olay Neml sûresinde şu şekilde anlatılmaktadır:

“Süleyman, “Ey ileri gelenler! Onlar bana teslim olmadan önce hanginiz bana onun (kraliçenin) tahtını getirebilir?” Cinlerden bir ifrit[407], “Sen yerinden kalkmadan ben onu sana getiririm ve şüphesiz ben, buna güç yetirecek güvenilir biriyim” dedi. Kitaptan bilgisi olan biri, “Ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm” dedi. Süleyman, tahtı yanında yerleşmiş hâlde görünce şöyle dedi: “Bu, şükür mü, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni denemek için, Rabbimin bana bir lütfudur. Kim şükrederse ancak kendisi için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse (bilsin ki) Rabbim her bakımdan sınırsız zengindir, cömerttir.”³⁵⁸

Hz. Süleyman, Belkıs’ın itaat ve teslimiyet için kendisine geleceğini haber alınca, Belkıs’ın tahtının getirilmesini istemiştir.³⁵⁹

Göz açıp kapayıncaya kadar Belkıs’ın tahtını getiren şahsın kimliği hakkında birkaç görüş vardır. En çok kabul edilen görüş bu zatın Süleyman (a.s.)’ın veziri Âsaf b. Berhiya olduğu ve bu zatın ne zaman dua edilse kabul olunan ism-i azamı bildiği ve bu ism-i azamla dua ettiği tefsirlerde anlatılmaktadır.³⁶⁰ Bu kişinin Hızır, Cebrâil veya Süleyman (a.s.)’ın bizzat kendisinin olduğunu söyleyenler de vardır.³⁶¹

şimdi ise mecâzî anlatım açısından ayetleri ele almaya çalışacağız.

³⁵⁸ en-Neml, 27/38-40.

³⁵⁹ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 19, s. 263-264.

³⁶⁰ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân*, c. 19, s. 466; el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, c. 4, s. 213; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 367; en-Nesefî, *Medariku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, c. 2, s. 607.

³⁶¹ er-Râzi, *Mefâtihu’l-Ėayb*, c. 8, s. 5151.

Yirmiüçüncü ayette geçen “arş” kelimesine güçlü bir yönetim şeklinde meâl veren Esed, otuzsekizinci ayette geçen ‘arş’ kelimesine taht manası vermektedir. Aradaki irtibatı kurmak maksadıyla burada ve buradan sonraki ayetlerde ‘arş’ kelimesinin mecâzî yahut deyimsel anlamıyla yani hükümlerlik ya da iktidar/kudret anlamında kullanıldığı açıklamasını yapmaktadır. Dolayısıyla Hz. Süleyman’ın misafirini (Sebe’ melikesi) onun dünyevî gücünü ya da nüfuzunu temsil eden bir imajla karşılamak ve böylece ona tahtının Allah’ın saltanatının yanında bir hiç hükmünde olduğunu göstermek istemiştir.³⁶²

Ayette geçen “arş” kelimesi, Esed’in dediği gibi, güçlü bir yönetim anlamında düşünülürse burada mecâz-ı mürsel söz konusu olur. Çünkü arş denilerek, mahalliyet alakasıyla, arşın temsil ettiği güçlü bir yönetim kastedilmektedir. Dolayısıyla mahal zikredilip hal kastedilmiştir.

Otuzdokuzuncu ayette geçen “ifrit”, cinlerin reisi veya en güçlü, zeki, kurnaz ve zararlı olanı şeklinde tarif edilmiştir.³⁶³ Bununla birlikte ayetin tefsirlerde genel olarak ‘cinlerden bir ifrit’ şekline anlaşılan kısmı,³⁶⁴ bazı çağdaş meâl yazarları tarafından ‘görünmeyen varlıklar içinden gözüpek biri’ şeklinde anlaşılmıştır.³⁶⁵

Kırkıncı ayette geçen “*Ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm*” dedi, ifadesi, tahtın çok hızlı getirilmesinden kinaye olarak kullanılmıştır.³⁶⁶

Bazı araştırmacılar ise kırkikinci ayetteki geçen teşbih edatından yola çıkarak, İfrit’in tahtı getirebilirim sözünün, o’nun tahtı gibi bir taht yapabilirim, anlamına gelebileceğini ifade etmişlerdir.³⁶⁷

³⁶² Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 769.

³⁶³ Ali Erbaş, “İfrit”, *DİA*, c. XXI, s. 516.

³⁶⁴ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 19, s. 265; Karaman, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 4, s. 193.

³⁶⁵ Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 768.

³⁶⁶ el-Hererî, *Tefsîr-u Hedâiki’r-Ravhi ve’r-Reyhân fî Ravâbi Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 20, s. 502.

³⁶⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, s. 742.

3.2.9 Belkıs'ın Tahtının Değiştirilmesi

Hız. Süleyman, Sebe' melikesinin arşı (tahtı) yanına getirildikten sonra arşın, Belkıs tarafından tanınamayacak bir hale getirilmesini emreder. Bunun üzerine taht değiştirilir. Olay Kur'an'da şu şekilde anlatılmaktadır:

“Süleyman, ‘Tahtını tanınmaz hâle getirin. Bakalım tanyacak mı, yoksa tanımayacaklardan mı olacak?’ dedi. Belkıs gelince, ‘Senin tahtın böyle mi?’ denildi. O da, ‘Sanki o! Fakat zaten daha önce bize bilgi verilmişti ve biz teslimiyet göstermiştik’ dedi. Daha önce Allah’tan başka taptığı şeyler ona engel olmuştu. Çünkü o inkâr eden bir kavimden idi.”³⁶⁸

Tahtının tanınmasının güç hale getirilmesinin sebebinin, Sebe' melikesini sarsmak, kendine ve ihtişamına güvenini zayıflatmak ve onu büyük bir manevî değişime hazırlamak olduğu söylenmiştir.³⁶⁹ Aynı zamanda burada arşın/tahtın değiştirilmesi hakikî manada anlaşılmiş olup herhangi bir mecâzî anlatımın varlığı tespit edilememiştir. Hatta 23. Ayette geçen “arş” kelimesine yönetim manası veren Esed, 41. Ayetteki “arş” kelimesine taht anlamı vermektedir.³⁷⁰

Belkıs'a tahtı gösterildikten sonra o, bir saraya götürüldü. Süleyman (a.s.) cinlerden Belkıs için camdan büyük bir saray bina etmelerini istemişti. O camların altından su akıyordu. Durumu bilmeyen bir kimse suya girdiğini sanırdı. Fakat cam, su ile insanlar arasında bir perdeydi.³⁷¹ Bu durum ayette şu şekilde anlatılmaktadır:

“Ona ‘köşke gir’ denildi. Köşkü görünce onu (zeminini) derin bir su sandı ve eteklerini topladı. Süleyman, ona ‘Bu, (zemini) billurdan döşenmiş bir köşktür’ dedi. Belkıs, ‘Ey Rabbim! Şüphesiz ben nefsimi zulmetmişim. Şimdi ise Süleyman ile birlikte âlemlerin Rabbi olan Allah’a teslim oldum’ dedi”³⁷²

³⁶⁸ en-Neml, 27/41-43.

³⁶⁹ Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 4, s. 195.

³⁷⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 768.

³⁷¹ Ali Arslan, *Büyük Kur'an Tefsiri*, İstanbul: Arslan Yayınları, c. 12, s. 422.

³⁷² en-Neml, 27/44.

Bu ayet müfessirlerin geneli tarafından hakikî manasında anlaşılmış olup burada herhangi bir mecâzî anlam olduğuna dair bir bilgi nakledilmemiştir. Ancak çağımız araştırmacılarından Muhammed Esed, ayetin meâline düştüğü dipnotta buradan çıkarılabilecek bir anlatımı şu şekilde ifade etmektedir: “*Yani böylece (Belkıs bir su var zannederek eteğini yukarı çekti) dipsiz gibi görünen suda yürümeyi yahut belki de yüzmeyi göze alarak; bu derinlik motifinin, gerçeği arayan insanın sahip olduğu zihnî ve toplumsal güven ve rahatlığı terkedip manevî tecrübenin henüz bilinmeyen derinliklerine girmeyi göze alırken duyduğu korkuyu sembolik bir üslup içinde dile getiriyor olması mümkündür*”.³⁷³

3.2.10 Rüzgârın Hz. Süleyman’ın Emrine Verilmesi, Erimiş Bakırın O’nun için Akıtılması ve Cinlerin Emrinde Çalışmaları

Hz. Süleyman’a verilen nimetlerin bir kısmı Kur’ân-ı Kerim’de şu şekilde anlatılmaktadır:

“*Süleyman’ın emrine de, sabah esişi bir ay, akşam esişi de bir ay(lık yol) olan rüzgârı verdik. Erimiş bakır ocağını da ona sel gibi akıttık. Cinlerden de Rabbinin izniyle onun önünde çalışanlar vardı. İçlerinden kim bizim emrimizden çıkarsa, ona alevli ateş azabını tattırırız.*”³⁷⁴

Ayetten bir aylık mesafeyi kat etmesine imkân veren bir rüzgârın Hz. Süleyman’ın emrine verildiği anlaşılmaktadır. Tefsirlerde rüzgâr sayesinde Süleyman (a.s.)’in seyahat ettiği bölgelerle ilgili bilgiler verilmektedir.³⁷⁵

Ayette geçen “er-rîh” kelimesinin cemisi olmayıp müfred şekilde kullanılmasından hareketle, Hz. Süleyman’ın bütün rüzgârlara hâkim olmadığı emrine verilen özel bir rüzgârın bulunduğu belirtilmiştir.³⁷⁶

³⁷³ Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 770.

³⁷⁴ es-Sebe’, 34/12.

³⁷⁵ el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, c. 4, s. 437; İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, c. 4, s. 408; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr*, c. 3, s. 492.

³⁷⁶ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ġayb*, c. 9, s. 5434.

Müfessirler tarafından Hz. Süleyman'ın emrine verilen rüzgâr genelde hakikî manasıyla anlaşılması rüzgârın mecâzî manalarda kullanıldığı görüşüne gidilmemiştir.³⁷⁷

Öte yandan çağdaş meâl yazarlarından bu ayete “biz (Dâvûd'un oğlu) Süleyman'ın hizmetine de rüzgârı/rüzgârları verdik. Nitekim güçlü esen rüzgârlar sayesinde onun yelkenli ticaret gemileri sabahleyin bir aylık yol gidiyor, akşamleyin bir aylık yoldan geri dönüyordu”³⁷⁸ şeklinde meal verenler de vardır. Bu yorum sahibine göre ayette Hz. Süleyman'ın ticaret gemisi filosunun, çok uzun mesafeleri, seyr-u sefere elverişli rüzgârlar sayesinde kısa zamanda kat ettiği anlatılmaktadır.³⁷⁹ Ayete bu şekilde meâl verilmesinin Tâhir b. Aşûr'un (ö. 1393/1973), rüzgârın Hz. Süleyman'ın emrine verilmesiyle ilgili yorumuyla aynı çizgide olduğu söylenebilir. İbn Âşûr, rüzgârın Hz. Süleyman'ın emrine verilmesini şu şekilde izah etmektedir: “Allah (c.c.), Hz. Süleyman'ın gemilerinin savaş veya ticaret için sefer yapmalarına uygun ve münasip gelecek şekilde rüzgâr yaratmıştır. Allah, Filistin sahillerinde demirleyen Hz. Süleyman'ın gemileri için mevsimsel bir rüzgâr yaratır ve bu rüzgâr, bir ay doğudan eserek gemilerin o mevsimde seyahat etmesini sağlar, aynı şekilde bir ay da batıdan eserek gemilerin Filistin sahiline dönmesini sağlardı.”³⁸⁰

Ayetteki “O'nun için bakır madenini eritip akıttık” ifadesi farklı şekillerde anlaşılmuştur. Buradaki “ayn” kelimesini hakikî manasında anlayanlar olduğu gibi mecâzî manada da anlayanlar vardır. Daha çok su kaynağı anlamında kullanılan ve birçok manası bulunan “ayn” kelimesi, bu bağlamda bakır madeninin kaynağı veya bakırın kendisi şeklinde anlaşılmuştur.³⁸¹

³⁷⁷ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, c. 20, s. 363; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 9, s. 5434; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 22, s. 27; Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 4, s. 419.

³⁷⁸ es-Sebe' 34/12.

³⁷⁹ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 480.

³⁸⁰ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 22, s. 27.

³⁸¹ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, c. 20, s. 364; Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 4, s. 420.

“Ayn” kelimesinin hakikî anlamında değil, “güçlü ve tazyikli biçimde, suyun kaynağından aktığı gibi” manasında kullanıldığını belirten Tâhir b. Âşûr (ö. 1393/1973), bu durumun, ilahî bir kuvvetle meydana gelen harikulade bir hadise olduğunu ifade etmektedir.³⁸²

Burada akıtma kelimesi ile birlikte kullanılmasından hareketle “kır” ile katranın yani petrolün kast edilmiş olabileceği yorumu yapılmaktadır. Buna sebep olarak da, bu yorumun akla uygun olduğu, zira o zaman için bakırın sel gibi akıtılmasının akla uygun düşmediği belirtilmektedir. Ancak Hz. Süleyman’ın yaşadığı bölgeler açısından bu yorum, makul görülmekle birlikte, o dönemde petrolün hangi amaçla kullanılacağı ile ilgili bir açıklama olmadığından dolayı bu yorum mücerret bir iddiadan öteye geçememektedir.³⁸³

Buna karşılık Fenikeli ustaların Hz. Süleyman için inşa ettikleri Etsiyon-Geber limanında çağımızda gerçekleştirilen arkeolojik araştırmalar sonucunda ortaya çıkan bakır dökümhanesi,³⁸⁴ Kur’ân’daki ifadenin zâhirine göre yapılan yorumları destekler mahiyette değerlendirilebilir.

Bakır madeninin kaynağından akıtılması konusunda bazı müfessirler, bunun üç gün olduğunu ifade ederken, bazıları da bunun ayda üç gün olduğunu söylemişlerdir. Bu işlemin ilim ve sanat ile yapıldığı düşünülürse,³⁸⁵ her istedikleri zaman bu fiili yerine getirmeleri de mümkün gözükmektedir.

Öte yandan bu ayette geçen “Cinler” den maksadın insanoğlunu yoldan çıkarmak için ant içen gaybî varlıklar değil, Hz. Süleyman’ın emri altına alıp muhtelif işlerde çalıştırdığı yabancı insanlar olduğunu ifade eden bazı araştırmacılar bulunmaktadır.³⁸⁶ Ancak bu anlayış tefsir geleneğinde bu ayetle ilgili yapılan yorumlara ters düşmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla

³⁸² Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 22, s. 28.

³⁸³ Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 4, s. 420.

³⁸⁴ Harman, *DİA*, “Süleyman”, c. XXXVIII, s. 60.

³⁸⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6, s. 355-356.

³⁸⁶ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 480.

müfessirler, buradaki cin kelimesinden hakikî mananın kast edilmiş olduğunu ve cinlerin bir kısmının Hz. Süleyman'ın emrine verildiğini ifade etmişlerdir.³⁸⁷

Kur'ân-ı Kerimde cinlerin Süleyman (a.s.) için yapmış oldukları işlerden bahsedilmekte ve bu işlerin niteliği hakkında bilgi verilmektedir. Şöyle ki:

*“Onlar Süleyman'a kalelerden, heykellerden, havuzlar kadar (geniş) leğenlerden, sabit kazanlardan ne dilerse yaparlardı. Ey Dâvûd ailesi! Şükredin. Kullarımdan şükreden azdır!”*³⁸⁸

Ayette geçen “mehârîb” kelimesi, “mihrab” kelimesinin çoğulu olup ev ve mescidlerin ön taraflarına denir. Ayette ise saraylar, mescidler veya saray dışındaki binalar anlamlarına gelebileceği ifade edilmiştir.³⁸⁹ Çağdaş meal yazarlarından ayette geçen “meharib” kelimesinin *yeni inşa edilen mabedin çeşitli salonları* anlamına geldiğini ifade eden vardır.³⁹⁰

3.2.11 Hz. Süleyman'a Atların Sunulması

Kur'ân-ı Kerim Hz. Süleyman'a atların sunulmasını şu şekilde anlatmaktadır:

*“Hani ona akşamüstü bir ayağını turnağı üstüne dikip üç ayağının üzerinde duran çalımlı ve soylu atlar sunulmuştu. Süleyman, ‘Gerçekten ben malı, Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim’ dedi. Nihayet gözden kaybolup gittikleri zaman ‘Onları bana geri getirin’ dedi. (Atlar gelince de) bacaklarını ve boyunlarını okşamaya başladı.”*³⁹¹

Tefsirlerde bu ayetin anlamı ile ilgili farklı görüşler zikredilmektedir. Ayette geçen ve bizim “Süleyman, ‘Gerçekten ben malı, Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim’ dedi” olarak mealini verdiğimiz kısım “ben

³⁸⁷ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, c. 20, s. 364; el Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, c. 4, s. 438; el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, c. 6, s. 389; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 7, s. 125; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 22, s. 28.

³⁸⁸ es-Sebe', 34/13.

³⁸⁹ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, c. 20, s. 365.

³⁹⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 873.

³⁹¹ es-Sâd, 38/31-33.

atları sevmeyi, Rabbimi zikretmeye tercih etmiş oldum” şeklinde de tercüme edilmiştir.³⁹² Tefsir kaynaklarında ayetin bu iki manaya da gelebileceğine dair ihtimaller zikredilmektedir.³⁹³

Tefsirlerde her iki meâl istikametinde de yorumlar yer almakla birlikte bir peygamberin Allah’ı unutacak kadar kendisini mal sevgisine kaptırması isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.³⁹⁴

Bu iki anlayış farkından hareketle otuzüçüncü ayette geçen ve bizim “*bacaklarını ve boyunlarını okşamaya başladı*” şeklinde tercüme ettiğimiz kısım günah işlemesine sebep oldukları için *atların bacaklarını ve boyunlarını bir bir kestirmeye başladı* şeklinde anlaşılmıştır.³⁹⁵ Bu yorum farkının sebebi ayette geçen “mesh” kelimesinin, okşamak-sıvazlamak manasına gelebileceği gibi, kesmek anlamında da kullanılabilirdir. “Mesh” kelimesi okşamak-sıvazlamak anlamında alınırsa hakikat manası kabul edilmiş olur.³⁹⁶ Ancak bazı müfessirler mesh kelimesinin kesmek anlamında kinaye olarak kullanıldığını ifade etmişlerdir.³⁹⁷

Hz. Süleyman’la ilgili anlatılan bu olayda müfessirler tarafından farklı şekilde anlaşılan diğer bir kısım da “*Nihayet gözden kaybolup gittikleri zaman ‘Onları bana geri getirin’ dedi*” şeklinde meâlini verdiğimiz bölümdür. Burada “*kaybolup gittikleri zaman*” ifadesinde zamirin mercii konusunda müfessirler arasında görüş ayrılığı vardır. Müfessirlerin bazısına göre kaybolan güneştir. Bu görüşü benimseyen Tahir b. Âşûr, ayette geçen “teväret” kelimesinin kadının örtünmesi anlamında hakikat olduğunu belirterek kadının örtü arkasında gizlenmesinin, güneşin batmasını ifade etmek için temsil yoluyla bir anlatım

³⁹² Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 510.

³⁹³ er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, c. 9, s. 5656.

³⁹⁴ Karaman, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 4, s. 580.

³⁹⁵ el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, c. 5, s. 29; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, c. 5, s. 93.

³⁹⁶ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, c. 5, s. 93; Zülfikar Durmuş, *Sâd 30-33. Ayetler Bağlamında Hz. Süleyman –Klasik Tefsirlere Eleştirel Bir Yaklaşım-*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/2008, s. 56.

³⁹⁷ el-Hererî, *Tefsîr-u Hedâiki’r-Ravhi ve’r-Reyhân fî Ravâbi Ulûmi’l-Kur’ân*, c. 24, s. 379, 424.

olduğunu zikretmiştir.³⁹⁸ Buna göre “tevâret” fiilinde müstetir olan “hiye” zamirinin, güneşe râci kılınması karinesiyle güneş, bir kadına benzetilmiş, müşebbeh olan güneş, “tevâret” fiilinin tahtında bulunan “hiye” zamiriyle zikredilmiş ve bununla güneş kastedilmiş, güneşin kadına benzetilmesi kalbte hıfzolunmuştur. Dolayısıyla müşebbeh (güneş) zikredilip, müşebbehun bih (kadın) hazf edildiğinden dolayı bu istiâreye istiâre-i mekniyye, müsteâr lafız (hiye) câmid olduğundan dolayı da buna, istiâre-i asliyye denir.

Ayrıca ayette geçen “hicâb” kelimesiyle kastedilenin dağlar olduğu düşünülürse³⁹⁹ burada istiâre-i tasrîhiyye söz konusu olur. “Tevâret” fiilinin hicaba taalluku karinesiyle “cebel/dağ” kelimesi, hicaba/örtüye benzetilmiştir. Müşebbehun bih hicâb zikredilmiş, müşebbeh olan cebel/dağ kastedilmiştir. Müşebbehun bih zikredildiğinden dolayı istiâre-i tasrîhiyye, müsteâr olan lafız (hicâb), câmid olduğundan dolayı da istiâre-i asliyye olmaktadır.

Öte yandan burada istiâre ile ilgili anlatılan aynı hususları zamirin merciini “atlar” olarak da düşündüğümüzde söyleyebiliriz.

Bazı müfessirler Süleyman (a.s.)’ın mal sevgisinden dolayı ikinci namazını ve zikri terk ettiğini söylese de bu kabul edilemeyecek bir yorumdur. Zaten ayetten bunun tam zıddı anlaşılmaktadır. Aksine Süleyman (a.s.) mal sevgisini, Allah (c.c.)’ı anmak, O’nun nimetini görüp şükretmek ve sürekli O’na yönelmek için istemiştir.⁴⁰⁰

3.2.12 Hz. Süleyman’ın İmtihanı ve Arş Üzerindeki Ceset

Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Süleyman hakkında anlatılan hususlardan biride o’nun tahtına bırakılan bir cesetle imtihan edilmesidir. Bu olay şöyle anlatılmaktadır:

³⁹⁸ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 23, s. 152.

³⁹⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, c. 5, s. 93.

⁴⁰⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. 6, s. 470.

“*Andolsun biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi.*”⁴⁰¹

Ayette geçen cesedin mahiyeti ve Süleyman (a.s.)’ın onunla imtihan edilmesinin keyfiyeti ile ilgili kaynaklarda çeşitli ihtimaller zikredilmektedir. Bu ihtimalleri tek tek ele alan ve bir kısmını batıl gören Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) Hz. Süleyman’ın inşallah demeyi unuttuğu bazı olayların bu imtihanın sebebi olabileceğini zikretmektedir.⁴⁰²

Hz. Süleyman’ın imtihan edilmesi ve tahtına bir ceset bırakılması ile ilgili genel yaklaşım bu olmakla birlikte günümüz bazı meâl yazarları ayeti “*andolsun ki biz Süleyman’ı sınıdık, hükümdarlık gücünü adam akıllı zayıflattık. Daha sonra eski gücüne kavuştu*” şeklinde anlamışlardır. Bu anlayışa göre ayet, Hz. Süleyman’ın ya çok kötü bir yöneticilik yapan oğlu Rehoboam veya birçok kabilenin desteğini arkasına alıp Dâvûd hanedanına başkaldıran Jeroboam vesilesiyle hükümdarlık gücünün zayıflamasına işaret olarak tefsir edilmiştir.⁴⁰³

Öte yandan ayetteki ifadeden Hz. Süleyman’ın hastalıkla imtihan edildiği, hastalık yüzünden çok zayıflayıp tahtında adeta ceset gibi görüldüğü de düşünülebilir. Bu yorumu yapan Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210), daha sonradan Allah Teâla’nın Hz. Süleyman’a kuvvet ve kalp huzurunu geri verdiğini zikretmektedir.⁴⁰⁴ Ayrıca Hz. Süleyman’ın büyük bir felaket beklentisi içine girdiği, böyle bir kaygı yüzünden zayıflayıp adeta cesede döndüğü anlatılmak istenmiş olabilir.⁴⁰⁵

Bazı araştırmacılar ise ayeti şöyle yorumlar; Süleyman (a.s.)’ın tahtı üzerine konan ceset bizzat kendi bedenine ve mecâzî olarak krallık otoritesine

⁴⁰¹ es-Sâd, 38/34.

⁴⁰² İhtimaller ve imtihan sebepleri için bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. 9, s. 5658.

⁴⁰³ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 510.

⁴⁰⁴ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. 9, s. 5659.

⁴⁰⁵ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. 9, s. 5659; Karaman, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 4, s. 582.

işaret eder. Çünkü bu otorite, Allah (c.c.)’in koyduğu ahlakî değerlerden beslenmediği sürece cansız kalmaya mahkûmdur.⁴⁰⁶

Tahtın, Süleyman (a.s.)’ın siyasi otoritesine, cesedin ise O’nun tahtına varis olan oğlu Rehoboam’a işaret ettiği de söylenmiştir. Hz. Süleyman’ın bu oğlunun, babasının tahtına layık olmadığı ve Hz. Süleyman’dan sonra da kısa süre içerisinde devletin parçalandığı ifade edilmektedir.⁴⁰⁷

Hz. Süleyman’ın tahtının üzerine bırakılan cesetle ilgili değerlendirmelerin iki ana noktada toplandığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi gerçekten tahtının üzerine bir ceset bırakılmıştır. Bu yoruma göre “ceset” kelimesi hakikî manasında kullanılmış olmaktadır. Cesedi hakikî manasında alanlar da bu cesedin mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁴⁰⁸ Hz. Süleyman’ın tahtına atılan cesetle ilgili ikinci değerlendirme, bu cesedin hakikî manasında ceset olmayıp ayette geçen ceset kelimesinin mecâzî manada kullanılmasıdır. Buna göre ayette geçen “el-kürsiyy” (taht) kelimesi, mecâzen Hz. Süleyman’ın saltanatı anlamında kullanılmıştır. Cesed kelimesi ise mecâzen Hz. Süleyman’ın saltanatının zayıfladığı anlamını ifade etmektedir.⁴⁰⁹

3.2.13 Hz. Süleyman’a Verilen Nimetler

Süleyman (a.s.)’a verilen nimetler ve bu nimetlerin ne kadar büyük oldukları Kur’ân-ı Kerim’de şöyle zikredilmektedir:

“Biz de rüzgârı onun buyruğuna verdik. Rüzgâr, onun emriyle dilediği yere hafif hafif eserdî. Bina ustası olan ve dalgıçlık yapan her bir şeytânı, bukağılara bağlı olarak diğerlerini de, onun emrine verdik. ‘İşte bu bizim ihsanımızdır. Artık sen de (istediğine) hesapsızca ver yahut verme’ dedik.

⁴⁰⁶ Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 929.

⁴⁰⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, s. 904.

⁴⁰⁸ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, c. 5, s. 96.

⁴⁰⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, c. 5, s. 9, s. 96.

*Şüphesiz katımızda onun için bir yakınlık ve dönüp geleceği güzel bir yer vardır.*⁴¹⁰

Rüzgârın Süleyman (a.s.)’in emrine verilmesi ile ilgili anlayış farklılıkları konusunda “Rüzgârın Hz. Süleyman’ın Emrine Verilmesi, Erimiş Bakırın O’nun için Akıtılması ve Cinlerin Emrinde Çalışmaları” başlığında daha önceden bilgi verilmişti.

Ayette... “*Bina ustası olan ve dalgıçlık yapan her bir şeytani, bukağılara bağlı olarak diğerlerini de, onun emrine verdik.*” ifadesi geçmektedir. Burada zikredilen şeytanın hakîkatinin cinnî olduğu fakat mecâzen yaptığı işte mahir ve ziyadesiyle kudreti olanlar için kullanıldığı belirtilmektedir.⁴¹¹

Görebildiğimiz kadarıyla müfessirler buradaki ifadeleri hakikî manalarında anlamışlar ve buna istinaden cinlerin Hz. Süleyman’a dilediği binaları yaptıklarını, onun için denize dalarak inci çıkardıklarını ifade etmişlerdir.⁴¹²

Ancak çağdaş meal yazarlarından Mustafa Öztürk Sebe’ Sûresi onikinci ayete vermiş olduğu mealle aynı çizgide hareket ederek Sâd Sûresi otuzaltı, otuzyedinci ve otuzsekizinci ayetleri şu şekilde tercüme etmiştir:

*“Bu duasına karşılık biz de rüzgârı/rüzgârları onun istifadesine sunduk. Rüzgârlar onun hizmetinde ve O’nun istediği istikamette, (yelkenli ticaret gemilerinin geliş – gidiş istikametlerinde) mutedil şekilde eserdiler. Ayrıca şeytanlar (asi/yabancı kavimlere mensup insanlar) arasında ne kadar becerikli bina ustası ve mahir dalgıç varsa hepsini O’nun hizmetine verdik. Keza boyunduruk altına alınmış diğer asi/yabancı kavimlere mensup insanları da onun emrine verdik.”*⁴¹³

3.2.14 Hz. Süleyman’ın Vefâtı

Hz. Süleyman’ın vefâtı Kur’ân-ı Kerim’de şöyle anlatılmaktadır:

⁴¹⁰ es-Sâd, 38/36-40.

⁴¹¹ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 23, s. 160;

⁴¹² Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, c. 5, s. 99; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidî’t-Tenzîl*, c. 4, s. 92; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr*, c. 3, s. 576.

⁴¹³ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 510.

“Süleyman’ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, onun ölümünü onlara ancak değneğini yemekte olan bir kurt gösterdi. Süleyman’ın cesedi yıkılınca cinler anladılar ki, eğer gaybı bilmiş olsalardı aşağılayıcı azap içinde kalmamış olacaktı.”⁴¹⁴

Klasik tefsirlerde genel yaklaşım Hz. Süleyman’ın esasına yaslandığı, o esnada vefat ettiği, bu durumun fark edilemediği ve bir ağaç kurdunun esasını yemesi suretiyle Hz. Süleyman’ın yere düşmesi sonucu vefat ettiğinin anlaşıldığı şeklindedir.⁴¹⁵

Ancak günümüzde bazı meâl yazarları ayette geçen ifadelerin hakikî anlamlarında değil de mecâzî manada kullanıldıklarını söylemektedirler. Buna göre ayette geçen *dabbetü’l-arz* (ağaç kurdu) ve *minse’e* (asa-baston) kelimeleri, Hz. Süleyman’ın devlet yönetiminde kendisine yetki verdiği fakat bu yetkiyi çok kötü şekilde kullanıp krallığı içten içe çökerten oğluna işaret etmektedir. Buna göre cinler yani Hz. Süleyman’ın emri altına aldığı asî kavimlere mensup insanlar, krallığın yavaş yavaş yıkılıp gücünü kaybettiğini başta anlamamış, dolayısıyla ağır işlerde çalışmak durumunda kalmışlardır.⁴¹⁶ Buna göre “ağaç kurdu”, Hz. Süleyman’ın oğlunun ehil olmayışına, “asa-baston” Hz. Süleyman’ın güç ve kudretine; yere düşmesi de krallığının yıkılmasına mecâzen delalet etmektedir. Meseleyi ele alan Mevdûdî, zikredilen kelimelerin mecâz manada kullanıldığını benimseyen bu görüşü bazı gerekçelerle reddetmektedir. Mevdûdî’nin gerekçeleri üç noktada toplanmaktadır. Bunlardan birincisi; eğer Allah, gerçekten bu manayı anlatmak isteseydi Arapça, mecâz kullanmadan da bunları anlatmak için yeterli olurdu ve böyle bir anlatıma gitmezdi. İkincisi, Kur’an’ın hiçbir yerinde böyle karmaşık ifadelerin olmayışdır. Üçüncüsü ise Kur’an’ın ilk muhatablarının bu karmaşık mecâzı çözebilecek durumda olmayışlarıdır.⁴¹⁷

⁴¹⁴ es-Sebe’, 34/14.

⁴¹⁵ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân*, c. 20, s. 371; er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, c. 9, s. 5437.

⁴¹⁶ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 481.

⁴¹⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, c. 4, s. 456.

Hız. Süleyman'ın vefat ediş Őeklini anlatan bu kıssanın mecâz olduğunu söyleyen çağdaş meal yazarlardan biri, ayetin meâline şu notu düşmüştür:

*Burada sadece ana çizgileriyle değinilen bu kıssa, insan hayatının önemsizliği ve doğal güçsüzlüğü ile dünyevî kudret ve ihtişamin boşluğu ve geçiciliğini anlatan bir mecâz olarak kullanılmıştır.*⁴¹⁸

Kelamda asl olan hakikî mananın murat edilmesidir kaidesinden hareketle ayetlerde geçen ifadelerin hakikî manada anlaşılması mümkünken, herhangi bir delil ve karineye dayanmadan *dabbetü'l-arz* ve *minse'e* kelimelerinin Hz. Süleyman'ın iktidarı ve oğluna işaret ettiklerini iddia etmenin isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

⁴¹⁸ Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 874.

SONUÇ

İslam'ın temel kaynağı olması açısından Kur'ân-ı Kerîm ve onu doğru bir şekilde anlama ve yorumlamayı konu edinen Tefsir ilmi, müslümlar için İslam tarihi boyunca çok önemli bir yere sahip olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in önemli bir kısmını oluşturan kıssaların anlaşılması tefsir ilmiyle uğraşanları devamlı şekilde meşgul etmiştir. Bu bağlamda kıssalarda anlatılan olayların hakikî veya mecâzî anlamlar ifade etmeleri konusu üzerinde de durulmuştur.

Öte yandan günümüzde kıssalarda anlatılan hususların gerçek olmayıp sadece belli mesajları ifade etmek üzere temsil kabilinden getirilmiş mecâzî anlatımlar olduğu yönünde tefsir geleneğine aykırı bir yaklaşım da bulunmaktadır. Bu yaklaşım, kendisini Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman ile ilgili ayetlerde de göstermekte ve bunların belli mesajları sembolize ettiğini ileri sürmektedir. Bu anlayışın, kendi içerisinde belli bir usule dayanmakla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'in yorumlanmasında keyfiliklere yol açacağı mülâhazasıyla isabetli olmadığı düşüncesindeyiz. Zira hakikî manayı terk etmeye yetecek derecede kuvvetli bir karine yokken ayetlerin hakikî anlamlarının terkedilip mecâzî manalara hamledilmesinin sınırını belirlemek imkânsız olup bu durum Kur'an-ı Kerîm'i tamamen mecâzî bir kitap haline getirmektedir. Ayrıca Tevrat'ta geçen bazı bilgilerden hareketle ayetin hakikî manasını terk edip mecâzî manayı benimsemek, Kur'ân'ın tahrif edildiğini bildirdiği bir kitabı, ayetleri yorumlarken esas almak anlamına geleceğinden, doğru bir yaklaşım değildir.

Arap dilinde lafızların hakikî manada kullanıldıkları gibi mecâzî anlamda kullanıldıkları da bir gerçektir. Bu durumun Kur'an-ı Kerîm hakkında da geçerli olduğu yani Kur'ân'da da mecâzî anlatımların bulunduğu, bazı istisnalar dışında âlimlerin çoğu tarafından kabul edilmektedir. Ancak mümkün mertebe lafızların hakikî manalarının dikkate alınması ve herhangi bir sebep ve karine yokken mecâza gidilmemesi, dilciler tarafından esas alınan bir kaidedir. Bu kaidenin gereği olarak Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında öncelikle hakikî mananın dikkate alınması ve bir karine bulunmadıkça mecâza gidilmemesi, tefsirciler tarafından takip edilen bir yoldur.

Tezimizin konusunu teşkil eden Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman ile ilgili ayetlerde anlatılan hususların, bir sebep ve karine bulunmadıkça hakîkat anlamında kullanıldıkları tefsir geleneğinde genel bir yaklaşım olarak göze çarpmaktadır. Bunun yanında ilgili ayetlerde mecâzî gerektiren bir durum olduğunda hakikî mananın terk edildiği ve mecâzî anlama göre ayetlerin anlaşıldığı görülmektedir.

Kur'an-ı Kerîm'de mecâzî kullanımların bulunduğu tefsirciler tarafından kahir ekseriyeti itibariyle kabul edilmekle birlikte bu kullanımlar belli kurallara bağlanmış ve bu şekilde keyfî yorumların önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Müfessirlerin Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman ile ilgili ayetleri yorumlarken ve bu ayetlerin bir kısmında mecâzî mananın anlaşıldığını benimserken hakikî manayı çok fazla zorlamadıkları kanaatindeyiz.

Son olarak, Kur'an-ı Kerîm'de bazı durumların mecâzî olarak ifade edildiği bir gerçektir. Ancak ayetlerin mecâzî olarak anlaşılmasında belli kurallar dâhilinde hareket edilmesinin isabetli olacağı kanaatindeyiz. Aynı husus Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman ile ilgili kıssalarda da geçerlidir. Fakat keyfî olarak ayetlerin zahirî anlamına tamamen aykırı yorumların yapılmasının, ayetleri çok tartışmalı hale getireceğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla ayetlerin mecâzî manalar ifade ettiği değerlendirmesini yaparken daha ihtiyatlı ve belli kurallar çerçevesinde hareket edilmesinin daha uygun olduğunu düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Akıncı, Ahmet Cemil, *Peygamberler Tarihi I-XXII*, İstanbul: Bahar Yayınları, 2006.
- Ali, Muhammed, *Rehber-i Tâlibin-i Mecelle*, İstanbul: Dersaadet, 1305.
- el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm I-XVI*, Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1415.
- Atik, Bilal, “Kral ve Peygamber olarak Davud (a.s.) ve Süleyman (a.s.) İle Verilmek İstenen Mesajlar” Ankara Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: 2008.
- Arslan, Ali, *Büyük Kur'an Tefsiri I-XVI*, İstanbul: Arslan Yayınları, t.y.
- el-Askelânî, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-Bârî fî Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî I-XIII*, Beyrût: 1379.
- Âşûr, Muhammed Tâhir b, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr I-XXX*, Beyrut: Müessesetü't-Târîh, t.y.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri I-XII*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Aydemir, Abdullah, *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*, Ankara: TDV, 1992.
- _____, *Hz. Dâvûd (a.s.)*, Diyanet Dergisi, Kasım-Aralık 1975, Cilt 14, Sayı 6.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimu't-Tenzîl I-VIII*, Beyrut: Dâr-u Tîbe, 1997.
- el-Beydâvî, Nasıruddîn Ebû Saîd Abdullah Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl I-V*, Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1418.
- Bolelli, Nusrettin, *Belâgat*, İstanbul: İfav Yayınları, 2012.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdillâh, *el-Camiu's-Sahih I-IX*, y.y.: Dâr-u Tavki'n-Necât, 1422.
- el-Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr Şerh-u Usûli'l-Bezdevi I-IV*, y.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

- el-Cârim, Ali - Emîn, Mustafa, *el-Belâğatu'l-Vâziha*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2009.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- el-Cürcânî, Abdulkâhir, *Esrâru'l-Belâğa*, Cidde: Dâru'l-Medenî, t.y.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Beyrût: 1983.
- Çağıl, Necdet, *Hakikat-Mecâz Kutuplaşması Bağlamında Kur'an'da Temsili (Simgesel) Anlatım*, İslâmî İlimler Dergisi, c. 8, say.1, 2013.
- ed-Darimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdussamed, *Sunenu'd-Dârimî I-IV*, y.y.: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Dinçoğlu, Mehmet, *Hz. Peygamber'in Günlük İstiğfar Sayılarıyla İlgili Hadislerinin Yorumunda Hakikat-Kinaye İkilemi*, İslami İlimler Dergisi, c. 8 say.1.
- Durmuş, İsmail, "Mecâz", *DİA*, XXVIII, ss. 2017-220.
- Durmuş, Zülfikar, *Sâd 30-33. Ayetler Bağlamında Hz. Süleyman –Klasik Tefsirlere Eleştirel Bir Yaklaşım-*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/2008, ss.47-65.
- Ebu'l-Bekâ', Eyyûb b. Musa, *el-Külliyyât Mu'cemun fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lüğaviyye*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Dâvûd I-IV*, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, t.y.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. El-Müsenna, *Mecâzu'l-Kur'ân I-II*, Kahire, 1381.
- Erdal, Mesut, *Kur'an Meallerinde Hakikat-Mecâz İkilemi*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 8, say. 2.
- Eren, Hasan v.dğr., *Türkçe Sözlük I-II*, Sembol mad., Ankara: TDK, 1988.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Mustafâ, *İrşâdu'l-Aklis'-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm I-IX*, Beyrût: Târihu't-Türâsi'l-Arabi, t.y.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili I-X*, Sadeleştirme, İsmail Karaçam Başkanlığında Komisyon, İstanbul: Zehraveyn Yayınları, t.y.

- el-Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed Esîruddîn, *el-Bahru'l-Muhît fî-Tefsîr I-X*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Mûhît*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Güven, Mustafa, *Kuran'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Tevil*, Hikmet Yurdu, yıl, 3, say. 5.
- Habenneke el-Meydânî, Abdurrahman Hasen, *Meâricu't-Tefekkiir ve Dekâiku't-TedebbürI-XV*, Dimeşk: 1420/2000.
- Harman, Ömer Faruk, "Süleyman", DİA, c. XXXVIII, ss. 56-60.
- _____, "Davud", DİA, c. IX, ss. 21-24.
- el-Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî, *Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl I-IV*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- el-Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdillâh, *Tefsîr-u Hedâiki-r-Ravhi ve'r-Reyhân fî Ravâbi Ulûmi'l-Kur'ân I-XXXIII*, Beyrût: 1421/2001.
- İşıcık, Yusuf, *Kuran'da Temel İki Kavram: Tevil ve Müteşâbih*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/ Bahar, say. XIII.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdu'l-Hakk, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz I-V*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İbn Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Abdullâh, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl I-II*, Beyrut: Şeriket-u Dari'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye I-XX*, (nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), y.y.: Dâr-u Hicr, 1418/1997.
- _____, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm I-VIII*, y.y.: Dâr-u Tîbe, 1420.
- İbn-i Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sunen-u İbn-i Mâce I-II*, y.y.: *Dar-u İhyai'l-Kütubi'l-Arabiyye*, t.y.

- İbn-i Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn, *Lisânu'l-Arab I-XV*, Beyrût: Dâr-u Sâdır, 1414.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr I-IV*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1422.
- el-Cezerî, İbnü'l-Esîr, *El-Kamil fi't-Tarih I-X*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâuddin Nasrullah b. Muhammed el Mevsilî, *el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir I-IV*, Kahire: Dâr-u Nehdat-i Mısır, t.y.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğib, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Beyrût: 1412.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir I-V*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karaman, M. Lütfullah, "Filistin", *DİA*, c. XIII, s. 90.
- Kartal, Ataullah, "*Kur'an-ı Kerim'de Davud ve Süleyman (a.s.) Kıssaları*", Marmara Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: 2009.
- Kattân, Mennâ', *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1418/1998.
- el-Kazvînî, Celaeddîn Ebû Abdillâh Muhammed, *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belağa I-VI*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1998.
- _____, *Telhîsu'l-Miftâh*, İstanbul: el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, t.y.
- _____, *Telhis* (Meânî, Beyan, Bedi), trc. Fahrettin Dinçkol, İstanbul: Ebrar Yayınları, 1990.
- Kılıç, Sadık, *İslam'da Sembolik Dil*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Kırkız, Mustafa, *Hakikat ve Mecâz Bağlamında Kur'an'da "Engellilik" İfade Eden Sözcüklerin Linguistik Analizi*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 12/1, 2007.

Kurt, Ali Osman, "Tâlût", *DİA*, c. XXXIX, ss. 552-553.

el-Kurtûbî, Ebû Abdullah Şemsuddîn, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân I-XX*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1967.

Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân I-VI*, Kâhire: 1412.

Kutub, Seyyid, *Fizilali'l-Kur'ân I-XVI*, trc., M.Emin Saraç, Bekir Karlığa, İ.Hakkı Şengüler, İstanbul: Hikmet Yayınları, 2012.

el-Mahallî, Celaluddin Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Beyrut: Dar-u İbn-i Kesîr, 2014.

el-Mâturîdî, Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân I-VII*, Beyrût: 1426.

el Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Bağdadî, *en-Nüket ve'l-Uyûn I-VI*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

el-Merâğî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî I-XXX*, Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, 1946.

Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *Tefhîmu'l-Kur'ân I-VII*, (Tercüme: Ali Bulaç başkanlığında komisyon), İstanbul: İnsan yayınları, 1987.

Mücâhid, Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî, *Tefsîr-u Mücâhid*, Mısır: 1410.

Müslim, el-Kuşeyrî Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh I-V*, Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

en-Nesefî, Ebu'l-Berakat Ahmet b. Mahmud Hâfizuddin, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl I-III*, tah,; Yusuf Ali Bideyvi, Beyrut: Dar-u İbn-i Kesîr, 2005.

en-Nisâbûrî, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyan I-X*, Tahkik; İmam Ebu Muhammed bin Âşur, Beyrut: Daru İhya-i Turasi'l-Arabi, 2002.

- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Özsoy, Naci, *İmam Gazâlî'de Hakikat ve Mecâz*, Anemon, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi c.1 say. 2, 2013.
- Öztürk, Mustafa, Muhammed Esed'in "*Meal-Tefsir*"inde *Bâtinî Te'vil Olgusu*, *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- _____, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015
- er-Râzi, Fahrüddin Ziyaüddin Ömer Muhammed, *Mefâtîhu'l-Ğayb I-XI*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Reşîd Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr I-XII*, Mısır: 1990.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsîr I-III*, Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997.
- Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyan I-XXIV*, Beyrut: Dar-u İhya-i Turasi'l-Arabi, 2002.
- Schimmel, Annemarie, *Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 3, say. 3, 1954.
- es-Sekkâkî, Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Selvi, Dilaver, *Her Ayetin Bir Zahirî Bir Bâtını Vardır*" Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 11, say. 2, 2011.
- Sibeveyh, Ebûbişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitab I-V*, Kahire, 1988.
- es-Suyûtî, Abdurrahman İbnu'l-Kemâl Celaluddin, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân I-II*, Kâhire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1317.
- _____, *ed-Durru'l-Mensûr I-VIII*, Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.
- Şaban, Zekiyyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Şeriati, Ali, *Hacc*, İstanbul: Şura Yayınları, 1991.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr I-V*, Beyrût: Dâr-u İbn-i Kesîr, 1414.

Tabbârâ, Afif Abdülfettah, *Kur'ân'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, trc. Ali Rıza Temel-Yahya Alkin, İstanbul: Gonca Yayınevi, 1982.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân I-XXIV*, y.y.: Müessesetu'r-Risale, 2000.

_____, *Tarîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk I-XI*, Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.

Tarakçı, Muhammet, *Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 19 say. 1, 2010.

et-Teftâzânî, Saduddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh I-II*, Beyrut: Mektebet-u Subeyh, t.y.

_____, *Şerhu'l-Akâid*, (Şerhun li Ramazan Efendi ile birlikte), İstanbul: Salah Bilici Yayınevi, t.y.

_____, *Muhtasaru'l-Meânî*, y.y.: Dâru'l-Fikr, 1411.

_____, *Mutavvel*, Beyrut: 1428.

et-Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî I-V*, Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbi, 1395/1975.

Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Turan, Maşallah, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya, 2006.

Tüzün, İdris, *Kuran'da Sembolik Anlatım*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta, 2015.

Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

_____, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru*, Rize: STS Kitap, 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Müteşâbih", *DİA*, XXXII, ss. 204-207.

_____, "Te'vîl", *DİA*, XLI, ss. 27-28.

Orhan Seyfî Yücetürk, "Belkıs", *DİA*, V, ss. 420-421.

ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Ebu'l-Feyz, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XXXX, y.y.: Dâru'l-Hidâye: t.y.

ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Serî b. Sehl Ebû İshak, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu I-V*, Beyrut: Âlemu'l-Kütub, 1988.

ez-Zemahşerî, Ebul Kasım Mahmut b. Amr b. Ahmet, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidi't-Tenzîl I-IV*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'lArabî, 1407.

ÖZET

Tezin Adı: Kur'ân'da Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman İle İlgili Ayetlerde Hakîkat Ve Mecâz

Yazar : Mehmet BİLGİN, Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabil Dalı

Danışman : Yrd. Doç. Dr. Muhammet YILMAZ

Rize 2016

“Kur'ân'da Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman İle İlgili Ayetlerde Hakîkat Ve Mecâz” konulu tez çalışmamız, giriş ve sonuç hariç üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde araştırmamızın konusu, önemi, amacı ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde hakîkat, mecâz ve kinaye konuları üzerinde durulmuş, ayrıca mecâz bahsi içerisinde yer alan mecâz-ı aklî, mecâz-ı lugavî, mecâz-ı mürsel ve istiare konuları incelenmiştir. İkinci bölümde Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın hayatı belli başlıklar altında anlatılmıştır. Üçüncü bölümde ise Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman ile ilgili ayetler, hakikî ve mecâzî anlatım çerçevesinde incelenmiştir.

Sonuç bölümünde ise tezimizle ilgili vardığımız sonuçlar özetlenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Kur'ân-ı Kerim, Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman, Hakîkat, Mecâz.

ABSTRACT

Thesis Name: The MSc thesis whose subject matter is the truth and figurative expression in the verses concerning the Prophet Dawud and the Prophet Solomon in the Quran

Author : Mehmet BİLGİN, Master Thesis, Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor : Yrd. Doç. Dr. Muhammet YILMAZ

Rize 2016

The MSc thesis whose subject matter is the truth and figurative expression in the verses concerning the Prophet Dawud and the Prophet Solomon in the Quran consists of three parts except introduction and conclusion sections.

In introduction section, the required information on the subject matter, importance, main aim and references of our research was presented.

In the first part, the sub topics such as the truth, figurative expression and allegory were elaborated. Additionally, wisdom known figurative expression, figurative expression of vocabulary, name transfer and metaphor were investigated. In the second part, the lives of the Prophet Dawud and the Prophet Solomon were presented under certain subtitles. In the third part, the verses related to the Prophet Dawud and the Prophet Solomon were studied within the framework of the true and figurative expression.

In the concluding section, the results related to the thesis subject were summarized.

Key Words: Quran, Prophet Dawud, Prophet Solomon, Truth, Metaphor.

ÖZ GEÇMİŞ

1971 yılında Rize'nin Merkez Elmalı köyünde doğdu. İlkokulu Merkez İstiklal İlkokulunda okudu. İlkokulda okurken Merkez Taşcıoğlu Kur'an Kursunda hafızlığını tamamladı. 1989 yılında Rize İmam Hatip Lisesinden mezun oldu ve aynı yıl İmam-Hatipliğe başladı. 1995 yılında Mısır El-Ezher Üniversitesinden, 1999 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2002 yılında Haseki Eğitim ve İhtisas Kursunun 16. Dönem kursiyeri olarak mezun oldu.

Samsun Diyanet Eğitim Merkezinde 1 yıl Öğretmenlik, 2003 – 2005 yılları arasında Tunceli ili Mazgirt ilçesinde, 2005-2010 yılları arasında Rize ili Der pazarı ilçesinde İlçe Müftüsü olarak görev yaptı. 19.05.2010 yılında müdür olarak atandığı Müftü Yusuf Karali Dini Yüksek İhtisas Merkezi Müdürlüğünde görevine devam etmektedir.

Mehmet BİLGİN evli ve 3 çocuk babasıdır.