

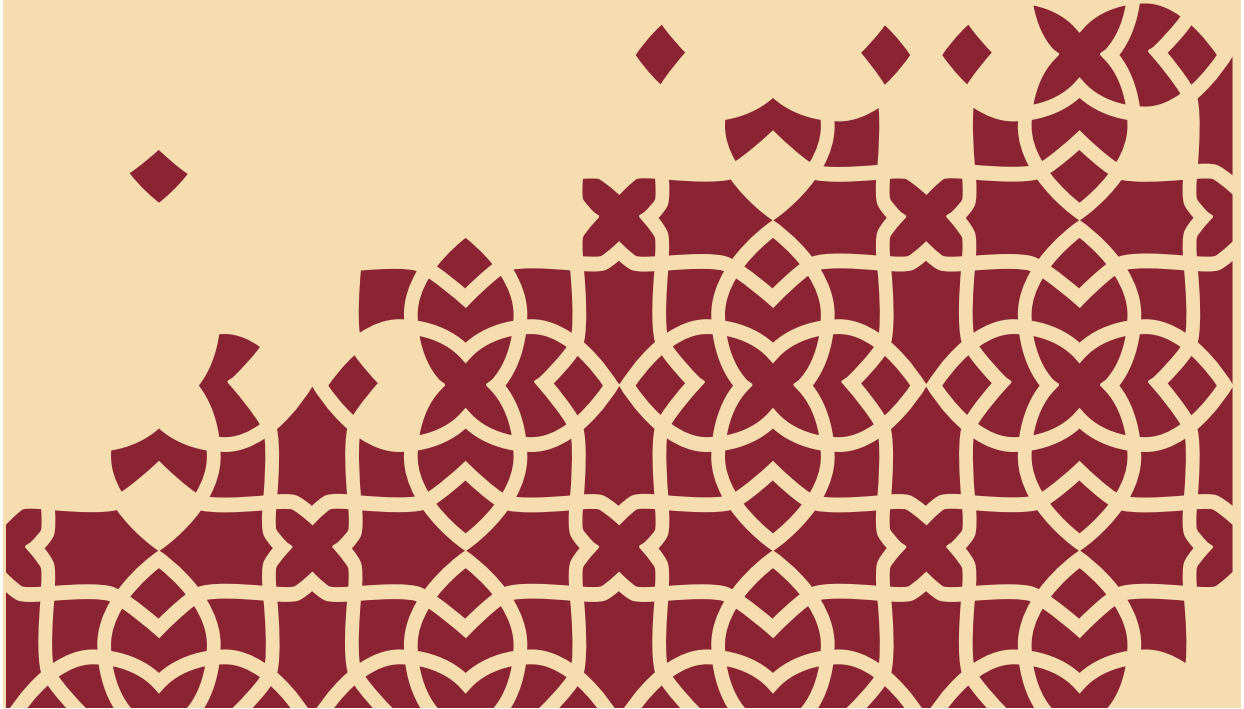
40

SAYI | ISSUE : 40 (ARALIK | DECEMBER 2023)

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies بحوث إسلامية



ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Sayı | Issue: 40 (ARALIK | DECEMBER 2023)

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies بحوث إسلامية

 **istanbul**
Zaim
Universitesi

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI

بحوث إسلامية

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-827

Sayı: 40 | Issue: 40 (Aralık 2023 | December 2023)

KAPSAM

SCOPE

İslâmî İlimler, Din Bilimleri

Islamic Sciences, Religious Studies

İlahiyat alanında makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.

Articles, book reviews, thesis reviews, conference and symposium papers and scientific interviews on Theology are published.

PERİYOT

PERIOD

Yılda 2 Sayı (30 Haziran|30 Aralık)

Biannually (30 June |30 December)

Usul Dergisi yılda iki defa yayınlanan ulusal, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.

Usul is a national, peer-reviewed and academic journal. The journal is published biannually.

YAYIN DİLİ

LANGUAGE OF PUBLICATION

Türkçe & Arapça & İngilizce

Turkish & Arabic & English

Yazarlar Usul Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

The authors retain the copyright of their works published in the Usul Journal. The legal responsibility for the content of the articles rests with the authors.

YAYINCI

PUBLISHER

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul 34303, Türkiye

Usul Dergisi'nin tüm giderleri İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret almamaktadır. Dergide makalesi yayınlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of Turkey Tasavvuf Journal are covered by Istanbul Sabahattin Zaim University. Our journal does not charge any fees from authors for article evaluation and publication process. Authors whose articles are published in the journal do not receive any payment.

İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul 34303,

Sahibi/Owner

Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına
On Behalf of İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
acara@izu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4550-2480

Yazı İşleri Müdürü/ Managing Editor

Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
kamil.yilmaz@izu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2203-2831

Editör/Editor

Prof. Dr. Mustafa Öztürk

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
mustafa.ozturk@izu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3787-2457

**Alan Editörleri/
Executive Editors**

Tefsir/Tafsir

Prof. Dr. Abdulmuttalip Arpa
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
muttalip.arpa@izu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0771-436X

Dr. Adem Ergül
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
adem.ergul@izu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2938-5410

Hadis/Hadith

Prof. Dr. Erdiñç Ahatlı
Sakarya Üniversitesi
Sakarya University
Sakarya/Türkiye
eahatli@sakarya.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5663-7540

Prof. Dr. Hayati Yılmaz
Sakarya Üniversitesi
Sakarya University
Sakarya/Türkiye
hyilmaz@sakarya.edu.tr

Fıkıh/Fiqh

Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay
Sakarya Üniversitesi
Sakarya University
Sakarya/Türkiye
hmgunay@sakarya.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8844-6338

Dr. Ahmet Hamdi Yıldırım
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
hamdi.yildirim@izu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2117-0127

Dr. Abdullah Tırabzon
İstanbul Üniversitesi
İstanbul University
İstanbul/Türkiye
atrabzon@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2878-230X

Kelam/Kalam

Prof. Dr. Çağfer Karadaş
 Bursa Uludağ Üniversitesi
 Bursa Uludağ University
 Bursa/Türkiye
 ckaradas@uludag.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-4991-1329

Doç. Dr. Fikret Soyak
 İstanbul Üniversitesi
 İstanbul University
 İstanbul/Türkiye
 fikret@istanbul.edu.tr
 ORCID: 0000-0001-5549-9791

Tasavvuf/Sufism

Prof. Dr. Necdet Tosun
 Marmara Üniversitesi
 Marmara University
 İstanbul/Türkiye
 ntosun@hotmail.com
 ORCID: 0000-0001-7618-916X

**Arap Dili ve Belagatı/
Arabic Language and Rhetoric**

Dr. Öğr. Üyesi Osman Yılmaz
 İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
 İstanbul Sabahattin Zaim University
 İstanbul/Türkiye
 osman.yilmaz@izu.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-7601-5861

**İslam Tarihi ve Sanatları/
Islamic History and Arts**

Prof. Dr. Ziya Kazıcı
 İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
 İstanbul Sabahattin Zaim University
 İstanbul/Türkiye
 ziya.kazici@izu.edu.tr
 ORCID: 0000-0001-7472-0666

Doç. Dr. Osman Aydınli
 Marmara Üniversitesi
 Marmara University
 İstanbul/Türkiye
 osman.aydinli@marmara.edu.tr
 ORCID: 0000-0003-4716-0522

Doç. Dr. Mehmet Öncel
 İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
 İstanbul Sabahattin Zaim University
 İstanbul/Türkiye
 mehmet.oncel@izu.edu.tr
 ORCID: 0000-0001-8167-3503

Kitâbiyat/ Book Review**Dr. Abdullah Tırabzon**

İstanbul Üniversitesi
 İstanbul University
 İstanbul/Türkiye
 atrabzon@istanbul.edu.tr
 ORCID: 0000-0003-2878-230X

**Dil Editörleri/
Language Editors****Türkçe/Turkish****Arş. Gör. Ayşe Hilal Öztürk**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
 İstanbul Sabahattin Zaim University
 İstanbul/Türkiye
 ayse.ozturk@izu.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-1107-7527

Arş. Gör. Hatice Şanlıbayrak

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
 İstanbul Sabahattin Zaim University
 İstanbul/Türkiye
 hatice.sanlibayrak@izu.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-1003-4752

İngilizce/English**Arş. Gör. Elif Beyza Demirtaş**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
 İstanbul Sabahattin Zaim University
 İstanbul/Türkiye
 elif.demirtas@izu.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-8184-5683

Arapça/Arabic**Arş. Gör. Büşra Yüksel**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
 İstanbul Sabahattin Zaim University
 İstanbul/Türkiye
 busra.yuksel@izu.edu.tr
 ORCID: 0000-0003-4370-7180

**Yayın Sekreteri/
Assistant Editor****Seybetullah Yüce**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
 İstanbul Sabahattin Zaim University
 İstanbul/Türkiye
 seybetullah@gmail.com
 ORCID: 0000-0002-2357-538X

Tasarım/Design**Muhammed Fatih Küçük**

İstanbul Üniversitesi
 İstanbul University
 İstanbul/Türkiye
 mfatihkucuk@outlook.com
 ORCID: 0000-0002-2825-9335

Baskı/Press

**Yayın Kurulu/
Editorial Board**

**Prof. Dr.
Ahmet Bostancı**

Sakarya Üniversitesi/Sakarya University
Sakarya/Türkiye | bostanci@sakarya.edu.tr

**Prof. Dr.
Bilal Gökür**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University
İstanbul/Türkiye | bgokur@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr.
Erdoğan Ahatlı**

Sakarya Üniversitesi/Sakarya University
Sakarya/Türkiye | eahatli@sakarya.edu.tr

**Prof. Dr.
Hasan Kamil Yılmaz**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/
Istanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye | kamil.yilmaz@izu.edu.tr

**Prof. Dr.
Hayati Yılmaz**

Sakarya Üniversitesi/Sakarya University
Sakarya/Türkiye | hyilmaz@sakarya.edu.tr

**Prof. Dr.
Necmettin Gökür**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University
İstanbul/Türkiye | ngokur@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr.
Recep Cici**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/
Istanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye | recep.cici@izu.edu.tr

**Doç. Dr.
Muhammet Abay**

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | abay@marmara.edu.tr

**Doç. Dr.
Osman Aydınli**

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | osman.aydinli@marmara.edu.tr

**Dr.
Ahmet Hamdi Yıldırım**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/
Istanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye | hamdi.yildirim@izu.edu.tr

**Dr.
Osman Yılmaz**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/
Istanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye | osman.yilmaz@izu.edu.tr

Osman Acun

İlim Yayma Vakfı/İlim Yayma Foundation
İstanbul/Türkiye | osman.acun@iyv.org.tr

**Danışma Kurulu/
Advisory Board**

**Prof. Dr.
Abdualmuttalip Arpa**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/
Istanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye | muttalip.arpa@izu.edu.tr

**Prof. Dr.
Adem Apak**

Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa Uludağ University
Bursa/Türkiye | ademapak@uludag.edu.tr

**Prof. Dr.
Ahmet Yaman**

Necmettin Erbakan Üniversitesi/
Necmettin Erbakan University
Konya/Türkiye | ayaman@erbakan.edu.tr

**Prof. Dr.
Ali Bulut**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University
İstanbul/Türkiye | alibulut1@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr.
Bayram Ali Çetinkaya**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University
İstanbul/Türkiye | cetinkaya@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr.
Faruk Beşer**

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye |

**Prof. Dr.
Hacı Ahmet Özdemir**

Necmettin Erbakan Üniversitesi/
Necmettin Erbakan University
Konya/Türkiye |

**Prof. Dr.
İsmail Adak**

İlim Yayma Vakfı/İlim Yayma Foundation
İstanbul/Türkiye | ismail.adak@iyv.org.tr

**Prof. Dr.
Kaşif Hamdi Okur**

Hitit Üniversitesi/Hitit University
Çorum/Türkiye | kasifhamdiokur@hitit.edu.tr

**Prof. Dr.
Mehmet Emin Maşalı**

İstanbul Medeniyet Üniversitesi/
Istanbul Medeniyet University
İstanbul/Türkiye | eminmasali@gmail.com

**Prof. Dr.
Mehmet Özşenel**

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | mozsenel@hotmail.com

**Prof. Dr.
Mesut Okumuş**

Ankara Üniversitesi/Ankara University
Ankara/Türkiye | mesuto@ankara.edu.tr

**Prof. Dr.
Muhsin Akbaş**

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi/
İzmir Kâtip Çelebi University
İzmir/Türkiye | muhsin.akbas@ikcu.edu.tr

**Prof. Dr.
Musa Yıldız**

Gazi Üniversitesi/Gazi University
Ankara/Türkiye | ymusa@gazi.edu.tr

**Prof. Dr.
Nuh Arslantaş**

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | narslantas@marmara.edu.tr

**Prof. Dr.
Saim Kayadibi**

Karabük Üniversitesi/Karabük University
Karabük/Türkiye | saimkayadibi@karabuk.edu.tr

**Prof. Dr.
Zekeriya Güler**

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/
Istanbul 29 Mayıs University
İstanbul/Türkiye | zguler@29mayis.edu.tr

**Prof. Dr.
Zulkifli Mohd Yusoff**

Malaya Üniversitesi/University of Malaya
Kuala Lumpur/Malezya | zulkifliy@um.edu.my

**Doç. Dr.
Esra Gözeler**

Ankara Üniversitesi/Ankara University
Ankara/Türkiye | egozeler@divinity.ankara.edu.tr

Doç. Dr.

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University

Süleyman Kaya	İstanbul/Türkiye suleymankaya1@istanbul.edu.tr
Dr.	İstanbul Üniversitesi/Istanbul University
Abdullah Tırabzon	İstanbul/Türkiye atrabzon@istanbul.edu.tr
Dr.	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/
Ahmet Hamdi Yıldırım	İstanbul Sabahattin Zaim University İstanbul/Türkiye hamdi.yildirim@izu.edu.tr
Dr.	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/
Adem Ergül	İstanbul Sabahattin Zaim University İstanbul/Türkiye adem.ergul@izu.edu.tr
Dr.	Marmara Üniversitesi/Marmara University
Rahile Kızılkaya Yılmaz	İstanbul/Türkiye rahile.yilmaz@marmara.edu.tr

Adres	Halkalı Yerleşkesi, Halkalı Merkez, Halkalı, 34303,
Address	Küçükçekmece - İstanbul, Türkiye
Telefon/Telephone	+90 (212) 692 88 44
E-posta/E-Mail	usul@izu.edu.tr
Web Sitesi/Website	https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul

USUL İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies/بحوث إسلامية

Sayı/Issue 40 • Yıl/Year 2023

Editörden/Editorial _____ VII

Araştırma Makaleleri/ Research Articles

Kur'an'da Faḥşâ Lafzının Anlam Çerçevesi

The Meanings of Faḥşâ as a Quranic Concept

معاني كلمة الفحشاء في نطاق القرآن

Muhammet Abay _____ 1

Karâfi'nin, Ebû Hanîfe'ye Atfettiği Bazı Muhalif Görüşlerin

Değerlendirmesi: Ez-Zahîre Adlı Eserin Tahâret Bölümü Örneği -Tarihsel
ve Sistematik Bir Yaklaşım-

The Evaluation Of Certain Opposing Opinions Attributed To Abû Hanîfe By

Al-Qarâfi: An Example Of The Section Tahârah Of The Book Al-Zâhira

بعض الآراء المعارضة التي أدلى بها القرافي، لأبي حنيفة وتقييماتها، نموذجيا بقسم الطهارة في أثره
الذخيرة

İdris Dalma _____ 37

Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi ve Kur'an'da İnsanın Temel İhtiyaçları

Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Maslow's Hierarchy of Needs and Human Basic Needs in the Qur'an: a

Comparative Study

مقارنة بين التسلسل الهرمي لاحتياجات ماسلو واحتياجات الإنسان في القرآن الكريم

Emine Gültekin-Faruk Kanger _____ 65

Zilzâl Sûresi Bağlamında Kur'ân'ın Deprem ve Tabii Âfetlere Bakışı
The Qur'an's View on Earthquake and Natural Disasters in the Context of the
Sûrat al-Zilzâl
منظور القرآن للزلازل والكوارث الطبيعية في سياق سورة الزلزال
İsa Kanik_____101

Kur'ân Meâllerine Bilimsel Kavramların Taşınması Sorunu
-Salih Parlak Örneği-
The Problem of Transferring Scientific Concepts to Translations of the Qur'an
-The Example of Salih Parlak-
مشكلة نقل المفاهيم العلمية إلى ترجمة القرآن -نموذجاً صالح برلك-
Büşra Akyüz_____127

Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtar ez-Zâhidî'nin Hayatı ve Eserleri
Life and Works of Abū al-Rajā Najm al-Dīn Mukhtar al-Zāhidī
حياة الإمام أبي الرجا نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي ومؤلفاته
Nurettin Adın_____161

Yayın İlkeleri/Editorial Guidelines

Editörden

Değerli okurlar, kıymetli araştırmacılar,

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi-İslami İlimler Fakültesi bünyesindeki Usul İslam Araştırmaları Dergisi'nin 40. sayısıyla huzurlarınızda olmaktan mutluluk ve heyecan duymaktayız. Kültürümüzdeki önemine ve sembolik değerine istinaden kırk sayısının gelecek sayılar için ayrı bir dönüm noktası ve bereket vesilesi olmasını niyaz ediyoruz. Bu sayıda altı bilimsel makale yer almaktadır.

İlk makale, Doç. Dr. Muhammet ABAY tarafından “Kur'an'da Fahşâ Lafzının Anlam Çerçevesi” ismiyle kaleme alınmıştır. Çalışmada, fâhişe, fahşâ ve fevâhiş kelimelerinin Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımıyla ilgili özellikle tefsirlerdeki ihtilafı yorumları ortadan kaldıracak net bir çerçeve çizilmektedir.

İkinci makale, “Karâfi'nin, Ebû Hanîfe'ye Atfettiği Bazı Muhalif Görüşlerin Değerlendirmesi: Ez-Zahîre Adlı Eserin Tahâret Bölümü Örneği” unvanıyla İdris DALMA'ya aittir. Araştırmada taharet bahsi esas alınarak Mâlikî fakihlerinden Karâfi'nin, ez-Zahîre adlı eserinde Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği görüşlerin, Hanefi kaynaklarında var olup olmadığı saptanmış ve her iki mezhebin görüşleri mukayese edilmiştir.

Üçüncü makale, Emine GÜLTEKİN ile Doç. Dr. Faruk KANGER tarafından hazırlanmıştır. “Maslow’un İhtiyaçlar Hiyerarşisi ve Kur’an’da İnsanın Temel İhtiyaçları Karşılaştırmalı Bir İnceleme” başlığıyla ele alınan makale, insanın gelişiminde son derece önem arz eden temel ihtiyaçları Kur’ân-ı Kerîm’e dayanarak tespit edip, bu konudaki kavramların Abraham Maslow’un kuramında yer alan ihtiyaçlarla olan benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Dördüncü makale, “Zilzâl Sûresi Bağlamında Kur’an’ın Deprem ve Tabii Âfetlere Bakışı” unvanıyla tetkik edilmiştir. İsa KANİK’ ait çalışmada Zilzâl sûresi çerçevesinde deprem ve tabii afetlere yönelik bilhassa hikmet ve makâsîd muhtevalı Kur’ânî mülâhazaları ön plana çıkarılmaktadır.

Beşince makale, Büşra AKYÜZ’ün kaleminden çıkmıştır. “Kur’an Meallerine Bilimsel Kavramların Taşınması Sorunu -Salih Parlak Örneği-” başlığıyla bir meal çerçevesinde şekillenen araştırma, bilimsel kavramların Kur’ân-ı Kerîm’in dil dünyası ve muhtevasına uygun olup olmadığını tartışmaktadır.

Altıncı makale, Nurettin ADIN’e ait olup dergimizde “Ebü’r-Recâ Necmüddîn Muhtar ez-Zâhidî’nin Hayatı ve Eserleri” ismiyle yer almaktadır. Makalede ez-Zâhidî’nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, bu bağlamda onun fıkıh alanındaki yetkinliği yanında kelâm ilmine hâkimiyeti, hakkı müdafaada münazara mahareti gibi özelliklerine de dikkat çekilmiştir.

Bu sayımızın hazırlanmasında emeği geçen yazarlarımıza, sekreterimize, alan editörlerimize, dil ve yazım editörlerimize, hakem olarak görev yapan akademisyenlerimize yayın kurulu adına çok teŖekkür ederiz. Ayrıca dergimizle ilgili taleplerimizi memnuniyetle karşılayıp yardımlarını esirgemeyen dekanımız Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ Bey'e Ŗükranlarımızı arz ederiz.

Editör
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
ORCID: 0000-0002-3787-2457
mustafa.ozturk@izu.edu.tr

Kur'an'da Faşşâ Lafzının Anlam Çerçevesi

The Meanings of Faşşâ as a Quranic Concept

Doç. Dr. Muhammet Abay

Marmara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
İstanbul/Türkiye
abay@marmara.edu.tr

Marmara University
Faculty of Theology
Istanbul/Turkiye
ORCID: 0000-0002-2209-5069

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Types	Araştırma Research Article
Geliş Tarihi Received	07 Ağustos August 2023
Kabul Tarihi Accepted	28 Eylül September 2023
Yayın Tarihi Published	31 Aralık December 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
Cilt Volume	40
Sayı Issue	40
Sayfa Pages	1-35

Atıf | Cite as

Muhammet Abay, "Kur'an'da Faşşâ Lafzının Anlam Çerçevesi". Usul İslam Araştırmaları Dergisi 40/40 (Aralık 2023), 1-35.
DOI: 10.56361/usul.1339205

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Muhammet Abay).

Öz

Faḥṣâ kelimesi *fḥṣ* kökünden türemiştir ve Arapçada bu kökten türeyen kelimeler yaygın bir kullanıma sahiptir. Kur'an'da bunlardan sadece *fâḥiṣe* ve onun çoğulu *fevâḥiṣ* ile *faḥṣâ* kelimeleri geçmektedir. *Faḥiṣe* kelimesi biri muzmar olmak üzere on dört, *faḥṣâ* kelimesi altı, *fevâḥiṣ* kelimesi de dört yerde kullanılmıştır. İlgili ayetleri tefsir eden müfessirler bu kelimelerin hangi anlama geldiğine dair bazen farklı bazen de birbirine aykırı düşen açıklamalar yapmıştır. Ayrıca bazı müfessirler kendi içinde de tutarlı açıklamalar sunamamıştır. Bu durum, ilgili kelimelerin geçtiği ayetlerin doğru anlaşılmasını zorlaştırma, kastedilen anlamdan uzaklaşılmasına sebep olmaktadır. Sonuç olarak, bu kelimelerin anlamları konusunda tefsirlerde bir karmaşa vardır. Bu karmaşa giderilmeden ilgili ayetlerin doğru bir şekilde anlaşılması mümkün görünmemektedir. Bu makalenin amacı *fḥṣ* kökünden türeyen ve Kur'an'da kullanılan *fâḥiṣe*, *faḥṣâ* ve *fevâḥiṣ* kelimelerine yüklenen anlamlardaki karışıklığı ortadan kaldırmak ve kontekste en uygun anlamı belirlemektir. Bunu gerçekleştirmek üzere önce klasik Arap lügatlerinden hareketle genel olarak bu kelimelerin hangi anlamlara geldiği tespit edilmiş, ardından kelimelerin yer aldığı ayetler tek tek ele alınarak müfessirlerin verdiği anlamlar değerlendirilmiş ve nihayetinde metnin siyak sibakı yanında tarihsel bağlamı göz önüne alınarak ayette kastedilen anlam belirlenmiştir. Böylece *fâḥiṣe*, *faḥṣâ* ve *fevâḥiṣ* kelimelerinin Kur'an'da hangi anlamlarda kullanıldığıyla ilgili tefsirlerdeki karmaşayı ortadan kaldıracak daha net bir çerçeve çizilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an Kelimeleri, Garibü'l-Kur'ân, *Fḥṣ* Kökü, *Fâḥiṣe*.

The Meanings of *Faḥṣā* as a Quranic Concept

Abstract

The word *faḥṣā* is derived from the *fḥṣ* and is commonly used in Arabic. In the Qur'an, only the words *fāḥiṣe*, *sevāḥiṣ* and *faḥṣā* are mentioned. Scholars who interpreted the relevant verses have sometimes provided different and conflicting explanations for the meanings of these words. Furthermore, some scholars have not been able to present consistent explanations among themselves. This situation makes it difficult to accurately understand the verses in which these words appear. As a result, there is confusion in the interpretations concerning the meanings of these words, and understanding the relevant verses correctly is not possible without resolving this confusion. The purpose of this article is to eliminate the ambiguity regarding the meanings of these words and to determine their most suitable contextually appropriate meanings. To achieve this, the general meanings of these words have been identified based on classical Arabic dictionaries, then the verses in which these words appear have been individually examined, and the meanings provided by scholars have been evaluated while considering the historical context and the coherence of the text. Thus, a clearer framework has been drawn to eliminate the confusion in the interpretations of *fāḥiṣe*, *faḥṣā*, and *sevāḥiṣ* in the Qur'an.

Keywords: Tafsiṛ, Words of Qur'an, Ġarīb al-Qur'an, *Fḥṣ* Root, *Fāḥiṣe*.

معاني كلمة الفحشاء في نطاق القرآن

الملخص

كلمة "الفحشاء" مشتقة من جذر "فحش" والكلمات المشتقة من هذا الجذر لها استخدام شائع في اللغة العربية. وأما في القرآن، يتم ذكر كلمة "الفاحشة" وجمعها "الفواحش"، فضلاً عن استخدام كلمة "الفحشاء" فقط. تم استخدام كلمة "الفاحشة" أربع عشرة مرة، كلمة "الفحشاء" ست مرات، وكلمة "الفواحش" أربع مرات. قدم المفسرون تفسيرات مختلفة وأحياناً متناقضة حول معاني هذه الكلمات. بالإضافة إلى ذلك، لم يستطع بعض المفسرين تقديم تفسيرات متسقة داخل أنفسهم. هذا يجعل من الصعب فهم الآيات بشكل صحيح، ويؤدي إلى التباعد عن المعنى المقصود. وبالنتيجة، توجد حالة من الارتباك في التفسيرات حول معاني هذه الكلمات، ولا يمكن فهم الآيات المحتوية على هذه الكلمات بشكل صحيح قبل حل هذا الارتباك. هدف هذه المقالة هو توضيح الارتباك في معاني كلمات "الفاحشة" و"الفحشاء" و"الفواحش" المستخدمة في القرآن، وتحديد المعنى الأنسب لها في السياق. لتحقيق ذلك، تم تحديد معاني هذه الكلمات استناداً إلى القواميس العربية القديمة، ثم تم مناقشة معاني التفسيرات التي قدمها المفسرون للآيات التي تحتوي على هذه الكلمات، وتم تحديد المعنى المقصود في الآيات استناداً إلى السياق ووسط النزول. بالتالي، تم وضع إطار أوضح يساعد في إزالة الارتباك في التفسيرات حول استخدام كلمات "الفاحشة" و"الفحشاء" و"الفواحش" في القرآن.

الكلمات المفتاحية: التفسير، كلمات القرآن، غريب القرآن، جذر فحش، الفاحشة.

Giriş

Fahşâ kelimesi *fhş* kökünden türemiş bir isimdir. Arapçada bu kökten türeyen ve yaygın olarak kullanılan çok sayıda isim ve fiil vardır. Bazıları Türkçeye de geçmiştir. Kur'an'da ise sadece *fâhişe* ve onun çoğulu *fevâhiş* ile *fahşâ* kelimeleri geçmektedir. Müfessirler bu kelimelerin anlamı hakkında farklı görüşler ortaya koydukları gibi aynı müfessir aynı kelimeye birbirine zıt anlamlar da vermiştir. Bu durum ilgili kelimelerin geçtiği ayetlerde kastedilen manayı anlamayı zorlaştırmaktadır. Kısacası tefsirlerde bu kelimelerin anlamlarına dair karmaşa vardır ve bu karmaşa giderilmeden ilgili ayetlerin doğru anlaşılması mümkün değildir. Bu makalenin amacı da bu kelimelerin anlamları üzerindeki belirsizliği ortadan kaldırmaktır. Bunun için önce klasik Arap lügatlerinden ilgili kelimelerin hangi anlamlara geldiği tespit edilecek, ardından kelimelerin geçtiği ayetler tek tek ele alınacak ve müfessirlerin verdikleri anlamlar değerlendirilecek, metnin siyak sibakı yanında tarihsel bağlamı göz önüne alınarak ayette kastedilen anlam belirlenecektir. Böylece *fâhişe*, *fevâhiş* ve *fahşâ* kelimelerinin Kur'an'daki anlamlarıyla ilgili karmaşa giderilmiş ve net bir çerçeve çizilmiş olacaktır.

1. *Fhş* Kök Anlamı

Fhş kökünden türeyen kelimelerdeki ortak anlam, *kubh* ve *şenâ'at* kelimeleriyle izah edilmiştir.¹ Ancak *kubh* ile *fuşş* arasında temel fark, *kubh*'un aksine *fuşş*'un suret bakımından çirkin olanlar için kullanılmamasıdır. Ayrıca *fuşş*, *kubh*'u nitelendirmek için de kullanılır ve kelimedeki çirkinlik anlamının had safhaya vardığını ifade eder. Bir anlamda alışıldık sınırların çok ötesine geçen şeyler için *fâhiş* nitelemesi yapılırken *kabih* nitelemesi yapılmaz.²

Fhş kökündeki anlamı “bariz çirkinlik” diyerek daraltan yaklaşımlar da vardır.³ Anlam bakımından *kubh*, *sû'*, *hecn*, *fağh* gibi kelimelere benzeyen *fhş* kökünü onlardan ayıran yön; kötü söz izhar etmek, cimrilik göstermek, bir iş yaparken normalden öteye geçmek gibi durumların *fhş* kökünün delaleti kapsamına girmesidir. Dolayısıyla açık ve kaba olan her isyan hareketi *fâhişe*,

¹ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), “fhş”, 4/478.

² el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.), 232. Ayrıca bk. el-Firûzâbâdî, *Besâirü zevi't-temyiz fi letâifi'l-Kitâbi'l-aziz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1973), 4/176.

³ Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkik fi kelimâti'l-Kur'âni'l-kerim* (Londra: Merkezü Neşri Âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, 2009), “fhş”, 9/36.

daha vurgulu anlamda *fahşâ* olarak nitelendirilir. Bu nitelikteki eylemin çirkinliği de kendiliğindedir veya örf yahut şeriat ona çirkin nitelemesi yapmıştır.⁴

Bir başka yaklaşıma göre bir şeyin yapılmasında veya söylenmesinde toplumun belirlediği sınırların aşılması durumunda *fahuşe* fiili kullanılır. Ancak çoğunlukla edep sınırlarını aşan ve tepki çeken durumları karşılar. Çünkü içten gelen dürtülerle ortaya çıkan bu tür söz ve davranışlar; zarar, kötülük ve utanç gibi durumlar ortaya çıkarır.⁵

Muhtelif iştikak teorileri açısından *fhş* kökününün, aynı harflerden oluşan diğer köklerle anlam ilişkisi olup olmadığı üzerinde durulabilir. Aralarında anlam ilişkisi kurulabilmesi durumunda bunun *fhş* kökündeki anlamı netleştirmede yardımcı olması muhtemeldir. Nitekim Râzî de böyle bir irtibat kurarak *hşf* ile *fşh* köklerinden hareketle *fhş*'deki anlamı ortaya koymaya çalışmıştır.⁶

Fhş yanında aynı harfleri taşıyan *hşf*, *hfs*, *fsh* ve *fhş* kökleri de dilde kullanımdadır.⁷ Bunlardan türeyen kelimeler incelendiğinde⁸ sadece *fhş* ile *hşf* arasında, her iki kökün de insanın olumsuz gördüğü, istemediği bir durumu ifade etmesi bakımından bir anlam yakınlığı görülmektedir. İki asli harfi aynı olan kökler açısından *fhş* ile *vhs*, *chs* ve *mhs* kökleri de karşılaştırılabilir. Bu köklerden türeyen kelimeler incelendiğinde⁹ aralarında ses benzerliği yanında anlam benzerliği sayılabilecek bir yakınlık bulunmakla birlikte *fhş* kökünden türeyen kelimelerin anlamını açacak bir ilişki görülmemektedir. Yine büyük iştikak teorisi açısından *fhs*, *fhc*, *fhh*, *fhs*, *fhl*, *fhm* ve *fhv* gibi sadece üçüncü harfin değiştiği kökler arasında anlam ilişkisi olup olmadığına bakıldığında, erkeklik ve kudret anlamı ifade eden *fhl*¹⁰ dışındakilerle *fhş* kökü arasında bariz bir anlam ilişkisi görülmemektedir.

Fhş kökünden türeyen kelimelerin anlamları da bu kökün çerçevesini belirlemeye yardım edebilir. Bir işin kişiyi bezdirmesi, birini söz veya davranışla incitmek, kaba ve müstehcen konuşmak veya edepsizce davranmak, insanları

⁴ Mustafavî, *et-Tahkik*, “fhş”, 9/36.

⁵ İbn Âşûr, *Tefsîrî 't-tahrîr ve 't-temvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusîyye li'n-Neşr, 1984), 2/105.

⁶ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu 'l-gaybu 'l-gayb: et-Tefsîrî 'l-kebir* (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 29/270.

⁷ el-Ezherî, *Tehzîbü 'l-luga*, thk. Muhammed İvaz Mür'ib (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), “hşf”, 4/111.

⁸ İbn Fâris, *Mekâyisü 'l-luga*, “hşf”, 2/62-63, “hfs”, 2/86; İbn Düreyd, *Cemheretü 'l-luga*, thk. Remzî Münîr Baalbekî (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “hşf”, 1/537.

⁹ İbn Fâris, *Mekâyisü 'l-luga*, “vhs”, 6/91-92, “chs”, 1/427, “mhs”, 5/299-300.

¹⁰ İbn Fâris, *Mekâyisü 'l-luga*, “fhl”, 4/478-479.

aşağılamak, kötülükleri sayıp dökmek gibi eylemler bu kökten türeyen fiillerle anlatılmıştır.¹¹ İsim olarak *fuḥş*, *fuḥşe*, *fâhişe* ve *fahşâ* kelimeleri vardır. Çok sayıda söz, fiil veya durum *fuḥş* olarak nitelendirilir. Ancak klasik lügatler, *fuḥş* bilinen bir şeydir demekle yetinmiş;¹² bir kısmı *fâhişe* ve *fahşâ* kelimeleriyle aynı anlama geldiğini belirtmiştir.¹³ *Fuḥşe* kelimesine ise sözlüklerde rastlanmaz; kadim metinlerde de nadiren geçer. Bunlardan birinde vücutta oluşan kusur ve anormallik anlamında kullanılmıştır.¹⁴

Öte yandan lügat âlimlerinin *fuḥş* veya *fâhiş* kelimesiyle açıkladığı kelimeler de *fḥş* kökünün anlamını tespit etmeye yardımcı olabilir. Lügatlerde bu tarzda çok sayıda kelime yer almaktadır. Bunların ortak özelliği kaba saba veya tutarsız konuşma, kadınlarla laübalice şakalaşma veya müstehcen konuşma, sivri dilli, ağzı bozuk olma gibi anlamlardır.¹⁵

Görüldüğü üzere *fḥş* kökünden türeyen kelimeler çoğunlukla kişiye yakıştırılmayan, kişiliği veya konumu gibi durumlardan ötürü kendisinden beklenmeyen, ilk karşılaşıldığında yadırganan olumsuz söz ve davranış sergilemek anlamlarında kullanılmaktadır. Böyle durumlarda söylenen söz ve yapılan fiil de bu kökten türeyen kelimelerle anlatılır. Böylece konuşulan sözün veya sergilenen tavrın normal karşılanmadığı, doğru ölçülerin dışına çıktığı, çirkin bulunduğu ve tepki gösterilmesi gerektiği ifade edilmiş olur. Bu tür olumsuzluklar çoğunlukla kadın erkek ilişkilerinde söz konusu edilse de bunlarla ilgisi olmayan ancak ilk anda garip karşılanan durumlarda da bu kökten türeyen kelimeler kullanılmaktadır.¹⁶ Ayrıca Hz. Peygamber, Hz. Âişe'ye aşırılıktan uzak durup insanlara nazik davranmasını öğütlerken¹⁷ *fuḥş* veya *fâhişe* kelimesini

¹¹ *Fḥş* kökünden türeyen kelimelerin anlamları için bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerrâî (Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), “fḥş”, 3/96; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, “fḥş”, 1/537; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, “fḥş”, 4/111-112; el-Cevherî, *es-Sihâh ve tâcü'l-luga ve siḥâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgaffâr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “fḥş”, 3/1014; İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luga*, “fḥş”, 4/478; İbn Fâris, *Mücmelü'l-luga*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), “fḥş”, 712-713; İbn Side, *el-Muhkem*, “fḥş”, 3/114; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/9; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), “fḥş”, 6/325-326; ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Küveyt: Vüzâratü'l-İrşâd, 1965), “fḥş”, 17/296-297.

¹² Halil, *el-Ayn*, “fḥş”, 3/96.

¹³ İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luga*, “fḥş”, 4/478.

¹⁴ el-Câhiz, *el-Bursân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlân* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1410), 72.

¹⁵ Bu ve benzer kullanımlara dair örnekler için bk. Halil, *el-Ayn*, 1/148, 350, 2/120, 162, 3/387, 4/177, 218, 233, 310, 460, 5/31, 189, 6/301, 7/432, 8/220.

¹⁶ Örnek için bk. Halil, *el-Ayn*, 5/31.

¹⁷ el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Nuhât, 1422), “Edeb”, 38 (No. 6030); Müslim, *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), “Selâm”, 11 (No. 2165).

kullanmıştır. Hz. Peygamber'in insanlara ölçsüz, kaba saba ve kırıcı davranmadığını anlatan ifadelerde *fâhiş* ve *mütefahhiş*¹⁸ veya *fehîhâş*¹⁹ kelimeleri kullanılmıştır. Öte yandan Hz. Peygamber, vücutta beliren şişin azmasını²⁰ *fuşş* kelimesiyle tanımlamıştır. Bütün bu kullanımlar *fşş* kökü için yukarıda çizdiğimiz anlam çerçevesini desteklemektedir.

Kelimenin kökündeki çirkinlik; söz, eylem veya kişinin zatındaki bir vasıf olmayıp bunlara şahit olanın onlara yüklediği değeri ifade eder. Güzellik ve çirkinlik göreceli kavramlardır ve birinin güzel ve normal gördüğünü başkası çirkin ve anormal görebilir. Toplum içerisinde yerleşmiş uygulamalar bakımından insanların normalden sapma olarak algılayıp “aşırı” kabul ettiği, bu yüzden “çirkin” diye damgaladığı söz, eylem ve kişi *fahîş* olarak nitelendirilmektedir. Kur'an'da bu kelime, ayrıca din tarafından “aşırı” görülüp “çirkin” olarak nitelendirilen eylemleri de kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

Sonuç olarak *fşş* kökünden türeyen kelimeler, aynı anda çirkinlik ve aşırılık anlamlarının yer aldığı bir anlam çerçevesine sahiptir. Bundan ötürü kimi klasik sözlüklerde *fuşş* kelimesine genelde “kubh-i şedîd” anlamı verilmiştir.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında *fşş* kökünden türeyen kelimelerle Kur'an'da kastedilen anlamlar üzerinde durulacaktır.

2. *Fâhişe* Kelimesi

Fşş kökünden türeyen kelimeler arasında Kur'an'da en çok kullanılan kelime *fâhişe* olup on üçü zahir biri muzmar olmak üzere on dört yerde geçmektedir.

2.1. Sarf ve Lügat Açıklamaları

Klasik sözlüklerin bir kısmında, bilinen bir şeydir denerek *fuşş* kelimesi için anlam verilmemiştir. Kısmen muahhar sözlüklerde ise çok çirkin söz ve fiil olarak tanımlanmıştır. Modern sözlüklerde *fuşş* çok çirkin söz söylemek veya davranışta bulunmak; cevap verirken aşırıya kaçmak; perişan bir hâlde görünmek anlamı yanında çok çirkin söz veya davranış anlamında isim olarak da ifade edilmiştir.²¹ *Fuşş* bazen artma ve çokluk anlamında da kullanılır. Dolayısıyla bir

¹⁸ Buhârî, “Edeb”, 38 (No. 6029).

¹⁹ Buhârî, “Edeb”, 38 (No. 6031).

²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 8/251.

²¹ Örnekler için bk. *Mu'cemü'd-Devha et-Târihi li'l-Lugati'l-Arabiyye*, “فحش” (Erişim 18 Nisan 2023).

şeyin olması gerekenden fazla olması durumu *fuḥş*, fazla olan şey de *fâhiş* olarak olarak nitelendirilir.²²

Fâhiş kelimesi *fahuşe* fiilinden ism-i fail kalıbında türemiş bir isim olup *fuḥş* vasfını taşıyan kişi, söz, fiil veya durumu ifade eder. Sıfatı taşıyanın müzekker veya müennes oluşuna göre *fâhiş* ve *fâhişe* kullanımlarına rastlanır. Örnek olarak *racül fâhiş* veya *imrae fâhişe* dendiğinde bazen kaba saba konuşan, bazen aşırı derece cimrilik yapan, bazen ölçüsüz cevap veren kişi kastedilir.²³ Nitekim yukarıda da zikredildiği üzere bu kelimeleri Hz. Peygamber insanlara kaba sözlerle cevap verme anlamında kullanmış; ayrıca onun kaba saba konuşmadığı, böyle davranışa aynıyla karşılık vermediği de bu kelimelerle anlatılmıştır.²⁴ *Fâhiş* kelimesi itidal sınırını iyice aşan şeyler için de kullanılır.²⁵ Mesela pirenin ısırdığı yerden çıkan kan miktarının fazlalığı *fâhiş* kelimesiyle anlatılır.²⁶

Görüldüğü üzere *fuḥş* ve *fâhiş* kelimeleri belirli bir eylemi değil; ölçüsüzce yapılmış pek çok eylemi içine alacak bir anlam genişliğine sahiptir. Bundan ötürü pek çok eylem bu kelimeyle tanımlanabilmektedir. Mesela konuşurken kaba saba, müstehcen, kırıcı, incitici, yaralayıcı kelimeler kullanan kişi ve kullandığı kelimeler *fâhiş* olarak nitelendirilir. Ancak müstehcen kelimeleri kendi eşine söyleyen *fâhiş* olarak nitelendirilmemektedir. Yine kaba saba, sert, acımasızca davranan kişi ve davranışı da *fâhiş* olarak nitelendirilir. Ancak aynı davranışı savaş esnasında düşmana yaptığında bu niteleme yapılmaz. Söz konusu cinsel ihtiyacı gidermek ise bunu eşinden başkasıyla gideren veya eşiyile giderse de normal olmayan yollara sapan kişi ve onun davranışı *fâhiş* olarak nitelendirilir. Fakat Cahiliye Dönemi'nde bazı Arapların, hür veya evli bir kadının zina etmesini *fâhiş* olarak nitelendirirken köle veya dışarıdan birinin zina etmesini yahut bir erkeğin alenen fahişelik yapan bir kadınla zina etmesini *fâhiş* olarak nitelendirmemesi, hatta bunu bir erkeklik göstergesi sayıp övünmesi²⁷ tezat bir durum olarak görünmektedir.

²² el-Herevî, *el-Garibeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadis*, thk. Ahmed Ferid el-Yezidi (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), “fḥş”, 5/1416.

²³ Zebidi, *Tâcü'l-arûs*, “fḥş”, 17/297-298.

²⁴ Müslim, “Selâm”, 11 (No. 2165); İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/313, 314, 317, 325, 356, 365; Herevî, *el-Garibeyn*, “fḥş”, 5/1416.

²⁵ Askerî, *el-Furûk*, 232.

²⁶ Zebidi, *Tâcü'l-arûs*, “fḥş”, 17/297. Ayrıca bk. Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/129.

²⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Dârü's-Sâki, 2001), 9/133-134.

Dolayısıyla *fâhiş* kelimesinin kullanımında konjonktürel bir durum söz konusudur. Bu yüzden bir eylemin iyi, kötü, aşırı veya mutedil olarak nitelendirilmesinde toplumsal kabullerin ön planda olduğu anlaşılmaktadır. Söz veya eylem toplum tarafından müsamahayla karşılanabilir sınırların ötesine geçmiyorsa ona *fâhiş* nitelemesinin yapılmadığı görülmektedir.

Fâhiş ve onun müennesi olan *fâhişe* kelimesi ism-i fail kalıbında olması bakımından aslında sıfat anlamı taşır. Tanımladığı şeye bağlı olarak kavli fâhiş, amel-i fâhiş ve racül-i fâhiş şeklinde bir anlam ifade eder. Ancak çoğunlukla mevsuf hazfedilerek isim gibi kullanılır. Kur'an'daki bütün kullanımları da bu şekildedir.

2.2. Ayetlerde Kastedilen Anlamlar

Fâhişe kelimesi Kur'an'da on üç yerde zahir olarak bir yerde de muzmar olarak geçmektedir.²⁸ Zamirle işaret edilen yer de dahil olmak üzere altı yerde marife, diğer yerlerde nekre olarak kullanılmıştır. İki ayette kelime, cümlenin başında zikredilen belirli bir eylemi nitelendirdiğinden nekre kullanım da marife hükmünde kabul edilebilir. Bu iki nekre kullanım yanında diğer marife kullanımlarda *fâhişe* kelimesiyle muayyen bir eylemin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bunların tamamında dikkati çeken bir başka nokta da *fâhişe* olarak nitelenen eylemin yapılışının aynı kökten türeyen bir fiil yerine *etâ* veya *fe'ale* fiiliyle ifade edilmesidir.

Eğer *fâhişe* niteliğindeki eylemin yapılması *fe'ale* fiiliyle ifade edilmişse sırf bu eylemin yapıldığını bildirme anlamı kastedilmiştir. Kur'an'da bu kalıp iki kez kullanılmıştır ve birinde müşriklerin diğerinde müminlerin *fâhişe* işlemesinden söz edilmiştir.²⁹ Eğer *fâhişe* eyleminin yapılması *etâ* fiiliyle ifade edilmişse bu durumda kişinin eylemi bizzat kendi iradesiyle yaptığı anlamına gelir. Çünkü *etâ* fiili kişinin bir eylemi bile isteye yaptığı durumlarda kullanılır.³⁰ İbn Âşûr da bir işi kasten yapanın bir yere varıncaya kadar yürüyen kişiye

²⁸ Bk. Âl-i İmrân 3/135; en-Nisâ 4/15, 16, 19, 22, 25; el-A'râf 7/28, 80; el-İsrâ 17/32; en-Nûr 24/19; en-Neml 27/54; el-Ankebût 29/28; el-Ahzâb 33/30; et-Talâk 65/1.

²⁹ el-A'râf 7/28; Âl-i İmrân 3/135.

³⁰ ez-Zemaşşeri, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil* (Kahire - Beyrut: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs - Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/487; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/528.

benzemesi sebebiyle bu ifadenin bir eylemi yapmaya davranmak, kalkmak anlamında istiare olduğunu belirtmiştir.³¹

Müfessirlere göre *fâhişe* kelimesi Kur'an'da; marife olduğunda zina ve livata; nekre olduğunda masiyetler; *mübeyyine* sıfatıyla geçtiğinde kocalık hakkını çiğnemek ve onunla kötü geçinmek anlamında kullanılmıştır.³² Kur'an lügati yazarlar arasında ise *fâhişe* kelimesinin Kur'an'da hangi anlamlarda kullanıldığı konusunda ittifak yoktur. Dörtten sekize kadar farklı anlam zikredilmiştir. Büyük çoğunluğa göre kelime Cahiliye Dönemi'nde müşriklerin atalarının geleneklerine uyararak uyguladıkları *bahîre*, *sâibe* ve buna benzer sapkınca uygulamalar; zina; erkeklerle arkadan ilişkiye girmek ve kadının kocasına nüşüzü anlamlarında kullanılmıştır.³³ Bunlara çok çirkin günahlar, cimrilik ve üvey anneyle evlenmek anlamları da eklenmiştir.³⁴ Modern bir çalışmada el-A'râf 7/28 ayetinin siyakından hareketle kelimenin Kur'an'da harp anlamında da kullanıldığı belirtilmiştir.³⁵

Görüldüğü üzere Kur'an lügatlerinde *fâhişe* kelimesi için belirlenen bazı anlamlar birbiriyle uyumlu olsa da ittifak edilen bir anlam çerçevesinin olmadığı açıktır. Bizim tespit ettiğimiz anlamlar ise şöyledir:

2.2.1. Kabih Eylem

Fâhişe kelimesi sekiz ayette nekre olarak geçmektedir. İki ayette kelime ayetin baş tarafında tanımlanan bir eylemi nitelemektedir. Üç yerde *mübeyyine* sıfatıyla kullanılmıştır. Üç yerde ise kelime mutlak olarak kullanılmıştır. Ancak bunlardan en-Nisâ 4/25 ayetinde *fâhişe* kelimesinin zina anlamında kullanıldığı açık olduğundan ilgili başlık altında değerlendirilecektir.

³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 4/270.

³² İbn Atiyye, *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kütâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4/381-382 (el-Ahzâb 33/30).

³³ el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 370.

³⁴ Herevî, *el-Garibeyn*, 5/1415; er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem - Dârü's-Şâmiyye, 1412), 626-627; İbnü'l-Cevzî, *Nüzheti'l-a'yûni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 466-467; es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnüssüd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 3/205; ed-Dâmegânî, *Kâmûsu'l-Kur'an ev islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Abdülaziz Seyyidülehl (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983), 351-352; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 675, 701, 742.

³⁵ Ahmed Muhammed el-Berîdî - Fehd İbrahim ed-Dalî, *Mevsûatü'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerîm* (Riyad: Darü't-Tedmüriyye, 2014), 997-998.

Fâhişe kelimesinin nekre olarak geçtiği el-İsrâ 17/32'de zinaya yaklaşmayın denmiş, gerekçe olarak zina eyleminin *fâhişe* olması gösterilmiştir. Ayette zinaya toplumsal ve dinî açıdan olumsuz bir anlam yüklenmiştir. Bu nedenle ayetteki *fâhişe* kelimesi genellikle masiyet veya çok büyük çirkinlik şeklinde tefsir edilmiştir.

Kelimenin yine nekre olarak geçtiği en-Nisâ 4/22'de babalarınızın nikahına aldığı kadınları nikahınıza almayın denmiş, gerekçe olarak bu eylemin *fâhişe* olması gösterilmiştir. Ayette üvey anneyle evlenmeye olumsuz bir anlam yüklemiştir. Bazı müfessirler ayetteki *fâhişe* kelimesini zina anlamına almıştır.³⁶ Yani üvey anneyle evlenmek zina olduğu için yasaklanmıştır. Ancak İslam'ın üvey anneyle evlenmeyi yasaklama gerekçesi, bunun toplumsal ve ahlakî açıdan fesada yol açan uygulama olmasıdır. Üvey anneyle evlenme nikah akdiyle gerçekleştiği için bu eylemi doğrudan zina olarak nitelendirmek mümkün değildir. Ayrıca yasaklandıktan sonraki süreçte daha önce yapılan bu tür nikah akitlerinin feshedildiğine işaret eden bir rivayet de yoktur. Öte yandan bu tarz nikah yaygın olmasa da fiilen vardı. Hatta Hz. Peygamber'in dedelerinden Hâşim'in üvey annesiyle evlendiği, bu sebeple Hz. Peygamber'in "Benim nesebim nikaha dayanır, nikahsızlığa değil." dediği³⁷ belirtilir.³⁸ Bir başka açıdan bakıldığında, bu nikahı yapanların maksadı illa kadınlı ilişkiye girmek değildir. Çünkü bazıları bu kadınlarla hiç ilgilenmediği gibi ölünceye kadar başkasıyla evlenmesine de izin vermezdi.³⁹ Bu durum Nisâ 4/22 ayetindeki *fâhişe* kelimesiyle zina değil, çok çirkin eylem anlamının kastedildiğini gösterir.

Fâhişe kelimesinin nekre olarak kullanıldığı Âl-i İmrân 3/135 ayetindeki anlamı bazı müfessirler zina olarak belirtmiş olsalar⁴⁰ da bu tefsir ayetin bağlamına uygun değildir. Çünkü ayette müminler birtakım vasıflarından ötürü övülmektedir. Bu meyanda *fâhişe* işlediklerinde günahlarına tövbe ettikleri belirtilerek onlara mağfiret ve cennet vadedilir. Ayette "*fâhişe* işlerler ise..." yerine "*fâhişe* işlediklerinde..." denildiği dikkati çeker. Şart cümlesinin *izâ* ile

³⁶ et-Taberî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Ulûm, 2005), 3/44.

³⁷ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Merkezü'l-Buhûs (Kahire: Dâru't-Te'sil, 2013), 7/253 (No. 14188); et-Taberî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Silefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 10/329 (No. 10812); el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Heçr, 2011), 14/340 (No. 14192).

³⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 10/201.

³⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 10/206.

⁴⁰ et-Taberî, *Tefsirü't-Taberî: Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Heçr, 2001), 6/60-61.

kurulması bunun zaman zaman yaşandığını gösterir. Oysa zina İslam'da en büyük günahlardan biridir ve müminleri övücü bir tanımlama yapılacaksa “zina ettiklerinde tövbe ederler” şeklinde vukuu kesinleştiren bir ifade yerine “zina ederlerse tövbe ederler” şeklinde vukuu zayıflatan bir ifadenin kullanılması daha uygun düşer. Bu ve benzeri sebeplerden ötürü çoğunlukla müfessirler bu ayetteki *fâhişe*'yi Allah'ın izin verdiği sınırların dışına çıkan çirkin eylem olarak tefsir etmiştir.⁴¹

el-A'râf 7/28 ayetinde nekre olarak geçen *fâhişe* kelimesi de tefsirlerde masiyet veya Kâbe'yi çıplak tavaf etmek gibi eylemler şeklinde yorumlanmıştır. Bazı müfessirler buna şirk koşmak veya putlara tapmak gibi eylemleri de eklemiştir.⁴² Ancak surenin başından beri yapılan vurgularda Kâbe'yi çıplak olarak tavaf etmek gibi edep dışı bir uygulamanın örnek olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim surenin 20 ve 22. ayetlerinde Hz. Âdem'in ayıplarını ortaya çıkarmak için şeytan tarafından aldatıldığı; 26. ayetinde insana ayıplarını örtecek ve zinet olacak şekilde elbise bahşedildiği; 27. ayetinde ise şeytanın ayıplarını göstermek için Hz. Âdem'in üzerindeki örtüyü kaldırdığı ifade edilmiştir. Bütün bu vurgular bazı Arap kabilelerinin uyguladığı Kâbe'yi çıplak tavaf etme âdetinin son derece çirkin ve edep dışı bir uygulama olduğunu, Allah'ın böyle bir şeye asla müsahama göstermeyeceğini gösterir. Hz. Peygamber de hicretin 9. yılında Tevbe Sûresi'nin nazil olmasının ardından Hz. Ali'yi Mekke'ye göndermiş ve bu yıldan itibaren hiç kimsenin çıplak olarak Kâbe'yi tavaf etmeyeceğini ilan etmiştir.⁴³

Bu durum 28. ayetteki *fâhişe* ve *fahşâ* kelimeleriyle Kâbe'yi çıplak tavaf etmenin kastedilmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak nekre olması sebebiyle *fâhişe* kelimesiyle benzer nitelikteki birden çok uygulamanın; marife olması sebebiyle *fahşâ* kelimesiyle de belli bir eylemin, özellikle Kâbe'yi çıplak olarak tavaf etmenin kastedildiği söylenebilir. Yapılanın *fâhişe* ve *fahşâ* ile ifade edilmesi söz konusu uygulamalardaki aşırılığı ve sapmayı vurgulamaya dönüktür. Bu yaklaşıma göre ayette; müşriklerin, Kâbe'yi çıplak tavaf etmek gibi birtakım

⁴¹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 6/60.

⁴² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 2/33; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 10/137-138; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1999), 5/34.

⁴³ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebevîyye li'bni Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi-Mısır, 1955), 2/545-546; Buhârî, “Hac”, 67, 91 (No. 1622, 1665), “Tefsîr”, 9/2 (No. 4655); Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 11/316.

çirkinlikler ve edepsizlikler işlediklerinde bunu atadan kalma bir gelenek olarak lânse ettikleri; oysa Allah'ın insanlardan Kâbe'yi çıplak tavaf etme edepsizliğini asla istemeyeceği anlamı kastedilmiştir.

2.2.2. Zina

Fâhişe kelimesinin kapsamına pek çok çirkinlik girse de bazen kelimeyle belirli bir davranış kastedilir. Bunlar arasında ilk akla gelen de zinadır.

Fâhişe kelimesinin nekre olarak kullanıldığı en-Nisâ 4/25'te *fâhişe* işledikleri takdirde cariyelerin cezasının hür kadınlara uygulanan cezanın yarısı kadar olacağı ifade edilmiştir. Bu ayette kelimenin zina anlamında kullanıldığı açıktır. Çünkü hem evlilikte yapılmaması gerekenler bağlamında zikredilmiştir hem de bunu yapan cariyelere hür kadınların yarısı kadar ceza takdir edilmiştir. Bu nedenle bu ayette zina anlamında kullanılmış olduğunda müfessirler müttefiktir.⁴⁴ Ancak zina bir sonuçtur. Oysa ayetin baş tarafında zina vuku bulmasa da böyle bir kadının *fâhişe* işleyip işlemediğini gösterecek iki kayda yer verilmiştir. Birincisi *müsâfih* olmamak, ikincisi de *hidn* edinmemek şeklindedir. *Müsâfeha* zina etmek anlamına gelse de temeli, para kazanmak için sahibinin cariyesini zinaya zorlamasına dayanır. Dolayısıyla bu durumdaki cariyeye kim olduğuna bakmaksızın ücret ödeyen herkesle ilişkiye girmektedir. *Hidâne* ise evli olduğu hâlde bir kadının kendine erkek arkadaş edinip onunla gizli gizli buluşmasıdır. Burada amaç o kişiyle ilişkiye girmek olduğundan fiilen ilişkiye girmemiş olmaları sonucu değiştirmez.⁴⁵ Ayette zina yerine *fâhişe* kelimesinin kullanılması, bu kelimenin daha derin ve etkili bir anlam ifade etmesine dayanır. Evli olduğu hâlde zina eden kadın, kocasından başkasıyla ilişkiye girdiğinden ötürü sadece zina etmiş sayılmaz; aynı zamanda feci, iğrenç, pis ve edepsizce bir eylem yapmış olur mesajını verir.

en-Nisâ 4/15-16'da biri zahir diğeri muzmar iki kez marife olarak geçen *fâhişe* kelimeleri de müfessirler tarafından zina olarak tefsir edilmiştir. Ayette bu eylemin işlendiğine dair dört şahit istenmesi, zina isnadında dört şahit istenmesine⁴⁶ benzemesi sebebiyle kelimesinin zina anlamında kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir.⁴⁷ Nitekim Ebû Müslim el-İsfahânî dışındaki müfessirler

⁴⁴ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/52.

⁴⁵ Geniş bilgi için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 5/16; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 9/134, 141.

⁴⁶ en-Nûr 24/4.

⁴⁷ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/528.

bu ayetteki *fâhişe* kelimesini zina olarak tefsir etmiştir. Ebû Müslim'in görüşü eşcinsellik başlığı altında değerlendirilecektir.

2.2.3. Zina İftirası

en-Nûr 24/19 ayetinde, müminler arasında *fâhişe*'nin yayılmasını arzulayanların dünyada da ahirette de can yakıcı bir azabı hak ettikleri ifade edilmiştir. Bu ayet ifk hadisesi olarak bilinen ve Hz. Âişe'ye zina iftirasında bulunulması olarak özetlenebilecek olaya dairdir.⁴⁸ Ayetteki *fâhişe* kelimesi müfessirler tarafından çirkin eylem, kötü anılmak veya zina şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁹ Ayetin ele aldığı konuya ve kelimenin marife kullanımına bakıldığında bununla belirli bir eylemin kastedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû's-Suûd ve Âlûsî gibi müfessirler bu ayetteki *fâhişe* kelimesiyle Hz. Âişe'ye zina iftirası atılmasının kastedildiğini öncelikli görüş olarak ifade etmişlerdir.⁵⁰ Masum bir kadını zina yapmakla suçlamak ve bu dedikodunun toplum içerisinde dalga dalga yayılmasını istemek başlı başına iğrenç bir davranış olması bakımından ayette *fâhişe* olarak nitelendirilmiştir.

2.2.4. Eşcinsellik

Kelimenin marife kullanıldığı ayetlerden üçünde⁵¹ Lut Kavmi'nin daha önce örneği görülmemiş *fâhişe*'yi işlemeden söz edilmektedir. el-A'râf 7/81 ile en-Neml 27/55'teki "siz kadınların yerine şehvetle erkeklere varyyorsunuz" ifadesi aslında *fâhişe* olarak nitelendirilen eylemi çok net olarak tarif etmiştir. el-Ankebût 29/29'daki "erkeklere varıp normal yolu kesiyorsunuz ve meclisinizde kötülük işliyorsunuz" tanımlaması da buna yakın bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla bu kelimenin Hz. Lut'un tebliğde bulunduğu kavmin erkeklerinde görülen cinsel sapmayı tanımladığında, bu ayetlerdeki *fâhişe* kelimesinin erkeklerin erkeklerle arkadan cinsel ilişkiye girmesi anlamında kullanıldığında müfessirler ittifak etmiştir.⁵²

⁴⁸ Geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/507-509.

⁴⁹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 17/219; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfeyyîş (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısrıyye, 1964), 12/206.

⁵⁰ Ebû's-Suûd, *Tefsîrü Ebû's-Suûd: İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-kerîm* (Beirut: Dârü lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 6/163; el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-Seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbâri Atıyye (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 9/318.

⁵¹ el-A'râf 7/80; en-Neml 27/54; el-Ankebût 29/28.

⁵² İbn Atıyye, *el-Muharrar*, 2/424; 4/265; 4/314.

Ebû Müslim el-İsfehânî (ö.322/934), en-Nisâ 4/15'teki *fâhiş* kelimesini kadınlar arasındaki eşcinsellik, devamındaki ayette muzmar olarak zikredilen *fâhiş* kelimesini ise erkekler arasındaki eşcinsellik olarak tefsir etmiştir.⁵³ Mâtürîdî (ö.333/944) de ikinci ayetteki kullanım için bunu bir ihtimal olarak zikretmiştir.⁵⁴ Modern dönemdeki bazı tefsirlerde de bu anlam tercih edilmiştir.⁵⁵ Bu yorum hem ayetin bağlamına hem *fâhiş* kelimesinin anlamına uygun düşmektedir. Ancak bu yorumun önündeki engellerden biri Hz. Peygamber'in "Allah onlar için bir yol açtı." buyurmasının⁵⁶ en-Nûr 24/2 ayetindeki "Allah onlar için bir yol açmaya kadar..." ifadesine bir gönderme olması ihtimalidir. Bu rivayete dayalı olarak müfessirler bu ayetlerdeki *fâhiş* kelimesini zina anlamında tefsir etmişler, ayetin ortaya koyduğu hükmü de mensuh olarak değerlendirmişlerdir.⁵⁷ Nûr Sûresi'nin baş kısımlarının hicretin 5. yılı Şaban-Ramazan aylarında (Ocak 627) gerçekleşen Benî Müstalık (Müreyysi') gazvesinden sonra, Nisâ Sûresi'nin de hicretin 4. yılında indiği göz önüne alındığında⁵⁸ bu yaklaşım makul görünmektedir. Ancak bu takdirde Nisâ Sûresi'ndeki hükmün uygulandığı herhangi bir vakaya rastlanmaması,⁵⁹ yaklaşık iki yıl sonra kaldırılacak bir hükmün konulması ve bunun yaşanan hayatta bir karşılığının bulunmaması söz konusudur.

Öte yandan Kur'an'ın indiği dönemde Araplarda kadınlar veya erkekler arasında eşcinsel eğilimlerin var olup olmadığı açık değildir.⁶⁰ Bu tür eğilimlerin varlığını ima eden bazı rivayetler Hz. Peygamber sonrası döneme rastlar.⁶¹ Ancak bu tarz uygulamaları yasaklayan hadislerin bulunması olgusal olarak o toplumunda bu tür eğilimlerin var olduğunu gösterir. Nitekim Hz. Peygamber, bu işe bulaşan her iki kadına da lanet etmiştir.⁶² Ümmeti adına en korktuğu şeylerden

⁵³ Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 9/528-529.

⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne: Tefsirü'l-Mâtürîdî*, thk. Meccî Basellüm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 3/67.

⁵⁵ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-hakim: Tefsirü'l-Menâr* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 4/438-440; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/29-33.

⁵⁶ Müslim, "Hudûd", 12-14 (No. 1690).

⁵⁷ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 6/495.

⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 4/269.

⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 4/269.

⁶⁰ Cevâd Ali, cinsel sapmaların Araplar arasında da bilinen bir şey olduğunu belirtmekte ise de bunu rivayetlere değil, tefsir ve lügat kitaplarındaki açıklamalara dayandırmaktadır. Bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 9/142-145.

⁶¹ el-Âcürri, *Zemmü'l-livât*, thk. Mehdi es-Seyyid İbrahim (Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, ts.), 54-55, 58-59.

⁶² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/283 (No. 14304).

birinin Lut Kavmi'nin ameli olduğunu belirtmiş,⁶³ böyle kimselere Allah'ın lanet ettiğini bildirmiştir.⁶⁴ Ayrıca çıplak olarak erkeğin erkeğe veya kadının kadına sarılmasını yasaklayarak bu tür duyguların uyanmasına sebep olacak davranışlara karşı uyarmıştır.⁶⁵ Öte yandan eşcinsel ilişki kuran erkeği veya kadını Hz. Peygamber'in zinakâr olarak nitelendirdiğine dair rivayet⁶⁶ zayıf görülmele birlikte fıkıh kitaplarında konuyla ilgili görüşlerde delil olarak kullanılmıştır. Ne var ki âlimler konuyla ilgili görüşlerini temellendirirken en-Nisâ 4/15-16 ayetleriyle bir bağlantı kurmamış, eşcinsellere uygulanacak cezayla ilgili görüşlerinde bu ayetlere atıfta bulunmamışlardır.⁶⁷ Bu durum, âlimlerin en-Nisâ 4/15-16 ayetlerindeki *fâhişe* kelimesinden eşcinsellik anlamı çıkarmadıklarını gösterir.

2.2.5. Nüşuz

Nüşuz, kocanın veya karının evliliğin getirdiği sorumlulukları yapmaktan kaçınması ve bunun kronikleşerek evliliği sarsacak hâle gelmesidir. Kadının nüşuzu, kocasına karşı ağır sözler sarf etmesinden cinsel ambargo uygulamasına; erkeğin nüşuzu ise karısına maddi manevi şiddet uygulamasından cinsel ambargo uygulamasına kadar geniş bir alanı kapsar.⁶⁸

Fâhişe kelimesi, geçtiği ayetlerden üçünde müfessirler tarafından nüşûz anlamında tefsir edilmiştir.⁶⁹ Her üç ayetin de evli kadınların kocalarıyla ilgili durumundan söz etmesi bu ayetlerin nüşuz olarak yorumlanmasına etki etmiştir. Ayetlerden ikisi bütün evli kadınlara, biri de Hz. Peygamber'in hanımlarına hitap etmektedir. Her üç ayette *fâhişe* kelimesinin *mübeyyine* kelimesiyle sıfatlandığı dikkati çekmektedir. Üstelik bu sıfat *fâhişe* kelimesinin geçtiği ayetlerden sadece

⁶³ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şeriketü ve Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Hudûd", 24 (No. 1457); İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952), "Hudûd", 12 (No. 2563); el-Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî (Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 7/273 (No. 4989).

⁶⁴ İbn Hanbel, *el-Mevsûatü'l-hadisîyye: Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâût, Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/217, 309, 317; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 7/272-273 (No. 4988).

⁶⁵ Müslim, "Hayz", 74 (No. 338); Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 7/322 (No. 5073). Ayrıca konuyla ilgili diğer hadisler ve görüşler için bk. Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 7/322-329.

⁶⁶ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 7/324 (No. 5075); Beyhakî, *es-Sünen*, 17/221 (No. 17115).

⁶⁷ Örnek olarak bk. es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 9/77-79.

⁶⁸ Nüşuz hakkında bk. Hacı Mehmet Günay, "Nüşuz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/303-304.

⁶⁹ en-Nisâ 4/19; el-Ahzâb 33/30; et-Talâk 65/1.

bu üçünde kullanılmıştır. Bu durum her üç ayette aynı anlamın kastedilmiş olması ihtimalini güçlendirmektedir.

en-Nisâ 4/19 ayeti, genel hüküm olarak kocanın karısına verdiği mihri geri almasını yasaklamakta; ancak karının “bariz kötülük” (*fâḥiṣe-i mübeyyine*) işlemesi durumunda kocanın mihri geri almasına izin vermektedir. et-Talâk 65/1 ayeti de genel hüküm olarak kocanın, boşadığı karısını evinden çıkarmasını yasaklamakta; ancak karının “bariz kötülük” (*fâḥiṣe-i mübeyyine*) işlemesi durumunda evden çıkarmasına izin vermektedir. el-Ahzâb 33/30 ayeti ise Peygamber hanımlarının “bariz kötülük” (*fâḥiṣe-i mübeyyine*) işledikleri takdirde cezalarının iki kat olacağı uyarısında bulunmaktadır.

Daha önce değinildiği üzere en-Nisâ 4/19 ayetindeki *fâḥiṣe* lafzını zina olarak yorumlayan müfessirler olduğu gibi kadının kocasına karşı nüşuzu veya kocasının yakınlarına kötü muamelede bulunması şeklinde yorumlayan müfessirler de vardır.⁷⁰ Taberî ise bu ayetteki *fâḥiṣe* lafzının, kötü konuşmaktan zina yapmaya kadar geniş bir anlam alanını kapsadığı görülmektedir.⁷¹

Ayetteki *fâḥiṣe* lafzına verilen anlam kocanın karısına verdiği mihri geri isteme hakkını doğrudan etkileyecektir. Zina anlamı verildiği takdirde mihri isteme hakkı sadece zina etmeye bağlı olacaktır. Kelimenin bütün anlamları taşıdığı düşünülürse bu takdirde kadının kocasına kötü söz söylemesi bile mihri geri isteme hakkı getirecektir. Bu da sıradan bir eylem için ağır bir ceza anlamı taşıyacaktır.

Ayet, kocanın karısına verdiği mihri geri almasını meşru kılacak bir suç işlenmesi durumundan söz ettiğine göre elbette zina buna dahildir; ancak bununla sınırlı değildir. Aksi takdirde zina etmediği hâlde evlilik hukukuna riâyet etmeyen kadından mihri geri alma hakkı doğmayacaktır. Oysa evlilik taraflar arasında birtakım ödevler ve haklar doğuran bir akittir. Bu hakların çiğnenmesi de nüşuzdur. Dolayısıyla buradaki anlamını aleniyet kesbetmiş nüşuz olarak yorumlamak ayetin bağlamına daha uygun düşmektedir.

el-Ahzâb 33/30 ayeti Hz. Peygamber'in hanımlarından nüşuz işleyenin cezasının iki kat olacağını belirtmiştir. Ayetteki *fâḥiṣe* kelimesini bazı müfessirler nüşuz ve Peygamber'e isyan olarak yorumlarken bazıları dört şahitle ispat edilmiş

⁷⁰ el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsîrü'l-Mâverdî*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye - Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.), 1/466.

⁷¹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 6/534.

zina olarak yorumlamıştır. Bazıları da *fâhişe* kelimesinin Kur'an'da nekre geçtiği yerde masiyet anlamında, marife geçtiği yerde zina anlamında kullanıldığını belirtsele⁷² de kelimeleri her yerde bu kurala göre tefsir etmedikleri görülür. Ayetteki *fâhişe* kelimesini zina olarak yorumlamanın önünde bazı engeller vardır. Birincisi dinî hassasiyet açısından bakıldığında Peygamber hanımlarına zina yaparsanız cezanız iki kat artırılır diye hitap etmenin mümini incitici bir hitap biçimi olmasıdır. İkincisi zina cezasının recm olarak uygulanması durumunda bu cezayı ikiye katlamanın mümkün olmamasıdır. Ayrıca bu ayetlerin nüzul sebebi Hz. Peygamber'in hanımlarının onu üzen davranışları, ondan altından kalkamayacağı taleplerde bulunmalarıdır.⁷³ Bu taleplere darılan Hz. Peygamber, bir ay süreyle eşlerinden uzak durmaya yemin etmiş, inen ayetler de ona, istediği takdirde eşlerini boşama izni vermiştir. Aslında bu ifadeler Peygamber hanımlarına üstü kapalı tehdittir. Ağır bir dille Peygamber hanımlarına temsil ettikleri pozisyonu hatırlatmaktadır.

et-Talâk 65/1 ayeti, boşanan kadının iddet müddetince kocasının evinde kalma hakkı olduğunu ifade etmektedir. Bu süre zarfında kocanın boşadığı karısını evden çıkarmaması gerektiğini belirtmiş; ancak kadının bariz kötülük işlemesini bundan istisna etmiştir. Ayette nekre olan *fâhişe* kelimesindeki genel anlamı *mübeyyine* sıfatı kayıtlamıştır. Eğer kelimeyle sırf zina anlamı kastedilmiş olsaydı bunun marife olması beklenirdi. Bu durumda kelimeyle zina anlamıyla sınırlı olmayan ancak onu da içine alan, fakat *fâhişe* kelimesinin bütün anlamlarını içerecek derecede geniş anlam taşımayan daha dar bir anlam kastedilmiş olmalıdır. Kadın zaten kocasından boşanmış olduğundan *fâhişe* kelimesini doğrudan nüşuz olarak tefsir etmek mümkün değildir. İddet müddeti içerisinde kadının boşandığı kocasına karşı bazı sorumlulukları devam eder. Bu sorumluluklar kadına, iddet müddetince boşandığı kocasının evinde ikamet etme hakkını verir. İşte kadının bu sorumluluklardan birini ihlal etmesi *fâhişe-i mübeyyine* terkihiyle ifade edilmiştir. Örneğin kadın iddet süresini doldurmadan başka biriyle evlenirse veya evlenme sözü verirse bu durum ayetteki *fâhişe-i mübeyyine* kapsamına girecektir.⁷⁴ Kocaya ait hakkın çiğnenmesi açısından bakıldığında ayetteki *fâhişe* kelimesini dolaylı olarak nüşuz şeklinde tefsir etmek mümkündür.

⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 21/319.

⁷³ Müslim, "Talâk", 22 (No. 1475), 29 (No. 1478).

⁷⁴ Bk. el-Bakara 2/235.

Yukarıdaki açıklamalar *fâhişe* kelimesinin Kur'an'da sadece eylemlerle ilgili olarak kullanıldığını göstermektedir. Biri hariç, nekre geçtiği yerlerde kabih olma bakımından ortak vasfa sahip eylemler dizisi anlamında kullanılmıştır. Marife geçtiği yerlerde zina veya eşcinsellik gibi sapmaları ifade etmiştir. Sıfatla kayıtladığı yerlerde ise nüşuz veya karı koca arasındaki hakların ihlal edilmesi bağlamında kullanılmıştır.

3. *Fevâhiş* Kelimesi

Fhş kökünden türeyen kelimeler arasında Kur'an'da kullanılan ikinci kelime *fevâhiş* olup dört yerde geçmektedir.

3.1. Sarf ve Lügat Açıklamaları

Fevâhiş kelimesi *fâhişe* kelimesinin çoğuludur. Kelimenin bulunduğu *fevâ'il* kalıbı, sıfat anlamı taşımadığı durumlarda *fâ'il* kalıbındaki lafızların çoğulu olarak kullanılır.⁷⁵ Ayrıca müzekker müennes karışıklığı söz konusu olmadığından *fevâ'il* kalıbı *fâ'ile* kalıbındaki müennes lafızların çoğulu olarak da kullanılır.⁷⁶ Öte yandan *fevâ'il* kalıbının, sıfat durumundaki *fâ'il* lafzının çoğulu olarak kullanılması şazdır.⁷⁷ Ancak sıfat durumundaki *fâ'ile* lafzının çoğulu olarak yaygın kullanım söz konusudur. Akılsız varlıklar için sıfat durumundaki *fâ'il* kalıbı ise müzekker veya müennes de olsa *fevâ'il* kalıbında çoğul yapılabilir.⁷⁸ Buna göre *fevâhiş* kelimesi hem *fâhiş* hem de *fâhişe* kelimesinin çoğulu olabilir. Sarf açısından kelimenin müennes âkil varlıklar için kullanımı söz konusu olabilirse de siyak açısından akıllı olmayan varlıklar için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

3.2. Ayetlerde Kastedilen Anlamlar

Fevâhiş kelimesi Kur'an'da dört ayette geçmektedir. A'râf Sûresi'nde (7/33) Allah'ın; açığıyla gizlisiyle bütün *fevâhiş*'i, bunun yanında *ism*, *bagy*, şirk ve Allah'a iftira etmeyi haram kıldığı ifade edilmiştir. En'âm Sûresi'nde (6/151) Allah'ın; şirk koşmayı, ana babaya kötü muamele etmeyi, açlık korkusuyla çocukları öldürmeyi, açık veya gizli olan *fevâhiş*'e yaklaşmayı ve haksız yere

⁷⁵ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşeri*, thk. Emil Bedî Yakûb (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 3/294-295.

⁷⁶ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 3/297.

⁷⁷ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 3/299-301.

⁷⁸ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 3/302.

cana kıymayı haram kıldığı belirtilmiştir. Şûrâ ve Necm Sûrelerinde (42/37; 53/32) ise müminler, *kebâir* ve *fevâhiş*'ten uzak duran kimseler olarak nitelendirilmiştir.

Müfessirlerin çoğu *fevâhiş* kelimesini genel anlamda tefsir ederek bütün masiyetlere, büyük günahlara veya aşırı çirkinliklere karşılık geldiğini belirtmiştir. el-En'âm 6/151 ile el-A'râf 7/33 ayetlerinde *fevâhiş* lafzı açık ve gizli şeklinde tanımlandığı için müfessirler bunun neye karşılık geldiğine dair farklı görüşler ortaya koymuştur. Kelimeyi genel anlamda değerlendiren müfessirler açıktan veya gizlice işlenen günahların kastedildiği kanaatindedir. Aleni olan organlarla işlenen, gizli olanı kalben işlenen günahlar yahut aleni olanı kullar arasında işlenen, gizli olanı da Allah'a karşı işlenen günahlar şeklinde ayıranlar da olmuştur.⁷⁹

Fevâhiş kelimesiyle muhtelif zina türlerinin kastedildiğini belirten müfessirler de bulunmaktadır. Ancak aleni olan ile gizli olanın neye karşılık geldiği konusunda farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Örneğin aleni olanı bagiyyelerle yapılan, gizli olanı da metresle yapılan zina şeklinde kayıtlayan olduğu gibi cariyeyle yapılanı aleni, hürle yapılanı gizli şeklinde nitelendirenler de bulunmaktadır. Gizli olanı üvey anne veya iki kızkardeşle evlenme şeklinde belirleyenler de vardır.⁸⁰

Fevâhiş'in açık ile gizli olanının farklı günahlara işaret ettiğini düşünen müfessirler de olmuştur. Örneğin açıktan olanı Kâbe'yi çıplak tavaf etmek, gizli olanı zina etmek; açıktan olanı zulüm, gizli olanı hırsızlık; açıktan olanı erkeklerin kadınlarla birlikte tavaf yapması, gizli olanı kadınların gece çıplak tavaf yapması şeklinde yorumlayanlar vardır.

eş-Şûrâ 42/37 ile en-Necm 53/32 ayetleri bağlamında müfessirler *fevâhiş* kelimesinin anlamı yanında *kebâir* ile nasıl bir anlam ilişkisi olduğuna odaklanmıştır. Bazısı ikisini aynı şey sayarken bazısı aralarında fark görmüştür. *Fevâhiş*'in aslen *kebâir*'e dahil olduğu, dikkat çekmek ve vurgu yapmak için ayrıca zikredildiği yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.⁸¹ *Kebâir* günahın

⁷⁹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 9/519; İbn Atiyye, *el-Muharrar*, 2/361, 394-395; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/178, 14/232; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 7/317-318, 390; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 8a/160, 8b/100.

⁸⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/597, 2/34; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 9/518-519, 10/163; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 4/312-313, 4/409-411.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 9/132-133, 429; İbn Atiyye, *el-Muharrar*, 5/39, 203-204; Kurtubî, *el-Câmi*, 16/35.

büyükliğini ifade ederken *fevâhiş* günahın suretini ve biçimini ifade eder. Bir anlamda miktarı büyük, görüntüsü çok çirkin günahlar anlamını verir.⁸²

Fevâhiş kelimesinin geçtiği ayetlerde ortak çatı altında toplanan eylemlerden uzak duranlar övülür. Kelimenin geçtiği ayetlerin Mekkî olması ayetlerin hukuki düzenlemeye değil, ahlaki erdeme işaret ettiğini göstermektedir.

En'âm Sûresi'nde Mekke müşriklerinin bazı yiyecekleri ve hayvanların etini yemeyi; gücünden, sütünden, derisinden veya etinden istifade etmeyi işlerine geldiği gibi haram kılmaları üzerinde durulur ve bunların şeytanın ayartmasına bağlı asılsız uygulamalar olduğu belirtilir. Hayvanlarla ilgili olarak Allah'ın haram kıldığı şeyin meyte, akıtılan kan, domuz eti yemek ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlardan ibaret olduğu ifade edilir. İlave olarak Yahudilere hayvanların tırnakları ve içyağlarının haram kıldığı bilgisi verilerek Allah'ın yasak kıldığı çerçeve ortaya konur. Daha sonra müşriklerin, şirk koşmalarını ve bazı hayvanları haram kılmalarını güya Allah'ın iradesiymiş gibi takdim etmelerine karşı şahit getirmeleri istenir, gerçekte Allah'ın neleri haram kıldığı bir ültimatombir yüzlerine çalınır. Bu çerçevede şirk koşmak, ana babaya güzel muamele dışında kalan bir davranış sergilemek, evlat öldürmek, *fevâhiş*'e yaklaşmak ve cana kıymak fiilleri zikredilir.

A'râf Sûresi'nde önce Mekke müşriklerinin işlediği bir *fâhişe*'yi atalarından öyle görme diye nitelemelerine itiraz edilerek Allah'ın *fahşâ*'yı emretmeyeceği, aksine *kıst*'ı emredeceği vurgulanır ve Allah'ın haram kıldığını kimsenin helal kılma hakkı olmadığına dikkat çekilir. Allah'ın *fevâhiş*'i, *ism*, *bagy*, *şirk* ve Allah'a yalan isnat etmeyi haram kıldığı ifade edilmiştir. Dikkat edilirse bu eylemler Mekke müşriklerinin içinde bulunduğu zaafllara işaret eder.

Her iki ayette *fevâhiş* kelimesi açık ve gizli vurgusuyla zikredilmiştir. Bu vurgu En'âm Sûresi'nde *ism* ve *fevâhiş* için (el-En'âm 6/120, 151), A'râf Sûresi'nde ise sadece *fevâhiş* için kullanılmıştır. Kur'an'da başka yerde bu vurguya yer verilmemiştir. Açık ve gizli vurgusu *fevâhiş* kelimesiyle Mekke müşriklerinin hem aleni hem gizli işledikleri türde bir günahın kastedildiğine işaret etmektedir. Öte yandan En'âm Sûresi'nde "*fevâhiş*'i işlemeyin" yerine "*fevâhiş*'e yaklaşmayın" denmesi dikkati çeker. Yasağın bu şekilde ifade edilmesi İsrâ Sûresi'ndeki (17/32) "*Zinaya yaklaşmayın; çünkü o fâhişe*'dir." kullanımını

⁸² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/270.

hatırlatır. Aslında zina sonuçtur ve Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Araplarda kadın ile erkek arasında temeli cinsel ilişki kurmaya dönük olan çok sayıda münasebet türü vardı. Bunların bazıları ayıp karşılanmaz ve alenen yapılırken bazıları ayıp karşılanır ve gizlice yapılırdı.⁸³ Nitekim bu ilişkilerden *hidn*, *mut'a*, *bedel*, *şigâr*, *buûlet* gibi özel isimle anılanları olduğu *bagiyye* denen kadınlarla ilişki kurmada olduğu gibi özel bir isimle anılmayan türleri de vardı.⁸⁴

Sonuç olarak bu iki ayette “Allah *fevâhiş*'i haram kılmıştır” ve “*fevâhiş*'e yaklaşmayın” denerek, zina etmek üzere işbirliği yapma anlamı taşıyan ve toplum içerisinde açık veya gizli şekilde uygulama zemini bulmuş uygulamalar kesin dille yasaklanmaktadır. Bu durum göz önüne alınarak ayetin anlamı şöyle açıklabilir: *Muhâdene*, *muğâmede*, *müsâfeha*, *bigâ*, *müsâ'ât*, *zinâ*, *mu'âhere*, *istibdâ'* ve benzeri isimlerle anılan her türlü kadın erkek ilişkisini Allah kesin olarak yasaklamıştır ve bu tür eylemlerden kesinlikle uzak durulmalıdır.

Yine Mekki surelerden Şûrâ ve Necm Sûrelerinde benzer lafız ve bağlam çerçevesinde müminlerin *fevâhiş*'ten uzak durdukları ifade edilmiştir (eş-Şûrâ 42/37; en-Necm 53/32). Bu tanımlama da “yaklaşmayın” emrinin mukabili olarak “uzak durma” şeklinde gerçekleşmiştir denebilir. Yine Mekki surelerde müminlerin övgüye değer vasıfları zikredilirken “harama uçkur açmama” vurgusu da dikkati çeker. Üstelik Mü'minûn Sûresi'nde (23/4-5) “Uçkurlarını haramdan korurlar. Sadece eşleriyle ilişkiye girerler. Bunun ötesinde bir arayışa giren de haddi aşmıştır.” denerek ayrıntılı bir çerçeve çizilir. Mekki surelerden Meâric Sûresi'nde (70/29) de hıfz-ı ferc vurgusuna yer verilir. Bu vurgu Medeni surelerde de tekrar edilmiştir (en-Nûr 24/30, 31; el-Ahzâb 33/35).

Dolayısıyla *fevâhiş* lafzını da, çeşitli isimlerle anılan ve iffeti zedeleyen her türlü uygulamayı içine alacak kapsamda görmek gerekir. Bazı müfessirlerin *fâhişe* kelimesine anlam verirken “son derece çirkin olan şey” diye tanımladıktan sonra “özellikle ferçlerle ilgili hususlarda” veya “şehvetin tetiklediği davranışlar” şeklinde kayıtlaması⁸⁵ da bu anlamı destekler.

Bazı müfessirler *fevâhiş* kelimesine anlam verirken ayetin nazil olduğu bağlamı göz ardı etmiştir. Mesela İbn Atiyye, ayetteki *fevâhiş* kelimesinin, şariin

⁸³ Geniş bilgi için bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 9/133-145.

⁸⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 8/220. Cahiliyedeki nikah türleri için bk. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1924), 2/3-5; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 10/205-219.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/101; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/603.

başka ayetlerde haram kıldığı şeylere işaret ettiğini ve şeriatin haram kıldığı her şeyin *fâhiş* olduğunu belirtmiştir. Ayrıca erkeklerin ipek elbise giymesi veya altın takı takınması gibi aklen sakınca görülmeyen hususların da şeriat açısından *fâhiş* olduğunu ilave etmiştir.⁸⁶ Ancak İbn Atiyye'nin bu yaklaşımı Kur'an'ın nüzul seyri göz önüne alındığında problemlidir. Çünkü *fevâhiş* lafzının geçtiği ayetler Mekke döneminde inmiştir. Bir ayette ileride yasaklanacak hususların kastedildiğini söylemek sağlıklı bir tefsir yöntemi değildir.

Bir başka örnek de Râzî'nin *fevâhiş* kelimesine yüklediği anlamdır. Lafzın umumi anlam taşıması sebebiyle o, kelimeyi belirli bir günahla sınırlandırmamış; açıklığıyla gizlisiyle bütün *fevâhiş* türlerini kapsadığını belirtmiştir.⁸⁷ Râzî'nin bu yaklaşımı bir yönüyle tartışmaya açıktır. Umumi anlam taşıması sebebiyle *fevâhiş* kelimesiyle tek bir uygulamanın kastedilmediğini söylemesi bakımından Râzî'nin izahında eleştirilecek bir nokta yoktur. Ancak bu ayetlerin nazil olduğu ortam ve zaman dilimi göz önüne alındığında *fâhişe* ve *fevâhiş* lafzıyla muhatapların zihninde hangi uygulamalar beliriorsa lafzın kapsamı onunla sınırlı olmalıdır. Bazı müfessirler tarafından *fâhişe* kapsamında değerlendirilen “üvey anneyle evlenme” veya “iki kız kardeşi aynı anda nikahı altında tutma” yahut “içki içme” gibi daha önceden yasak olmayan, ancak ileride nazil olacak ayetler veya sonradan Hz. Peygamber tarafından yasak kılınan şeyleri bu ayetteki yasaklar kapsamına dahil etmek başlı başına problemdir. Râzî'nin bu yaklaşımı, ayetlerin nüzul ortamını ve metin bağlamını görmezden gelip sadece lafzın taşıdığı anlama odaklanmak ve manayı buna göre belirlemekten kaynaklanan bir usul problemidir. Doğru olan yaklaşım, *fevâhiş* lafzının umumiliğini, içinde bulunduğu ayetin nazil olduğu dönemle kayıtlamaktır. Aksi durumda ayetteki yasağın kapsamı değişmekte, sonradan yasak kılınan şeyi işleyenler zan altında bırakılmaktadır.

4. Faḥşâ Kelimesi

Fḥş kökünden türeyen kelimeler arasında Kur'an'da kullanılan üçüncü kelime *faḥşâ* olup yedi yerde geçmektedir.

⁸⁶ İbn Atiyye, *el-Muharrar*, 2/395.

⁸⁷ Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 13/178.

4.1. Sarf ve Lügat Açıklamaları

Fahşâ kelimesi gramer bakımından masdardan türetilmiş isimdir. Dolayısıyla *fâhişe* kelimesi, söz veya eylemin vasfını ifade ederken *fahşâ* kendisini ifade eder. el-A'râf 7/28 ayetinde *fâhişe* ile *fahşâ* kelimelerinin aynı bağlamda ve aynı olguyu tanımlamak için kullanılması da bu yorumu destekler. Bir anlamda türediği kök bakımından söz veya eyleme dair bir nitelik çağrışırsa da aslanan söz veya eylemin bizzat kendisidir.

Lügatçiler bu kelime için ayrıntılı tanım getirmemiş, *fâhişe* kelimesiyle aynı anlama geldiğini ve isim olduğu bilgisiyle yetinmiştir.⁸⁸ İbn Düreyd, “Adam *fuḥş* ve *fahşâ* işledi.” şeklindeki kullanıma dikkat çektikten sonra bazen *fahşâ*'nın fücûr (zina) anlamında kullanıldığına işaret etmiştir.⁸⁹ İbn Sîde ise *fuḥş*, *fahşâ* ve *fâhişe* kelimeleri için çirkin söz ve fiil şeklinde tek tanım yapmıştır.⁹⁰ Dolayısıyla dilsel bakımdan *fahşâ* kelimesi *fâhişe* kelimesiyle aynı anlamı taşımaktadır. Bundan ötürü *fahşâ*, *fâhişe* için isimdir denerek bir tanım getirilmiştir.⁹¹ Ayrıca “Falan *fâhişe* işledi.” sözündeki *fâhişe* kelimesinin anlamı da *fahşâ* ile açıklanmıştır.⁹²

4.2. Ayetlerde Kastedilen Anlamlar

Fahşâ kelimesi Kur'an'da yedi ayette geçmektedir. Bunların tamamında kelimenin marife kullanılması muhatabın kastedilen anlamı bildiğini gösterir. Geçtiği yerlerdeki en dikkat çekici yön, emretme (*emr*), yasaklama (*nehy*) ve uzaklaştırma (*şarf*) fiilleriyle birlikte kullanılmasıdır. Bir diğer husus da kelimenin, iki yerde *sû*, üç yerde *münker* kelimesiyle birlikte, iki yerde ise tek başına kullanılmasıdır.

Fahşâ kelimesiyle Kur'an'da kastedilen anlamlar şöyledir:

4.2.1. Kâbe'yi Çıplak Olarak Tavaf Etme

el-A'râf 7/28'de *fâhişe* ve *fahşâ* kelimeleri birlikte kullanılmıştır. Ayetin başında işledikleri *fâhişe*'ye mazeret olarak müşriklerin atalarından böyle görmeyi öne sürmelerinden söz edilir. Dolayısıyla bu mazeret *fâhişe* kelimesinin

⁸⁸ Halil, *el-Ayn*, “fḥş”, 3/96.

⁸⁹ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, “fḥş”, 1/537.

⁹⁰ İbn Sîde, *el-Muhkem*, “fḥş”, 3/114.

⁹¹ Halil, *el-Ayn*, “fḥş”, 3/96.

⁹² İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, “fḥş”, 1/537.

anlamını tespitte kapı aralayabilir. Kur'an'da müşriklerin, atalarından gördükleri için uyduklarını söylediği başlıca şey putlara tapmaları ve din mahiyetindeki birtakım uygulamalardır.⁹³

Bazı müfessirler, el-A'râf 7/28 ayetindeki *fâhişe* kelimesini putlara tapmak, Allah'a şirk koşmak ve O'nun nimetlerini inkâr etmek şeklinde yorumladığından aynı ayetteki *fahşâ* kelimesini şirk olarak tefsir etmiştir.⁹⁴ Bazı müfessirler ise bu kelimenin şirk koşmaktan, çıplak tavaf yapmaktan veya putlara kurban adamaktan çok daha geniş anlam taşıdığı kanaatinde. Bunları *fâhişe* ve *fahşâ* kelimelerinin anlamı içerisine giren birer örnek olarak kabul etmişlerdir.⁹⁵

Yukarıda *fâhişe* kelimesinin anlamlarını verirken ifade ettiğimiz üzere bu ayette geçen *fâhişe* kelimesi müşriklerin Kâbe ve etrafında eskiden beri uygulaya geldikleri sapkın uygulamalara işaret etmekte, bunu da Kâbe'yi çıplak tavaf etme uygulamasıyla örneklendirmektedir. *Fâhişe* kelimesinin nekre gelmesi ondaki umumluk manasını ön plana çıkarır ve bu kelimeyle ifade edilebilecek her davranışı içine alır. Bu yüzden *fâhişe* kelimesini Kâbe'yi çıplak tavaf etme örneğinde olduğu gibi birtakım edepsizlikler ve aşırılıklar; marife olması bakımından aynı ayetteki *fahşâ* kelimesini de Kâbe'yi çıplak tavaf etme şeklindeki belli bir uygulama şeklinde almak ayetin siyakına daha uygundur. Yukarıda belirtildiği üzere bu yaklaşıma göre ayetin anlamı şöyle olacaktır: Müşrikler, Kâbe'yi çıplak tavaf etmek gibi birtakım çirkinlikler, aşırılıklar ve edepsizlikler işlediklerinde bunu atadan kalma bir gelenek olarak lânse ederler; oysa Allah insanlardan Kâbe'yi çıplak tavaf etme edepsizliğini asla istemez.

4.2.2. İsteyeni İncitme

el-Bakara 2/268 ayetinde şeytanın insanı fakirlikle korkutarak ona *fahşâ*'yı emrettiği ifade edilmiştir. Fakirlik korkusunun insanı, elindeki malı tutmaya ve başkalarına karşı cimriliğe iteceği düşünülerek ayetteki *fahşâ* kelimesi cimrilik şeklinde tefsir edilmiştir. *Fahşâ* kelimesinin cimrilik anlamına geldiği görüşü müfessir Ebû Müslim ile dilci Ezherî'ye atfedilir. Ezherî, görüşüne Tarafe'nin (ö.564 [?]) aşağıdaki beytini delil olarak getirmiştir:

⁹³ Bk. eş-Şuarâ 26/74; ez-Zuhruf 43/22-23.

⁹⁴ et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4/382; Kurtubî, *el-Câmi*, 7/187.

⁹⁵ el-Bikâî, *Nazmü'd-dürerü'd-dürer fi tenâsübi'l-ây ve's-süver* (Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 7/384; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir* (Dımeşk - Beyrut: Dârü İbn Kesir - Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1431), 2/226.

أَرَى الْمَوْتَ يَغْتَامُ الْكِرَامَ وَيَصْطَفِي ... عَقِيلَةَ مَالِ الْفَاجِشِ الْمُتَشَدِّدِ

Görüyorum ki ölüm hep cömertlere iştah duyuyor; haddini bilmez eli sıkı olanın en kıymetli malını seçiyor.⁹⁶

Rummânî ise Ebû Müslim ile Ezherî'nin ayet hakkındaki yorumunu uzak ihtimal olarak görürken Tarafe'nin beytindeki kelimenin isteyene kötü muamele etmek anlamına geldiğini, bunun da cimrilikten kaynaklandığında şüphe olmadığını belirtmiştir.⁹⁷

Aslında Tarafe'nin beytinde *fahşâ* değil *fâhiş* kelimesi geçmektedir. Bu durumda Ebû Müslim ve Ezherî, *fâhiş* ile *fahşâ* kelimelerini aynı anlamda görmüşlerdir. *Fâhiş* kelimesinde cimriliği de içine alacak geniş bir anlam söz konusudur. Ancak Tarafe'nin beytinde *fâhiş* kelimesinden kastedilen anlamı netleştiren hemen peşinden gelen *müteşeddîd* sıfatıdır. Bu sıfat olmadığı takdirde beyitteki *fâhiş* kelimesinden cimri anlamını çıkarmak zordur. Sözlüklerde *fâhiş* kelimesinin cimri anlamına da geldiği ifade edilmekle birlikte bunun kelimenin tek başına kullanıldığında ortaya çıkan bir anlamı olduğunu gösteren bir örnek yoktur. Kişinin cimriliğini *fâhiş* olarak nitelendirmede ön planda cimrilik vurgusu değil de çirkinlik ve olmaması gereken bir iş yapıldığını muhataba iletme anlamı vardır. Öte yandan cimri için *şedîd* ve *müteşeddîd* denmesi de bu kelimenin cimri anlamına geldiğini göstermektedir.⁹⁸ Bu durumda *fâhiş* kelimesinin cimri için kullanılan bir isim olmadığını, ancak cimrice davranmanın kötü olduğunu göstermek için cimriye ve cimriliğe *fâhiş* veya *fâhişe* denebileceğini söyleyebiliriz.

Ayete gelince burada şeytanın insanı fakirlikle korkuttuğu ve *fahşâ*'yı emrettiği belirtilmiştir. Aslında bu ayetteki *fahşâ* kelimesi doğrudan cimrilik eyleminin kendisini tanımlamaz. Bunun birinci sebebi *fahşâ* kelimesinin cimrilik anlamında kullanıldığını gösteren başka bir örneğin bulunmamasıdır. İkincisi şeytanın insana *fahşâ*'yı emrettiğini ifade eden başka ayetler de vardır⁹⁹ ve bu ayetlerdeki kullanımlardan hiçbirinde *fahşâ* kelimesi cimrilik olarak yorumlanmamıştır. Üçüncüsü “cimriliği emretmek” kavramı Kur'an'da başka

⁹⁶ Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 4/114.

⁹⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/348.

⁹⁸ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, “şdd”, 1/498.

⁹⁹ el-Bakara 2/169; en-Nahl 16/90; en-Nûr 24/21.

ayetlerde *buhl* kelimesiyle ifade edilmiştir.¹⁰⁰ Dolayısıyla cimrilik kavramının *fahşâ* ile ifade edildiğini söyleyebilecek yeterli karine yoktur.

Önceki ayet müminlere helal kazançlarından ihtiyaç sahiplerine infakta bulunmalarını emrederken bu infakı ellerindeki kötü ve işe yaramaz mallarla yapmaktan sakındırır. Bu durumda ayette geçen *fahşâ* kelimesini bununla bağlantılı olarak anlamlandırmak bağlama daha uygundur. Şeytanın mümine empoze etmeye uğraştığı şey doğrudan cimrilik değildir. Çünkü cimrilik haddizatında kimsenin hoş karşılamadığı bir vasıftır. Dolayısıyla doğrudan cimrilik, şeytanın mümini kandırabileceği bir haslet değildir. Ancak Râzî'nin de belirttiği gibi¹⁰¹ şeytanın, malının iyisinden değil de kötüsünden vermesi için insanı kandırması kolaydır. Basit gibi görünen bu ayrıntıyla başlayan kötülükler süreci şeytanın vesvesesiyle adım adım ilerler, büyüdükçe büyür. Nihayetinde *fahşâ* olarak nitelendirilen bir hâle gelir. Dolayısıyla şeytan insanı infak etmede yadrganacak, tepki toplayacak bir tavra yönlendirir. Sonuç olarak el-Bakara 2/268 ayetindeki *fahşâ* kelimesiyle bizzat cimrilik değil, cimrilikten kaynaklanan bir davranış olan isteyeniyi geri çevirme, onun ihtiyacını gidermeme, dolayısıyla cimrilik yaparak ona kötü muamelede bulunmuş olma kastedilmiştir. Nitekim isteyeniyi geri çevirmeme vurgusu başka ayetlerde de tekrar eder.¹⁰²

4.2.3. Hadsizlik

Fahşâ kelimesi el-Bakara 2/169 ile Yûsuf 12/24 ayetlerinde *sû*' kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Müfessirlerin bazıları *sû*' ile *fahşâ* kelimelerinin aynı anlama geldiğini, bazıları da aralarında fark olduğunu ifade etmiştir. Ancak farkın ne olduğu konusunda farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Buna göre *sû*' gizli masiyetler, *fahşâ* ise açık masiyetler anlamına gelir. Yahut *sû*' had cezası belirlenmeyen masiyetler, *fahşâ* ise zina ve şarap içmek gibi had cezası belirlenen masiyetler anlamındadır. Bir başka görüşe göre *sû*', hakkında yasaklama bulunan, *fahşâ* ise aklın kötü gördüğü şeylerdir.¹⁰³ Bir diğer yaklaşıma göre kalben işlensin organlarla işlensin *sû*' her türlü masiyeti içine alır; *fahşâ* ise bir *sû*' çeşididir; masiyetlerin büyük ve aşırı görülenlerini ifade eder.¹⁰⁴

¹⁰⁰ en-Nisâ 4/37; el-Hadîd 57/24.

¹⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/56.

¹⁰² ed-Duhâ 93/10. Ayrıca bk. ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/24-25.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 1/618-619.

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/186.

Sû' kelimesinin kavramsal çerçevesi *fahşâ* kelimesinden daha geniştir. Bu bakımdan her *fahşâ*, *sû'* kapsamına girer, ancak her *sû'*, *fahşâ* olarak nitelendirilmez. Kapsam yönünden aralarında fark olsa da dinî yönden aynı hükümedirler.¹⁰⁵ *Sû'* haddizatında kötü olan şeydir, *fahşâ* ise eyleme dönüştüğünde kötüleşen şeydir. Bunda da geçişlilikler söz konusudur. Haddizatında müsamaha gösterilebilecek bir kötülüğün (*sû'*) aşırılığa vardırılması *fahşâ*'dır. Örneğin sövmek *sû'* sayılır. İnsan nefesine yenik düşerek bir kez sövse insanlar buna müsamaha gösterir. Bu kişi *sû'* işlemiş olsa da işlediği *sû'* henüz *fahşâ* seviyesine varmamıştır. Ancak kişinin ağız bozursa, her ağzını açtığına edepsizce ve müstehcen kelimelerle konuşuyorsa artık onun *sû'* olan konuşması *fahşâ* reddesine varmıştır. Geniş anlamlı *sû'* kelimesinden sonra dar anlamlı *fahşâ* kelimesinin gelmesi, bütün kötülüklerden, özellikle de *fahşâ* olanlarından uzak durun mesajı verir.

el-Bakara 2/169 ayetinde kelime, helal ve temiz şeylerin yenmesi bağlamında kullanılarak şeytanın *sû'* ve *fahşâ*'yı emrettiği belirtilmiştir. Bazı müfessirler ayetteki *fahşâ* kelimesiyle zinanın kastedildiği kanaatindedir.¹⁰⁶ Oysa ayetteki bağlamın yeme içme konusundaki birtakım uygulamalarla ilgili olduğu açıktır. Nitekim bazı Arap kabileleri tereyağı ve kurut gibi çeşitli yiyecekleri yemeyi kendilerine haram kılmış; birtakım hayvanları da “bahîra”, “sâibe”, “vasîle” ve “hâm” adıyla tabulaştırıp kendilerine yasaklamıştı.¹⁰⁷ Ayet bunlara atıfta bulunarak Allah'ın helal ve temiz kıldıklarından yenilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Allah'ın yetkisinde olan haram veya helal kılmayı bazı kabileler ihlal ederek hadlerini aşmış ve helal yiyecekleri haram kılarak kendilerince bir otorite kurmaya kalkmışlardır. Ayetteki *fahşâ* kelimesi de onların bu hadsiz aşırılıklarının şeytanın vesvesesiyle ortaya çıktığını beyan etmektedir.

4.2.4. İffetsizlik

Yûsuf 12/24 ayetinde *fahşâ* kelimesi, kendisinden yüz kızartıcı ve iffeti zedeleyici bir talepte bulunulması bağlamında kullanılarak Allah'ın Hz. Yusuf'u *sû'* ve *fahşâ*'dan alıkoyduğu belirtilmiştir.

Râzî bu ayetteki *sû'* ile *fahşâ* kelimelerinin farklı anlamlarda kullanıldığını belirtmiş; bunları *sû'* elin işlediği suç, *fahşâ* ise zinanın kendisidir; *sû'* öpmek ve

¹⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 2/105.

¹⁰⁶ İbn Atiyye, *el-Muharrar*, 1/237.

¹⁰⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/155.

şevhette bakmak gibi *fâhişe*'yi davet eden şeyler, *fahşâ* ise bizzat zinanın kendisidir şeklinde özetlemiştir.¹⁰⁸ İbn Âşûr ise buradaki *sû* kelimesini kendisine duyulan güvene ihanet, *fahşâ*'yı da zina masiyeti anlamında tefsir etmiştir.¹⁰⁹

Ayetin başında kadının Hz. Yusuf'u aklına koyduğu, Hz. Yusuf'un ise Allah'ın lütfü sayesinde bir erkeğin kadına karşı hissedebileceği duygulardan korunduğu ifade edilmiştir. Allah'ın Hz. Yusuf'u koruduğu durum, sadece zina ile sınırlı değildir. Allah onu, kendisine ikramda bulunan birine hainlik etmekten, kendisine helal olmayan bir kadına meyletmekten, başkasıyla evli bir kadınla gayrimeşru bir ilişkiye girmekten uzak tutmuştur. Kısacası aradaki yakınlığı suistimal ederek kendisine barınacağı ve karnını doyuracağı bir yuva veren birinin karısına meyletmek bile başlı başına bir iffetsizliktir. İşte Allah'ın Hz. Yusuf'u koruduğu aşırılık, böylesi bir iffetsizliktir. Sonuç olarak Yûsuf 12/24 ayetindeki *fahşâ* kelimesinin anlamı sadece zina ile sınırlı olmayıp zina ile sonuçlanabilecek her türlü iffetsizliği içine almaktadır.

4.2.5. Aşırı Kötülükler

Fahşâ kelimesi en-Nûr 24/21 ve el-Ankebût 29/45 ayetlerinde *münker* kelimesiyle, en-Nahl 16/90 ayetinde ise *münker* ve *bagy* kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır.

en-Nûr 24/21 ayetinde, Hz. Âişe'ye iftira atılmasıyla ilgili olay bağlamında müminlere şeytanın izinden gitmemeleri öğütlenmiş, gerekçe olarak şeytanın sadece *fahşâ* ve *münker*'i emrettiği ifade edilmiştir. Her ne kadar surenin 19. ayetindeki *fâhişe* kelimesi zina iftirası olarak yorumlansa da buradaki *fahşâ* ile belirli ve tek bir masiyetin değil, genel olarak aynı mahiyetteki masiyetler bütününe kastedildiği anlaşılmaktadır. Çünkü ayet genel bir hüküm vazetmekte, şeytanın genel tavrını haber vermektedir. Nitekim tefsirlerde de bu ayetteki *fahşâ* kelimesi son derece çirkin şey, *münker* kelimesi ise şeriatin veya aklın inkâr ettiği şey anlamında tefsir edilmiştir.¹¹⁰

el-Ankebût 29/45 ayetinde ise namazın insanı *fahşâ* ve *münker*'den alıkoyacağı ifade edilmiştir. Bu ayet de bir önceki ayet gibi genel bir hüküm vazetmektedir. Dolayısıyla bu ayetteki *fahşâ* kelimesi de son derece çirkin şey

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/444.

¹⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 12/255.

¹¹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/347; Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/24; Bikâi, *Nazmü'd-dürer*, 13/236.

anlamında kullanılmıştır. Bu nedenle tefsirlerde *fahşâ* insanların veya şeriatin müsamaha ile karşılayacağı sınırı aşan söz veya eylem, *münker* de şeriatin kabul etmediği ve olmasına rıza göstermediği şey olarak tefsir edilmiştir.¹¹¹

Yukarıda *sû* ile *fahşâ* arasındaki farka yer verilirken *sû* 'un haddizatında kötü olan şeyler anlamına geldiği ifade edilmişti. Aslında *sû* veya *münker*, genel anlamda kötü olan şeyler için değişik açılardan kullanılan isimlerdir. Kişinin, toplumun ve dinin yadırgadığı ve olmamasını istediği inanç, düşünce ve davranışlar *münker* olarak isimlendirilir. Bunlar kişi veya toplum açısından zarar verici nitelikte olmaları bakımından *sû* olarak adlandırılır. Ancak *sû* ve *münker* olan hususlar için küçük, büyük, hafif, ağır veya aşırı gibi durumlar söz konusudur. İşte *fahşâ* nitelemesi büyük veya aşırı olarak nitelendirilebilecek *sû* ve *münker* hususlar için yapılır. Temelde yapılması helal olan bir şeyin haddi aşması ve zarar verici hâle gelmesi durumunda ona *fahşâ* denir. Bu husus *fahşâ* hâlini aldığı için aynı zamanda *sû* ve *münker* olarak da adlandırılır. Bir anlamda *fahşâ*, günahın sıradanlaştırılması hâlini ifade eder.

Fahşâ kelimesinin *münker* kelimesiyle birlikte geçtiği diğer yer en-Nahl 16/90 ayetidir. Ancak burada *bagy* kelimesi de kullanılmıştır. Bu ayette Allah'ın *adl*, *ihsân* ve *îtâ-i zi'l-kurbâ*'yı emrettiği, *fahşâ*, *münker* ve *bagy*'i yasakladığı ifade edilmiştir. Bu ayetteki *fahşâ* kelimesi insanın gizli yaptığı kötülükler veya genel anlamda kötülükler şeklinde tefsir edildiği gibi zina veya şehvetin etkisiyle işlenen kötülükler olarak da tefsir edilmiştir.¹¹² Emredilen ve yasaklanan hususlar arasında zıtlık ilişkisi kurularak *fahşâ*'yı *ihsân*'ın mukabili olmak üzere adaleti gözetmede şiddetli kusur göstermek olarak tefsir eden yaklaşımlar da vardır.¹¹³

Bazı müfessirlerin yaptığı gibi *fahşâ* kelimesini zina şeklinde tefsir ederek belli bir masiyet çeşidiyle sınırlandırmak ayetin bağlamı açısından uygun değildir. *Fahşâ*'yı zina olarak tefsir edenler bunu örnek olarak zikretmiş olabilirler. Ancak Nahl Süresi'nde zina veya buna benzer günahlara değinen bir ayete rastlanmaz. Aksine bu surede genel olarak şirk ve buna bağlı olarak ortaya çıkan günahlar, haksızlıklar, adaletsizlikler, din kisvesine büründürülen aşırı ve sapkın uygulamalar, bozuk inançlar eleştirilir. Dinin sosyal hayat açısından özünü oluşturan adalet, insanlara iyilik ve güzellikle muamele etmek, akrabayı

¹¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 20/260.

¹¹² Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 14/336; İbn Atiyye, *el-Muharrar*, 3/416; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/261.

¹¹³ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 11/238.

gözetmek, ahde vefa gibi güzel hasletleri kökleştirmenin; dini zedeleyen aşırılıklar, kötülükler, insanları hor hakir görmek veya itip kakmak, muhtaçların onurunu kırmak, verdiği sözü tutmamak gibi kötü hasletleri toplumdaki uzaklaştırmanın gereği vurgulanır. Dolayısıyla surenin 90. ayetinde çizilen çerçeveyi bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Buna göre *adl*, *ihsân* ve *îtâ-i zi'l-kurbâ* gibi emredilen; *fahşâ*, *münker* ve *bagy* gibi yasaklanan davranışları belli bir olayla sınırlı görmemeli; lafzın lügat olarak delalet edebileceği bütün anlamların kastedilmiş olabileceğini göz önünde bulundurmalıdır. Nitekim İbn Âşûr ayete böyle yaklaşmış ve *fahşâ* lafzını, bozuk olması bakımından herkesin kınadığı, insanın fesadına sebep olan söz veya eylem olarak tarif etmiş; batıl inanç veya toplumu bozan her türlü eylemi bu kapsamda değerlendirmiştir. İnsan öldürmek, hırsızlık yapmak, zina suçlamasında bulunmak, mal gaspetmek gibi fertlere zarar veren; eşkıyalık veya zina yapmak, kumar oynamak, alkol tüketmek gibi topluma zarar veren davranışları buna örnek olarak göstermiştir. Dolayısıyla uygun ve olması gerekeni bozan her şeyin *fahşâ* kapsamına girdiğini belirtmiştir.¹¹⁴

Bu açıklamalar *fahşâ* kelimesinin Kur'an'da geçtiği bağlama göre Kâbe'yi çıplak olarak tavaf etmek, cimrilik yapıp isteyeniyi geri çevirmek, kul olarak haddini bilmemek, iffetsizlik ve aşırı kötülükler anlamlarında kullanıldığını göstermektedir.

Sonuç

Fhş kökünden türemiş olup Kur'an'da kullanılan *fâhişe*, *fahşâ* ve *fevâhiş* kelimelerinin anlamlarıyla ilgili tefsir eserlerinde görülen anlam karmaşasını gidermek ve Kur'an'daki anlamlarını netleştirmek için yaptığımız çalışmada önce *fhş* kökü üzerinde durduk. Bu kökten türeyen kelimelerin bir sözü duyan, davranışa veya duruma şahit olan kişinin o söze, davranışa veya duruma ya da bunları yapana atfettiği olumsuz değeri yansıttığını gördük. Buna göre *fhş* kökünden türeyen kelimeler sözle ilgiliyse o sözün kaba saba, müstehcen, muhatabı kırıcı, incitici, yaralayıcı ve acımasız nitelikte olduğunu; fiille veya kişiyle ilgiliyse bu fiilin ve kişinin aynı nitelikleri taşıdığını göstermektedir. Ancak bir durum söz konusuyla bu takdirde o durumun yadığanan, beklenmeyen, aşırı görülen, tepki çeken bir durum olduğunu ifade etmektedir. Bu geniş çerçevesi sebebiyle, "Defol!" diyerek birini kovmaktan onu dövmeye; erkeğin

¹¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 14/257.

yabancı kadına müstehcen sözler söylemesinden onunla zina yapasına; cinsel ilişkide doğal olmayan yollara tevessül etmesine varıncaya kadar pek çok söz, davranış ile bunların faili bu kökten türeyen kelimelerle tanımlanmıştır.

Özel olarak incelediğimiz *fâhişe* ve onun çoğul şekli olan *fevâhiş* ile isim şekli olan *fahşâ* kelimeleriyle genelde iki tür eylemin nitelendirildiği görülmüştür. Birincisi cinsel sapmalar ve ilişkilerdir. İkincisi de cana kıymak, namuslu insana iftira atmak, dilencilik yapana tersleyerek kovmak, konu komşudan bir şeyleri esirgemek, kibirlenmek, müstehcen konuşmak, dedikodu yapmak veya kadının kocasına, kocanın da karısına ait haklara riayet etmemesi gibi toplum tarafından yadırganan ve aşırılık, haddini bilmezlik, sınır tanımazlık olarak değerlendirilen davranışlardır.

Kur'an'daki anlamları bakımından *fâhişe* Allah'ın izin vermediği çok çirkin davranışlar, Kâbe'yi çıplak tavaf etmede olduğu gibi birtakım edepsizlikler, üvey anneyle evlenme gibi toplumsal anlamda yadırganacak uygulamalar anlamında belli bir davranışı değil de çok sayıda davranışı içine alacak bir kapsamda kullanılmıştır. Ayrıca zina veya masum birine zina iftirasında bulunma anlamında kullanıldığı ayetler de vardır. Hz. Lut'un tebliğde bulunduğu kavmin erkeklerinde görülen eşcinsel eğilimler de Kur'an'da bu kelimeyle zikredilmiştir. Keza karı koca arasındaki hukuka taraflardan birinin riayet etmemesi anlamına gelen nüşuz olgusu da bu kelimeyle anlatılmıştır. *Fâhişe* kelimesinin çoğulu olan *fevâhiş* kelimesi de çoğul olması nedeniyle, birden fazla eylemi kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

Fahşâ kelimesi ise Kur'an'da çoğunlukla dar çerçevede kullanılmıştır. Bazı Arap kabilelerinin yaptığı Kâbe'yi çıplak tavaf etme uygulaması, dilencilik yapana cimrilik gösterip kaba bir tavırla eli boş çevirme, Allah yasaklamadığı hâlde birtakım hayvanları tabulaştırıp etlerini yemeyi yasaklama, iffeti yok eden cinsel temaleyüllere kapılma anlamında kullanılmıştır. Her insanın kötü ve aşırı olarak nitelendireceği türdeki kötülük ve çirkinlikler de Kur'an'da bu kelimeyle anlatılmıştır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Merkezü'l-Buhûs. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1437/2013.
- el-Âcürri, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyin. *Zemmü'l-livât*. thk. Mehdî es-Seyyid İbrahim. Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, ts.
- el-Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-Seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbâri Atiyye. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- el-Âlûsî, Mahmûd Şükrî. *Bülûgu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. tsh. Muhammed Behcet el-Eserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1342/1924.
- el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah. *el-Furûku'l-lugaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selîm. Kahire: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.
- el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1428/2007.
- el-Berîdî, Ahmed Muhammed; Fehd İbrahim ed-Dalî'. *Mevsûatü'l-vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-kerîm*. Riyad: Darü't-Tedmüriyye, 1436/2014.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezü Heçr, 1432/2011.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *Şuabü'l-îmân*. thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî. Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- el-Bikâî, İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-ây ve's-süver*. Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Nuhât, 1422.
- el-Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Bursân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlân*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Beyrût: Dârü'l-Cîl, 1410.
- Cevâd Alî. *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. Dârü's-Sâkî, 1422/2001.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh ve Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgaffâr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- ed-Dâmegânî, el-Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsu'l-Kur'ân ev islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Abdülaziz Seyyidülehl. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983.
- Ebû Hayyân Esîrüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhîl*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1420/1999.
- Ebû'l-Bekâ Eyyüb b. Mûsa el-Kefevî. *el-Külliyât*. Adnân Dervîş; Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Ebû's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *Tefsîrû Ebû's-Suûd: İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-kerîm*. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed İvaz Mür'ib. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Fayda, Mustafa. "İfk Hadisesi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/507-509. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

- el-Firûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub. *Besâirü zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Meccisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1393-1416/1973-1996.
- Günay, Hacı Mehmet. “Nüşuz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/303-304. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî; İbrahim es-Samerrâî. [y.y.]: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- el-Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *el-Garibeyn fî'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Yezîdî. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrarü'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdî. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzî Münîr Baalbekî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed er-Râzî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed er-Râzî. *Mücmelü'l-luga*. thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Mevsûatü'l-Hadîsiyye: Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâût; Âdil Mürşîd v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Mustafa es-Sekkâ; İbrahim el-Ebyârî; Abdülhafiz eş-Şilebî. Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi-Mısır, 1375/1955.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1372-1373/1952-1953.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Sa'd, Muhammed ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbn Yaiş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn el-Esedî. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*. thk. Emîl Bedî Yakûb. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebû'l-Ferec. *Nüzhretü'l-a'yüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vüçüh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984.
- Karaman, Hayreddin; Mustafa Çağrırcı; İbrahim Kafî Dönmez; Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrâhîm Etfeyyîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâlik b. Enes. *el-Müdevvene*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne: Tefsirü'l-Mâtürîdî*. thk. Mecdi Basellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

- el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsîrû'l-Mâverdî*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye; Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- Mu'cemü'd-Devha et-Târihi li'l-Lugati'l-Arabiyye*, (Erişim 18 Nisan 2023). <https://www.dohadictionary.org/root/>
- Muhammed Reşid Rızâ. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm: Tefsîrû'l-Menâr*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasan el-Ezdi el-Belhî. *Tefsîrû Muḳâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1423/2002.
- el-Mustafavî, Hasan. *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-kerîm*. Londra: Merkezü Neşri Âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, 2009.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- er-Râgib el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem; Dârü's-Şâmiyye, 1412.
- er-Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîrû'l-kebîr*. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- es-Semîn el-Halebî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf. *Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- es-Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî. *Fethu'l-kadîr*. Dimeşk: Dârü İbn Kesîr, 1431; Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1431.
- et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- et-Taberî, Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîrû't-Taberî: Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdülmuhsin et-Türki. Cîze: Dâru Hecc, 1422/2001.
- et-Tabersî, Ebü Ali el-Fazl b. el-Hüseyn. *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Ulûm, 1426/2005.
- et-Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir; Muhammed Fuad Abdülbâkî; İbrahim Atve İvaz. Mısır: Şeriketü ve Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- et-Tûsî, Ebü Cafer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Küveyt: Vüzâratü'l-İrşâd, 1385-1422/1965-2001.
- ez-Zemaşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- ez-Zemaşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an haḳâiki gavâmidi't-tenzil*. Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs; Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

**Karâfi'nin, Ebû Hanîfe'ye Atfettiği Bazı Muhalif Görüşlerin
Değerlendirmesi: Ez-Zahîre Adlı Eserin Tahâret Bölümü Örneği**
The Evaluation Of Certain Opposing Opinions Attributed To Abû Hanîfe By
Al-Qarâfi: An Example Of The Section Tahârah Of The Book Al-Zâhira

Doktora Öğrencisi İdris Dalma

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İstanbul/Türkiye
dalmadan_29@hotmail.com

Istanbul Sabahattin Zaim University
Faculty of Islamic Sciences
Istanbul/Turkiye
ORCID: 0000-0002-3084-1885

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Types	Araştırma Research Article
Geliş Tarihi Received	26 Nisan April 2023
Kabul Tarihi Accepted	19 Ekim October 2023
Yayın Tarihi Published	31 Aralık December 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
Cilt Volume	40
Sayı Issue	40
Sayfa Pages	37-63

Atıf | Cite as

Muhammet Abay, “Karâfi'nin, Ebû Hanîfe'ye Atfettiği Bazı Muhalif Görüşlerin Değerlendirmesi: Ez-Zahîre Adlı Eserin Tahâret Bölümü Örneği”. Usul İslam Araştırmaları Dergisi 40/40 (Aralık 2023), 37-63.
DOI: 10.56361/usul.1288219

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İdris Dalma).

Özet*

Bu çalışmada tahâret bahsi özelinde Mâlikî fakihlerinden Karâfî'nin *ez-Zahîre* adlı eserinde Ebû Hanîfe adına muhalif diye atfettiği bazı görüşler tespit edilmiştir. Tespit edilen görüşlerin Hanefî kaynaklarında karşılaştırması yapılmış ve böylece nakledilen görüşlerin Ebû Hanîfe'ye nispeti teyit edilmiş ya da bu görüşün yanlış olduğu vurgulanmıştır. Burada ele alınan görüşler lafız ve mana açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda güneşte ısınan suyun hükmi temizlikte kullanılması hususuyla ilgili tartışmalar kayda değerdir. Mevzubahis özellikleri taşıyan suyun kullanımını mekruh sayan Karâfî, Ebû Hanîfe'nin farklı görüşte olduğunu belirtmiş ve konuyla ilgili mezhep görüşünü İmam Malik'in, Hz. Aişe'den nakledilen hadislere dayandığını kaydetmiştir. Ancak söz konusu mesele hakkında Ebû Hanîfe'nin görüşünün tam olarak ne olduğu ifade edilmemiştir. Ayrıca bu kapsamda sadece muhalif diye aktarılan görüşün dayanakları belirtilmemiştir. Nitekim Hanefî kaynaklarında Ebû Hanîfe'nin güneşte ısınan suyla ilgili görüşünün atıfta belirtildiği gibi olmadığı anlaşılmaktadır. İşte bu makalede taharet bahsi esas alınarak Karâfî'nin, Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği görüşler, Hanefî kaynaklar üzerinde tespit edildikten sonra her iki mezhebe ait görüşler mukayese edilecek ve böylece Karâfî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik tutumu ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Karâfî, Ebû Hanîfe, Tahâret, Namaz.

* Bu çalışma "İmam Karâfî'de İmam-ı Âzam'a Atfedilen Görüşlerin Tespit ve Tahlili" başlıklı devam eden doktora tezinden türetilmiştir. / This study is derived from his doctoral dissertation titled "Determination and Analysis of the Views Attributed to Imam al-'Azam in Imam al-Qarâfî".

The Evaluation of Certain Opposing Opinions Attributed to

Abū Hanīfe by Al-Qarāfi: An Example of the Section

Tahārah of the Book *Al-Zāhira*

Abstract

With reference to the Mālikī awyer Shihābuddīn al-Qarāfi's work *al-Zāhira*, certain opinions which he transferred as opposing from Abū Hanīfa on the subject of *tahārah*, were identified from Hanafī sources and compared, which either confirmed the reported opinion or showed that it was incorrect. The first issue related to *tahārah* is the debate over the use of sun-heated water for ritual cleaning. Based on Imam Malik's hadiths narrated from the Prophet 'A'ishah, Al-Qarāfi considered the use of this type of water as *makrooh*, and stated that Abu Hanīfa had a different opinion. However, it is not revealed exactly what Abu Hanīfa's view was on the issue. Furthermore, in this context, not only the foundations of the opinion quoted as dissenting are cited. As a matter of fact, we can consider that Abu Hanīfa's opinion on the use of sun-heated water for ritual cleaning in the Hanafī sources is not in the sense that has been indicated by Qarāfi. In this article, Abū Hanīfah by al-Qarāfi on the topic of *tahārah* will be analyzed and compared by searching the relevant Hanafī sources to reveal both the views of the two madhhabs and al-Qarāfi's attitude towards Abū Hanīfa in particular.

Keywords: Islamic Law, al-Qarāfi, Abū Hanīfa, *Tahārah*, Prayer.

بعض الآراء المعارضة التي أدلى بها القرافي، لأبي حنيفة وتقييماتها، نموذجياً بقسم الطهارة في أثره

الذخيرة

الملخص

في هذه الدراسة، تم تحديد بعض الآراء التي تفيد بما القرافي، وهو من فقهاء المالكيين، معارضاً أبي حنيفة، في أثره الذخيرة، قد تم تحديدها، خاصة في موضوع الطهارة. وقد قورنت الآراء المحددة في المصادر الحنيفة، وتأكدت نسبة الرأي المروي إلى أبي حنيفة، أو تم التأكيد على خطأ هذا القول. الآراء التي نوقشت هنا تم تقييمها من حيث الصياغة والمعنى. في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى المناقشات حول استخدام المياه المسخنة بالشمس للتنظيف الحكمي. وقال القرافي الذي يعتبر استخدام المياه ذات السمات المذكورة مكروه، أن أبا حنيفة كان له رأي مختلف وأن الرأي الطائفي في الموضوع نقله الإمام مالك إلى أتباعه. وأشار إلى أنه أقامها على أحاديث عائشة. ومع ذلك، لم يتم تحديد وجهة نظر أبي حنيفة في الموضوع بالضبط. وبالإضافة إلى ذلك، في هذا السياق، لم يتم تحديد أسس الرأي، التي يتم نقلها فقط على أنها منسقة. والواقع أن المصادر الحنيفة مفهومة أن رأي أبي حنيفة في الماء الذي تسخنه الشمس ليس كما هو مذكور. في هذا المقال، سيتم الكشف عن وجهات نظر الطائفتين وموقف القرافي من أبي حنيفة من خلال مسح مراجعة المصادر الحنيفة ذات الصلة ومقارنة الآراء المنسوبة إلى أبي حنيفة من قبل القرافي على وجه الخصوص.

الكلمات المفتاحية: الحقوق الاسلامي، القرافي، أبو حنيفة، الطهارة، الصلاة.

Giriş

İnsanı ve tüm mahlukâtı yaratan Allah Teâlâ, insanın kendi yaratılış amacını¹ kavraması ve salim fitratını koruması adına kendisine rehber² olan kendi içlerinden peygamberler ile desteklemiştir. Son rehber olarak gönderilen Hz. Muhammed (s.a.v.) de bu kapsamda risalet görevini yerine getirmiştir. Hz. Peygamber'den sonra Râşit halifeler dönemi dâhil olmak üzere sonraki devirlerde Müslümanların fikhî yaşantılarıyla ilgili birçok meseleye dönemin fakihleri tarafından uygun çözümler geliştirilmiştir. Sahabe dönemi, onu takip eden tâbî'in dönemi ve sonrasında baz fikhî yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu görüş farklılıkları pek çok fikhî ekolün teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Bahsi geçen bu fikhî yaklaşımlar her biri kendi anlayışını temellendirmek suretiyle kendi düşüncesine özgü olmak üzere muâmelât ile ilgili muhtemel problemlere çözüm arama gayreti içerisinde olmuşlardır.³ Bunlar zamanla çeşitli ictihad yöntemleri (usul/metodoloji) çerçevesinde şekillenmiştir. Yöntem farklılığına başta insan ve çevre unsuru olmak üzere birçok faktörün etki etmiş olması muhtemeldir. Nitekim Muaz b. Cebel (ö. 17/638) bu kapsamda Yemen'e gönderilirken karşılaştığı problemlere başta Kur'an ve sünnet çerçevesinde çözüm arayacağını ifade etmiştir. Ancak iki kaynak kapsamında çözüm üretemediğinde kendi gayret ve re'yini kullanacağını belirtmiştir.⁴

Farklı yolları temsil eden birbirlerinden farklı coğrafyalardaki yaşamla ilgili problemlere çözüm arama ihtiyacı mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Doğal olarak bu süreç, sosyal olayların ve bunlara bağlı ihtiyaçların gelişim seyriyle orantılı olarak değişiklik göstermiştir.⁵ Bu çerçevede bir meseleyle ilgili aynı delile dayanarak gerek mezhep içinde gerekse farklı mezhepler arasında birçok farklı görüş oluşmuştur. Mevzu bahis görüş ayrılıklarının yanı sıra mezhepler arası mukayeseli fikhî çalışmalarında eksik ve bazen taraflı sayılabilecek aktarımlar söz konusu olmuştur. Elbette ki bu çalışmaların fıkha katkısı yadsınamaz. Bu kapsamda önemli eserlerden birisi de âdeta mezhepler arası mukâyaseli bir fûru' kitabı olan *ez-Zahîre* isimli

¹ *Kur'an Yolu*, (Erişim, 11 Mayıs 2023), *ez-Zâriyât*, 51/56.

² el-Bakara, 2/129.

³ Ebü Abdilaziz Kutbüddin Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecihiddin el-Fârûki ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık, (Beyrut: Dâru'l-ciyyt, 1420/2005), 1/249-254.

⁴ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1994), 10/21.

⁵ H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432.

çalışmadır.⁶ Bu kitap fûru' fıkıh sahasında ve Maliki mezhebinde en kapsamlı temel kaynak olarak görülmüştür. Fıkıhın bütün konularında mezhepler arası görüşler çoğu zaman delilleriyle mukayeseli olarak tartışılmıştır. Bu eserde tespit edilen fikhî hükümleri toplayan bazı genel kaideler de elde edilmiştir.⁷ Kitapta Hanefî mezhebi fakihlerinden Ebû Yusûf'a (ö. 182/798) birçok konuda atıf yapılmıştır. Bu atıflarda Ebû Yusûf'un Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşünden ayrıldığı nakledilmiştir.⁸ Bu husus ile ilgili olarak Ebû Yusûf'un sa', ezan ve namaz vakitleri gibi birçok şer'î hükümde İmam Mâlik'in (ö. 179/795) delillerini daha güçlü bulduğu aktarılmıştır. Böylece Ebû Yusuf'un kendi mezhep imamının görüşünü terk ederek Mâlikî mezhebinin görüşüne yöneldiği belirtilmiştir.⁹ *Ez-Zahîre*'nin ilk cildi mukaddime olarak ilmin fazileti ve fıkıh usûlü konularına ayrılmıştır. Eser birçok biyografi yazarı tarafından Karâfi'ye nispet edilmiştir.¹⁰

Bu araştırmada Karâfi'nin *ez-Zahîre* adlı eseri esas alınarak Ebû Hanîfe adına tahâret bahsi özelinde muhalif diye naklettiği bir kısım görüşlerin Hanefî kaynaklardan tespiti yapılacaktır. Tespiti yapılan mesele bağlamında Karâfi hangi delillerle bu sonuca ulaşmıştır? Bir taraftan Karâfi'nin Ebû Hanîfe'ye muhalif diyerek nispet ettiği görüşler, tespit edilirken diğer yandan söz konusu bu görüşlerin Hanefî kaynaklarındaki yeri teyit edilecektir. Peşinden Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlerle ilgili delillendirme, her iki mezhep kaynakları yönünden incelenecektir. Ayrıca mezhep imamların aynı meselede benzer delillerle hüküm verirken hangi yönlerden uzlaştıkları ve uzaklaştıkları hususu değerlendirilecektir.

Karâfi ve eserleri üzerinde fûru' ve usûl alanında güncel çalışmalar yapılmıştır. Ancak müstakil çalışmalar özellikle Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu Kuzey Afrika'da görülmüştür. Abdullah İbrâhîm Salâh, İyâz b. Nâmî es-Sülemî ve Sağîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî gibi isimler, Karâfi'nin eserleri üzerinde çalışan önemli şahsiyetlerdir. Ülkemizde de başta Şenkardeşler'in

⁶ Sağîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, *el-İmâm Şihâbuddîn el-Karâfi Halakatu Vaslin Beyne'l Meşrik ve'l-Mağrib fî Mezhebi Mâlik*, (Fas: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1417/1996), 1/163.

⁷ Hatice Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usul Anlayışı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 93.

⁸ Karâfi, *Zahîre*, 2/44,70, 356.

⁹ Karâfi, *Zahîre*, 1/35.

¹⁰ Ebû'l-Vefa Burhaneddin İbrâhîm b. Ali b. Muhammed İbn Ferhun, *ed-Dibâcu'l-müzheb fî ma'rifeti e'yânî 'ulemâi'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, (Kahire: Dâru't-turâs, ts.), 1/237;

“*Karâfi'nin Usul Anlayışı*” doktora tezinin yanı sıra yüksek lisans seviyesinde de bir kısım çalışmalar mevcuttur. Ayrıca makale ve dergi maddeleri olmak üzere Karâfi'nin ilmi şahsiyetiyle ilgili birtakım araştırmalar yapılmıştır. Çalışmakta olduğumuz doktora tezimizin bir kısmı esas alınmak suretiyle ürettiğimiz çalışmaya benzer, Karâfi üzerinde bir çalışmaya rastlayamadık. Fakat Karâfi'nin *ez-Zahire* adlı eseri esas alınarak Muhammed Sadık et-Türkî tarafından bir doktora çalışması yapılmıştır. Bu tezde genel olarak Nezâir konusu diğer mezheplerin kaynaklarına atıf yapılmak suretiyle incelenmiştir.¹¹ Bizim çalışmamızda konu sınırlandırılarak, Karâfi tarafından Ebû Hanîfe'ye atfedilen ve muhalif diye tanımlanan görüşler, tahâret konusu bağlamında ele alınacaktır. Söz konusu bu çalışmalar yalnızca örnek verme bakımından zikredilmiştir. Zira Karâfi ve eserleri ile ilgili çalışmalar bunlarla sınırlı değildir. Makalemizde ilk olarak Mâlikî mezhebinin ana kitaplarını bir araya getirerek sistemleştiren Karâfi'ye ve genel olarak fıkıh anlayışına kısaca temas edilecektir. Ardından araştırmamızın konusuyla ilgili olması açısından delil anlayışı ortaya konulacaktır. Peşinden konunun esasını oluşturan tahâret konusu bağlamında Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlerin tespit ve tahlili üzerinde durulacaktır.

1. Karâfi'nin İlmî Şahsiyeti

Tam ismi Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebi'l-Alâ' İdris b. Abdirrahmân b. Abdullah b. Yellin es-Sinhâcî¹², el-Mısırî¹³ el-Behfeşimi¹⁴, el-Behnesi¹⁵ el-Karâfi'dir.¹⁶ Karâfi (ö. 684/1285), Mâlikîler'in etkin ve yetkin bir imamı olup, 626/1229 yılında dünyaya gelmiştir. Karâfi'nin aslen Mağrib'deki Sanhâce kabilesinin bir ferdi olduğu ve Mısır'ın Behnesâ'da yer alan Bus'un

Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-küttübi ve'l-funûn*, (Bağdat: Mektebetü'l-mesnâ, 1361/1941), 1/825.

¹¹ Muhammed Sadık et-Türkî, *en-Nezâiru'l-fihyye fi Kitâbi Zâhire li'l-Karâfi*, (Medine: Vüzaratü't-'alimi'l-'âli li camiati'l-Medineti'l-münevvere, 1428-1429), 1/4.

¹² Karâfi, kendisinin Berberi asıllı Sindhace kabilesinden olduğunu ifade etmektedir. Bk. Şihâbüddîn Ebû Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfi, *el-İkdu'l-manzûm fi'l-husus ve'l-umûm*, thk. Ahmet el-Hatim Abdullah, (Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1420/1999), 1/440.

¹³ Karâfi, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/440.

¹⁴ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1433/2011), 1/ 508.

¹⁵ Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvüt-Türkî Mustafâ, Beyrut: Dâru'l-ihyâü't-türâs,1420/2000), 6/146.

¹⁶ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/317; Karâfi, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/439- 440.

(Bûş) bir mahallesinde doğduğu kaydedilmiştir.¹⁷ Kendisinin aktardıkları esas alındığında Karâfi nitelemesi, Meâfir kabilesinin bir üyesi olan Karâfe'ye aitliğinden değil, söz konusu bu sülâlenin burada kısa bir müddet de olsa oturmasından dolayı verildiği belirtilmiştir.¹⁸ Henüz küçük yaşlarında Kur'an'ı hıfz ettiği peşinden ilim talep etmek üzere Kâhire'ye göç ederek Sâhibiyye Medresesi'nde tedrisâta başladığı nakledilmiştir.¹⁹ Cemâlüddin İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Şemseddin Hüsrevşâhî (ö. 653/1255), İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) ve Muhammed b. İmrân eş-Şerîf el-Kerekî (ö. 688/1289) en meşhur hocalarındandır. Eserlerinde İbnü'l-Hâcib ve İbn Abdüsselâm gibi hocalarıyla ilgili olumlu ifadeler kullanmıştır. Döneminin önemli ve sayılı mezheplerince ders halkası bulunan Sâlihiyye Medresesi'nde hocalık yapmıştır.²⁰

Karâfi, ilmi olarak mümbit bir zaman ve zeminde yetişmiş çok yönlü bir âlimdir. Yaşadığı ortamın bu özelliği onun çok yönlü yetişmesine vesile olmuştur. Râzî'nin (ö. 606/1210), usûl çalışmaları üzerinde yoğunlaşması hususu, onu bu yönüyle güçlü kılmıştır. Farklı mezheplerle ilgili ilmi birikimi sayesinde fikhin ihtilafı meseleleri üzerinde görüşlerini kolayca dile getirmiştir. Bu kapsamda Şâfi ve Mâlikî ekolleri üzerinde usul ve esaslar yönüyle çalışmıştır. Bunu yaparken söz konusu mezheplerin benzer yönlerini ve ilkelerini esas almak suretiyle ne kadar birbirine yakınlaştığını ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Bunlardan farklı olarak yaşadığı dönemin öncesindeki birçok farklı mezhep ulemâsının görüşlerine vakıf olmuştur. Bu âlimlerden bazıları şunlardır: Mu'tezilî anlayışa sahip olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Zâhirîler'den İbn Hazm (ö. 456/1064) Hanbelî ekolünün önemli temsilcilerinden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) ve Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116), Şâfiîler'den Şîrâzî (ö. 476/1083), Eş'arî anlayışın sayılı temsilcilerinden el-Âmidî (ö. 631/1233). Söz konusu bu farklı ekollere ait ulemeden ilmî olarak yararlanması ve dönemine kadarki ilmî birikimi kazanmış olmasının olumlu yöndeki sonuçlarını eserlerinde ortaya koyduğunu belirtebiliriz.²¹

¹⁷ Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevâ ba'de'l-vâfi*, thk. Dr. Muhamed Muhammed Emin- Dr. Said Abdü'l-Fettah Âşûr, (Kahire: Heyetü'l-Misriyye'l-Âmmeh, 1406/1984), 1/ 223-233.

¹⁸ Tağrîberdî *Menhelü's-sâfi*, 1/233-234; el-Vekîlî, *el-İmâm*, 1/144.

¹⁹ H. Yunus Apaydın, "Karâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/394.

²⁰ Apaydın, "Karâfi", 24/394-401.

²¹ Vekîlî, *el-İmâm*, 2/244; Apaydın, "Karâfi", 24/395.

Fıkıh ilminde kendini yetiştiren Karâfi, dil ve mantık ilminde de tebarüz etmiş Arap dili, kelâm ve cedel sahasında söz sahibi olacak kadar ilerlemiştir. Ayrıca hesaba dayalı matematik, astronomi gibi ilimlerde başarılı olmuş, aklı ilimler ve tıp alanında da görüş serdetmiştir.²² O'nun bağımsız ve orijinal bir ilmî şahsiyet olarak temayüz etmesine bir mezhebe bağlı olması engel olmamıştır. Yeri geldiğinde doğru olarak düşündüğü bir görüş bağlı olduğu mezhep görüşüyle çatışmış olsa bile ilgili tercihini savunmaktan geri durmamıştır. Bu özelliği ile o kendisinin mezhep taassubundan uzak olduğunu göstermiştir. Onun düşünce ufğunun bu kadar geniş ve taassuptan uzak olması daha önce hocasından Şâfi mezhebi ve istidlâl yöntemini öğrenmiş olmasının etkili olduğu söylenebilir.²³ Bu çok yönlü ilmi birikimi ve altyapısı ile hükümler arasındaki farklara ve mezhepler arasındaki ortaklıklara dikkat çekebilme imkânını elde etmiştir.²⁴ Onun içtihat anlayışında taklide yer yoktur. O usûl mevzularıyla ilgili çalışırken kendi mezhebinin kaynaklarının yanında diğer mezheplerin kaynaklarından da yararlanma yoluna gitmiş, gerektiğinde diğer mezheplerin kaynaklarından alıntı yapmış bazen de bunları eleştirmiştir.²⁵ Yaşadığı dönemde mezhebinin önemli fakihleri arasında kabul edilmiştir. Sonraki dönem içerisinde eserleri üzerinde yapılan araştırmalardan Mâlikî ekolünün öncüsü olduğunu göstermiştir. Bu hususla ilgili olarak önemli çalışmalardan birisi de âdeta mezhepler arası mukâyaseli bir fûru' çalışması olan *ez-Zahîre* isimli çalışması ile tanınmıştır.²⁶ Fûru' fıkıh sahasında ve Mâlikî mezhebinde en kapsamlı temel kaynaklardan birisi olarak görülmüştür. Fıkıhın bütün konularında mezhepler arası görüşler çoğu zaman delilleriyle mukayeseli olarak tartışılmıştır. Bu kapsamda tespit edilen fıkhi hükümleri toplayan bazı genel kaideler elde edilmiştir.²⁷ Bu eserde Hanefî mezhebi fakihlerinden Ebû Yusuf'a birçok konuda atıf yapılmıştır. Bu atıflarda Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe'nin görüşünden ayrıldığı nakledilir.²⁸ Bu husus ile ilgili olarak Ebû Yusuf'un sa', ezan ve namaz vakitleri gibi birçok şer'î hükümde İmam Mâlik'in delillerini daha güçlü bulduğu aktarılır. Böylece Ebû Yusuf'un kendi mezhep imamının görüşünü terk ederek Mâlikî mezhebinin görüşüne yöneldiği

²² İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-Müzheb*, 1/236; Vekîlî, *el-İmâm*, 1/162-163.

²³ H. Yunus Apaydın, "İbn Abdisselâm, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/284-287.

²⁴ Türki, *en-Nezâuru'l-fikhiyye fi kitâbi zahîre li'l-Karâfi*, 1/ 48.

²⁵ Vekîlî, *el-İmâm*, 1/163, 2/ 231-232.

²⁶ Vekîlî, *el-İmâm*, 1/163.

²⁷ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usul Anlayışı*, 93.

belirtilmiştir.²⁹ Eser birçok biyografi yazarı tarafından Karâfi'ye nispet edilmiştir.³⁰

Şer'î deliller Karâfi tarafından edilletü meşrûiyeti'l-ahkâm ve edilletü vukûi'l-ahkâm şeklinde ikiye taksim edilmiştir. Bunlardan edilletü meşrûiyeti'l-ahkâm, hükümlerin genel olarak elde edildiği icmâlî delillerdir. Karâfi bunları tümevarım yöntemiyle on yedi adet olarak tespit etmiştir. Başta Kitap, sünnet, icmâ, kıyas, el-berâetü'l-asliyye, Medine ehlinin icmâi, Kûfe ehlinin icmâi, istihân, istishâb delillerden bir kısmıdır. Söz konusu bu deliller teklîfi ve vaz'î hükümlerin dayanak ve meşruluğunu gösteren önemli araçlardır. Edilletü meşrûiyeti'l-ahkâm fakîh açısından büyük önem taşır. Zira bu deliller şer'î hükümler olarak tanımlanan teklîfi ve vaz'î hükümlerin dayanakları ve bir bakıma onların meşruiyetini ortaya koyan araçlardır. Fukaha söz konusu delillerden hareketle bir hususun vacip, mendub, mubah, mekruh ya da haram olduğu tespite çalışmıştır.³¹ Buna göre Karafi'deki icmali delil sayısının, Hanefî mezhebinden fazla olduğu ortadadır. Sünnetin delil olması bakımından âhâd haberle amel noktasında mezhepler arası farklı yaklaşım, verilen hükme tesir etmiştir. Karâfi'ye göre ibadet, muamelât, fetva ve şahitlikte haber-i vâhidle amel etmek gerekir. Bu görüşün dayanağının sahabe icmaâi olduğu ve sahabenin âhâd haberleri uyguladığını nakletmiştir.³²

2. Tahâretle İlgili Bazı Atıflar, Hanefî Kaynaklarındaki Yeri ve Değerlendirmesi

Karâfi, tahâret konusu bağlamında ilk olarak *tahâret* kelimesi ve kapsamı üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Peşinden suların kısımları ile ilgili bir tasnif ortaya koymuştur. Bu hususta Ebû Hanîfe'ye yaptığı atıfta O'nun *ism-i fail* kalıbıyla suyun temizlenmeye sebep teşkil ettiği görüşünde olduğunu nakletmiştir. Ancak kendisinin tercih ettiği *tahûr* kalıbıyla ise suyun bizzat kendisinin temiz olduğunu belirtmiştir. "*Rüzgârları rahmetinin önünde müjdeci olarak gönderen O'dur. Gökten de tertemiz su indirdik ki onunla ölü toprağı canlandırılm ve hayvanıyla insanıyla yarattığımız nice varlıkları suya kavuşturalım.*"³³ ayeti ve Hz. Peygamberin deniz suyu ile ilgili sorulan soruya

²⁸ Karâfi, *Zahire*, 2/44,70, 356.

²⁹ Karâfi, *Zahire*, 1/35.

³⁰ İbn Ferhun, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 1/237; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/825.

³¹ Karâfi, *Zahire*, 10/86.

³² Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usul Anlayışı*, 104.

³³ el-Furkan, 25/48-49.

“*Suyu temiz ve ölüsü helaldir.*”³⁴ şeklinde verdiği cevabı delil göstererek söz konusu *tahûr* kelimesinin sıfat olarak kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca bu hususta kendi görüşünü desteklemek amacıyla *faûlün* kalıbının Araplar arasında genel olarak sıfat şeklinde kullanıldığını gerekçe göstermiştir. Karâfi konu çerçevesinde Ebû Hanîfe’nin *tâhir* ism-i fâil kalıbını tercih ettiğini belirtmiştir. Bu meyanda suyun *tahâret* için sebep teşkil ettiğini, bu hususta tahsis olduğunu belirterek sebeplerde tahsisin geçerli olamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır.³⁵ Karâfi, suyun bizzat temizliğini ifade eden *tahûr* kalıbının kullanılması gerektiğini söylemiştir. O’na göre bunun böyle olmadığı düşünüldüğünde nebîz ve benzerlerinin temiz olmasına itibar edilemeyeceğini aktarmıştır. Bu görüşünü desteklemesi yönüyle “*Sizi onunla temizlemek*”³⁶ ayetini ve “*Yeryüzü bana mescid ve toprağı temiz kılındı.*”³⁷ hadisini delil getirerek örnek vermiştir. Kendisine göre bunun aksi düşünüldüğünde Hz. Peygamber’in söz konusu bu hadisinin batıl olacağını, bir anlam ifade etmeyeceğini değerlendirmiştir. Zira Karâfi, Hz. Peygamber, temizleme özelliğini toprağa tahsis etmemekte ancak toprakla temizlemenin mümkün olmasına yönelik bir tahsis yaptığını aktarmıştır.³⁸ Karâfi tarafından konuyla ilgili olarak buna benzer birçok fîru‘ mesele değerlendirilmiştir. Bu çalışmamız kapsamında birkaç mesele incelemeye tabi tutulacaktır.

2.1. Güneşte Isınan Suyla İlgili Atıflar ve Değerlendirilmesi

Karâfi, güneş altında ısınan suyun hükmi temizlikte kullanılmasının mekruh olduğunu belirtirken konu ile ilgili olarak İmam Şâfiî’nin de aynı görüşte olduğu aktarmıştır. Bu meselede Ebû Hanîfe’ye yapılan atıfta söz konusu suyu hükmi temizlikte kullanmanın mekruh olmadığı belirtilmiştir.³⁹ Konu bağlamında Mâliki mezhep görüşüyle ilgili olarak, İmam Mâlik’in⁴⁰ (ö. 179/795) Hz. Aişe (ö. 58/678) rivayetini dikkate aldığı belirtilmiştir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, Hz. Aişe’nin (güneşte açık kap bırakarak su ısıttığını

³⁴ Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü’l-Matbuattü’l-İslâmiyye, 1406/1986, “Tahâret”, No. 59.

³⁵ Karâfi, *Zahîre*, 1/168.

³⁶ el-Enfal, 8/11.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr, (b.y: Dâru Tavki’n-necât, 1422/2001), “Teyemmüm”, N. 335.

³⁸ Karâfi, *Zahîre*, 1/168.

³⁹ Karâfi, *Zahîre*, 1/170.

⁴⁰ Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları 2003), 27/506-513.

görünce: “*Ey Hümeýra (Hz. Aişe'yi kastederek) böyle yapmayın, zira böyle yapmanız baras hastalığına sebep olur*”⁴¹ dedi. Bu hususta Gazzâlî'nin⁴² de (ö. 505/1111) tıbbi gerekçelerle bakır ve kurşun kaplarda ısıtılan suyun virüs toplayacağı ve baras (alaca) hastalığına sebep olacağı, ancak altın kaplarda böyle bir tehlikenin söz konusu olmadığı şeklinde görüşü aktarılmıştır.⁴³ Ayrıca İbnü'l-Hâcib'in de⁴⁴ bu husus bağlamında suyun güneş ya da ateşte ısınması bakımından fark bulunmadığını söylediği belirtilmiştir.⁴⁵

Konu kapsamında Hanefî kaynaklarında Ebû Hanîfe'nin güneşte ısınan suyla ilgili görüşününse yapılan atıfta olduğu gibi mekruh olmadığını gösteren bir görüşe rastlayamadık. Bilakis güneşte ısınan suyun abdest için kullanılmasının mekruh olduğu ifade edilmiştir.⁴⁶ Mevzu bahis suyu hükmi temizlikte kullanmamanın, abdestin sünnetleri arasında zikredildiği görülmüştür.⁴⁷ Tahâvî (ö. 321/933) ise baras hastalığına sebep olduğu için güneşte ısınan suyla abdest almamayı âdaptan saymıştır.⁴⁸

Güneşte ısınan suyun hükmü ile ilgili görüşler, tüm mezheplerce Hz. Aişe rivâyeti esas alınarak ortaya konulmuştur. Hz. Aişe rivâyetinin benzeri Hz. Ömer'den (ö. 23/644) de nakledilmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu hususta farklı görüşte oldu ifade edilmiş, ancak görüşün ne olduğu net olarak ortaya konulmamıştır. Bu mesele bağlamında Ebû Hanîfe'ye atfedilen bilgilerden, görüşünün söz konusu suyla abdest almanın mekruh olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak güneşte açık bırakılarak ısıtılan suyla abdestin geçerliliği hususunda,

⁴¹ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen-i-dârekutnî*. thk. Şuayb el- Arnâvûdî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004), 1/50, (N. 86).

⁴² Mustafa Çağrırcı “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/530-534.

⁴³ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tüsî, *Ihyâü ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts), 1/134.

⁴⁴ Arap gramerine dair *el-Kâfiye* ve *eş-Şâfiye* adlı eserleriyle tanınan dil âlimi ve Mâlikî fikhîçdir. Bk. Hulusi Kılıç, “İbnü'l-Hâcib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/55-58.

⁴⁵ Karâfi, *Zahîre*, 1/170.

⁴⁶ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym el-Mısırî, *el-Bahrü'r-râik*, (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, ts), 1/30; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhü'l-hidâye*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/2000), 1/366-367.

⁴⁷ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, ed-Dimaşkî, *Reddü'l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-fikir, 1412/1992), 1/125.

⁴⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Câdulhak, (Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 1/78.

ilgili rivâyet ve benzerleri hakkında hadisçi Zehebî⁴⁹ (ö. 748/1348) zayıf ve münker gibi değerlendirmelerde bulunmuştur. Ayrıca diğer hadis müdekkikleri konu kapsamında gelen hadislerin sıhhati ile ilgili zayıf, münker vb. değerlendirmeler yapmışlardır.⁵⁰ Hanefî kaynaklarında yaptığımız araştırmada mesele ile ilgili az da olsa bir kısım veriye ulaştık. Bunlardan Zeylâî'nin de (ö. 743/1343) güneşte ısınan suyla abdestin mekruh olduğunu ifade ettiğini söyleyebiliriz. Ancak mekruh olmadığına dair bir rivâyetin olduğunu kaydetmiştir.⁵¹ İbn Abidin (ö. 1307/1889) bu konuda farklı görüşleri aktardıktan sonra mezhep görüşünün ağırlıklı olarak tenzihen mekruh yönünde olduğunu ifade etmiştir.⁵²

2.2. Mezi Hususundaki Atflar ve Değerlendirilmesi

Erkeğin cinsel organından çıkan mezi hususunda Karâfî, cinsel organının tamamının yıkanmasının vacip olduğunu aktarmıştır. Konu çerçevesinde Ebû Hanîfe'nin farklı düşündüğünü ona atfen belirtmiştir. Ancak mesele ile ilgili Ebû Hanîfe'nin tam olarak ne dediğini ifade etmemiştir. Konu bağlamında kendi görüşlerini izah etmek suretiyle Ebu Hanife'nin görüşüne işaret etmiştir. Buna göre Ebû Hanîfe'nin mezi durumunda cinsel organın tamamının yıkanmasını vacip olarak görmediğidir. Karâfî, kendi mezhep kaynaklarından aktardığı görüşe dayanak olarak Muvattâ'da geçen bir hadisi delil göstermiştir. Buna göre Mikdam adlı bir sahâbi, karısına yaklaşan ve zekerinden mezi gelen bir adamdan bahsetmiş, peygamberimiz de “*Biriniz bu durumda kalırsa fercini tamamıyla yıkasın sonra namaz için abdest alsın.*” buyurmuştur.⁵³ Karâfî, Ebû bekr İbnü'l-Müntab'ın⁵⁴ sadece mezi çıkan kısmın yıkanması gerektiğini söylediğini aktarmıştır. Bunu ortaya koyarken meziyi, bekle benzetmiştir. Birinci görüşe göre yıkamanın niyetle yapılmasının vacip olduğunu belirtmiştir. Zira yapılan bu işlemin ibadet yönünün varlığına vurgu yapmıştır. İkinci görüşe göre ise sadece mezinin çıktığı yerin yıkanması gerektiğini belirtmiştir. Zira yapılan

⁴⁹ Hadis hâfızı, tarihçi ve kıraat âlimi, ayrıca bk. Tayyar Altıkulaç, “Zehebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 44/180-188.

⁵⁰ Aynî, *el-Binâye*, 1/367.

⁵¹ Fahreddin Osman b. Ali Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzu İnâye-Şilbi Hâşiyesi ile Birlikte, (Kâhire: Matbaâtü'l-kübrâ el-emiriyye, 1313/1891), 1/19-20.

⁵² İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1/180.

⁵³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Medeni, *Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa E'zamî, (İmârât: Nihyân li'l-'emâli'l-hayriyye ve'l-insâniyye, 1425/2004), “Vaktü's-salâ”, 134, (2/60).

⁵⁴ Karâfî öncesi yaşamış Mâlikî fıkıhçılarındandır.

bu işlemin necasetin giderilmesine yönelik olduğu diğer bir ifadeyle necâsete illet teşkil eden mezinin çıktığı yerdeki necasetin izale edildiğini belirtmiştir.⁵⁵

Ebû Hanîfe mezi ve vedi ile mevcut abdestin bozulacağı, kişinin yeniden abdest alması gerektiğini söylemiştir. Ancak cinsel organın tamamının yıkanmasının vücûbiyeti yoktur.⁵⁶ Bununla birlikte kişi cünüplükten temizlenmek üzere gusül alır ve uyumadan zekerinde mezi görse ya da yatağında mezi şeklinde ıslaklık görse ve ihtilam olduğunu hatırlamasa, Ebû Hanîfe'ye göre ibadetlerde ihtiyat esas alındığından istihsânen gusül yapması gerekir.⁵⁷

Mezi meselesi ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüş ve dayanakları hususunda Karâfi tarafından yeterli bilgi verilmediği söylenebilir. Mevzu kapsamında mezi durumunda cinsel organın tamamını yıkamanın vacip olduğu nakledilmiştir. Bu kapsamda Ebû Hanîfe'nin farklı görüşte olduğu ifade edilmiş. Esasen Karâfi, kendi mezhep görüşünü detaylandırmak suretiyle dolaylı olarak Ebu Hanife'nin görüşünü ortaya koymuştur. Bu hususla ilgili Hanefî kaynaklarda mezi halinde cinsel organın tamamının yıkanması hususunda vacip hükmü verildiğine dair bir değerlendirme görülmemiştir.⁵⁸

2.3. Tenâsül Uzvuna Elle Dokunulmasıyla İlgili Atıflar ve Değerlendirilmesi

Tenasül organına dokunulması hususu Karâfi tarafından *mazınnetü'l-esbab*⁵⁹ ilkesi kapsamında değerlendirilmiştir. O'na göre bu ilke kapsamındaki bu husus, kendisinde bir kısım zannî sebepleri dikkate almayı gerekli kılmıştır. Nitekim kişinin tenâsül uzvuna dokunması onu şehvete yönelteceği sonucunun, yerinde görülmüştür. Bu ilke sebebiyle Karâfi, İman Mâlik'in kişinin penisine dokunmasıyla abdestinin bozulacağı görüşünü aktarmıştır. Bu görüşün gerekçesi elin içinin sıcak ve yumuşak olması olarak görülmüştür. Konu ile ilgili olarak

⁵⁵ Karâfi, *Zahîre*, 1/207.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl, el-Mebsût*, thk. Ebu'l-Vefa- el-Efgânî (Karaçi: İdâretü'l-kur'ân ve'l-ulûmü'l-islâmiyye, ts.), 1/47.

⁵⁷ Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, (Lübnan: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1414/1994), 26-27

⁵⁸ Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmüd b. Ahmed b. Müsâ b. Ahmed el- Aynî, *el-Binâye şerhü'l-hidâye*. (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l ilmiyye,1420/2009), 1/327,346,347; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*. (Beirut, Daru'l-ma' rife, 1444/1993), 1/68, 69, 70.

⁵⁹ İçerisinde kendisi ile ilgili hüküm vermeye sebep olan bir kısım zannî durumları barındırmak. Örnekleri ile ilgili olarak bakınız. Karâfi, *Zahîre*, 1/ 226, 229, 235, 2/262, 3/173.

İbnü'l-Kasım'ın da (ö. 191/806) penisin parmaklarla temasının, abdestin ifsadına varacağını düşündüğünü nakletmiştir. Karâfi'nin bu kapsamda Ebû Hanîfe'ye yaptığı atıfta o'nun farklı bir görüşte olduğunu kaydetmiştir. Ancak bu farklı görüş ve dayanakları ile ilgili yeterli açıklama yapmamıştır. Bu husus kapsamındaki aktarımlar Ebu Hanife'nin görüşünün abdeste olumsuz tesir etmeyeceğine işaret etmektedir.⁶⁰

Abdestin bozulacağı hususu ile ilgili olarak *Muvatta*'da geçen bir hadis delil olarak ileri sürülmüştür. Hadiste “*Penisine (tenâsül uzvuna) elini süren, abdest alsın.*”⁶¹ denilmektedir. Mesele ile ilgili olarak İmam Mâlik'in kişinin penisine parmaklarıyla dokunmasının abdesti bozmayacağını bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşüne uyduğunu belirtmiştir. Bu yönüyle konunun Mâlikî mezhebi içerisinde farklı görüşleri barındırdığını söyleyebiliriz.⁶² Mâlikî mezhebi içerisinde mesele ile ilgili olarak abdestin bozulmayacağını dile getirenler Kays bin Talk hadisi ile görüşlerini temellendirmişlerdir. Bu hadise göre bedevi görünümünde bir adam abdest aldıktan sonra tenasül organına dokunan kişi ile ilgili ne buyurursunuz dedi, peygamberimiz de ona: “*Eller de insandan bir cüzdür.*” cevabını vermiştir.⁶³ Karâfi'nin naklettiğine göre fıkıhçılar yukarıda geçen birbiri ile çelişiyor gibi görünen hadislerin arasını cemetmeye çalışmışlardır. O, bu kapsamda Hanefî fıkıhçıların görüşünü Busre hadisi çerçevesinde on noktada izah etmiştir. Karâfi'ye göre Busre hadisinin senet zincirinde münker diye bilinen Mervan b. Hakem'in olduğu, ayrıca durumu meçhul olan râvînin bulunduğu ve konunun umûmü'l-belvâ cinsinden olduğu, dolayısıyla Hz. Peygamber'den gelen buna benzer haberlerin büyük ölçüde sahih olması gerektiği noktasında değerlendirmeler yapmıştır.⁶⁴

Hanefî fukahası, abdesti bozan durumlar hakkında Ebû Hanîfe ve Hanefilerin görüşünün başta sahabenin ileri gelenlerine dayandığı nakletmiştir. Bu meyanda Hz. Ömer, Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Mesud (ö. 32/652-53), İbn Abbas (ö. 68/687-88) vb. hiçbirinin tenasül uzvuna dokunmakla abdest almanın vucûbiyetine fetva verdikleri belirtilmemiştir. Tahâvî Hz. Peygamberin ashabından İbn Ömer (ö. 73/693) dışında konu ile ilgili abdestin vacip olacağına

⁶⁰ Karâfi, *Zahîre*, 1/221 vd.

⁶¹ Mâlik *Muvatta*, 2/58-59.

⁶² Karâfi, *Zahîre*, 1/221, 222, 223.

⁶³ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.), “Tahâret”, 182.

⁶⁴ Karâfi, *Zahîre*, 1/ 221-222.

dair fetva veren kimsenin bulunmadığını aktarmıştır.⁶⁵ Ebû Hanîfe ise böyle bir durumun abdeste menfi yönde etkisinin olmayacağını söylemiştir.⁶⁶

Konuyla ilgili Şeybânî, (ö. 189/805) Ehl-i Medîne⁶⁷ ilk dönemde “*abdest organlarıyla cinsel organı tutmakla abdestin olumsuz etkileneceğini kabul ederken, ileri dönemde bu düşüncelerinden dönmüşlerdir. Ancak abdestin bozulacak halini “elin/parmakların içiyle dokunma” şartıyla irtibatlandırdıklarını aktarmıştır. Başka bir ifadeyle elin diğer kısımlarıyla tenasül organına dokunmanın abdeste olumsuz bir etkisinin olmayacağını belirtmiştir. Ancak İmam Muhammed bu durumda elin içi ile dışı arasında fark gözetilmesinin doğru olmadığını, tenâsül uzvunu ellemek suretiyle abdestin bozulacağı söz konusu olacaksa elin içi veya dışı arasında farkın olmaması gerektiğini söylemiştir.*⁶⁸ Serahsî (ö. 483/1090), Busre hadisinin sahih olmama ihtimâlinin daha kuvvetli olduğunu belirtir. Bunu hadis âlimi ve münekkidi Yahya b. Maîn'e (ö. 233/848) dayanarak ifade eder. Ona göre üç konu vardır ki, bu konular ile ilgili Hz. Peygambere nispet edilen hadisler sahih olmayabilir. Bunlardan birisi de cinsel uzva dokunmanın abdesti bozacağıyla ilgili olan hadistir. Ayrıca Serahsî, Busre hadisinin sıhhat yönünden zayıf olduğunu söylerken sahabenin diğerlerinden buna benzer bir rivayet gelmediğini belirtir. Allah'ın elçisinin ahabın ileri gelenlerinin yanında bu meseleyi dile getirmeyip sadece Busre binti Safvân'a söylemesi pek muhtemel görünmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber haya bakımından bâkire bir kızıdan daha çekingendir. Ayrıca ona göre, bu hadisin sübût bulduğu düşünülürken ayette geçtiği üzere “*yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse*”⁶⁹, ibaresi ile abdest bozmaya gidenin sebîleyn diye ifade edilen mahreçlerinden çıkış yapacağına işâret olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla hadiste anlatılan durumu “*Kim işerse abdest alsın.*” şeklinde kinayeli bir te'vil yaparak bu kişinin abdestinin ancak bu yol ile bozulacağını ifade etmiştir.⁷⁰ Nitekim Tahâvî bu konu ile ilgili olarak Ali b. el- Medîni'nin (ö. 234/848-49) değerlendirmesini

⁶⁵ Aynî, *el-Binâye*, 1/29, Serahsî, *el-Mebsût*, 1/66.

⁶⁶ Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, (Beirut: Matbaatü'l-Halebi, Kahire Daru'l-kütübü'-İlmiyye, 1356/1937), 1/11.

⁶⁷ Medine halkının uygulaması mânasına gelen bir terim, bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medîne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/21-25.

⁶⁸ Hanefilerin bu konudaki görüşleri için bk. İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hüccet 'alâ Ehl-i'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasan el-Kilânî, (Beirut: y.y, 1405/1983), 1/59; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/66; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/45.

⁶⁹ en-Nisa, 4/43.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/66-67.

esas olarak Talk b. Ali rivayetinin Mülâzım yoluyla gelen versiyonu Busre'nin rivayetinden daha iyidir yorumunu yapmıştır.⁷¹

Konu, fukaha tarafından çok yönlü değerlendirmeğe tabi tutulmuş ve tartışılmıştır. Görüşlere dayanak teşkil eden hadisler rivâyet ve dirâyet yönüyle irdelenmiştir. Mevzu ile ilgili olarak İmâm Muhammed, Busre hadisinin nakli hususunda erkek bir sahâbînin kendisini teyit etmediği Busre binti Safvân'ın sözüne güvenilip, karşı rivayetlerin terkedilmemesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü O, hadis nakli hususunda bayanların erkekler kadar kuvvetli olmadığını değerlendirmiştir. Bu minvalde örnek olması yönüyle Fâtimâ binti Kays'ın şu naklini "*Hz. Peygamber, kocam beni üç talakla boşayınca bana ne nafaka ne de ev (nafaka) için hüküm vermedi*" duyan Hz. Ömer: "*Dini hususlarda denileni kavrayıp/kavrayamadığı net olmayan bir bayanın söyledikleriyle hüküm verilemeyeceğini söylemek suretiyle görüşünü dile getirmiştir.*"⁷² Şeybânî, nakillerinde birçok sahabeyle muâriz olduğu bilinen Busre binti Safvân hakkında benzer değerlendirmeler yapılabileceğini ifade etmiştir.⁷³

Cinsel organa dokunmanın abdeste etkisi kapsamında delil olarak ileri sürülen hadislerle ilgili, ulemâ nezdinde yeterince tartışma olmuştur. Bu tartışma doğal olarak birbirleriyle çelişiyor gibi görünen hadislerin arasını te'lif etme çabasını ortaya koymaktadır. Karâfi, bu meselede Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği görüşleri ve Hanefîlerin mevzu ile ilgili görüşlerini ayrıntılı olacak şekilde açıklamıştır. Karâfi'nin bu konu kapsamında adeta Hanefî bir fıkıhçı gibi duruma hâkim bir üslup ile değerlendirme yaptığı söylenebilir. Bu manada hem kendi mezhep birikimini, kendi dinamikleri temelinde tartışırken aynı zamanda başta Ebû Hanîfe olmak üzere, farklı mezhep imamlarının görüşlerini, yeterli olacak şekilde açıklamıştır. Bunları yaparken zaman zaman ilgili mezhep görüşlerini, gerekçelerini ve konuyu çevreleyen hususları mezhepten bir fıkıhçı gibi aktarma yetkinliğini gösterdiği söylenebilir.

Karâfi tarafından Ebû Hanîfe'ye atfedilen hususla ilgili Hanefî kaynaklarda da bir kısım tartışmalar mevcuttur. Bu bağlamda Hz. Ömer, Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Mesud (ö. 32/652-53), İbn Abbas (ö. 68/687-88) vb. hiçbir sahabe'nin tenâsül uzvuna dokunmakla abdestin vacip olduğuna yönelik fetva

⁷¹ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1/76.

⁷² Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdîrrahman b. Fadl b. Behrâm Dârimî, *Sünenü'd-dârimî*, thk. Hüseyin Selim-Esedü'd-dârânî, (Riyad: Dâru'l-muğni, 1422/2000), "Talâk", (N. 2322).

⁷³ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/64-65.

vermedikleri kaydedilmiştir. Hanefiler konuyu umûmü'l-belvâ⁷⁴ kapsamında değerlendirdikleri için bu mesele kapsamında birçok rivayetin olması gerektiğini, nakli delil yanında akli delil olarak ileri sürmüşlerdir.

2.4. Karşı Cinsle Dokunulduğunda Abdestin Bozulup-Bozulmayacağıyla İlgili Atıflar ve Değerlendirilmesi

Abdest ve teyemmüm ile ilgili açıklamalar Kur'ân ayetleriyle bağlantılı olarak değerlendirilmiştir.⁷⁵ Fıkıhçılar tarafından söz konusu ayetleri anlamaya yönelik farklı görüşler serdedilmiştir. İlmi uğraşlar sonucunda birçok yorum ve icthâd ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, karşı cinsle temas etmenin abdeste ve teyemmüme etkisinin olup/olmadığı, olursa ne tür bir etkinin olduğunun belirlenmesidir. Bahsi geçen ayetlerde, abdest ya da ona bedel olan teyemmüme ihtiyaç olması yönüyle zikredilen “(ev lâmestumu'n-nisâe / ya da kadınlara dokunduğunuzda)”⁷⁶ ifadenin tam olarak ne anlama geldiği hususunda ilk asırdan dönemimize dek pek çok farklı görüş ileri sürülmüştür. Fukahanın bir kısmı “ev lâmestumu'n-nisâe” ifadesiyle söylenenin mutlak dokunuş olduğu, bir kısım âlimler şehvetle dokunmak, bazıları ise bu ifadeyi mecaz manasında ele alarak cinsel birliktelik olduğunu belirtmişlerdir. Doğal olarak ayetin ibaresi üzerinde yapılan değerlendirmelere göre abdeste ve teyemmüme etkisi bağlamında farklı hükümler vermişlerdir. Nitekim bu hususla ilgili bazı fakihler “mutlak olarak dokunma”, bazıları “Yalnızca şehvî olarak temas etme”, diğerleri de “hanımlarla cinsî mübâşeret yapmak” hadesten tahâreti gerektirir şeklinde görüşlerini ortaya koymuşlardır.⁷⁷

Mâlikî Mezhebinin önemli fıkıh kitaplarından Müdevvene isimli eserde “Sizden biriniz eşine şehvetle elbisesinin üstünden ya da altından dokunsa veya ağızdan farklı bir yerden öpmüş olması kaydıyla abdest yenilemesi kendisine vacip olur” şeklinde Mâlikî mezhep görüşü nakledilmiştir. Konu çerçevesinde Ebû Hanîfe'ye atfen bu durumun abdeste olumsuz manada tesir etmeyeceği görüşü nispet edilmiştir. Ebû Hanîfe'nin abdesti ancak mücerret bir yaklaşım,

⁷⁴ Kaçınılması zor ve imkânsız durum, çoğunluğun bilgisi dışında kalmayacak şeyler. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 587.

⁷⁵ el-Mâide, 5/6; en-Nisâ, 4/43.

⁷⁶ en-Nisâ 4/43; el-Mâide, 5/6.

⁷⁷ Karâfi, *Zahîre*, 1/225; Aynî, *el-Binâye*, 1/300.

sarmaş-dolaş olma, cinsel organların birbirine teması gibi aşırı yakınlaşmanın bozacağını söylediği kaydedilmiştir.⁷⁸

Mevzu çerçevesindeki hadisleri kendi görüşüne destek olması yönüyle aktaran Karâfi, Hanefilerin genel olarak âhâd haberlerle ilgili dayandıkları umûmü'l-belvâ hususuna dikkat çekmiştir. Mülânese sonucunda abdestin bozulacağı söz konusu olsaydı bu husus insanlar arasında çokça yaşanan bir durumdur. Dolayısıyla sahabe neslinden birçok rivâyetin olması gerektiği nakledilmiştir. Aksine “*H. Peygamberin hanımlarını bazen öptüğünü ve abdestini yenilemeden mescide gittiği*”⁷⁹ ifade edilmiştir. Ayrıca Karâfi, İbn Abbas’ın Kur’ân’da geçen ifza, teğâşsi, mülâseme, refes gibi kavramların cinsel birleşmeden kinaye olduğunu söylediği ve Hanefiler’in bu görüşü benimsediğini atfen aktarmıştır. Dolayısıyla abdestin bozulacağına dair hakiki sebebin mezi olduğu, mezinin olup-olmadığından emin olununca müsebbebin sebep yerine konulamayacağı, neticede abdestin bozulup-bozulmadığının ortaya çıkmış olacağını aktarır.⁸⁰

Karâfi mesele bağlamında mezheplerin görüşlerini aktardıktan sonra Hanefiler’in anlayışına itiraz etmiştir. Hanefiler’in cinsel organa temasla ilgili olarak, bu hususun umûmü'l-belvâ kapsamı çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği, konu etrafında soru-cevapların olmasının lüzumu, neticede meselenin bir şekilde yaygınlık kazanmış olması gibi durumları Hanefiler adına atfen aktarmıştır. Hanefiler’in hacamât meselesi, vücuttan akan kan vb. hususlarda umûmü'l-belvâ olduğu halde âhad hadislerle amel ettiklerini belirtmiştir. Ayrıca O, Tirmizî ve Ebû Dâvûd’un bu hadislerin sahih olmadığını düşündüklerini nakletmiştir. “*H. Peygamberin oruçluyken eşlerini öptüğünü*”⁸¹ ifade ederek, meselenin bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini Hanefilere karşı görüş olarak zikretmiştir. Bununla birlikte Karâfi, Hz. Aişe, İbn Ömer ve İbn Mesud’un “*Öpme, abdesti vacip kılar.*” sözleri ile bu konuda Hanefilerin görüşüne itiraz etmiştir. Bu çerçevede bir hususa vukûfiyet imkânı varsa, o hususta sonuçların sebep yerinde olduğunu kaydetmiştir.⁸²

⁷⁸ Karâfi *Zahîre*, 1/225.

⁷⁹ Nesâî, “*Tahâret*”, 170.

⁸⁰ Karâfi, *Zahîre*, 1/226.

⁸¹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi 'u's-sahih*. thk. Muhammed Fuad Abdü'l-Bâkî, (Beyrut: Dâru ihyâü't-tûrâs, ts.), “Siyâm”, No. 1106, (2/776).

⁸² Karâfi, *Zahîre*, 1/226.

Karâfi'ye göre esasen bir şeyi yapma, elde etme imkânı olmasa da müsebbeb yani sonuç sebep yerine geçmektedir. Buna göre eşlerin cinsel organlarının sünnet kısımlarının birbirine kavuşması inzal hükmünün, kişinin uykuya dalmasının hades hükmünün, aynı şekilde mübaşeret ise cimâ' hükmünün verilmesini gerektirir. Neticede uzva ya da saça, yabancı ya da mahrem, mübaşeretin az ya da çok olması, el ağız veya başka azalarla yapılp/yapılmaması -şehvet varsa- aralarında bir fark olmadığını belirtmiştir.⁸³

Hanefiler yukarda geçen ayet ve hadisler kapsamında konuyu değerlendirerek lems'in abdesti bozmayacağına hükmetmişlerdir. Söz konusu hadislerin râvîleriyle ilgili güvenilirlik değerlendirmeleri yapılmıştır. Bu değerlendirmeler bir kısım hadis müdekkikleri tarafından olumlu bulunurken bir kısmı tarafından da olumsuz bulunmuştur. Ancak Hanefiler kendi görüşlerini temellendirmeğe çalıştıkları her ne kadar sıhhat derecesi açısından zayıf olduğunu bir an kabul ettiklerini düşünseler de karşı tarafın görüşünü umûmü'l-belvâ anlayışı ile kabul etmemişlerdir. Dokunma suretiyle abdestin olumsuz olarak etkilenmesi söz konusu olmuş olsaydı bu Rasûlullah tarafından mutlaka ifade edilirdi. Nitekim bu mesele saklanması ya da toplumun habersiz olması muhtemel olmayan aksine sosyal hayatta sıklıkla karşılaşma ihtimali olan durumlardan biridir. Fıkıhta bu benzeri meseleler "umûmü'l-belva" terimi ile tanımlanmıştır. Netice olarak toplumun çoğunluğunun alâkası olduğu bu konuda Hz. Peygamber'in herhangi bir şey söylememesi ihtimal dışı olduğunu ifade edebiliriz.

Karâfi, atıf yaptığı görüşler çerçevesinde her iki mezhep yönünden meseleyi ortaya koymuştur. Bu tespiti yaptıktan sonra mevzuyu her yönüyle açıklamaya çalıştığını görmekteyiz. Ayrıca Hanefilerin umûmü'l-belvâ hususunda görüşlerini şekillendirirken çelişkili davrandıklarına işaret etmiştir. Hanefiler'le ilgili bu düşüncesini hacamât meselesi, vücuttan akan kan vb. hususlarda umûmü'l-belvâ kuralının geçerli olduğu halde âhad hadislerle amel ettiklerini belirterek ortaya koymaya çalışmıştır.

2.5. Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi Bağlamındaki Görüşler ve Değerlendirilmesi

⁸³ Karâfi, *Zahîre*, 1/227.

Abdeste olumsuz yönde tesiri olup/olmadığı noktasında oluşan görüş farklılıklarından birisi namaz kılarken aşırı gülme durumu diye niteleyebileceğimiz kahkaha halidir. Bu husus hakkında görüş farklılığına sebep olan şey, konu bağlamındaki pek çok naklin varlığıdır.⁸⁴ Namazdayken kişinin kendisi ve çevresindekilerin işiteceği ölçüde gülmesine kahkaha denilmiştir.⁸⁵ Daha farklı bir açıklamaya göre kahkaha azı dişlerin ortaya çıkacak duruma gelerek, insanın namazdayken okumasını engelleyecek şekilde gülmesidir. Normal gülüş (الضحك) ise, namaz içerisinde yalnızca kendisini duyacak halde gülmesi olarak tanımlanmıştır.⁸⁶

Namaz sırasında kahkahanın abdeste tesirinin olmadığını belirten Karâfi, Ebu Hanife'nin ise bu halin abdeste olumsuz tesiri yöndeki görüşünü nakletmiştir. Ancak bu farklı görüşe ve sebeplerine dair herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Kendi görüşünü açıklarken namazın haricinde abdeste olumsuz yönde etkisi olmayan bir davranışın namaz içerisinde de abdeste herhangi olumsuz bir tesirinin olmaması gerektiğini savunmuştur. Bu gerekçeden farklı olarak kahkahayı namazdayken hapsirana ve aksırana benzeterek kendi görüşünün isabetli olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca yellenme ile karşılaştırma yaparak namaz dışında abdeste tesirinin olumsuz olduğu gibi namazdayken de abdeste tesirinin olumsuz yönde olduğuna dikkat çekmiştir.⁸⁷ O, gülmeleri sebebiyle Hz. Peygamber tarafından bir kısım sahabenin abdestlerini ve namazlarını iade etmelerinin talep edildiği rivayetin⁸⁸ Abdü'l-Hak⁸⁹ (ö. 466/1075) tarafından sahih görülmediğini aktarmıştır.⁹⁰ Bu mesele ile ilgili olarak şayet bu rivayetlerin sahih olduğunu bir an kabul etmiş olsak da söz konusu bu rivayet muhtemelen yellenme sebebiyle abdestleri bozulanların olduğu, dolayısıyla Hz. peygamber bu durumu perdeleme niyetiyle yani orda bulunanların rencide olmaması için bu tavrı ortaya koyduğu değerlendirilmiştir.⁹¹ Kahkahanın namaz edası sırasında abdeste olumsuz yönde

⁸⁴ Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *Âsâr*. Thk. Ebu'l-vefa el- Afgânî, (Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/415.

⁸⁵ Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Kitâbu't-tarifât*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 181; Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 285.

⁸⁶ Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, 140.

⁸⁷ Karâfi, *Zahîre*, 1/235.

⁸⁸ Dârekutnî, *Sünen*, 1/312, (N. 638), Şeybânî, *Âsâr*, 1/421.

⁸⁹ Karâfi öncesi Mâlikî fukahâsından olup hicri 466'da İskenderiye'de vefat etmiştir. Bk. Hayrettin b. Mahmud bin Ali bin Faris ez-Zirikli, *A'lam*, (b.y. Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1424/2002), 3/282.

⁹⁰ Karâfi, *Zahîre*, 1/235.

⁹¹ Karâfi, *Zahîre*, 1/236.

tesir etmeyeceği anlayışını ileri sürenler, ilgili rivâyetin muhtevasına yönelik bir kısım tenkitler yapmışlardır. Onlar, namazda ve üstelik Hz. Peygamber'in imâmetinde eda edilen bir namazda sahâbenin kakhaha ile gülmesinin imkânsız olduğunu savunmuşlardır.⁹²

Hanefî Mezhebinde meşhur görüşe göre kişinin kasten veya unutarak gülmesinin, namaza ve abdeste olumsuz etki edeceğidir.⁹³ Bir başka ifade ile namaz esnasında gülmeyi konuşmadan daha kötü olarak değerlendirmişlerdir.⁹⁴ Mesele ile ilgili olarak basit bir karşılaştırma yapıldığında abdestin yenilenmesine gerek olmadığı ancak ilgili rivayetler gerekçesiyle yeniden abdest alınacağı belirtilmiştir.⁹⁵ Hanefî âlimler yukardaki açıklamaları yerinde bulmamışlardır. Belirtilen hususlarda sahâbenin de (korunmadığından), hata yapabileceklerini belirtmişlerdir. Bununla birlikte ilgili hadislerde peygamberimizin yakın çevresi diye bildiğimiz sahâbenin ileri gelenlerinin namaz içerisinde kakhahayla güldüklerine dair bir ifadenin varlığını göremiyoruz. Tam tersine namaz sırasında kakhahayla gülen kimselerin heyecanına kapılan gençler, İslam toplumunda sürekli problem çıkaran münâfiklar ya da dinin özünü tam olarak kavrayamayan göçebe Araplar olabileceği değerlendirilmiştir. Nitekim bu bağlamda peygamberimizin ziyaretine gelen bedevî Arabın⁹⁶ bu sırada mescide idrârını yaptığı nakledilmiştir. Kur'an'ın ifadesiyle bu özellikteki kişilerin kendilerini cezbeden bir ticâreti ya da nefislerini harekete geçiren bir oyunu/eglençeyi işittiklerinde Cuma hutbesini dinlemeyi terk ederek Hz. Peygamber'i yalnız bırakmışlardı.⁹⁷ Durum böyleyken bu tür bir davranışı ortaya koyanların sahâbenin ileri gelenlerinden olamayacağını değerlendirmişlerdir.⁹⁸

⁹² Hadisin muhtevâsına yöneltilen bu gibi itirazlar için bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/44; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Şerhu'l'umde*, thk.Suûd b. Sâlih el-Utayşân (Riyad, Mektebetü'l-'abikân, 1413/1993), 1/324vd.

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/171.

⁹⁴ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/206.

⁹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 2/8. Kakhaha hadisinin diğer versiyonları için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/82-83.

⁹⁶ Müslim, "*Tahâre*", No. 285, (1/236).

⁹⁷ el-Cuma, 62/11.

⁹⁸ Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fiteṛtibi'ş-şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1408/1986), 1/32; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed Aynî, *'Umdetül-kâri şerhu sahihi'l-buhârî*, (Beyrut: Dâru'ihyâü't-türâsi'l-Arabi, ts.), 22/147.

Hanefilerin konu kapsamındaki görüşüne usûl/metodoloji bakımından itiraz edilmiştir. Çünkü bu hususta haber-i vâhidle⁹⁹ Kur'ân'ın umum ifade eden nassının tahsis edilemeyeceğini kabul eden Hanefî fıkıh anlayışı içerisinde çelişki yaratan bir durum olduğu söylenmiştir.¹⁰⁰ Bununla birlikte “namaz sırasında kahkaha ile gülmenin abdeste olumsuz yöndeki tesirini” ifade eden bu rivâyetin meşhur olduğu belirtilmiştir. Bu durumdan farklı olarak hadisin konu itibarıyla nakline sebep olan olay, umûmü'l-belvâ türünden olmayan bir hususla ilgili olduğu söylenmiştir. Nitekim olay dikkatle incelendiğinde namaz kılarken kahkaha atan insana pek rastlandığı düşünülemez denilerek değerlendirme yapılmıştır.¹⁰¹

Karâfi'nin bu konu çerçevesinde Ebû Hanîfe'ye yaptığı atıfla ilgili net bilgiler vermediğini söylenebilir. Ancak söz konusu mesele ilgili kendi anlayışı üzerinden yaptığı geniş değerlendirmeye birlikte, Hanefilerin görüşünün doğru olmadığını temellendirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken hadisleri hem sıhhat değerlendirmesi bakımından hem de meseleyi mantık açısından açıklamıştır. Aslında günlük yaşam içerisinde kahkahanın abdeste olumsuz etkisi hususunda peygamberimizden bir uyarının olması muhtemeldir. Zira bu mesele Müslümanların sık olarak uygulaya geldikleri günlük ibadet olan namaz hususu kapsamında gelişmiştir. Bu hususa benzer olması yönüyle büyük ve küçük abdest, yellenme, meni, mezi, vedi gibi tenâsül organından sadır olan ve abdesti olumsuz yönde etkileyen hususlarda âyet ve sahîh hadisler esas alınmak suretiyle kapsamlı bir fikhî görüş belirtmenin ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Netice olarak kahkahanın abdeste olumsuz tesiriyle ilgili açık bir hükme delâlet eden âyet ya da sahîh rivâyetin bulunduğunu net olarak ifade edemiyoruz. Durum böyle olunca ibadetlerde ihtiyatın¹⁰² esas olduğu ilkesiyle hareket edilmesinin yerinde olduğunu değerlendirmekteyiz. Bu minvalden bakıldığında söz konusu kahkaha fiilini namaz esnasında işleyen kimsenin abdestini ihtiyaten yenilemesi gerektiği ibadetinin sıhhati açısından önemli bir davranış olacaktır.

⁹⁹ Bir ya da iki, üç gibi mahdut sayıda kimselerin aynı şekilde bir ya da iki. Üç gibi sayılı kişilerden naklettiği haberdir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 15.

¹⁰⁰ Hanefîyye'ye göre Kur'ân'a ziyâde nesihtir ve âhâd cinsinden olan bir haber, mütevâtiri nesh edemez. (Bu konuda Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahî, *Usûlü'l-fikh*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/292-293; Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-menâr fi'l-usûl*, (İstanbul, y.y. 1986), 2/29-30.

¹⁰¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1/ 32.

¹⁰² Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 240.

Sonuç

Hanefilik, ilk dönemden başlayarak İslâm dininin yaşandığı geniş bir alana ulaşma fırsatını elde etmiştir. Tabii olarak birçok faktörün yanında ilim yolculukları ve öğrenim faaliyetleri bu genişlemeye katkıda bulunmuştur. Neticede Irak, Mısır, Suriye, Mâveraünnehir, Çin, Hindistan ve Balkanlara kadar geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Karâfi'nin Ebu Hanife adına nispet ettiği fikhî görüşler bu yayılmayı göstermektedir. Mısır bölgesi fakihlerinden olan Karâfi, özellikle *ez-Zahîre* isimli eserinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yoğun bir şekilde yer vermiştir. Bu makalemizde tahâret bahsi özelinde Karâfi tarafından, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bir kısım muhalif görüşleri tespit ve değerlendirmemiz neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Güneş ışınlarıyla ısınan suyun hükmi temizlikte kullanımı hususunda nispet edilen görüşün sıhhatinin tartışmalı olduğunu değerlendirmekteyiz. Zira bu konuda Ebû Hanîfe'ye yapılan atıfta bu özellikteki suyun kullanımının mekruh olmadığı belirtilmektedir. Ancak Hanefî kaynaklarda söz konusu bu suyla abdest almanın mekruh olduğunu görmekteyiz. Karâfi'nin, bu sonuca nasıl ulaştığı hususunda eldeki verileri değerlendirdiğimizde kesin bir sonuç elde edemiyoruz. Fakat Hanefî kaynaklarında Zeylâi tarafından ileri sürülen “*böyle bir suyun kullanımının mekruh olmadığı*” yönünde bir rivâyetten söz edilmiştir. Karâfi'nin söz konusu bu suyun abdeste kullanımı ile ilgili yapmış olduğu atfın bu rivâyetle ilgili olabileceğini değerlendirmekteyiz.

Karâfi, Busre adıyla meşhur olan hadis kapsamında tenasül uzvuna dokunma hususunda yaptığı atıfta birçok yönden değerlendirme yapmıştır. Konuyla ilgili Ebu Hanîfe'nin, dolayısıyla Hanefîlerin Busre hadisini neden delil olarak kabul etmediklerini detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bu bağlamda Busre hadisinin âhâd haber olduğu dolayısıyla kişinin elini zekerine dokundurmasının abdeste mâni olmadığını atfen aktarmıştır. Ancak Hanefîlerin âhâd hadisle amel etme hususunda çelişkili davrandıklarını ifade ederek hacamât meselesi, vücuttan akan kan vb. meselelerde de umûmü'l-belvâ kuralının geçerli olduğu halde âhâd hadislerle amel ettiklerini söyleyerek bu çelişkiye dikkat çekmiştir.

Namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozduğuna dair tartışmalar, konu kapsamındaki rivayetlerin lafız ve mana yönünden değerlendirilmesine dayanmaktadır. Konu üzerinde net bir hüküm ifade eden âyet veya sahih hadisin

varlığına şahit olduğumuzu ifade edemiyoruz. Mevzu ile ilgili tartışmalar bir yana böyle bir durumda öncelikle ihtiyatın esas alınması gerektiği değerlendirilmelidir.

İncelediğimiz örnekler kapsamında fakihler arasındaki görüş farklılığının sebebini, genel olarak sübût ve delâlet olmak üzere iki ana esasta incelemenin mümkün olduğunu belirtebiliriz. Bununla birlikte ulemânın hadislerle hüküm elde etmek için aradığı şartlar, rivayetlerin doğru kavranılmasına tesir eden durumlar, muhâlif olarak görünen hadislerin anlaşılmasında uygulanacak metotlar, sünnete ve hadise vukûfiyet noktasındaki yetkinlik ihtilaf sebepleri olarak ortaya çıktığını değerlendirebiliriz.

Kaynakça

- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye şerhü'l-hidâye*. 13 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Altıkulaç, Tayyar. "Zehebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul TDV Yayınları, 2013. 44/180-188.
- Apaydın, H. Yunus. İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. 21/432-445.
- Apaydın, H Yunus. "Karâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. 24/394-401.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Sünen-i Beyhakî*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, 11 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 3. Baskı, 1423/2003.
- Boynukalın Şenkardeşler, Hatice. *Karâfi'nin Usul Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2017.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah Muhammed. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Alî. *Kitâbu't-ta'rifât*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 3. Baskı, 2009.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen-i-dârekutnî*. thk. Şuayb el- Arnâvûdî-Hasan Abdu'l-münim şiblî. 5 Cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahman b. Fadl b. Behrâm. *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim-Esedü'd-Dârânî, 4 Cilt, Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1422/2000.
- Dihlevî, Ebû Abdilâziz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddin el-Fârûkî. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık, 2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-ciyl, 1427/2005.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Amel-i ehl-i medîne". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/21-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Baskı, 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Davud. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. 4 Cilt, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Şerhu'l'umde*, thk.Suûd b. Sâlih el-Utayşân, 1. Cilt. Riyad, Mektebetü'l-'abikân, 1412/1992.
- Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Medenî. *Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa E'zamî. 8 Cilt, İmârât: Nihyân li'l-'emâlî'l-hayriyye ve'l-insâniyye, 1425/2004.
- Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdü'l-Bâkî. 5 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâü't-türâs, ts.
- el-Vekîlî, Sağîr b. Abdüsselâm. *el-İmâm Şihâbuddîn el-Karâfi Halakatu Vaslin Beyne'l-Meşrik ve'l-Mağrib fi Mezhebi Mâlik*. Fas: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1417/199.

- et Türki, Muhammed bin es Sadık. *en-Nezaurul fikhiyye fi kitabı Zahire li'l-Karâfi*. Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1428-1429.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tüsî. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Harrânî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt, Beyrut: Dârü's-sadr, 2. Baskı, 1995.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr*, 6 Cilt, Beyrut: Dârü'l-fikir, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Kayyîm, el- Cevzî Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb b.Said Şemseddîn İbn Kayyîm el-Cevzî. *İ'lâmü'l-Muvakkî'in'an rabbi'l-a'lemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1996.
- İbn Ferhun, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dibâcu'l-müzheb fi ma'rifetie'yânî 'ulemâi'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr. 2 Cilt, Kahire: Dârü't-turâs, ts.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmet Muhammed Şakir. 8 Cilt, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râ'ik*, b.y., 8 Cilt, Daru'l-Kütübü'l-İslâmi, 2. Baskı, ts.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife. *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-funûn*. Beyrut: Müessesetü't-târihi'l-Arabî, ts.
- Karâfi, *el-İkdu'l-manzûm fi'l-husus ve'l-umum*. thk. Ahmet el-Hatim Abdullah. 2 cilt. Mısır: Dârü'l-Kütüb, 1420/1999.
- Karâfi, *el-İkdu'l-manzum fi'l-husus ve'l-umum*, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah. Mekke: Dârü'l-Kütüb, Matbu Doktora Tezi, 1999.
- Kur'an Yolu*. Erişim 11 Mayıs 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Mervezî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*, thk. Şu'ayb Arnavût vd. 45 cilt, b.y. Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Muhammed Hamîdullâh. *İslâm Anayasa Hukuku*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt, Halep: Mektebetü'l-Matbuattü'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 1406/1986.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût ve Türki Mustafâ. 2 Cilt, Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâs, 1420/2000.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt, Beyrut: Dârü'l- Ma'rife, 1993.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2. Baskı, 1414/1994.
- Şabân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-fikh*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl (el-Mebsût)*. thk. Ebu'l-Vefa, el-Efgânî. Naşir: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslami, ts.

- Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasen el-Kilânî el-Kâdirî, 4 Cilt, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Baskı, 1403.
- Şeybânî, *Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefa el-Afgânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Misrî. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Seyyid Câdu'l-Hak. 5 Cilt, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tağrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevâ ba'de'l-vâfî*. thk. Dr. Muhammed Muhammed Emin. thk. Dr. Said Abdu'l-Fettah Âşûr. 7 Cilt, Nâşir:Heyetü'l- Mısriyye'l- Âmmeh, ts.
- Zirikli, Hayrettin b. Mahmud bin Ali bin Faris. *A'lam*. y.y. Daru'l-ilmî li'l-Melâyin, 15. Baskı, Mayıs 1424/2002.
- Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*. 8. Cilt, thk. Ahmed İzzu İnâye. Şibli Hâşiyesi ile. (Kahire: Matbaâtü'l-kübrâ el-emîriyye, 1313/1891.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletühü*. 10 Cilt, Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 3. Baskı, ts.

Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi ve Kur'an'da İnsanın Temel İhtiyaçları Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Maslow's Hierarchy of Needs and Human Basic Needs in the Qur'an: a Comparative Study

Emine Gültekin

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İstanbul/Türkiye
eminecelik0434@icloud.com

İstanbul Sabahattin Zaim University
Faculty of Islamic Sciences
İstanbul/Türkiye
ORCID: 0000-0002-2415-6486

Doç. Dr. Faruk Kanger

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İstanbul/Türkiye
faruk.kanger@izu.edu.tr

İstanbul Sabahattin Zaim University
Faculty of Islamic Sciences
İstanbul/Türkiye
ORCID: 0000-0003-1672-7784

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Types	Araştırma Research Article
Geliş Tarihi Received	25 Temmuz July 2023
Kabul Tarihi Accepted	31 Ekim October 2023
Yayın Tarihi Published	31 Aralık December 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
Cilt Volume	40
Sayı Issue	40
Sayfa Pages	65-100

Atıf | Cite as

Emine Gültekin – Faruk Kanger, “Maslow’un İhtiyaçlar Hiyerarşisi ve Kur’an’da İnsanın Temel İhtiyaçları Karşılaştırmalı Bir İnceleme”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 40/40 (Aralık 2023), 65-100.

DOI: 10.56361/usul.1329462

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Emine Gültekin-Faruk Kanger).

Yazarların Katkıları | Authors Contributions

Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50), Veri Analizi: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50), Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50), Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Conceiving the Study: Author-1 (%50), Author-2 (%50), Data Collection: Author-1 (%50), Author-2 (%50), Data Analysis: Author-1 (%50), Author-2 (%50), Submission and Revision: Author-1 (%50), Author-2 (%50)

Öz*

İnsanın temel ihtiyaçları onun davranışlarını şekillendiren en önemli unsurlardan biridir. İnsan, bu ihtiyaçlarını farkında olarak ya da olmayarak karşılama çabası içerisinde. Nitekim giderilmeyen her bir ihtiyaç bireyin yaşamsal gelişim alanında aksamalar meydana getirir. Sürekli bir gelişim ve değişim halinde olan insanın bu seyrini sağlıklı bir şekilde tamamlaması için bu ihtiyaçların tespiti ve doğru bir şekilde karşılanması gerekmektedir. Bu çalışmada amaç, insanın gelişiminde son derece önem arz eden temel ihtiyaçları Kur'anî referansla tespit edip, bu konudaki kavramların Maslow'un kuramında yer alan ihtiyaçlarla olan benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi ve tarama modeli kullanılmıştır. Literatür taranarak elde edilen bulgular karşılaştırmalı analiz yapılarak veriler tematik incelemeye tabi tutulmuştur. Temel ihtiyaçları belirleme hususunda Maslow'un hiyerarşisinin ihtiyaçların insan davranışlarına etkileri göz önünde bulundurularak ilgili ayetler çağdaş ve klasik tefsirler ışığında incelenip Maslow'un kuramıyla, karşılaştırma yöntemi kullanılarak bu konudaki bulgular ortaya konulmaya çalışılmıştır. Maslow'un kuramında ve Kur'an-ı Kerim'de insanın ihtiyaçlarını ele alma yaklaşım biçimleri incelendiğinde bu ihtiyaçların benzer özelliklerinin olmasının yanı sıra birtakım farklılıkların da olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgular doğrultusunda Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi kuramının insanların tüm gereksinimlerini kapsamadığı görülmüş bunun yanı sıra Kur'an'ın insanın ihtiyaçlarını ele alma hususunda kapsamlı ve kâmil bir kaynak olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, İnsan, Temel İhtiyaçlar, Maslow, İhtiyaçlar Hiyerarşisi

* Bu makale, "Kur'an-ı Kerim'de İnsanın Temel İhtiyaçları -Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisiyle Karşılaştırmalı-" (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul, 2021) konulu yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır. This article was prepared using the master's thesis on "The Basic Needs of Man in the Holy Quran -Comparative with Maslow's Hierarchy of Needs-" (Istanbul Sabahattin Zaim University, Graduate Education Institute, Istanbul, 2021).

Maslow's Hierarchy of Needs and Human Basic Needs in the Qur'an: a Comparative Study

Abstract

The basic needs of humanbeing are one of the most important elements that shape their behavior. Consciously or unconsciously they are trying to meet these needs. Each unmet need creates disruptions in individual's life-span development. The aim of this study is to identify these needs, with reference to the Qur'an, and to reveal the similarities and differences in concepts between the Qur'an and the needs in Maslow's theory. Qualitative research method and scanning model are used in the study. The findings obtained by scanning the literature are analyzed comparatively and the data is subjected to thematic analysis. Considering the effects of Maslow's hierarchy of needs on human behavior in determining these needs, the relevant verses are examined in the light of contemporary and classical interpretations. The findings on this subject are tried to be revealed by using Maslow's theory. Comparing the approach to human needs in Maslow's theory and the Qur'an, it is discovered that these needs have similar features as well as some differences. It is seen that Maslow's hierarchy of needs theory does not cover all the needs of people, and it is concluded that the Qur'an is a comprehensive and perfect resource in dealing with human needs.

Keywords: Qur'an, Human, Basic Needs, Maslow, Hierarchy of Needs

مقارنة بين التسلسل الهرمي لاحتياجات ماسلو واحتياجات الإنسان في القرآن الكريم

الملخص

إن احتياجات الإنسان الأساسية هي أحد العوامل الرئيسية التي تشكل سلوكه. يسعى الإنسان إلى تلبية هذه الاحتياجات سواء بوعي أو بدون وعي. وفي الواقع، يؤدي عدم تلبية أي احتياج من احتياجاته إلى وقوع عيوب في تطوره الحيوي. يجب تحديد هذه الاحتياجات وتلبيتها بطريقة صحيحة من أجل إتمام مسار تطور الإنسان المستمر والمتغير بصورة صحية. يهدف هذا العمل إلى تحديد هذه الاحتياجات المهمة جداً في تطور الإنسان بالاستناد إلى القرآن الكريم، وكشف التشابهات والاختلافات بين هذه الاحتياجات واحتياجات ماسلو. فيما يتعلق بتحديد هذه الاحتياجات، تم اعتبار تأثير الاحتياجات على سلوك الإنسان في نظرية ماسلو، وتم دراسة الآيات ذات الصلة والتفسيرات المعاصرة والكلاسيكية لتوضيح هذه القضية. تم استخدام طريقة المقارنة لعرض النتائج المتعلقة بهذا الموضوع بناءً على نظرية ماسلو. عند دراسة نظرية ماسلو والقرآن الكريم بخصوص كيفية تلبية احتياجات الإنسان، تم اكتشاف أن هذه الاحتياجات لها سمات مماثلة بالإضافة إلى بعض الاختلافات. واستناداً إلى هذه النتائج، يبدو أن نظرية ماسلو للمهرم الاحتياجي لا تغطي جميع احتياجات الإنسان، وبالإضافة إلى ذلك توصلت إلى أن القرآن الكريم يعتبر مصدراً شاملاً وكاملاً في تلبية احتياجات الإنسان.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الإنسان، الحاجات الأساسية، ماسلو، تسلسل الحاجات

Giriş

Araştıran ve araştırılan bir varlık olarak insan, ilgi ve merakın öznesi ve konusu olmaya devam etmektedir. Fıtratı değişmez özellikleriyle son derece çok boyutlu ve karmaşık bir yapıya sahip olan insanı anlamak ve tanımak yine insanın çabası olarak tarihin sonuna kadar devam edecektir. İnsanı anlamak aklı, deneysel ve tecrübî arayışların sonucunda gerçekleşmeye devam eden dinamik bir süreci ifade etmektedir.

İnsanı tanımanın ve anlamanın en önemli yollarından biri onun ihtiyaçlarını tanımlamaktır. İnsanın gelişiminde fizyolojik, psikolojik, sosyolojik ve manevi ihtiyaçların varlığı büyük bir öneme sahiptir. İhtiyaçlar karşılandığı ölçüde tatmin ve doyum hissiyatı oluşmakta ve bu şekilde insan varoluş sebebine uygun hareket edebilme imkânına kavuşmaktadır. İnsan hayatı anlamlı kılma çabası içerisinde kendini gerçekleştirir. Çünkü kişinin davranışları, olayları değerlendirmesi ve ruhsal hayatı ile bu olgulara yüklediği anlam arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Dolayısıyla sağlıklı bir gelişim için insanın fitri ihtiyaçlarının giderilmesi son derece önemlidir. Zamanında ve yeterince karşılanmamış ihtiyaçlar patolojik ve psikolojik hatta ruhsal sorunlara sebebiyet vermektedir. Sosyal açıdan da bireyin toplumda bir değer ve konum kazanması ihtiyaçların tatminiyle doğrudan bağlantılıdır.

Bu araştırmada insanın temel ihtiyaçlarına vahiy perspektifinden ve psikoloji biliminin verilerinden bütünlük içinde yararlanarak karşılaştırmalı bir analiz yapılmaya çalışılacaktır. Konuyla ilgili âyetleri psiko-sosyal boyutlarıyla anlamaya çalışmak ve psikolojinin bilimsel verilerini âyetler ışığında analiz etmek insanı anlamaya önemli ölçüde katkı sağlayacağı düşünülmektedir.¹ Bu aynı zamanda Kur'an'ın mesajlarının anlaşılmasına katkı sağlayacak ve meselenin daha bütünsel bir bakış açısıyla ele alınarak konunun derinlik kazanmasına imkan sağlayacaktır. Diğer taraftan insan aklının ve tecrübelerin ulaşamadığı metafizik bir boyutu olan insanı Yaratıcısının nezdinden vahiy bilgisiyle keşfetmek de gereklidir.

Vahiy insana insanı tanıtarak ve insan ve kâinat hakkında değişmez hakikatleri bildirmektedir. *“Varlığımızın delillerini, (kainattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın hakikat*

¹ Hayati Aydın, *Kur'an-ı Kerim'de Psikolojik İkna* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2001), 21.

*olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?"*² âyetiyle insanın kâinatı ve kendi varlığını müşahade ederek, kendisine yönelip ruhsal, bedensel, biyolojik, psikolojik okumalarını gerçekleştirmesini ve bu bağlamda hayatını anlamla buluşturması gerektiğini vurgulamaktadır. Yine Kur'an "*O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.*"³ "*...Herkes yaratılışına göre davranır. Rabbiniz kimin en doğru yolda olduğunu bilir.*"⁴ buyurarak insanı, varlık gerçekleri istikametinde akıl ve vahiy bütünlüğü içinde en doğru en güzel yola davet etmektedir.

Bilindiği üzere ihtiyaçlar hiyerarşisi konusunda en çok refereans alınanlardan biri Abraham Maslow'un kuramıdır. Bu araştırma, insanın kendini gerçekleştirme serüveninde etkin rol oynayan fizyolojik, psikolojik, sosyolojik ve manevi ihtiyaçlarının Kur'an'da nasıl ortaya konduğunu ve Maslow kuramıyla karşılaştırarak benzerlikleri ve farklılıkları incelemeyi amaçlamaktadır.

Yöntem, Veri Toplama ve Veri Analizi

Nitel araştırma yöntemiyle yapılan çalışmada tarama modeli tercih edilmiş; nitel veri toplama aracı olarak doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Araştırma süreci sonunda elde edilen veriler tematik incelemeye tabi tutulmuştur. Başlıklara uygun olan konu içerikleri derecelendirme yöntemi uygulanarak yerleştirilmiştir. Çalışmada ihtiyaç kavramı ve türleri, hiyerarşi ve bağlantılı kavramlar kapsamında konuya dair kavramsal bir çerçeve oluşturulmuştur. İhtiyaçlar; fizyolojik, psikolojik, sosyal ve manevi olmak üzere dört farklı kategori ile sınırlandırılmıştır. Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi kuramı analiz edilmiş; onun kuramı farklı görüşler çerçevesinde incelenmiştir. Dahası Kur'an'da insanın temel ihtiyaçları incelenerek, konuyla ilgili ayetler sistematik bir şekilde taranarak tefsirler ışığında açıklanmış ve tespit edilen ihtiyaç türleri tasnif edilmiştir. Buna bağlı olarak Kur'an'da tespit edilen ihtiyaç türlerine dair bulgular ve Kur'an'a özgü yaklaşım, Maslow'un kuramıyla karşılaştırma yöntemiyle tartışılmış ve sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

² *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Ali Özek- Hayrettin Karaman- Ali Turgut - Mustafa Çağrıç - İbrahim Kafi Dönmez - Sadrettin Gümüş. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), el-Fussilet 41/53.

³ er-Rûm 30/30.

⁴ el-İsrâ 17/84.

1. İnsanın Temel İhtiyaçları

İnsanın hayat boyu devam eden ve karşılanması beklenen ihtiyaçları bulunmaktadır. Bu ihtiyaçlar insanın mutmain olması, huzur ve rahata erişmesi, ruhen, beden ve zihnen tatmine ulaşması, dengeli ve uyumlu bir hayat sürmesi için gerekli görülmektedir. İnsanlar, bir yönden fitri olan fizyolojik, biyolojik ihtiyaçlarını giderirken, diğer yönden de psikososyal ve ruhsal ihtiyaçlarını giderme gayretiyle hayatlarını devam ettirirler. İnsanları belli bir amacı gerçekleştirmek için harekete geçiren en temel unsur aslı ihtiyaçlarıdır.⁵

İhtiyaçları sınıflandırmak yaklaşımlara göre farklılık gösterse de genel olarak, birinci derecede temel ihtiyaçlar ve ikinci derecede tamamlayıcı ihtiyaçlar olarak iki grupta incelenebilir.⁶ Bu araştırmada ihtiyaçlar silsilesi bireyin *fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçlarını kapsayan temel ihtiyaçlar ve psikolojik, sosyal ve manevi ihtiyaçlarını kapsayan tamamlayıcı ihtiyaçlar* şeklindeki tasnifi esas alınacaktır.

1.1. Temel İhtiyaçlar

Hayatın sürdürülmesi için gerekli olan temel ya da birincil ihtiyaçlardır. Fizyolojik ihtiyaçlara dayanan güdüler, bütün insanlarda var olmakla birlikte, şiddet derecesi kişiden kişiye değişim göstermektedir.⁷ Birincil güdüler biyolojik temeli olan ve dürtülere dayanan güdüler olarak tasnif edilmektedir. Bu güdülerin en önemli özelliği, tamamlayıcı ihtiyaçlar kategorisinde yer alan psiko-sosyal güdülerden farklı olarak bütün canlılar tarafından fitri olarak hissedilmeleridir. Örnek olarak açlık, susuzluk, ısınmak gibi dürtüler her canlının hayatî varlığı için zorunludur. Bunlar hayatı sürdürmeye yönelik olup çevrelerinin saygısını kazanmak ya da sanatsal becerileri geliştirmek gibi pek çok ihtiyacın önüne geçmektedir.⁸

Temel ihtiyaçlar, iki başlık altında ele alınabilir.

a) Fizyolojik İhtiyaçlar

⁵ Feyzullah Eroğlu, *Davranış Bilimleri* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2017), 56.

⁶ Erol Eren, *Örgütsel ve Davranış Yönetim Psikolojisi*, (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2012), 502.

⁷ Celil Koparal - İnal Özalp, *Yönetim ve Organizasyon* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 127.

⁸ Banu Yazgan İnanç - Eşef E. Yerlikaya, *Kişilik Kuramları* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016), 317.

Her canlı türü gibi insan da yeme, içme, cinsellik, dinlenme ve uyku gibi ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Bu ihtiyaçlar insan biyolojisiyle alakalı olduğundan 'fizyolojik ihtiyaçlar' olarak tanımlanır.⁹ Bunlar tüm canlılarda ortak ihtiyaçlar olması açısından evrensel ve birincil ihtiyaçlar olarak bilinmektedir.¹⁰ Bu açıdan fizyolojik ihtiyaçları giderilmemiş kişinin gündeminde diğer ihtiyaçların olmasından söz edilemez.

b) Güvenlik İhtiyaçları

Farklı şeylere farklı zamanlarda ve farklı derecelerde ihtiyaç duyulması insan olmanın doğal bir sonucudur. Bu ihtiyaçlardan biri olan güvenlik ihtiyacı, bireyde fizyolojik gereksinimler belli bir oranda giderildikten sonra korku, endişe ve karmaşadan uzak olma, emniyet, istikrar, korunma gibi olguları içermektedir. Güvenlik ihtiyacının karşılanması, bireyi sıkıntı oluşturabilecek anlardan, tehlikelerden ve zararlardan koruyarak kişinin yaşayışına ve gelişimine olumlu katkı sağlar.¹¹

1.2. Tamamlayıcı İhtiyaçlar

İkinci derecede yer alan tamamlayıcı ihtiyaçlar, temel ihtiyaçlara oranla daha az belirlidirler, sosyal ve psikolojik özellikler taşımaktadırlar. Tamamlayıcı ihtiyaçların bir diğer özelliği belli bir süre sonucunda elde ediliyor olmalarıdır. Bu tür ihtiyaçların gelişimi de insanların zamanla kazanmış oldukları tecrübe ve sahip oldukları bilgilerle oluşmaktadır. Tamamlayıcı ihtiyaçlar kişiye göre farklılık gösterir, içerisinde bulunduğu koşulların ve zamanın değişiminden kaynaklanır. Bu ihtiyaçlar gizli ve kapalı olduklarından insanın kendisi bile önceden fark edemeyebilir. Tamamlayıcı ihtiyaçlar, *psikolojik, sosyal ve manevi* ihtiyaçlar olarak üç kategoride tasnif edilmektedir.

a) Psikolojik İhtiyaçlar

İnsanların davranışları ve psikolojik ihtiyaçları arasında sıkı bir ilişki olduğu bilinmektedir. İnsanların tutum ve davranışlarını daha iyi anlayabilmek için, onların psikolojik ihtiyaçlarının neler olduğunun bilinmesi gerekir. İnsan

⁹ Eren, *Örgütsel ve Davranış Yönetim Psikolojisi*, 502.

¹⁰ Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2017), 73.

¹¹ Baymur, *Genel Psikoloji*, 73.

davranışlarının kaynağını oluşturan ve her insanda farklılık gösteren bu ihtiyaçlar doğru bir şekilde tanımlanır ve bunlara cevap niteliğinde davranış kalıpları geliştirilirse kişinin anlaşılmasını zor kılan söylem ve eylemlerin çözümlenmesi bireyi daha anlaşılabilir hâle getirir. Böylelikle anlaşıldığını düşünen kişi potansiyelini kolayca ortaya koyma çabası içine girer.¹² Dolayısıyla bireyin davranışları psikolojik ihtiyaçlarıyla ilgili bilgi vermektedir.

İhtiyaçların psikolojik temelleri uzun süre yapılan tartışmaların eşliğinde pek çok psikolog tarafından araştırılmaya tabi tutulmuştur. 1908 yılında bu alanla alakalı ilk açıklama McDougall ile başlamış, akabinde Freud ve Murray ile devam etmiştir. Bu konuyla alakalı yapılan tüm çalışmalar değerlendirildiğinde psikolojide ihtiyaç kavramına popülarite kazandırıp işlevsel hâle getiren ismin Maslow olduğu görülmektedir. Maslow'un ortaya koyup geliştirdiği ihtiyaçlar hiyerarşisi düşüncesi günümüzde de yaygın bir şekilde rağbet görüp kullanılmaktadır.¹³ Bu görüşün aksine, psikolojik ihtiyaçların doğuştan var olan ihtiyaçlar değil de daha sonraki kazanımlar ve yaşanmışlıklar neticesinde elde edildiği, öğrenildiği, kişiden kişiye ve toplumdan topluma farklılık gösterebileceği görüşü de yaygın bir kabulle benimsenmektedir. Bununla birlikte fizyolojik ihtiyaçların, psikolojik ihtiyaçların bir bölümüne kaynaklık teşkil ettiği görüşü de dile getirilmektedir.¹⁴

Kişilerin bir takım temel psikolojik ihtiyaçlarının doğru bir şekilde karşılanması onların kaygı düzeylerinin, gergin hâl ve tutumlarının azalmasına hizmet etmektedir. Aynı şekilde kişilerin hayat kalite düzeylerini arttırma, ruhsal anlamda pozitif bir bakış açısına sahip olma, sağlıklı yaşama gibi olguları gerçekleştirmesi de bireylerin temel psikolojik gereksinimlerinin tatmini ile yakından alakalıdır.¹⁵ Dolayısıyla bireylerin temel psikolojik ihtiyaçlarının karşılanması önem arz etmektedir.

¹² Hanefi Ercoşkun- Ahmet Nalçacı, “Öğretimde Psikolojik İhtiyaçların Yeri ve Önemi”, *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 0/11 (2005), 354.

¹³ Gözde Özer, *Öz Belirleme Kuramı Çerçevesinde İhtiyaç Doyumu, İçsel Güdülenme ve Bağlanma Stillerinin Üniversite Öğrencilerinin Özel İyi Oluşlarına Etkileri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 21.

¹⁴ Sermin Can, *Ergenlerin Akademik Erteleme Davranışı, İnternet Bağımlılığı ve Temel Psikolojik İhtiyaçlar* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018) 56-57.

¹⁵ Zeynep Cihangir Çankaya, *Öz Belirleme Modeli: Özerklik Desteği, İhtiyaç Doyumu ve İyi Olma* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 4.

b) Sosyal İhtiyaçlar

Fizyolojik ihtiyaçlara kaynaklık eden kişisel güdülerden farklı olarak kişinin benliğini savunmasıyla ilgili diğer kişilerle alakalı güdülere "toplumsal/sosyal güdüler" denilmektedir. Bu güdüler, organik, biyolojik güdülerden daha karmaşık bir yapıya sahip olduklarından, bunları belli bir sınıflandırmaya tabi tutmak diğer güdülere nazaran daha zordur. Sosyal, toplumsal güdülerin en önemli özelliği, belli yaşanmış birtakım olaylar neticesinde oluşmaları ve ileriki dönemlerde yaşın ilerlemesiyle beraber kişilerin davranışlarında etkili olmalarıdır. Bundan dolayıdır ki, bu güdüler toplumda benimsenen ve baskın olan farklı kültür düzeylerinin etkileriyle şekillendiği için, toplumların farklılaşmasıyla bu ihtiyaçların türlerinde de değişiklikler meydana gelmektedir. Bir başka ifadeyle bireylerin çeşitli yaşantılar neticesinde oluşturdukları kültürleri birbirinden farklı olduğu için ihtiyaçları da birbirinden farklı olmaktadır.¹⁶

c) Manevi İhtiyaçlar

Hayati faaliyetlerin devamı için birtakım ihtiyaçlara sahip olan canlı türleri arasında bilinç düzeyinde farkındalığı olan tek canlı türü insandır. İnsanı hayvanlardan belirgin bir şekilde ayıran, diğer bir ifadeyle insanı insan yapan bazı özellikler bulunmaktadır. Bireyin kendisini anlaması, ifade edebilmesi, varlığını şuurlu bir şekilde anlamlandırması, farkındalık kazanması, bir bilince sahip olması, seçme özgürlüğünün olması, mutlak anlamda iradesini kullanabilmesi, mutluluğu hedeflemesi, huzura ve erdeme ulaşmak için çaba sarf etmesi, kendi dünyasını kurabilme potansiyeline sahip olması gibi ruhsal kökenli salt kendisine özgü ihtiyaçları bulunmaktadır. 'İnsanın kendi varoluşunu kavramasına ilişkin arayışları' olarak da ifade edilen bu ihtiyaçlar varlık bilinciyle doğrudan bağlantılı olduklarından varoluşsal (egzistansiyal) ihtiyaçlar olarak da isimlendirilebilir. Bunların sağlıklı bir şekilde fark edilip karşılanması gerekir. Bu bağlamda insanın bulunmuş olduğu varlık âleminin sebebi ve bu varlık âleminde kendi varlığının esas amacı ve varoluş amaçlarını nasıl gerçekleştirebileceği gibi birtakım önemli sorular vardır. Bu sorular insanın bilincinin ya da aklının gerektirdiği *anlama ihtiyacı*, gönlünün ya da duygularının aradığı *anlam ihtiyacı* ve bilinçaltının etkisiyle vicdanının arzuladığı *arınma ihtiyacı*dır. Bunlar insanın bütünlüğünün

¹⁶ Baymur, *Genel Psikoloji*, 73-76.

birbiriyle bağlantılı temel varoluşsal ihtiyaçlarıdır.¹⁷ Dolayısıyla insanın fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçları gibi manevi ihtiyaçları da bulunmaktadır.

2. Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kuramı

İnsan ihtiyaçlarını bilimsel bir şekilde ele alıp değerlendiren Abraham Maslow, motivasyonla ilgili gelişmelere çalışmalarıyla önemli katkılar sağlamıştır. Kişilerin biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yapısından hareketle onların birtakım ihtiyaçlara sahip olduklarını hiyerarşik bir yöntemle anlatmaya çalışmıştır. Maslow davranışların da bu gereksinimleri giderme arzusuyla gerçekleştiğini savunmuştur.¹⁸ İnsan güdülerinin hayvan güdülerinden farklı olduğunu savunan Maslow, bu güdülerini tıpkı bir merdivenin basamaklarında olduğu gibi üst üste dizili bir piramit şeklinde sıralamıştır. Bu piramidin en temelinde biyolojik güdüler daha üst basamaklarında ise psikolojik ve sosyolojik güdüler bulunmaktadır.¹⁹

Maslow, ihtiyaçların yeterli seviyede doyuma ulaşması için biyolojik gereksinimlerinin %85'inin, güvenlik gereksinimlerinin %70'inin, ait olma ve sevgi gereksinimlerinin %50'sinin, takdir ve saygı gereksinimlerinin %40'ının ve kendini gerçekleştirme/tamamlama gereksiniminin de %10'unun karşılanmasını yeterli görmektedir.²⁰ Maslow'un kuramında ihtiyaçların sayısı ve çeşitleri kişilerin gelişim ve psikolojik olgunluk düzeylerine bağlı olarak artmaktadır. Bununla birlikte ihtiyaçların önem ve öncelik sırası kişilere bağlı olarak farklılık göstermektedir. İhtiyaçların hissedilme derecesi eyleme dönüşme kuvvetini etkiler. Mesela birincil düzeyde yer alan temel gereksinimleri karşılamaya yönelik davranışlar zayıf ve tatmini kısa süreliken ikincil ihtiyaçların tatmini daha fazla mutluluk sağladığından o yöne eğilimli davranış da daha kuvvetli ve uzun vadeli olmaktadır.²¹

İnsan güdülerinin birbirinden bağımsız olmayıp, bağlantılı ve karmaşık bir yapıda olduğunu dile getiren Maslow, bu güdülerini bir liste halinde açıklamak yerine bunları beş temel kategoride açıklamayı tercih etmiştir. Bunları basamaklar

¹⁷ Baymur *Genel Psikoloji*, 81-82.

¹⁸ Eren, *Örgütsel ve Davranış Yönetim Psikolojisi*, 30-31.

¹⁹ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018), 233.

²⁰ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okan Gündüz, (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2001), 54.

²¹ Eroğlu, *Davranış Bilimleri*, 68.

halindeki bir piramit şeklinde ortaya koymuştur. Maslow bu basamaklara gereksinimleri yerleştirirken öncelik sırasına dikkate ederek bir ihtiyaçlar hiyerarşisi oluşturmuştur. İnsanın ihtiyaçlarını başta fizyolojik gereksinimler olmak üzere ele alan Maslow diğer ihtiyaçların da bunların öncelikli olarak giderilmesinden sonra eksikliklerinin hissedilmeye başladığını ve organizmayı etki altına aldıklarını görel bir hiyerarşi sistemiyle açıklamaktadır. Bu basamakları oluşturan gereksinimler sırasıyla fizyolojik, güvenlik, ait olma ve sevgi, saygı ve kendini gerçekleştirme ihtiyaçlarından meydana gelmektedir. Maslow'un 1954 senesinde klinik gözlemlerinden yola çıkarak ortaya koymuş olduğu bu yaklaşım günümüze kadar yoğun bir ilgiyle gelmiştir. Maslow'un ihtiyaçları sınıflandırdığı piramit tablo 1'de görüldüğü gibidir.²²

Tablo 1: Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kuramı



2.1. Fizyolojik İhtiyaçlar

Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinin en alt basamağını fizyolojik ihtiyaçlar oluşturmaktadır. Açlık, susuzluk, dinlenme, uyku, neslin devamı gibi ihtiyaçlar bu basamağın en temel unsurlarını oluşturmaktadır. Bir üst seviyede yer alan ihtiyaçları hissetmek için fizyolojik gereksinimlerin öncelikli olarak giderilmesi gerekmektedir.²³ Bu yaklaşımın en temel ihtiyaçlarından biri olan beslenme, kişilerin hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Kişi bu hiyerarşideki beş ihtiyacı aynı anda hissetse bile öncelikli olarak fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamaya odaklanacaktır. Bu ihtiyaçların nitelik bakımından temel ve ilkel gereksinimler olduğunu ileri süren Maslow, biyolojik yaşamın devamı için bunların karşılanmasını zorunlu görmektedir. Bu ihtiyaçlar giderilmeden yaşamın idame

²² Eroğlu, *Davranış Bilimleri*, 62.

²³ Yazgan İnanç, *Yerlikaya, Kişilik Kuramları*, 316.

ettirilmesi söz konusu olamaz.²⁴ Kısaca Maslow ortaya koyduğu ihtiyaçlar hiyerarşisinin ilk basamağında fizyolojik ihtiyaçlara yer vermekte ve bu ihtiyaçları karşılayabilen kişilerin bir üst basamaktaki ihtiyaçları hissedebileceğini bildirmektedir.

2.2. Güvenlik ihtiyaçları

Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi teorisine göre fizyolojik gereksinimlerin nitelikli bir biçimde doyuma ulaşmasının ardından eksikliğini hissettiren ikinci katman güvenlik ihtiyacıdır. Bu, kişinin kendini emin hissedebileceği bir ortam, kargaşa ve korkulardan uzak güvenli bir yaşam isteği ve ihtiyacıdır. Güvenlik ihtiyacı fizyolojik gereksinimlerde olduğu gibi bireyi doğrudan etkisi altına alır. Bu gereksinimin eksikliğini hisseden kişinin davranış modeli güvenlik arayan bir mekanizmaya dönüşür. Maslow, bireylerin normal yaşam seyri içinde yani toplumsal güvence ve düzenlemeler sayesinde bu ihtiyacın motivasyon kaynağı olmadığını, ancak savaş, depresyon, doğal afet ve hastalık gibi zor ve kötü durumlarda bu ihtiyacın aktif bir motivasyon kaynağına dönüştüğünü ileri sürmektedir.²⁵ Güvenlik gereksinimleri de fizyolojik gereksinimler gibi devamlılığı olmayan, doyuma ulaştıktan sonra motivasyon kaynağı olmaktan çıkan gereksinimlerdir.

2.3. Ait Olma ve Sevgi İhtiyacı

Fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçlarının belli bir düzeyde karşılanmasından sonra sevgi ve ait olma ihtiyacı ortaya çıkar. Bu güdünün temelinde bireyin aile, eş, çocuk ya da arkadaş edinimi gibi sosyal hayatında ihtiyaç duyduğu eksikliği hissetmesiyle meydana gelmektedir. İhtiyaçlar hiyerarşisinin bu katmanında alt katmandaki ihtiyaçların giderilmesiyle kişinin başka insanlarla iletişime geçme arzusu meydana gelmekte ve bir topluluk ya da aile içerisinde var olma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.²⁶

Maslow sevgiyi eksiklik sevgisi ve varlık sevgisi olmak üzere iki başlıkta tasnif etmektedir. Eksiklik sevgisi, var olan bir boşluğu dolduran yani eksikliği

²⁴ Eren, *Örgütsel ve Davranış Yönetim Psikolojisi*, 504.

²⁵ Şerife Ekşici, *Kurum ve Kuruluşlarda Psikolojik Taciz (Mobbing) Eylemleri ve Çalışanların Motivasyonu Üzerine Etkisi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009) 29.

²⁶ Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 43.

ortadan kaldırmaya yönelik bir sevgi türüdür. Bu sevginin yokluğu kişide patolojiye yol açarken iyi bir şekilde ve doğru zamanda doyurulması bu patolojinin oluşmasını engeller. Temelinde eksikliği gidermek olduğu için vermekten ziyade daha çok almaya yönelik olan bu sevgi türü bencil bir sevgidir. Ancak bu sevgi çeşidi varlık sevgisinin oluşumu için gereklidir. Varlık sevgisi ise bir diğer kişinin varlığına duyulan, eksikliği gidermeyi amaç edinmeyen bencil olmayan sevgidir.²⁷

2.4. Takdir ve Saygı Görme İhtiyacı

Maslow'a göre insanların diğerleri tarafından saygı ve takdir görme ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçların kişiyi güdüleyici bir unsur olarak harekete geçirmesi için alt kademelerdeki fizyolojik, güvenlik, ait olma ve sevgi gibi ihtiyaçların belli oranda doyuma ulaşmış olması gerekmektedir. Bu ihtiyaç türü insanın hem kendisi hem de başkaları nezdinde önemli görünme çabasından meydana gelmektedir. Maslow'a göre iki bileşenden meydana gelen saygı ihtiyacının ilk bileşeni kişinin diğer insanlar tarafından takdir ve saygı görüp beğenilmesini içerirken ikinci bileşeni kişinin kendine saygı duyup kendini takdir edecek başarılı adımlar atmasını temellendiren ihtiyaçları içermektedir.²⁸

Saygınlık ihtiyacı kişinin sosyal bir varlık olarak diğer insanlarla olan ilişkisinden doğan bir ihtiyaç türüdür. Kişinin içinde bulunduğu grup tarafından beğenilme ve değer görme arzusu ait olma ve sevgi ihtiyacından hemen sonra devreye girer. Başkasının kendisine vermiş olduğu değerle kişi toplumdaki statüsüne kavuşur.²⁹ Dolayısıyla bireylerin toplum içerisinde takdir ve saygı görme ihtiyacı bulunmaktadır. Maslow bu ihtiyacı fizyolojik, güvenlik, ait olma ve sevgi katmanından sonra gelen katmanda değerlendirmektedir.

2.5. Kendini Gerçekleştirme

Maslow, hiyerarşinin ilk dört basamağında yer alan ihtiyaçların giderilmesinden sonra bireylerin yeteneklerine uygun bir işle uğraşmamaları neticesinde başka bir eksikliğin varlığından söz etmektedir. Maslow kişileri güdüleyen en güçlü güdülerin kendini gerçekleştirme güdüsü olduğunu vurgulamaktadır. Bu güdü kişinin hayatında ulaşmak istediği en temel gayeyi

²⁷ İnanç- Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 319.

²⁸ Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 45.

²⁹ Eren, *Örgütsel ve Davranış Yönetim Psikolojisi*, 506.

oluşturur. Kendini gerçekleştirme kişinin yapısına uygun yetenek ve becerilerini tam anlamıyla kullanıp arzuladığı noktaya varması ve istediği sonuçlara ulaşma çabasını ifade etmektedir. Diğer bir söylemle kişinin yaradılıştan var olan potansiyellerini ortaya çıkarma ihtiyacıdır.³⁰ Gütüleyici güç unsuru olarak kendini gerçekleştirme güdüsü kişiyi harekete geçirir.³¹ Maslow kendini gerçekleştirme sürecinin kolay olmadığını ve bu basamağa çok az sayıda insanın geçtiğini savunur.³²

Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi yöneltlen bazı eleştirilere rağmen günümüzde en yaygın olarak bilinen teori olma özelliğini korumaktadır. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi kuramı kişileri güdüleme noktasında pek çok kurum ve kişi tarafından çalışmalara referans olarak alınmaktadır.³³ Genel olarak insanın psikolojik problemlerini ele alan kişilik kuramcılarında ayrı olarak Maslow yapmış olduğu sağlıklı insan tanımıyla psikolojiye alternatif bir bakış açısı kazandırmıştır.³⁴ Sonuç olarak Maslow'un insanın ontolojik olarak ihtiyaçlarını fizyolojik, güvenlik, ait olma ve sevgi, takdir edilme ve kendini gerçekleştirme olarak beş katmanda değerlendirdiği görülmektedir.

3. Kur'an'da İnsanın Temel İhtiyaçları

Bu araştırma literatür taraması ve ilgili âyet ve hadislerin analizi sonucunda insanın fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçlarını kapsayan *temel ihtiyaçlar* teması ve psikolojik, sosyal ve manevi ihtiyaçlarını kapsayan *tamamlayıcı ihtiyaçlar* teması şeklindeki ikili tasnif üzerine inşa edilmektedir.

3.1. Kur'an'da Fizyolojik İhtiyaçlar

Kur'an mülkün sahibinin Allah olduğunu ve insanın da Allah'a ait olduğunu bildirmektedir.³⁵ İnsan da Allah'a ait bir varlıktır.³⁶ Göklerde ve yerde ne varsa hepsi, Allah'ın insanların hizmetine verdiği nimetleridir.³⁷ Bunun yanı

³⁰ Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 44-46.

³¹ İnanç- Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 320.

³² Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 217.

³³ Koparal - Özalp, *Yönetim ve Organizasyon*, 142.

³⁴ İnanç- Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 329.

³⁵ Yûnus 10/55.

³⁶ el-Bakara 2/156.

³⁷ Lokmân 31/ 20.

sıra³⁸ âyetleriyle de yeryüzü ve gökyüzü arasında bulunan her şeyin insanın faydasına sunulduğu ifade edilir. Allah, insanın giyinme, barınma, beslenme, cinsel ihtiyaçları ve sosyal ilişkiler gibi hayatının her alanını kapsayacak şekilde ve insanı fitri ihtiyaçlarına cevap bulabileceği bir sistemin içinde var etmiştir. Bu bağlamda insanın bu fitri ihtiyaçları dikkate alınarak bazı ilkelerin konulması vahyin en önemli özelliklerindedir.³⁹

a) Yemek içmek

Kur'an insanın ihtiyaçlarını fitri bir gereksinim olarak görmekte, nimet ve rızık olarak adlandırılan bu unsurların yaratmak ve insanın hizmetine sunmak bakımından Allah tarafından üstlenildiği gerçeğini bildirmektedir. İnsana bahşedilen yedirme,⁴⁰ içirme⁴¹ gibi rızıklandırmanın nihâi anlamda Allah tarafından yapıldığı ifade edilir. İnsandan bunun şuurunda olması ve şükredici olması beklenir. *“Ey iman edenler! Eğer siz ancak Allah'a kulluk ediyorsanız, size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiyeceğiniz ve Allah'a şükredin.”*⁴² Örneğin insanın tabiatına ve ihtiyaçlarına uygun olarak yaratılan su, Allah'ın insanlara karşı göstermiş olduğu merhametinin tecellisidir kişi açlık ve susuzluğunu giderirken yalnızca fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamaz, bununla beraber yeme ve içme esnasında gıdaların tadına bakarak haz alır, lezzet duyar ve hissî bir tatmin yaşar.⁴³ Kur'ân beslenmeyi insan olmanın bir gereği olarak ele almakta ve *“Sonra o gün, (size dünyada verilmiş olan) ni'metlerden mutlaka sorulacaksınız!”*⁴⁴ diyerek bunun külfetsiz bir nimet olmadığını bildirmektedir.

b) Uyku

İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet uykuyu insan bedeni için fitri bir ihtiyaç olarak görür.⁴⁵ Kur'ân, insan yaşantısında önemli bir yere sahip olan uykuya pek çok ayetinde dikkat çekmektedir. Uykuyu Allah'ın insanlara

³⁸ İbrahim 14/32; en-Nahl 16/12; el-Hac 22/ 65; el-Câsiye 45/12.

³⁹ Yasin Pişgin, “Kur'an ve Sünnete Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi”, *Eskiye* 28 (Mayıs 2014), 138.

⁴⁰ el-En'âm 6/14; Kureys 106/4.

⁴¹ eş-Şuarâ 26/79.

⁴² el-Bakara 2/172.

⁴³ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'ân'da İnsanın Temel İhtiyaçları* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 90-91.

⁴⁴ et-Tekâsür 102/8.

⁴⁵ Mehmet Soysaldı, “Kur'ân Âyetleri ve Hadisler Perspektifinden Uyku Hakkında Bir Değerlendirme”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2018), 79.

bahşetmiş olduğu nimetlerden biri kabul eder. Hatta uykunun Allah'ın varlığının delillerinden biri olduğunu “O'nun âyetlerinden biri de geceleyin ve gündüzün uyumanız ve O'nun lütfundan (nasibinizi) aramanızdır. Şüphesiz bunda, işiten bir toplum için ibretler vardır.”⁴⁶ ayetiyle bildirir. Allah insanları yaşamış oldukları evrenle uyumlu bir şekilde yaratmış, kâinatı insanın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde dizayn ederek insanın hizmetine sunmuştur. Dünyada insanın çalışması ve bazı işlerini görebilmesi için ışık ve gündüzü; dinlenme ve uyku ihtiyacına uygun olarak da geceyi yaratmıştır.⁴⁷

Allah, Nebe Sûresinde, “Uykuyu dinlenme vesilesi, geceyi ise bir örtü kıldık!” buyurmaktadır.⁴⁸ Yine “De ki: “Ne dersiniz, Allah gündüzü üzerinizde kıyamet gününe kadar devamlı kılsa, Allah'tan başka size istirahat edeceğiniz geceyi getirebilecek bir ilah var mı? Hâlâ (gerçeği) görmeyecek misiniz?”⁴⁹ ayetinde uykunun istirahat vasıtası olduğu belirtilmektedir. İnsanı muayyen vakitlerde bedensel ve zihinsel faaliyetlerinden alıkoyan uyku, kişinin iradesi dışında gelişmiş olup karşı koyamadığı bir durumdur. Allah bir başka âyetinde bu ihtiyacın önemine binaen şöyle buyurur: “Sizin için geceyi örtü, uykuyu dinlenme vesilesi kılan, gündüzü de dağılıp çalışma (zamanı) yapan, O'dur.”⁵⁰

Uykuyla alakalı âyetler, Allah'ın kullarının hiçbir ihtiyacını göz ardı etmediğini ve onları her türlü ihtiyaçlarına cevap verecek bir sistemin içinde yaratmış olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Kur'ân'ın en özlü tefsiri olan Hz. Peygamber de uykunun temel ve zaruri bir ihtiyaç olduğunu şöyle dile getirir: “Eğer sizden biri namaz kılarken kendini uykulu hissederse, uykusu bitene kadar yatsın (uyusun)” (Buhârî, “Kitâbü'l-Vudû”, 160). Yine bir sahabisine “Namazları kıl ve ayrıca geceleyin uykunu al, çünkü nefsinin senin üzerinde hakkı var.” diyerek⁵¹ uykunun insan için önemli bir ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir.

c) Neslin Devamı

⁴⁶ er-Rûm 30/23.

⁴⁷ Seyyid Kutub, *Fizilal'il-Kur'an*, çev. Sedat Uçan - Vahdettin İnce (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 8/196.

⁴⁸ en-Nebe 78/9-10.

⁴⁹ el-Kasas 28/72.

⁵⁰ el-Furkân 25/47.

⁵¹ Ebu Abdullâh Muhammed b. İsmâil Ebu Abdullâh Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsir (b.y.: Mısır el-Matba'atü'l-Osmâniyye; el-Matba'atü'l-Kübrâ, 1311-1312/1895), “Savm”, 54.

İnsan hayatını tümüyle kuşatan İslâm kişilerin cinsel arzu ve ihtiyaçları hususunda kurallar koyar. İnsan fitratını ve gerçeğini bilen İslâm, onun cinsel gerçekliğini de kapsayan hükümler bildirirerek insanın cinsel ihtiyaçlarını bir hayat gerçeği olarak kabul etmektedir.

İslâm'da cinsel ihtiyaçlarla aile olgusu arasında güçlü bir bağ vardır. "Ey insanlar sizi bir tek nefisten yaratan, ondan eşini var eden ve ikisinden pek çok erkek ve kadın var eden Rabbinizden sakının."⁵² âyeti doğrudan eşler arasındaki ilişkiye delil oluşturur. Kur'ân kadın ve erkeğin yalnızlıklarını giderme noktasında birbirlerine çözüm olduklarını ifade etmektedir. "Size kendileriyle huzur ve sükûnete ermeniz için kendi cinsinizden eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet halketmesi O'nun kudretinin alametlerindedir."⁵³ âyetinde bahsi geçen huzur ve sükûnet kavramları salt fizyolojik manada bir rahatlama olarak ifade edilmemekte, eşlerin birbirleriyle olan ilişkilerindeki ruhsal boyut ortaya konulmaktadır. Çünkü evlilikle gerçekleşen aile kurumu eşlerin hem yasal bir şekilde cinsel ihtiyaçlarını gidermelerini hem de birbirlerine karşı sevgi ve muhabbetle bağlanarak maddî, psikolojik ve manevi olarak her açıdan dayanışma hâlinde olmalarını sağlamaktadır.⁵⁴

Netice itibariyle cinsel arzu ve ihtiyaç bireylerin en esaslı ihtiyaç kategorilerinden birini oluşturmaktadır. Bu ihtiyacı belirleyen her ne kadar insanın biyolojik yapısı olsa da kişinin algı seviyesini, davranış ve duygularının oluşumunu, erkek ve kadın arasındaki farklılıkları belirleyen sosyal normlardır. İslâm kadın ve erkeğin fitrî cinsel kimliklerini göz önünde bulundurarak onların cinsel arzu ve eğilimlerini doğal hayatın bir gerçeği ve gereği olarak kabul etmiş ve toplumun değerlerini ifsada uğratmayacak ölçüde birtakım kurallar koyarak kişilerin bu ihtiyaçlarını gidermelerini ön görmüştür.

3.2. Kur'an'da Psikolojik İhtiyaçlar

İnsanı bütün yönleriyle tanıyan onun tüm istek ve arzularını bilen⁵⁵ Allah, Kur'ân'da insanı müspet ve menfî niteliklerinin yanı sıra sabit ve değişken yönleriyle tanıtır. Öyle ki Kur'ân, insanı kıskançlıklarıyla, eksiklikleriyle, zayıflığıyla, düşkünlüğüyle, vehimleriyle ve diğer tüm yönleriyle ele almakta

⁵² en-Nisâ 4/1.

⁵³ er-Rûm 30/21.

⁵⁴ el-Furkân 25/54.

⁵⁵ en-Necm 53/32.

onun derinliklerine inerek varlığının özünü ortaya koymaktadır. Çalışmanın bu bölümünde insanın ihtiyaçları psikolojik yönüyle değerlendirilmektedir.

a) Güven İhtiyacı

İnsanın doğumdan önceki ana rahmi sürecinin kendisi için oldukça güvenilir bir yer olduğu bilinmektedir.⁵⁶ İnsan ilk olarak emniyeti ve emniyette olmayı bu özel alanda öğrenmektedir. Ancak ana rahminde öğrenmiş olduğu bu güven hissinin, dünyaya geldiğinde artık bir duygudan ziyade ihtiyaç olduğunu anlamaya başlamaktadır. Sığınma, korunma, emniyet içinde hissetme ihtiyacının farklı dönemlerde değişiklik arz etse de sürekli olarak varlığını koruyarak devam ettiğini farketmektedir. Ayrıca insan dünyanın geçici bir mekân olduğunu bildiği hâlde sürekli güven duyma ve güvende olma ihtiyacı bu yaşamın anlamlı bir şekilde devam edebilmesi için olmazsa olmaz bir ihtiyacı ortaya koymaktadır. Nitekim anlamlı bir hayatın ardından gelen ahiret yurdu hem kalıcıdır hem de müminler için sonsuz güven kaynağıdır.⁵⁷

İslâm'ın kaynağı olan Kur'an bireysel ve toplumsal alanlarda emniyet, istikrar ve dengeyi sağlayıcı ilkeler koymuştur. Bu ilkeleri dikkate alarak yaşayan her Müslüman emniyet içinde olur. İmanından aldığı kuvvetle kendini güvende hissederek bu duyguyu çevresine de yansıtabilir. Elinden ve dilinden başka insanların da emin hissettiği Müslüman, kimseye zararı olmayan her türlü kötü iş ve eylemden uzak duran kişidir.⁵⁸ Nitekim Hz. Peygamber mümin olmanın en önemli vasıflarından birinin de güvenilirlik olduğuna dikkat çekerek şöyle buyurmuştur: “*Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir.*”⁵⁹

Bu bağlamda Kur'an'ın uygulayıcısı olan Hz. Peygamber'in, her şeyden önce imanın yönlendirdiği tutum ve davranışlarda, müminin kişiliğini oluşturan niteliklerde güvenilirliğe büyük önem verdiği görülmektedir. Bu güven ve iman arasındaki yakın bağa dikkat çekmiştir. “*Emânete riayeti olmayanın imanı*

⁵⁶ el-Hac 22/5; el-Mürselât 77/20-23; el-Mü'minûn 23/12-15.

⁵⁷ İsmail Çalışkan, *Hız. Peygamber ve Güven Toplumu: Güven Toplumunun Kur'âni Temelleri* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 85.

⁵⁸ Hüseyin Emin Sert, “Kur'an-ı Kerim Işığında Güven Duygusunun Kaynağı Olarak Müslümanlık Bilinci” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 97.

⁵⁹ Ebu İsa Muhammed bin İsa ibni'd-Dahhak Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdul 'baki, İbrahim Atva Avad. (b.y.: Mısır: Şirke Mektebe ve Matba'a Mustafa el-Bâbî el-Hâlebî, 1395/1975), Tirmizî, “İman”, 12.

yoktur.”⁶⁰ Yine Hz. Peygamber bu konuda “*Kişinin kalbinde iman ile küfür bir arada olmaz. Güvenilirlik ve hainlik de bir arada bulunmaz.*” buyurmuştur⁶¹.

b) Sevgi İhtiyacı

Sevme duygusu bireyin tek başına giderebileceği bir ihtiyaç değildir. Diğerleriyle veya nesnelere anlam bulan bir ihtiyaçtır. Nitekim sevgi; kişinin bir başkasına veya bir şeye muhabbet duyma hissidir. İnsana diğerleriyle beraber yaşama hissini veren ve onun hem türleriyle olan bağı geliştirip kuvvetlendiren yegâne unsurdur.⁶² Kur'an nazarında sevgi, ilahi bir kudretle insana bahşedilen vahyin kılavuzluğunda şekillenen bir duygudur. İlahi kitapların gönderilmesi sevginin hatırlatılması olarak düşünülebilir. Nitekim ilahi bir rehber olmadan neyin sevgiye layık olduğunu bilebilmek oldukça güçtür. Bunun için Allah kullarına “Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz.”⁶³ ayetiyle sevginin kaynağına işaret etmektedir.

Diğer taraftan sevgi, en kapsamlı manada, kişilerin birbirleriyle bağ kurmasını sağlayarak yakın hissettiren müspet ve güzel duyguların tamamıdır. Allah Resulü kişilerin birbirleriyle kurmuş oldukları bu bağı birbirlerine söylemelerini “*Biriniz kardeşini seviyorsa ona sevdiğini söylesin.*”⁶⁴ sözüyle önermektedir. İnsan fitratı gereği sevmeye önce kendinden başlar. Kendini sevme hissi tamamen doğaldır. Çünkü öz sevginin, bedeni koruma dürtüsüyle güçlü bir bağı bulunmaktadır. Kur'an, kendini sevme eğilimini, yani bir şeyler için iyi olana meyiletme ve zarar veren şeyden kaçınma yönelimini doğal bir duygu olarak ifade eder. Kur'an'da emtia sevgisi esasen⁶⁵ kendini sevme olgusudur.⁶⁶ İnsanın her zaman servetini artırmak istemesi,⁶⁷ yaralandığında, üzgün ve çaresiz

⁶⁰ Ahmet bin Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid. (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001), 3/135.

⁶¹ Ahmet bin Hanbel, *el-Müsned*, 2/349.

⁶² Sabri Akın, “İslam'da İnsan Sevgisi, Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi”, *J. Kutlu doğum Sempozyumu Bildirileri*, (Şanlıurfa, 2007), 137-140.

⁶³ el-Bakara 2/216.

⁶⁴ Tirmizî, “Zühd”, 54.

⁶⁵ el-Âdiyât 100/8.

⁶⁶ Osman Necatî, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 67-68.

⁶⁷ Fussilet 41/49.

hissettiğinde şikâyet etmesi;⁶⁸ kendisine Allah'ın lütfu dokunduğu zaman çok mutlu olması; ancak kendi talihsizliğinden başına bir felaket geldiğinde nankör bir tavır alması⁶⁹ gibi tutumlar insanın kendisini sevmesinin bir tezahürüdür.

Kur'ân'da çocuk sevgisinin doğal bir duygu olarak ifade edildiği görülür. Hz. Zekeriya'nın bir evlat sahibi olma arzusu,⁷⁰ oğlu Hz. Musa'yı Firavun'un kötülüğünden korumak için Hz. Musa'nın annesinin çektiği sıkıntı ve aldığı tedbirler,⁷¹ Hz. Yakub'un oğlu Hz. Yusuf'a olan sevgisi ve Hz. Yusuf'un kaybolması sonucu bu sevgi ve ayrılık sebebiyle üzüntüden Hz. Yakub'un gözlerinin göremez hâle gelmesi⁷² ve Hz. Lokmân'ın oğluna “ya buneyye; ey oğulcuğum” diyerek söze başlaması ve oğlunun güzel bir insan olması için verdiği öğütler⁷³ olmak üzere birçok ayette çocuk sevgisinin ve çocuklara duyulan şefkatin birer ifadesi anlatılmaktadır.⁷⁴ Dolayısıyla sevgi bireysel, toplumsal ve manevi olarak sağlıklı bir hayatın en önemli unsurlarından birini oluşturmaktadır.

Kur'ân insanın fitratında bulunan sonsuzluk arzusuyla birlikte geçici dünya nimetlerine düşkünlüğünü dile getirerek onu ebedî olana yani âhirete yönlendirir.⁷⁵ Kur'ân insanın dünya nimetleriyle âhret nimetleri arasında ölçülü bir denge kurmasını istemektedir. “Bilin ki dünya hayatı, bir oyun, bir eğlence, bir gösteriş, aranızda bir övünme, mal ve evlâta bir çokluk yarışından ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibi ki bitirdikleri çiftçileri imrendirir, sonra kurumaya yüz tutar, bir de bakarsın ki sararmıştır, ardından da çer çöp haline gelmiştir. Âhirette ise ya çetin bir azap yahut Allah'ın bağışlaması ve hoşnutluğu vardır. Dünya hayatı sadece aldaticı bir yararlanmadan başka bir şey değildir.”⁷⁶ ayeti dünya ve ahiret dengesini ortaya koymaktadır. Nitekim Hz. Peygamber “*Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi. Kadınlar, güzel koku ve gözümün nuru namaz.*”⁷⁷ hadisinde dünya nimetlerine olan sevginin fitri ve doğal olduğuna işaret etmektedir.

⁶⁸ el-Meâric 70/19-21.

⁶⁹ eş-Şûrâ 42/48.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/38-41; Meryem 19/5-7.

⁷¹ Tâhâ 20/38-40; el-Kasas 28/7-13.

⁷² Yûsuf 12/8, 84, 96.

⁷³ Lokmân 31/13, 16-19.

⁷⁴ Ali Galip Gezgin, *Kur'ân'da Sevgi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010) 326.

⁷⁵ el-Bakara 2/177; el-Âl-i İmrân 3/10-14; et-Tevbe 9/24; 14/İbrahim 3; en-Nahl 16/107; Sâd 38/32; el-Kiyâmet 75/20; el-Fecr 89/20.

⁷⁶ el-Hadîd 57/20.

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 3/128.

Kur'an'ın üzerinde durduğu sevgi türlerinden biri de Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'e duyulan sevgidir. Peygamber sevgisi Allah sevgisine ulaşmanın ve Allah'ın rızasını kazanmanın en önemli basamağı hatta ön şartıdır. Bu durum Kur'an'da Allah'ın Nebisine hitaben şöyle ifade edilmektedir. “De ki: “Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” Yine “De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım-akrabanız, kazandığınız mallar, durgunluğa uğramasından endişe ettiğiniz ticaretiniz ve hoşlandığınız meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihaddan daha sevimli ise, artık Allah buyruğunu (kıyameti) gerçekleştirinceye kadar bekleyin. Allah günaha saplanmış kimseleri hidayete erdirmez.”⁷⁸ âyette Allah ve Peygamber sevgisinin önemini ifade edilmektedir.

Allah sevgisi, hakikatte tüm sevgi çeşitlerinin en zirvesi ve en idealidir. Bu konuyla alakalı olarak Âl-i İmrân Suresinde “Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılındı. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.”⁷⁹ buyrulurken sevginin çeşitlerinden bahsedilmektedir.

Tüm sevgilerin ötesindeki sevgi ilahî olanadır. Şöyle ki; “İman edenlerin Allah sevgisi daha kuvvetlidir.”⁸⁰ “Ey inananlar sizden kim dininden dönerse Allah yakında öyle bir toplum getirecek ki Allah onları sever onlar Allah'ı severler.”⁸¹ âyetlerinde belirtildiği gibi iman edenlerin hakiki olarak bağlandıkları, sevdikleri tek mercii Allah'tır ve O, en çok sevmeye layık tek varlıktır.⁸² Kur'an'da Allah ile insan arasındaki sevgiye büyük önem verildiği görülmektedir.

c) Aidiyet İhtiyacı

İnsanların fert olmaktan çıkıp birbirleriyle paylaşma ve dayanışma içerisinde oldukları sistemli ve ölçülü gruplar oluşturma duygusu aidiyet olarak tanımlanmaktadır. Aidiyet duygusu sosyal hayat için vazgeçilmez bir ihtiyaçtır ve

⁷⁸ et-Tevbe 9/24.

⁷⁹ el-Âl-i İmrân 3/14.

⁸⁰ el-Bakara 2/165.

⁸¹ el-Mâide 5/54.

⁸² Gezgin, *Kur'an'da Sevgi*, 350.

aidiyet içerisinde kişinin sosyal kimliğini tanımlayan önemli bilgiler bulundurmaktadır.⁸³ Sosyal bir varlık olarak insanın toplumsal ihtiyaçları arasında aidiyet duygusu çok önemli bir yer tutar. Ait olma duygusu, insanın güvende ve emniyette hissettiği bir grupta kurduğu duygusal bağıdır. Kavram aynı zamanda insanın içinde bulunduğu çevre ve kişilerle bütünleşmesi ve ortak bir amaca ulaşması açısından kritik bir duyguya karşılık gelir. Fitri olan bu his, farklı durum ve ortamlarda yaşamın doğal akışı içerisinde, kurum aile ya da herhangi bir gruba ait hissetme şeklinde kendini gösterir.⁸⁴ Doğumla beraber başlayan aidiyet zamanla aile, etnik kimlik, din, kültür gibi sosyal çevre ve bireyin bilinçli tercihleriyle şekillenen, geliştirilen bir duygudur.

İslâm, insanların kimlik ve aidiyetlerinde aile ve kavmin statüsünü belirtmekte; doğal ve fitri olan bu unsurlar arasında bir hiyerarşi kurmaktadır. Kur'an bu hiyerarşide dine mensubiyete ve imanî yakınlığa ağırlık verir. Mesela Kur'an, Hz. Nuh peygamberin karısını ve oğlunu iman etmemelerinden ve kendisine tâbi olmamalarından dolayı "O senin ailen değil"⁸⁵ diyerek onun aile aidiyetini yeterli olarak görmemektedir. Kur'an, insanın kimliğini ortaya koymasında ve kendisini tanımlamasında aile ve kavim bağlarını dini ve ahlaki bağların altında konumlandırmakta ve bu durumu "Allah'a çağıran, dine ve dünyaya yararlı iş yapan ve Ben Müslümanlardanım diyenden daha güzel sözlü kim vardır?"⁸⁶ beyanıyla açıklamaktadır. Dolayısıyla Müslüman kimliğini ortaya çıkarmanın ve tanımlamanın en iyi formülü, bu kimliğin imânî ve ahlaki unsurlarla temellendirilmesidir.⁸⁷

İslâm, ait olma konusunda belirleyici faktörün din olduğunu vurgular. Tüm beşerî, Hz. Âdem ve Havva'nın evlatları olarak görmekte ve insanlara, din ve ırkları fark etmeksizin insanca davranılmasını, adaletsiz ve haksız muamele edilmemesini hatta ihsan boyutunda iyi ve güzel davranılmasını emrederken aidiyet/ait olma hususunda Müslüman-gayrimüslim unsurlarını kesin bir çizgiyle ayırmaktadır. "Ey iman edenler! Sizden olmayanları sırdaş edinmeyin, onlar size

⁸³ Türker Elitaş - Savaş Keskin, "Sanal Aidiyet Bağlamında Zihinsel Diaspora: Facebook Örneği", *Atatürk İletişim Dergisi* 7 (2014), 169.

⁸⁴ Ayhan Öz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kurumsal Aidiyet Düzeyi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2014), 5.

⁸⁵ Hüd 11/46.

⁸⁶ el-Fussilet 41/33

⁸⁷ Hayrettin Karaman, "Müslümanın Kimliği ve Aidiyeti, Laik Düzende Dini Yaşamak" (Erişim 28 Nisan 2002).

kötülük yapmaktan geri durmazlar, sıkıntıya düşmenizi isterler. Onların ağızlarından nefret taşmaktadır; kalplerinin gizlediği ise daha büyüktür.”⁸⁸ ayetinde Müslümanların diğer dinlerden olan kişilerle aidiyet bağı kuramayacakları vurgulanmaktadır. İnananlar yalnızca kendi inançlarından olan aynı imanı paylaştıkları kişilerle kardeş olurlar. Birbirlerine kardeşçe bir bağla tutunup dayanışma içerisinde bir taraf veya grup oluşturabilirler.⁸⁹

d) Özgürlük İhtiyacı

İslâm'a göre insan evrendeki yaratılmışlar içinde merkezi bir konumdadır. Ahsen-i takvim olarak yaratılan insan⁹⁰ mahlûkatın en şerefli olup yeryüzündeki her şeyin hizmetine sunulduğu,⁹¹ ve Allah'ın onu şekillendirmesinden sonra ruhundan üflediği⁹² değerli bir varlıktır. Dolayısıyla yeryüzü, belli bir amacı gerçekleştirmesi için insana emanet edilmiştir.⁹³ Varoluşsal açıdan sorumlu olan insan bu sorumluluğu gereğince özgür iradeye ve birtakım haklara sahiptir. Bu durumda inanç özgürlüğünün gerçekleşmesinde hak ve özgürlük kavramları iki temel unsurdur. Kişiye insanca yaşama imkânı sağlayan bu haklar, Allah'ın herhangi bir ayırım gözetmeksizin tüm insanlığa verdiği haklardır. İnsanın onurlu, saygın ve barış ortamı içinde bir yaşam sürmesi için bu hak ve özgürlüklere ihtiyacı vardır. Kişiye özgü olan bu temel haklar gasp edilemez ve başkalarına devredilemez. İslam, can, akıl, din, mal ve neslin korunmasına dikkat ederek kişinin bu hak ve özgürlüklerini güvence altına almıştır.⁹⁴ Kur'ân, temel hak ve özgürlükler konusunda ayırım gözetmeksizin tüm insanlığa şu şekilde hitap etmektedir: “İnsanları hakları olan şeylerden mahrum bırakmayın ve kötülüğü yaygınlaştırarak yeryüzünde ahlaki çürümeye meydan vermeyin!”⁹⁵

Yaratıcı, kullarına özgür bir alan sunarak onları eylemlerinden ötürü sorumlu tutmuştur. Sorumluluk yalnızca özgür irade varsa gerçekleşebilir. Baskı

⁸⁸ el-Âl-i İmrân 3/118.

⁸⁹ Karaman, “Müslümanın Kimliği ve Aidiyeti, Laik Düzendeki Dini Yaşamak” (Erişim 28 Nisan 2002).

⁹⁰ et-Tin 95/49.

⁹¹ el-Câsiye 45/13.

⁹² Sâd 38/72.

⁹³ el-Ahzâb 33/72.

⁹⁴ Fuat Akdemir, “İmanın Değersel Anlamı ve İslam'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri”, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2016), 45.

⁹⁵ eş-Şuarâ 26/183.

ve tahakkümün olduğu yerde sorumluluktan söz edilemez. “Eğer Rabbin dileseydi, dünyada ne kadar insan varsa hepsi imana gelirdi. Şimdi sen mi, imana gelsinler diye insanları zorlayacaksın?”⁹⁶ İslâm tebliğcisi Hz. Peygamber insanları dine davet ederken onlar üzerinde hiçbir zaman baskı kurmamış, onların irade ve düşüncelerine karşı her zaman hoşgörülü bir tavır sergilemiştir. Kur’ân bu konuda-“Elçilere düşen, yalnız açıkça tebliğ etmek değil midir?”⁹⁷ ayetiyle hassas ve önemli bir uyarıda bulunmaktadır.

Akıl sahibi olarak yaratılan insan eylemlerinden sorumludur. Hatta görünen mahlûkat arasında sorumluluk bilinciyle donatılan tek varlık yine insandır. İnsanın en doğal hakkı vicdanen ve aklen özgür olabilmesidir. İnsan bildiğini ifade etme ve harekete geçirme olanağını akıl gücü sayesinde elde eder. Zira insanın başta kendisinin daha sonra ise evrenin farkında olmasını sağlayan yegâne güç akıldır. İyiyi kötüden; doğruyu yanlıştan ayırt etme kabiliyeti olarak akıl ‘öz değerini’ irade ile elde eder. Çünkü düşünce ve fikirler, eyleme dönüştükleri takdirde gerçeklik kazanırlar.⁹⁸

Kur’ân’da düşünce özgürlüğünün belli bir alanla sınırlandırılmaması ve kişinin tercihlerinde serbest bırakılması şu ayetlerle vurgulanmaktadır: “Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah’a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah her şeyi işitir ve bilir.”⁹⁹ Diğer bir ayette; “Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör.”¹⁰⁰ beyanı ile insana seçim hakkı verildiği bildirilmektedir. Yüce Allah, tercihleri hususunda insan iradesine müdahalede bulunmadığını şu ayetle dile getirmektedir; “Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi. Şimdi sen mi, insanlar mü’min olsunlar diye zorlayacaksın?”¹⁰¹ Zira fitratı gereği insan, gördüğü veya duyduğu farklı seçenekler arasında doğasına en uygun gelen şeye doğru tercih yapma eğilimindedir.

⁹⁶ Yûnus 10/99.

⁹⁷ en-Nahl 16/35.

⁹⁸ Faruk Kanger, “İslami Değerler Sınıflaması Üzerinden Bir Değerler Zinciri Oluşturmak ve Değerlerin Kavramlaştırılması”, *Uluslararası İslam Eğitimi Kongresi Bildiriler Kitabı*, haz. Hafsanur Aslanoğlu, Sibel Özil, (İstanbul : YEKDER Yayınları, 2019).

⁹⁹ el-Bakara 2/256.

¹⁰⁰ el-İnsân 76/3.

¹⁰¹ Yûnus 10/99.

Kur'an insanın davranışlarında özgür olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İnsan, kendisine takdir edilen irade aracılığıyla bu özgürlüğü kazanır. İrade ise insanlara çeşitli seçenekler arasında seçim yapma fırsatı veren bir melekedir. Netice itibarıyla İslam, irade sahibi bir varlık olarak insanın özgürlük ihtiyacını esas kabul etmiş onu tercihlerinde hür bırakarak fıtrata ve kendi mizacına meyletmesine imkân sunmuştur.

3.3. Sosyal İhtiyaçlar

İnsanları aile içinde ve toplumun diğer kurumlarında birlikte yaşamaya teşvik eden unsur, fitri boyuttaki dayanışma, yardımlaşma ve güvende hissetme duygularının karşılanmasıdır. Bu durumda ekseriyetle toplu yaşamayla mümkündür. Bu nedenle, insanın bir arada yaşama hissi, doğası gereği olup yaratılış nüvesinde yani kodlarında mevcuttur. Toplumunu sağlıklı ve nitelikli bir şekilde sürdürme arzusu aynı zamanda toplum bilincinde yer alan etkili bir duygudur.¹⁰²

Allah insanları farklı şekillerde yaratarak onların birbirleriyle tanışmalarını istemiştir. “Ey insanlar, Biz sizi bir erkekle bir diğiden yarattık ve birbirinizle tanışmanız diye sizi milletlere, kabilelere ayırdık...”¹⁰³ İbn Haldun, insanların topluluklar halinde yaşamalarını Allah'ın iradesinin bir tecellisi olarak görmektedir. Ona göre insanlık dünyayı imar ve inşa etmek için yaratılmıştır. İnsanın halife olma niteliği bu görevini yerine getirmesiyle gerçekleşir. Halife olan bu varlığın âlemi mamur kılması için toplumsal hayat şarttır.¹⁰⁴

Kur'an, insanların sosyal ilişkilerini öncelikle yakın çevreden başlayarak güçlendirmelerini emreder. Bu çevrenin ilk adımını oluşturan akraba ilişkilerinin ehemmiyetine Kur'an'da ve hadislerde özel bir vurgu yapılır. “Onlar ki, söz verip antlaştıktan sonra Allah Teâlâ'ya verdikleri sözü bozarlar. Allah Teâlâ'nın birleştirmeyi emrettiği şeyi (iman ve akrabalık bağlarını) keserler ve yeryüzünde bozgunculuk yaparlar. İşte zarara uğrayanlar onlardır.”¹⁰⁵ “Kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa, misafirine ikramda bulunsun. Kim Allah'a ve ahiret gününe

¹⁰² Nedim Bahçekapılı, “İslam ve Kilise Hukuku Açısından Aile ve Evlilik, Avrupa İslam Üniversitesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2009), 29.

¹⁰³ el-Hucurât 49/13.

¹⁰⁴ Yünni Sezen, *İslam Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Turan Kültür Vakfı Yayınları, 1994), 54.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/27.

inanyorsa, akraba ilişkilerini sürdürsün ...”¹⁰⁶ ifadesiyle akraba ilişkilerinin önemine dikkat çekmektedir. Kur’ân ve hadiste devam ettirilmesi istenen ilişkilerden olan akrabalık ve soy bağına dayalı ilişkiler, sosyal yaşamın bir parçası olan geniş ölçekteki ilişkileri kapsamaktadır.¹⁰⁷

İslâm, insanların birbirinden farklı zihniyet ve yeteneklere sahip olduğunu göz ardı etmeyerek yaşamış oldukları fikir ayrılıklarının kopuşa ve ayrılışlara evrilmemesi için Kur’ân’ın hakemliğine başvurmaları gerektiğini emreder. Kur’ân’ın fikir farklılıklarının sosyal kopuş ve ayrışmalara evrilmemesi için şu emri dikkat çekicidir. “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve ahirete gerçekten inaniyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.”¹⁰⁸ Bu ayet fikir ayrılıklarına düşüldüğünde nasıl davranılması gerektiğini açıklamaktadır.

Kur’ân yalnızca ahiret odaklı çalışmayı ön görmez. Aynı zamanda dünyayı yeniden inşa etmeyi ve erdemli bir toplum oluşturmayı teşvik eder; bu hususta rehberlik yapar. İslâm’ın temel ilkelerinden biri, topluma ve insanlara iyi öğüt vermek ve insanların kötü davranışlarda bulunmalarını önlemektir. Bu durum Kur’ân’da “*emr-i bi'l ma'rûf nehy-i anil münker*” ilkesi ile ifade edilir.¹⁰⁹ Kur’ân’ın “*emri bil maruf nehyi anil münker*” ilkesi toplumun iyi ve güzel niteliklerinin muhafaza edilmesine karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Kur’an sosyal ihtiyaçları birçok boyutuyla ele almaktadır.

3.4 Manevi İhtiyaçlar

Tüm canlıların en mükemmeli olarak yaratılan insan, kendi bedensel varlığının ötesinde yaşama potansiyeline sahip ve aşkın olanı tecrübe etme yeteneğine sahiptir. Dinî ibadet ve sorumluluklar yerine getirilirken yaşanan manevi deneyimler, sosyal hayatta başkalarıyla olan ilişkiler esnasında ve yaratılmışlar arasında olan muhteşem uyum ve dengeyi gözeterek elde edilir. İnsanın maneviyatını oluşturan bu deneyimler, bir taraftan görünen ve görünür olanın ardındaki gerçekliği kavrayan, diğer taraftan ruhsal dünyasını ve

¹⁰⁶ Buhârî, “Edeb”, 85.

¹⁰⁷ Kutub, *Fizilal’ il-Kur’ân*, 1/72.

¹⁰⁸ en-Nisâ 4/59.

¹⁰⁹ el-Âl-i İmrân 3/104.

şahsiyetini sağlam temeller üzerine inşa eden bir kemalat yolcusu olmasının en önemli araçlarından biridir.¹¹⁰

Maneviyat, inancı güçlendirmek için vahiy kaynağından esinlenen her türlü düşünce yöntem ve faaliyeti kapsar. Bu bağlamda maneviyat, kişiyi hakikat bilgisine ulaştırın onun tefekkür etmesini sağlayan kişinin iç dünyasını besleyen her türlü zihinsel ve ruhsal çabadır.¹¹¹ Kur'an bazı ayetlerle insanın maddi/bedeni ve manevi/ruhi yönüne dikkatleri çekerek onun nasıl bir yapıya sahip olduğunu açıklar. "Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın."¹¹² "...Bilesiniz ki gönüller ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşur."¹¹³ Bu bakımdan insan fitratının kodlarına yerleştirilen manevi potansiyelin değeri, anlamı, ancak onu Yaratan yüce Allah'ın göndermiş olduğu vahiyle bilinebilir. Kişi anlam dünyasını vahiy referans olarak kurduğu takdirde gerçek bir doyum elde edebilir.¹¹⁴

a) İnsanın Anlam Arayışı

Varoluşu anlama ve yaşamı anlamlı kılma çabası, insanın hayat macerasını şekillendiren en önemli unsurlardan biridir. Anlam, hayatı yaşanılır kılan en temel değer yargılarından biridir.¹¹⁵ Anlam arayışı insanın yapısından kaynaklanan, onun değişim ve gelişim sürecine bağlı olarak neredeyse hayatının her aşamasında varlığını hissettiren bir arayıştır. Geçmişten günümüze insanlar yaşadıkları dünyayı, evreni ve etraflarındaki olayları hayat boyu anlama ve anlamlandırma çabası içerisinde olmuşlardır. İnsanın yaşamda karşılaştığı her olayı izah etme ve yorumlamaya çalışması, yaşamış olduğu evreni anlama ihtiyacına dayanır.¹¹⁶ Bu fitrî ihtiyaç Kur'an'da yaratılış itibariyle insana verilen bu inanma istidadı olarak tanımlanmaktadır. "O hâlde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu

¹¹⁰ Hasan Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 9.

¹¹¹ Ali Seyyar, *Manevi Sosyal Hizmetler*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008), 14.

¹¹² el-Hicr 15/9.

¹¹³ er-Ra'd 13/28.

¹¹⁴ Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut*, 9.

¹¹⁵ Habil Şentürk, "Hayatın Anlamı ve Din", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/33 (2014), 47.

¹¹⁶ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 116.

bilmezler.”¹¹⁷ Anlam mefhumu, hayatın mükemmel bir varlık olarak yaratılan insanın onuruna yakışır bir şekilde yaşanıp yaşanmadığı, insanın varoluş hakikatini kavrayıp kendisinden beklenenleri gerçekleştirip gerçekleştirmediği, soruları karşısında doğru cevapları bulmaya yönelik bir arayışı ve insanın varoluş hakikatinin özünü ifade eder.¹¹⁸ İnsanın anlam arayışı diğer ihtiyaçlardan farklıdır. Değişik ölçülerde her insanda bulunan bu kişiye özgü ihtiyaç kişi tarafından fark edildiğinde kişinin tüm varlığını kuşatır ve onu canlandırıp harekete geçirir.¹¹⁹ Böylelikle hayatını anlam üzerine inşa etme çabası göstermeye başlar.

b) Kur'an'da Hayatın Anlamı

Kur'an'a göre hayatın ve ölümün yaratılması insanın nasıl davranacağını ölçmek içindir. “Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu denemek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur.”¹²⁰, “Mallarınız ve çocuklarınız sizin için ancak bir imtihandır; büyük mükâfat ise Allah'ın katındadır.”¹²¹ ve benzeri âyetler, insanın fitratına uygun ve onun maneviyatını güçlendirecek unsurlar taşımaktadır. Hz. Peygamber'in şu hadisi bunu açıklar mahiyettedir: “*Her doğan, İslâm fitratı üzerine doğar. Sonra, anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar.*”¹²² Bu yatkınlık kişiye hayatın anlamını bulma sorumluluğu yükler. İlahi ve fitri bir görev olan hayatın anlam arayışı insan benliği için vazgeçilmez bir öğedir.¹²³

Kur'an'da insanın Yüce Allah'ı bilme konusu şu şekilde ifade edilmektedir; “Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? Elbette öyle! Şahitlik ederiz dediler. Böyle yaptık ki kıyâmet gününde, bizim bundan haberimiz yoktu demeyesiniz...”¹²⁴ Bu ayetten anlaşılmaktadır ki insan hayatının ve eylemlerinin anlamı Allah'a kulluk yani tevhid inancı merkezlidir.

¹¹⁷ er-Rûm 30/30.

¹¹⁸ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 9.

¹¹⁹ Viktor Emil Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yayınları, 1994), 25.

¹²⁰ el-Mülk 67/2.

¹²¹ et-Tegâbün 64/15.

¹²² Buhârî, “Cenâiz”, 92.

¹²³ Hasan Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut*, 43.

¹²⁴ el-A'râf 7/172.

c) İnanma ve Sığınma İhtiyacı

İnsan fitratı gereği inanç boşluğu ya da inançsızlık diye adlandırılan durumlardan kaçınır. Yüce ve sonsuz kudret sahibi bir güce itaat etme ve ona içten bağlanıp teslim olma arayışı onun doğasının bir gereğidir. Bu nedenle her insan yaratılıştan aşkın bir varlığa inanma, teslim olma ve bağlanma yeteneğine sahiptir. İnsanın inançla ilgili duygularını tatmin etme arayışı bu ihtiyacın en belirgin göstergelerinden biridir. Bu nedenle inanma ve bağlanma insana özgü bir niteliktir ve inanma olmadan insanın yaşaması onun maneviyatı açısından büyük bir handikaptır.¹²⁵

Kur'an'da bazı âyetler Allah ile insan arasındaki kulluk bağının ne kadar güçlü olduğunu ortaya koymaktadır. “Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.”¹²⁶ (Ey Muhammed!) De ki: “Duanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin!..”¹²⁷ “De ki; siz Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın...”¹²⁸ Bu âyetler Allah ile kul arasındaki bağın önemini ortaya koymaktadır.

Mümin en derin özlemine en yüce varlık olarak kabul ettiği Allah’a karşı besler. Mümin için sonsuz güven ve sevginin yegâne kaynağı Allah’tır. Allah’a iman sürekli bir itaat, teslimiyet, güven ve sevgi bağıdır.¹²⁹ Kur’ân’ın temel gayesi, ilk olarak insanın kendisini fark etmesi daha sonra ise bu farkındalıkla varlığının amacını bulup bu anlama göre kendini gerçekleştirmesine rehberlik etmektir. Böylece nihai hedef olan marifet (Allah’ı bilme) ve isteme kavramları insanın hayatında böyle bir karşılık bulursa Kur’ân’ın varlığın sebebi olarak ifade ettiği ‘kulluk bilinci’ gerçekleşmiş olur. Netice itibarıyla insanın fitratında inanma ve sığınma ihtiyacı bulunmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Maslow, insanın biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yapısına özgü ihtiyaçlarını hiyerarşik bir yaklaşımla açıklamaktadır. Maslow, insanın tüm ihtiyaçlarını beşe ayırarak sıralamaktadır. İhtiyaç basamağının temelinde

¹²⁵ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Yayınları, 2001), 101.

¹²⁶ Kâf 50/45.

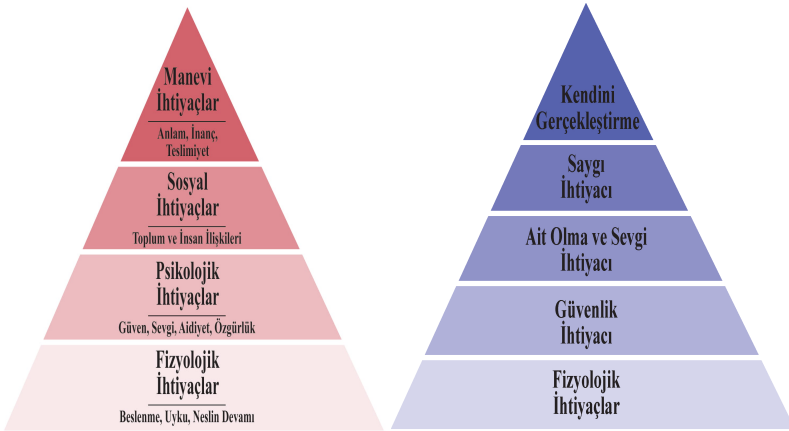
¹²⁷ el-Furkân 25/77.

¹²⁸ el-Âl-i İmrân 3/31.

¹²⁹ Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 157-159.

fizyolojik ihtiyaçlar, ikinci basamakta güvenlik ihtiyacı, üçüncü basamakta ait olma ve sevgi ihtiyacı, dördüncü basamakta takdir görme ve saygınlık ihtiyacı son basamakta ise kendini gerçekleştirme ihtiyacı yer almaktadır. Kur'an ise insanın beden (madde) ve (mâna) ruhun bir araya gelmesinden oluştuğunu belirtir.¹³⁰ Kur'an'da insanın ruh ve maddeden ibaret olduğu bu iki unsurun devamlı birbiriyle irtibat hâlinde olduğu bildirilmektedir.

Allah insanı sadece inanç ve ibadet açısından ele almamış, aksine onun yeme-içme, giyinme, eğlenme, cinsel kimliği ve toplumsal ilişkileri gibi hayatının tüm alanlarını kapsayan özellikleriyle değerlendirerek fitri ihtiyaçlarına cevap bulabileceği bir âlemin, ekosistemin içinde yaratmıştır. Dolayısıyla Kur'an'a göre bir ihtiyaçlar hiyerarşisi çıkarmak mümkün olabilir. Buna göre, Kur'an'da beslenme, uyku ve neslin devamı için gerekli olan cinsellik gibi fizyolojik ihtiyaçlar insanın en hayâtî ihtiyaçlarını oluşturur. Bu temel ihtiyaçların ardından güven, sevgi, aidiyet ve özgürlük gibi *psikolojik ihtiyaçlar* gelir. Devamında, toplumsal bir varlık olarak yaratılan insanın *sosyal ihtiyaçları* yer almaktadır. Bu hiyerarşinin en üst basamağında ise insanın anlam, inanç, teslimiyet gibi *manevi ihtiyaçlar* bulunur.



¹³⁰ Sâd 38/71-72.

İhtiyaçlar Hiyerarşilerinin Karşılaştırması

Kur'ân, insan yaşamının önemli bir alanını kuşatan uyku ihtiyacına da ayrı bir vurgu yapar.¹³¹ İnsanı yaratırken onun ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran Allah insanda sadece dinlenme isteği yaratmamış aynı şekilde onda şiddetli bir uyku dürtüsü de yaratmıştır. Böylelikle bu ihtiyacını gidermesi için ona uygun şartlar, imkânlar hazırlamıştır. İnsanın bir diğer fizyolojik ihtiyacı olan cinsellik Kur'ân'ın değindiği önemli ihtiyaçlardan biridir.¹³² Kur'ân'a göre insanın bu yöndeki ihtiyaçları göz ardı etmeden makul sınırlar dâhilinde ölçülü olarak giderilmesi gerektiğini vurgulamıştır: "Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı iyi ve temiz şeyleri (siz kendinize) haram kılmayın ve sınırı aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez. Allah'ın size helâl ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiyecek ve kendisine iman etmiş bulunduğunuz Allah'tan korkun."¹³³ İnsanın fizyolojik ihtiyaçlarını karşılaması için kendisine sunulmuş bütün yiyecek, içecekler ve diğer nimetler Allah'a kulluk sorumluluğu ve şükür olgusu ile birlikte anılır: "Allah, içinden taze et (balık) yemeniz ve takacağınız bir süs (eşyası) çıkarmanız için, denizi emrinize verendir... (Bütün bunlar) O'nun lütfunu aramanız ve nimetine şükretmeniz içindir."¹³⁴

Maslow güvenlik ihtiyacının kişinin kendini her türlü tehlikeden uzak güvenli bir yaşam isteğinden meydana geldiğini savunur. Kişinin kendini güvende hissetmemesi aynı zamanda onun kişilik gelişimini de önemli ölçüde sekteye uğratar. Kur'ân insanın güven ihtiyacının daha doğmadan ana rahminde başladığına dikkat çeker.¹³⁵ Bununla beraber Kur'ân, müminlere her anlamda yardım etmeye muktedir olan Yüce Allah'ın onlar için sonsuz güven kaynağı olduğunu belirtmektedir.¹³⁶

Maslow, kişinin fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçlarından sonra ait olma ve sevgi ihtiyacının ortaya çıkacağını ileri sürer. Maslow'un bu ihtiyaç türünde vurguladığı temel husus, sosyal bir varlık olan insanın tek başına yaşamaya yatkın olmamasının bu ihtiyaç türünü ortaya çıkarmış olduğudur. Bu bağlamda

¹³¹ er-Rûm 30/23.

¹³² Âl-i İmrân 3/14.

¹³³ el-Mâide 5/87, 88.

¹³⁴ en-Nahl 16/14.

¹³⁵ el-Hac 5; 77/Mürselât 20-23; 23/Mü'minûn 12-15.

¹³⁶ Âl-i İmrân 3/160; el-Mâide 5/11.

Kur'an'da insanın sosyal bir varlık olduğu göz önünde bulundurularak onların birbirleriyle tanışıp iletişim kurmaları için farklı şekillerde yaratıldıklarına işaret edilmektedir.¹³⁷ Kur'an'da pek çok sevgi objeleri yer almaktadır. Kur'an'ın sevgi yelpazesi oldukça geniştir. Mü'minlere hoş gösterilen sevgi unsurları Kur'an'da açıkça zikredilmektedir.¹³⁸

Maslow'un kuramında ve Kur'an'da yer alan bu benzer ihtiyaçların ardından iki yaklaşım arasında bulunan bariz farklılıklar ise şu şekildedir: İnsanın hayattaki olay ve olgular karşısındaki anlama ve anlamlandırma ihtiyacı, Maslow'un kuramında ve Kur'an'da birbirinden farklı şekillerde ele alınmıştır. Maslow hiyerarşinin en üst basamağına yerleştirildiği kendini gerçekleştirme ihtiyacını karşılayan bireylerin tam anlamıyla bir doyum yaşayacaklarını savunur. Ancak Kur'an, insanın anlam ihtiyacının ancak iman ve kulluk bilinciyle gerçekleşeceğini ifade eder. "Ey kâmil bir iman ve sâlih amellerle huzûra ermiş nefis! Sen O'ndan râzı, O da senden râzı olarak Rabbine dön! Has kullarımın arasına katıl! Cennetime gir!"¹³⁹

Kur'an, kişinin varoluşsal amacına dair sorularına kulluk bilinciyle inşa edilmiş bir hayat modeli sunar. Böylece kişiyi manevi anlamda güçlü tutacak anlam ihtiyacının en doğru cevabını verir. Kur'an insanın gerçek anlamda doyumuna ulaşma gerçeğini şu ayetle açıklamaktadır. "Bilesiniz ki gönüller ancak Allah'ı zikrederek tatmine (huzura) ulaşır."¹⁴⁰

Maslow'un kuramıyla Kur'an'ın sistemi arasındaki diğer bir esaslı fark Kur'an'da tüm ihtiyaçların dayanak noktası olarak sayılan inanma ihtiyacının yer almasıdır. Ancak Maslow'un kuramında inanma ihtiyacı bulunmamaktadır. Bu kurama göre kişi kendini gerçekleştirdiği takdirde gerçek doyumunu elde eder. İki hiyerarşi arasındaki genel benzerliklerin ve farklılıkların yanı sıra bu iki yaklaşımın en üst basamağını oluşturan unsurlar arasında özel bir karşılaştırma yapmak gerekecektir.

Maslow'un hiyerarşisinin zirve basamağını oluşturan kendini gerçekleştirmiş insanların özellikleriyle Kur'an'ın kemalat yolculuğunda ahsen-i takvim diye nitelendirdiği müminin özellikleri bazı konularda birbirine benzerlik

¹³⁷ el-Hucurât 49/13.

¹³⁸ Âl-i İmrân 3/14.

¹³⁹ el-Fecr 89/27-30.

¹⁴⁰ er-Ra'd 13/28.

gösterse de büyük ölçüde birbirinden farklıdır. Örneğin Maslow kendini gerçekleştirmiş insanların özelliklerinden bahsederken onların hakikati olduğu gibi kabul etmelerinden, samimi ve içten olmalarından, farklı düşünce ve görüşlere açık olmalarından, başka insanlarla iletişime geçmelerinden söz eder. Aynı şekilde Kur'ân'da mü'minlerin, hakkı gizlemediklerini,¹⁴¹ hakkı söylemekten çekinmediklerini,¹⁴² ikiyüzlü davranmayıp birbirlerinin arkasından konuşmadıklarını¹⁴³ ve tüm sözleri dinleyip en güzeline uyduklarından bahseder. Bahsi geçen bu özellikler müminlerde ve kendini gerçekleştirmiş insanlarda bulunan benzer özellikleridir.

Kur'an'da ve Maslow'un hiyerarşisindeki farklılıklardan biri Maslow'da kendini gerçekleştirmiş insanın kendi başına güçlü olması, salt bu dünyada başarılı olmak için gayret göstermesi, hayattan tat almayı dünyadaki başarılarla hasretmesi gibi sadece seküler perspektif olmasıdır. Kur'an'da ise hayatta her şeyin kulluk bilinciyle yapılması, dünyevi başarıların yanı sıra hakiki başarının Allah'ın rızasını kazanmak olduğu, bunu elde etmek için sürekli bir teyakkuz ve çaba içinde olunması vardır. Yine Maslow'dan farklı olarak Kur'an'da, güven ve sevgi kaynağının temelinde Yaraticının olduğu şuuruyla dünyevi sevgilere yer vermenin yanında gerçek ruhsal tatminin dünyevi ve uhrevi boyutun bir bütün olarak idrak etme bilinci, farkındalığı ve eylemleriyle mümkün olması söz konusudur.

Kuramında insanın manevi ihtiyaçlarına yer vermeyen Maslow, insanın itminanı için kendini gerçekleştirme ihtiyacının karşılanmasını yeterli görürken Kur'an, gerçek mutmain olmayı imana ve bu imanın şekillendirdiği bir hayat biçimine bağlar. Bu bağlamda Maslow'un hiyerarşisinde bulunmayan ihtiyaçlar Kur'ân tarafından kapsamlı bir şekilde ortaya konulmuştur. Kur'ân'da insan vahiyden ilham alarak evrensel düzeyde değer üretecek potansiyele sahiptir. Maslow'un kuramına göre kendini gerçekleştirmiş insan ile Kur'ân'ın kâmil (mükerrerem) insan modeli (el-Hucurât 49/18) anlayışıyla birbirinden ayrılır. İlkinde düşünsel ve duygusal anlamda bir haz, başarı, tatmine ulaşma hissiyatı zirveyi ifade ederken diğerinde uhrevi ve dünyevi hayatı birlikte kapsayan küllî ölçekte bir itminan, ebedî huzur ve saadet nihaî hedeftir. Bu ikisi arasındaki fark

¹⁴¹ el-Bakara 2/44.

¹⁴² el-Mâide 5/54, 67.

¹⁴³ el-Hucurât 49/12.

insanın anlam arayışında da ortaya çıkar. Kur'ân insanın kendini keşfetmesini, potansiyellerini fark etmesini yani kendini tanımasını ister. Ancak bunlarla birlikte en temel gayenin insanın Rabbini tanıması; kulluk bilinciyle donanarak erdemli bir hayat yaşaması ve nihai noktada Allah'ın rızasını elde etmesi gerektiğini vurgular.

Sonuç olarak Kur'ân'ın insanın ihtiyaçlarını ele alış biçimi ve Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi karşılaştırıldığında fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik boyutlarda benzerlik olmakla birlikte Maslow'un kuramının insanın ve hayatın dünyevi boyutunu seküler bir yaklaşımla ele aldığı anlam ve maneviyat boyutunun eksik kaldığı görülmektedir. Kur'ân ise insanı, manevi ve uhrevi boyutlarıyla da kuşatarak bütünsel (tevhidi) bir anlayışla ele almaktadır.

Kaynakça

- Ahmet bin Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid. 50 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1421/2001.
- Akdemir, Fuat. "İmanın Değersel Anlamı ve İslam'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2016), 37-65.
- Akın, Sabri. "İslam'da İnsan Sevgisi, Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi", *I. Kutlu doğum Sempozyumu Bildirileri*, (Şanlıurfa: 2007), 113- 121.
- Aydın, Hayati. *Kur'ân-ı Kerim'de Psikolojik İkna*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2001.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Bahçekapılı, Nedim. "İslam ve Kilise Hukuku Açısından Aile ve Evlilik", *Avrupa İslam Üniversitesi, İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2008), 108-116.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2017.
- Buhârî, Ebu Abdullâh Muhammed b. İsmâil Ebu Abdullâh. *Sahihu'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsır. 9 Cilt. by.: Mısır: el-Matba'atü'l-Osmâniyye; el-Matba'atü'l-Kübrâ, 1. Basım, 1311-1312/1895.
- Can, Sermin. *Ergenlerin Akademik Erteleme Davranışı, İnternet Bağımlılığı ve Temel Psikolojik İhtiyaçlar*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.
- Çalışkan, İsmail. *Hz. Peygamber ve Güven Toplumu: Güven Toplumunun Kur'âni Temelleri*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Çankaya, Zeynep. *Öz Belirleme Modeli: Özerklik Desteği, İhtiyaç Doyumu ve İyi Olma*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Doğan, Mehmet. *Temel Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1994.
- Ekşici, Şerife. *Kurum ve Kuruluşlarda Psikolojik Taciz (Mobbing) Eylemleri ve Çalışanların Motivasyonu Üzerine Etkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Elitaş, Türker - Keskin, Savaş. "Sanal Aidiyet Bağlamında Zihinsel Diaspora: Facebook Örneği", *Atatürk İletişim Dergisi* 7 (2014), 161-186.
- Ercoşkun, Hanefi - Nalçacı, Ahmet. "Öğretimde Psikolojik İhtiyaçların Yeri ve Önemi", *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 0/11 (2005), 353-370.
- Eren, Erol. *Örgütsel ve Davranış Yönetim Psikolojisi*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2012.
- Eroğlu, Feyzullah. *Davranış Bilimleri*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2017.
- Frankl, Emil Viktor. *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınları, 1994.
- Gezgin, Ali Galip. *Kur'ân'da Sevgi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

- Kanger, Faruk. “İslami Değerler Sınıflaması Üzerinden Bir Değerler Zinciri Oluşturmak ve Değerlerin Kavramlaştırılması”. *Uluslararası İslam Eğitimi Kongresi*. haz. Hafsanur Aslanoğlu, Sibel Özil, İstanbul : YEKDER Yayınları, 2019.
- Karaman, Hayrettin. “Müslümanın Kimliği ve Aidiyeti, Laik Düzendeki Dini Yaşamak”. Erişim 28 Nisan 2002. <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/1/0097.htm>
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur’ân’da İnsanın Temel İhtiyaçları*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Koparal, Celil - Özalp, İnal. *Yönetim ve Organizasyon*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Kur’ân-ı Kerim Meâli*. çev. Ali Özek - Hayrettin Karaman - Ali Turgut - Mustafa Çağrıncı - İbrahim Kafi Dönmez - Sadrettin Gümüş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kutub, Seyyid. *Fizilal’ il-Kur’ân*. çev. Sedat Uçan - Vahdettin İnce. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2001.
- Meydan, Hasan. *Din Eğitiminde Manevi Boyut*. İstanbul: Dem yayınları, 2015.
- Necati, Osman. *Kur’ân ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Öz, Ayhan. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kurumsal Aidiet Düzeyi”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2014), 54-64
- Özer, Gözde. *Öz Belirleme Kuramı Çerçevesinde İhtiyaç Doyumu, İçsel Güdülenme ve Bağlanma Stillerinin Üniversite Öğrencilerinin Özel İyi Oluşlarına Etkileri*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Pişgin, Yasin. *Kur’an ve Sünnete Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi*. Eskişeyni / 28 Mayıs 2014.
- Sert, Hüseyin Emin. “Kur’ân-ı Kerim Işığında Güven Duygusunun Kaynağı Olarak Müslümanlık Bilinci”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 197-225.
- Seyyar, Ali. *Manevi Sosyal Hizmetler*. İstanbul: Rağbet yayınları, 2008.
- Sezen, Yümmi. *İslam Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Turan Kültür Vakfı Yayınları, 1994.
- Soysaldı, Mehmet. “Kur’ân Âyetleri ve Hadisler Perspektifinden Uyku Hakkında Bir Değerlendirme”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2018), 79-102.
- Şentürk, Habil. “Hayatın Anlamı ve Din”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/33 (2014), 45-60.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed bin İsa ibni'd-Dahhak. *Sünen-i Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdulbaki, İbrahim Atva Avad. 5 Cilt. b.y.: Mısır: Şirke Mektebe ve Matba'a Mustafa el-Bâbî el-Hâlebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Yayınları, 2001.
- Yazgan, İnanç Banu- Yerlikaya, Eşef. *Kişilik Kuramları*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016.

Zilzâl Sûresi Bağlamında Kur'ân'ın Deprem ve Tabii Âfetlere Bakışı
The Qur'an's View on Earthquake and Natural Disasters in the Context of
the Sûrat al-Zilzâl

Dr. Öğr. Üyesi İsa Kanik

Ahi Evran Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Kırşehir/Türkiye
isa.kanik@ahievran.edu.tr

Ahi Evran University
Faculty of Islamic Sciences
Kırşehir/Turkiye
ORCID: 0000-0003-4338-7834

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Types	Araştırma Research Article
Geliş Tarihi Received	26 Temmuz July 2023
Kabul Tarihi Accepted	18 Ekim October 2023
Yayın Tarihi Published	31 Aralık December 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
Cilt Volume	40
Sayı Issue	40
Sayfa Pages	101-125

Atıf | Cite as

İsa Kanik, "Zilzâl Sûresi Bağlamında Kur'ân'ın Deprem ve Tabii Âfetlere Bakışı". Usul İslam Araştırmaları Dergisi 40/40 (Aralık 2023), 101-125.
DOI: 10.56361/usul.1339205

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir
This article has been scanned by
iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayımlanan
çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve
çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında
yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal
retain(s) the copyright to their work
licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İsa Kanik).

Öz*

Kur'ân'ın ana konularını genel olarak tevhit, nübüvvet ve ahiret şeklinde tasnif etmek mümkündür. Kur'ân bu ana konu ve kavramlarla bağlantılı olarak varlık, evren, insan, tabiat ve diğer birtakım hususlara değinmektedir. Geniş bir konu yelpazesine sahip olan Kur'ân'da; kuraklık, kıtlık, kasırga, sel ve depremler gibi tabii ve doğal âfetlerden de bahsedilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'i yaşanan gerçek hayat ve güncel hadiseler ekseninde okumak noktasında söz konusu durumların incelenmesi, bağlamlarının ve vermek istediği temel mesajların kavranması Kur'ân'ın indiriliş maksadıyla muvafık bir yaklaşımdır. Bu minvalde araştırmamızda Zilzâl sûresi bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'in deprem ve tabii âfetlere bakışı konu edilmektedir. Aslında deprem fenomeni Kur'ân muhtevasında kıssalar, imtihan ve musibetler gibi farklı bağlamlarda ve muhtelif maksatlarla ele alınmaktadır. Bundan dolayı hem Kur'ân'ın mezkûr konuya genel bakışını ortaya koyabilmek hem de mümkün olduğunca araştırmamızın kapsam ve sınırlılıklarını koruyabilmek için meselenin Kur'ân'daki belirli bir süre üzerinden incelenmesi uygun görülmektedir. Bu tür bir metodolojik yöntem ve bilimsel veriler doğrultusunda araştırmamızda doğal bir tabiat olayı olan deprem hadisesiyle başlayan Zilzâl sûresinin değindiği diğer konular ile özellikle deprem ve tabii âfetlerin Kur'ân'da nasıl ele alındığı, bunların hikmet ve maksatlarının neler olabileceği konuları değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Zilzâl Sûresi, Deprem, Tabii Âfet.

* Bu makale, Muş Alparslan Üniversitesi Uluslararası Deprem Sempozyumu'nda online olarak sunulan "Zilzâl Sûresi Tefsiri Bağlamında Kur'ân Muhtevasında Deprem ve Tabii Âfetlerin Yeri" adlı tebliğ özetinin içeriği geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş hâlidir./ This article is a modified and improved version of the abstract of the paper titled "The Place of Earthquake and Natural Disasters in the Qur'anic Context in the Context of the Commentary of Surah al-Zilzal" presented online at Muş Alparslan University International Earthquake Symposium.

The Qur'an's View on Earthquake and Natural Disasters in the Context of the *Sûrat al-Zilzâl*

Abstract

It is possible to generally classify the main subjects of the Qur'an as tawhid, prophethood and afterlife. The Qur'an touches some other issues in connection with these main subjects and concepts. In the Qur'an, which has a wide range of topics, natural disasters such as drought, famine, hurricanes, floods and earthquakes are also mentioned. In order to read the Qur'an in the context of real life and current events, examining the situations in question and understanding their contexts and basic messages is an approach suitable for the purpose of the Qur'an's revelation. Our research focuses on the Qur'an's view of earthquake and natural disasters in the context of *sûrat al-Zilzâl*. In fact, the earthquake phenomenon is discussed in the Qur'an in different contexts and for various purposes, such as stories, tests and calamities. Therefore, it is deemed appropriate to examine the issue both through a specific *sûrat* in the Qur'an to reveal the general view of the Qur'an and to preserve the limitations of our research as much as possible. In line with such a method, it is evaluated how earthquakes and natural disasters are handled in the content of the Qur'an and what their wisdom and purpose may be.

Keywords: Tafsir, Qur'an, *Sûrat Al-Zilzâl*, Earthquake, Natural Disaster.

منظور القرآن للزلازل والكوارث الطبيعية في سياق سورة الزلزال

الملخص

المشكلة التي نحاول حلها في مقالتنا هي الزلازل والكوارث الطبيعية. من الممكن تصنيف الموضوعات القرآن الرئيسية على أنها التوحيد والنبوة والآخر. وفي إطار هذه الموضوعات والمفاهيم الرئيسية يذكر القرآن أيضًا الوجود، الكون، الإنسان، الطبيعة وبعض الأمور الأخرى. كما يذكر القرآن الكوارث الطبيعية مثل الجفاف والجاعة والأعاصير والفيضانات والزلازل. من أجل قراءة القرآن في محور الحياة الواقعية والأحداث الجارية، فإن فحص المواقف المعنية وفهم سياقاتها والرسائل الأساسية التي تريد تقديمها هو نهج مناسب لغرض نزول القرآن. جميع الكوارث الطبيعية بما فيها الزلازل لا تحدث إلا بمشيئة الله. ورغم أن الحقيقة هكذا، إلا أنه لا ينبغي التغاضي عن مسؤوليات الناس في هذه المرحلة. وقد ورد ذكر الزلازل في القرآن بشكل خاص في سورة الزلزال. إن ذكر القرآن للكوارث الطبيعية مثل الزلازل له بعض الحكمة والمقاصد. عندما ننظر إلى القرآن نرى أن الكوارث الطبيعية مثل الزلازل تحدث من أجل اختبار الناس أو معاقبتهم. وفي الواقع، نوقشت ظاهرة الزلازل في محتوى القرآن في سياقات مختلفة ولأغراض مختلفة. وبالتالي، فمن المناسب التحقيق في قضية الزلزال من خلال سورة معينة في القرآن من أجل تحديد نطاق وحدود دراستنا. وكيف يتم تناول الزلازل والكوارث الطبيعية في مضمون القرآن وكيف تم تفسير الزلازل والكوارث الطبيعية في القرآن؟ وما حكمتهم وهدفهم؟ سيتم استكشاف هذه القضايا في مقالتنا.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، سورة الزلزال، هزة أرضية، كارثة طبيعية

Giriş

Kur'ân âyetleri indiriliş amacı ve hikmetleri bakımından incelendiğinde bunların, insanoğlunun; Allah, diğer insanlar ve öteki varlıklarla ilişkilerini sağlıklı ve faydalı bir şekilde yürütmesini hedeflediği ortaya çıkmaktadır. Yaklaşık yirmi üç yıl devam eden nüzül süreci dönemindeki, onun birey ve toplumu ıslah eksenli uygulamış olduğu kutsî faaliyetin somut örnekleri, bu düşüncenin tarihi ve sosyolojik kanıtlarıdır. Çünkü Kur'ân, insanlar arasındaki ihtilafları hakkaniyet ve adalet ölçüsüne göre sonuca bağlamak için gönderilmiştir.¹ O bir mizandır. İnanan bir erkek ve kadın için onun vermiş olduğu hükümden başkasını tercih etme seçeneği yoktur.² Kur'ân, insanlara huzur ve saadet yollarını gösteren apaçık bir hidayet rehberidir.³ İnsanları nefis, heva, heves, şeytan ve putları terk ederek yalnızca bir ve tek olan Yüce Allah'a kulluğa davet eder. Kur'ân'ın beyanına göre diğer varlıklar da insanlar gibi birer ümmettir.⁴ Yer ve göktekiler, bütünüyle Yüce Allah'a boyun eğmekte, insanların fark edemediği ve anlayamadığı lisanlarıyla O'nu tesbih etmektedir.⁵ Tek bir nefisten yaratılan insanoğlu birbiriyle kaynaşıp tanışmak üzere kavim ve kabilelere ayrılmıştır.⁶ Kur'ân'da kara ve denizleriyle bütün yeryüzünün veya tabaka ve katmanlarıyla bütün gökyüzünün mahlûk ve hâdis olduğunu konu edinen kevnî âyetler bulunmaktadır.⁷ Teolojik anlamda insan da dahil olmak üzere yeryüzü, gökyüzü ve bunlar arasındaki bütün varlıklar mahzâ Yüce Allah'a aittir.⁸ Dünya ve içerisindekiler, mutlak kudret sahibi olan Allah'ın hükümranlığı ve mülkiyetindedir.⁹ Yer ve gökler; O'nun ilim, irade, kudret ve diğer sıfatlarının varlık kalemiyle yazıldığı muhteşem sanat eserleriyle dolu büyük bir kitaptır. Eşya ve mevcudata bu şekilde derûnî ve ulvî bir açıdan bakıldığında kâinat kitabı ile Kur'ân-ı Kerîm arasında hiçbir uyumsuzluk söz konusu değildir. Yer ve göklerin yaratılmasında, gece ve gündüzün birbirini izlemesinde ve bunlara bağlı

¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), en-Nisâ 4/105.

² el-Ahzâb 33/36.

³ el-Mâide 5/16.

⁴ el-En'âm 6/38

⁵ el-İsrâ 17/44.

⁶ Bk. En-Nisâ 4/1; el-En'âm 6/98; el-A'râf 7/189; ez-Zümer 39/6; el-Hucurât 49/13.

⁷ Bk. Lokmân 31/10; er-Ra'd 13/4; et-Târık 86/12.

⁸ Bk. el-Bakara 2/116; el-Mâide 5/17; Yûnus 10/55; en-Nahl 16/52; el-Enbiyâ 21/19; Lokmân 31/26.

⁹ İdris Sami Sümer, *Kur'ân'da Mülk Kavramı ve Allah'ın Hükümranlığı Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 165.

gelişen tabii olaylarda düşünen kimseler için âyetler vardır.¹⁰ Ölüm, her canlının kaçınılmaz sonudur. İyi ve kötü yönleriyle hayat bir imtihandır. Korku, açlık, kıtlık, kuraklık, ölüm, deprem ve benzeri felaketlerde okunabildiği takdirde birer imtihan unsuru olarak nice ders ve ibretler bulunmaktadır.¹¹

Kur'ân ve hadislere bakıldığında depremin; Yüce Allah'ın, insanları sınamak veya cezalandırmak maksadıyla maruz bıraktığı musibet çeşitlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.¹² Deprem, daha önceki peygamberlerin kavim ve kabilelerinde olduğu gibi kapsamlı bir dünyevî helak aracı olmasa bile Hz. Peygamber'in ümmeti için bölgesel ve kısmî düzeyde toplumsal helak ve ilâhî cezalandırma türlerinden biri olabilir.¹³ Kur'ân, yer sarsıntısını özellikle inkârcı kavimler için bir helak aracı veya kıyamet öncesinde gerçekleşecek büyük bir doğa olayı olarak anlatırken; yaşanan deprem, açlık, kıtlık ve kuraklık gibi hadiseler de her şeyin Yüce Allah'ın takdirinde olduğu, insanların dikkat etmesi ve uyması gereken sünnetullah da diyebileceğimiz tabiat kurallarının bulunduğunu anlatmaktadır.¹⁴ Çünkü deprem, sel ve su baskınları, kasırga, kuraklık veya kıtlık gibi hadiseler; sünnetullah kuralları çerçevesinde meydana gelen doğa olaylarıdır. İnsanlık tarihi boyunca yerkürede meydana gelen mezkûr olaylar gerekli tedbirler alınmadığı veya doğal şartların zorunlu kıldığı tabii kurallara uyulmadığı takdirde insanlık için üstesinden gelinmesi zor büyük âfet ve belalara neden olmaktadır. Beslenme, barınma, inanma, emniyet ve korunma gibi maddî ve manevî ihtiyaçlar, bir insan için içerisinde yaşadığı sosyal hayatın kaçınılmaz gerçekleridir. Din ve sosyal hayat birbiriyle irtibatlıdır. Din, birey ve toplum hayatının düzenlenmesinde etkili müdahalelerde bulunmaktadır. Din, insanları hayata bağlayan, onlara sabır ve umut veren en önemli güç kaynaklarından biridir. Önemli bir dinî değer olan iman, bireyleri zorluk ve sıkıntılara karşı psikolojik olarak desteklemektedir.¹⁵ Dünya, Yüce Allah'ın insan ve diğer bütün canlılar için yaratmış olduğu yerleşim ve iskân alanıdır. Kur'ân'a

¹⁰ Âl-i İmrân 3/190.

¹¹ el-Bakara 2/155; el-Enbiyâ 21/35.

¹² Necati Kara, "Kur'ân ve Sünnet'te Bela - Musibet" *Ekev Akademi Dergisi* 1/3 (Kasım 1998), 48-49; Ahmet Küçük, *Kur'ân'da Toplumsal Sınanma ve Sonuçları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 89-99-207-233.

¹³ Küçük, *Kur'ân'da toplumsal sınanma ve sonuçları*, 234-236-237-238.

¹⁴ Bk. el-Ahzâb 33/32; el-Fetih 48/23; et-Tevbe 9/51; Seyithan Can, "Allah'ın Adaleti ve Sünneti Bağlamında Günümüz Toplumsal Helâkının İmkânı", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/1 (Spring 2021), 14-18.

¹⁵ Sevgi Tütün, "Kur'ân'da Bazı İman Konularının Ele Alınışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (15 Aralık 2015), 24-25.

göre insanların yaşadığı evler emniyet, huzur, dinlenme ve sekînet mahalleridir. Köy, kasaba ve şehirler beşerî ihtiyaçların kollektif olarak karşılandığı ortak mekânlardır.¹⁶ İnsan hayatı ve yaşam kalitesini tehdit eden tabii ve doğal âfetlerden korunmak veya bunları en az hasarla atlatabilmek için mezkûr ihtiyaçların karşılanması noktasında gerekli önlem ve tedbirleri almak, ilgili kural ve yasalara uymak dinî ve insanî açıdan elzem bir durumdur.

Kur'ân'da deprem hadisesi müstakil olarak Zilzâl sûresinde ele alınmaktadır. Nüzûlü, ismi, konusu, lügavî özellikleri veya kıyamet ve ahirete taalluk eden haberleriyle tefsir kaynaklarında doyurucu izah ve açıklamaların bulunduğu sûre hakkında bugüne kadar bazı akademik çalışmalar da yapılmıştır. Aynı şekilde deprem hadisesiyle ilgili de hem sosyal bilimler hem de diğer bilimsel alanlarda yüzlerce akademik çalışmanın yapıldığı bilinmektedir. Bahse konu yüksek lisans ve doktora tez çalışmalarının her birisinin deprem kavramı ve Zilzâl sûresi çerçevesinde ilahiyat alanına katkıları izahtan varestedir.¹⁷ Bütün bunlara ilaveten bizim çalışmamız bir yönden deprem ve tabii âfetlerle ilgili âyetlerin Kur'ân'daki panoramik bir değerlendirmesini yaparken diğer taraftan da bilhassa mezkûr kavramlar ekseninde âyetlerin bağlamı, hikmet ve maksatlarının değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Kur'ân'da özel olarak deprem konusunu ele aldığı için Zilzâl sûresi de makalemizde isim, konu, muhteva ve dil açısından değerlendirilmektedir.

1. Zilzâl Sûresi

İhtiva ettiği konu ve kavramlar, Kur'ân sûrelerinin mevcut mushaftaki haliyle isimlendirilmelerinde etkili olmuştur. Kur'ân'ın doksan dokuzuncu sûresi olan Zilzâl sûresinde de kıyamet esnasında yer kürede meydana geleceği ifade edilen büyük deprem ve yer sarsıntısından bahsedilmektedir. Bu nedenle mezkûr sûreye sarsıntı ve deprem anlamında “Zilzâl” denilmiştir. Zilzâl sûresi, Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) ve Atâ b. Ebî Rebâh'a (öl. 114/732) göre Mekke

¹⁶ Bk. el-A'râf 7/161; İbrâhîm 14/14-37; en-Nahl 16/80.

¹⁷ Depremle başa çıkma; doğal âfetlere dayanma noktasında insanın dinî duyu, algı ve tutumlarının rolü; depremin sosyal hayata etkisi gibi konuların ele alındığı tezlerden bir kısmını şu şekilde zikredebiliriz: Ahmet Küçük, *Kur'ân'da toplumsal sinanma ve sonuçları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); Mutlu Saylık, *Kur'ân'da Deprem* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Havva Makaraoğlu, *Depremiñ dini tutum ve davranışlar üzerindeki etkisi (Düzce il merkezi örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Merve Beyza Bala, *Deprem yaşayan bireylerde dini başa çıkma (2011 Van depremi örneği)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

döneminde; Abdullah b. Abbâs (öl. 68/687-88) ve Katâde b. Diâme'ye (öl. 117/735) göre de Medîne döneminde nâzil olmuştur. İnsanların kıyamet öncesinde karşılaşacakları korkunç olaylardan, yeniden diriliş ve ahiret hayatındaki hassas hesaplaşmadan bahsetmesi muhteva bakımından sûrenin Mekke döneminde nâzil olması kanaatini kuvvetli kılmaktadır. Mushafta doksan dokuz, nüzûl sırasına göre de doksan üçüncü sırada yer almaktadır. Sûrenin muhtevası, mefhumu ve lügavî özellikleri hakkında şunları ifade etmek mümkündür: Zilzâl sûresi sekiz âyetten oluşmaktadır. Sûrede, ilk nefhanın akabinde hacmi ve büyüklüğüyle orantılı olarak Dünya'nın kendine özgü sarsıntısından bahsedilmektedir. Sûre başındaki filin, “زَلْزَالَ /zilzâl” şeklindeki mastarıyla tekit edilmesi bu mânaya delalet etmektedir. Söz konusu şiddetli ve kapsamlı sarsıntıyla birlikte yer altındaki hazine, define, maden, lav, gaz ve cenaze gibi ağırlıkların (eskâl) dışarıya atılacağı haber verilmektedir.¹⁸ Zaten cin ve insan toplulukları için Kur'ân'da “الْمَقَالِينِ /es-sekalân”¹⁹ lafzı kullanılmaktadır. Sarsıntı yüzünden Dünya enkaza dönmüştür. Yüce Allah'ın vahyetmesi sebebiyle konuşarak veya kendi lisân-ı haliyle, üzerinde işlenen iyi ve kötü haberleri mahlukata anlatmaktadır.²⁰ İnsanlar da amellerine göre gruplara ayrılarak kendilerine gösterilmek veya karşılıkları bilinmek üzere topluluklar halinde hesap ve ceza mahalline gelmektedir. Zerre miktarınca yani bir el, toprağa sürüldüğünde ona yapışıp kalan küçük toz ve toprak parçaları kadar bile olsa yapılan iyilik ve kötülüklerin karşılığı görülecektir.²¹ Zerre ve miskâl lafızları hem anlam hem de kalıp/sîga olarak, ne kadar küçük olursa olsun yapılan her davranışın karşılığının olacağını bildiren mübalağalı bir anlatımdır.²² Yukarıda da belirtildiği gibi söz konusu amellerin gösterilmesi veya görülmesinden maksat; amel defterlerinin verilmesi, küçük büyük her ne varsa hiçbir şeyin gizli kalmayacağını, karşılığının muhakkak verileceğinin bilinmesi ve bildirilmesi demektir.²³

¹⁸ ez-Zilzâl 99/2; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *Tefsîrû'l-Mâverdi (en-Nüket ve'l-uyün)*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, ts.), 6/319; Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Alî Bedyevî (Beyrût: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 1419/1998), 3/669; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/668.

¹⁹ er-Rahmân 55/31.

²⁰ Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), 5/584.

²¹ Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 5/583-584.

²² Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîrû'l-vesît li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru Nehda, 1418/1997), 15/479.

²³ Mâverdi, *Tefsîrû'l-Mâverdi*, 6/321.

İnsanlar, sũrede bahsedilen zelzele yüzũnden yerkürenin sanki bulunduğu dengeli mahalden kayıp çıkmış gibi şiddetle hareket ettiğini sanacaktır. Böylesi korkunç bir sarsıntının failinin yalnızca Yũce Allah olabileceği, sadece onun izni ve kudretiyle meydana gelebileceği bilindiğinden, sũre başındaki fiil meçhul sıygada kullanılmıştır.²⁴ Beşinci âyetteki “أَوْحَىٰ /vahyetti” mânasındaki fiilin müteaddi ve etken çatılı fiil olması da yerkürenin bahse konu hadiseleri Yũce Allah’ın vahyetmesi, ilham etmesi veya emretmesiyle gerçekteştirdiğine delalet etmektedir.²⁵ Sũredeki “الْإِنْسَانُ /el-insân” kelimesinin lâm-ı ta’rîf ile gelmesi istiğrâk içindir. Bu ise insan cinsi ve özellikle kâfirler olmak üzere cesur, korkak, kuvvetli, zayıf, âlim veya cahil, yaşayan bütün insanların korku ve şaşkınlıkla dayanılmaz sarsıntının mahiyeti, nedeni ve akıbetini soracaklarına işaret etmektedir.²⁶ Dünya’nın kendi üzerinde işlenen davranışları anlatması, içerisindekileri dışarı atması ve insanların birer birer kabirlerinden çıkmaları sözleri; yeniden diriliş ve haşrin ispatı sadedinde gelen haberlerdir. Bu bağlamdaki deprem ve sarsıntı (zilzâl) ise haşir ve hesaba karşı bir sakındırma, hatırlatma ve uyarı unsuru olmaktadır.²⁷ Günümüzde de depremden sağ kurtulan veya yaralı halde enkazdan çıkan nice duyarlı insanların; dünya malının hakikatte bir kıymet ifade etmediğini, dünyanın fani olduğunu, her şeyin gerçekte mülkiyeti ve hükümlerinin sadece Allah’a ait olduğunu, bundan sonraki ömürlerini daha müstakim ve yararlı şekilde sürdüreceklarını dile getirmeleri depremlerin hatırlatma, sakındırma ve ikaz fonksiyonlarını tam olarak icra ettiğini bizlere

²⁴ İbn Âřũr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed, *et-Tahrir ve 't-Tenvir* (Tũnus: ed-Dâru't-Tũnusiyye Li'n-Neşr, 1404/1984), 30/491.

²⁵ Ebũ'l-Kâsım Mahmũd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşeri, *el-Keşşâf 'an hakã iki gavãmizi 't-tenzil ve 'uyũni'-ekãvil fi vucũhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitãbi'l-'Arabî, 1407/1996), 4/784; Bu tıpkı Kur'ân'ın, insanoğlunun ahiretteki hesap ve mizan sũrecini anlatırken Fussilet sũresi yirmi ve yirmi birinci âyetlerde beyan ettiği حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءَهُمَا شَهِدَ عَلَيْهِم مَّتَعُهُمْ وَأَتَصَالَهُمْ وَخَلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (20) وَقَالُوا لَوْلَا دُجِرْنَا لِمَ شَهِدْنَا عَلَيْهِمْ مَا كُنَّا نَعْلَمُونَ / “Nihayet oraya geldiklerinde vaktiyle yaptıklarından dolayı kulakları, gözleri ve derileri onların aleyhine şahitlik eder. Derilerine, “Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?” diye sorarlar. “Her şeyi konuşturan Allah bizi de konuşturdu” derler. İlk önce sizi O yarattı, şimdi de yine O'na dönũyorsunuz” meâlindeki duruma benzemektedir. Yani her şeye kâdir olan Yũce Allah dilerse konuşturur, isterse tanıklık ettirir, murãd ederse her şeyi eksiksiz haber verir.

²⁶ Ebũ'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cũzey el-Kelbî, *et-Teshil li-'ulũmi't-tenzil*, thk. Abdullah el-Hãlidi (Beyrut: Dâru'l-Erkãm b. Ebi'l-Erkãm, 1416/1995), 2/503.

²⁷ Ebũ Mansũr Muhammed b. Muhammed b. Mahmũd el-Mâtũridi, *Te'vilãtu'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Bãsellũm (Beyrũt: Dâru'l-Kũtũbi'l-'İlmî, 1426/2005), 10/598; İbn Âřũr, *et-Tahrir ve 't-Tenvir*, 30/490-491-493.

göstermektedir.²⁸ Geline nokta itibariyle insanoğlunun yaşadığı dünyanın son halini tasvir eden sûredeki ana metafor depremdir. Zilzâl Sûresi; ülkemizde veya dünyanın değişik bölgelerinde farklı ölçek ve şiddette müşahede ettiğimiz deprem olgusunu, kıyamet ve ahiret ile irtibatlı bir hadise olarak müşrikleri korkutmak için anlatmaktadır. Âyet lafzının siyaki da buna delalet etmektedir. Muhtemeldir ki bu yüzden gerek kadim gerekse modern tefsir kaynaklarımızda depremle ilgili müstakil değerlendirmelere ve teferruat denilebilecek yorum ve izahlara pek fazla yer verilmemiştir. Buraya kadar tefsir mahiyetinde hulâsaten aktarılan ilmî veri ve değerlendirmelerin daha kolay anlaşılabilmesi maksadıyla sûre meâline göz atılmasında fayda mülâhaza edilmektedir. Bu nedenle Zilzâl sûresinin meâlini dipnotta vermeyi uygun bulmaktayız.²⁹

2. Kur'ân ve Depremler

Dünya, coğrafi bölgelere göre değişkenlik arz eden; deprem, sel, kuraklık, kıtlık, erozyon, heyelan, çığ ve fırtına gibi türlü doğa olaylarının gözlemlendiği geniş ve büyük bir gezegendir. Haddizatında Yüce Allah, yeryüzünü insan için yerleşim alanı kılmıştır.³⁰ Güneş, ay, semâvât, arz, hayvânât, nebâtât ve bütün mevcûdâtı ile kâinatta muhteşem bir nizama, son derece hassas ve dengeli bir düzen koymuştur.³¹ Gökyüzünü kusursuz bir şekilde kurup yıldızlarla süslemiştir.³² Hayat veren, öldüren ve her şeyi bilen Yüce Allah, yeryüzündekilerin tamamını insanlar için yaratmıştır.³³ Göğün derinliklerinde, yerin karanlıklarında, denizlerin diplerinde; dalından kopan bir yaprağa, topraktan çıkan küçük bir taneye varıncaya kadar yaş ve kuru her ne varsa hepsi onun takdiri, ilmi ve apaçık kitaptaki yazgısına göredir.³⁴ Kur'ân'ın defaatle

²⁸ Konuyla ilgili bk. Ejder Okumuş, "Tabii Afetler, Din ve Toplum", *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 340-341-345; T.C. Üsküdar Üniversitesi, "Deprem Travma Psikolojisi" (Erişim 8 Nisan 2023); Ejder Okumuş, "Sosyal Yaralara Din Merhemi", *Yeni Şafak* (Erişim 8 Nisan 2023).

²⁹ *Yer o dehşetli sarsıntısıyla sarsıldığında; (1) Ve yer ağırlıklarını dışarı attığında; (2) Ve insan, "Ne oluyor buna!" dediğinde; (3) O gün yer, bütün haberlerini rabbinin ona vahyettiği şekilde anlatır (4-5) İşte o gün insanlar yaptıkları kendilerine gösterilsin diye (buldukları yerden) farklı gruplar halinde çıkarlar (6) Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür (7-8).*

³⁰ el-Mü'min 40/64.

³¹ er-Rahmân 55/5-7-8.

³² Kâf 50/6.

³³ el-Bakara 2/29.

³⁴ "Yeryüzünde vuku bulan veya başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılı olmasın. Kuşkusuz bu Allah'a göre kolaydır." (el-Hadid 57/22), Benzer meâldeki bir başka âyet için bk. el-En'âm 6/59.

zikrettiği gibi gökyüzü yedi katmandan oluşmaktadır.³⁵ Gök bilimleri uzmanlarının da muvafakat ettikleri üzere Keldânîlerden beri gökyüzünün yedi katmandan oluştuğu bilinmektedir.³⁶ Sadece dünyaya yakın kısmını müşahede edebildiğimiz bu katmanı, izni olmadıkça yerkürenin üzerine düşmemesi için görünen bir direk olmaksızın ayakta tutan ancak Yüce Allah'tır.³⁷

Kur'ân'da bizzat kendisinin ehemmiyetli oluşu veya kendisinden sonra anlatılacak meselenin dikkat çekici olması nedeniyle bazı nesne ve olaylar üzerine yemin edilmektedir. Şems sûresinde de "Göge yemin olsun, onu bina edene de. Yeryüzüne yemin olsun ve onu döşeyene de"³⁸ şeklinde bizzat duyularımızla tanıdığımız bazı tabiat unsurlarına yemin edilmektedir. Çünkü yer ve göklerdeki her şey yerli yerince, kararınca ve sağlam bir şekilde yaratılmıştır.³⁹ İnsan, ibret nazarıyla yer ve göklerin yaratılışını düşündüğü takdirde bunların insanın kendi yaratılışından daha büyük bir olay olduğunu fark edecektir.⁴⁰

Üzerinde yaşadığımız yerkürenin farklı derinliklerdeki katmanların kırılması, fay ve levhaların kayması, yer değiştirmesi veya birbirine sürtünmesi şeklindeki tektonik hareketlilikler neticesinde depremler meydana gelmektedir.⁴¹ Deprem; etkenleri yıllar içerisinde farklı süreç ve evrelerde oluşan, aniden meydana gelen ve belirli bir süre devam eden jeolojik doğa âfetlerinden biridir. Kur'ân'da şiddetli sarsıntı ve hareketlilik halinin karada, denizlerde ve hatta göklerde de görülebileceği belirtilmektedir.⁴² Kur'ân; beyaz, kırmızı, siyah yolları ve kısımları olan farklı yapıdaki dağların yeryüzünün sarsılmaması ve dengede durabilmesi için yaratıldığını anlatmaktadır.⁴³ Yerkürenin devinim ve hızının düzenlenmesi dağların oluşturduğu denge unsuru sayesinde.⁴⁴ Kur'ân'da dağların yeryüzüne çakılmış kazıklar olarak tasvir edilmesi; hem üzerinde bulunan ve ona dayanan nesnelerin emniyetine hem de kendilerinin zelzele, savrulma ve sarsılmalara karşı son derece mukavemetli mekanlar

³⁵ el-Mü'minûn 23/17; et-Talak 65/ 12; el-Mülk 67/3; Nüh 71/15; en-Nebe 78/12.

³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/385.

³⁷ el-Hac 22/65; el-Mülk 67/3; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 29/16.

³⁸ eş-Şems 91/5-6.

³⁹ en-Neml 27/88.

⁴⁰ el-Mü'min 40/57.

⁴¹ Eşref Atabey, *Deprem* (Ankara: Maden Tetkik ve Arama Genel Müdürlüğü Yayınları, 2000), 15-19.

⁴² et-Tûr 52/9.

⁴³ el-Fâtûr 35/27.

⁴⁴ Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Teftihü'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 3/15.

olduklarına işaret eden muhteşem bir edebî anlatımdır.⁴⁵ Kaypak zeminler üzerine veya yıkılmak üzere olan yar kenarlarına bina edilen yapıların insan için hayırlı olmayacağı mecazî bir üslupla dile getirilmektedir.⁴⁶ Yeryüzünün dağlık bölgelerinin mesken inşası ve insanların ikameti için emniyetli yerler olduklarına dair Kur'ân'da işaretler vardır.⁴⁷ Dağlar; insan, hayvan ve bitkiler için yaşama ve barınma alanlarıdır. Bu kusursuz düzen ve dengelilik halinin inkıza uğraması yüzünden o büyük bir olay olan kıyamet sarsıntısıyla birlikte şiddetli depremler, kuvvetli patlamalar meydana gelir ve dağlar yarılıp yürütülür. Yeryüzü; dağ, tepe, bitki, hayvan ve diğer varlıkların görünümüne engel olamayacağı seyre açık, bariz ve düz bir hale gelir.⁴⁸ Kur'ân âyetlerinde haber verilen bu hadiselerdeki fiil sıygalarından, bütün bu deprem ve hareketliliğin failinin Allah Teâlâ olduğu anlaşılmaktadır.

Deprem; Allah'ın takdiri, kulların tedbirsizliği, ibret ve ikazı gibi farklı boyutlarıyla değerlendirilmesi gereken çok yönlü bir hadisedir. İnsanların inançları, kültürleri, beslendikleri algı ve bilgi kaynaklarına göre depremleri anlamlandırma biçimleri değişmektedir. Kader, felaket, yıkım, musibet, bela, ceza, ibret, imtihan, takdir, tevekkül ve tedbir gibi kavramlar bu meyanda sık karşılaştığımız ifadelerdendir. Deprem anındaki travma ve trajediler, deprem sonrasında devam eden psikoloji ve ruh hallerinden mütevellit insanların algı ve tasavvurlarındaki tanrı anlayışları da farklılaşmaktadır. Bu minvalde tanrı ile ilgisi bakımından varlık, olay ve olgulara yüklenen iyilik ve kötülük kavramları da tartışılmıştır. İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi bazı İslam filozofları ile teist düşüncedeki felsefeciler dünyadaki kötülük olgusunu, mutlak iyi olan Tanrının varlığının bir kanıtı olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁹ Kur'ân'ın, isim ve sıfatlarıyla insan anlayışına sunduğu ilah tasavvuru ile insanın mahiyeti

⁴⁵ وَاللّٰمِي فِي الْاَرْضِ رَوَّاسِيْ اَنْ تَمِيْدَ بِكُمْ وَاَنْهَارًا وَمِيْلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ “O, sizi sarsmaması için yere sağlam dağlar yerleştirdi, ırmaklar ve yollar açtı ki gideceğiniz yere ulaşabilesiniz.” en-Nahl 16/15; Ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/31; el-Fussilet 41/10; en-Nebe 78/7.

⁴⁶ et-Tevbe 9/109.

⁴⁷ Bk. el-A'râf 7/74; el-Hicr 15/82; en-Nahl 16/81.

⁴⁸ وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْاَرْضَ بَارِزَةً وَحَشْرَبْنَا هَمَّهْمُ اَحَدًا (47) وَعَرَضْنَا عَلٰى رَبِّكَ صَمًا لَّعَلَّ جِنَّتِنَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ اَلَّنْ نَّجْعَلَ وَاَوْجُهًا مُّوَجَّدًا (48) “Bir gün dağları yürüteceğiz ve yeryüzünü dümdüz göreceksin. Hiçbirini geride bırakmaksızın onları da mahşerde toplarsın. Artık hepsi sıra sıra rabbinin huzuruna çıkarılmışlardır (onlara): “Andolsun ki sizi ilk defasında yarattığımız gibi (tek başınıza) bize geldiniz. Oysa size asla bir buluşma zamanı tayin etmediğimizi sanmıştınız.” el-Kehf 18/47; Benzer mevzudaki âyetler için bk. Tâhâ 20/105-106-107; en-Neml 27/88; el-Hâkka 69/14; en-Nebe 78/20; en-Nâziât 79/14; et-Tekvîr 81/3.

⁴⁹ Özcan Akdağ, “Kötülük Sorunu ve Teodise”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 38 (Autumn II 2015), 475-476-477.

ve ontolojik yapısına yönelik beyanları bütüncül bir perspektifle değerlendirildiğinde Yüce Allah'ın; deprem ve benzeri âfetleri takdiri veya müsaadesi mutlak kudretli ve iyi bir ilah olmasına hâlel getirecek bir durum değildir. Kur'ân-ı Kerim'deki; insanın yaratılması, yetenekleri, iradesi, sorumluluğu, sınırlılıkları, bela ve musibetlerle imtihanı, dünya ve ahiretteki nimetlerle müjdelenmesi gibi konuları muhteveler âyetler bu düşünsel çıkarımın doğruluğunu ortaya koymaya kâfidir.⁵⁰ Eşyanın tabiatına bakıldığında hayır ve iyiliklerin esas, şer ve kötülüklerin ise arızî olduğu ifade edilebilir. Yaratılmış olan şeylerde mutlak anlamda hayır ve iyilik vardır. Çünkü Yüce Allah asla seyyie yaratmaz. Onun fiilleri bütünüyle hayırlı ve güzeldir.⁵¹ Subjektif değerler, gaflet, cehalet, öngörüsüzlük ve tedbirsizlik sonucu karşılaşılan her şerde bile muhakkak bir hayır gizlidir. Yaşanan depremler, can ve mal kaybı açısından pahalıya mâl olsa da yapı, mimari, emniyet ve estetik bakımından daha sağlam ve mukavemetli binalar inşa edilmesi noktasında insanlara ikaz ve uyarılarda bulunmuştur. İnsanların unutulmuş veya örselenen; merhamet, şefkat, yardımlaşma, dayanışma, diğerkâmlık, ahlak, istikamet, hikmet ve irfan gibi haslet ve duygularını harekete geçirmiştir. Hakikat gözü körelmemiş insanlara hakiki mahiyetlerini ve acizliklerini idrak ettirmiştir.

Şu da bir gerçek ki halk arasında veya klasik dinî ilimler literatüründe insanlar ve toplumların karşılaştıkları hâdiselerin bütünüyle kader kavramıyla izah edilmesi de doğru değildir. Semantik açıdan bakıldığında Kur'ân âyetlerinde kader kelimesi daha çok her şeyin belirli bir ölçü, süre, değer ve miktarda yaratıldığını anlatmaktadır.⁵² İnsanın iradesi, tercih hakkı, tedbirli, öngörülü ve hazırlıklı davranması gibi önemli hakikatleri askıya alan teslimiyetçi anlayışların yaşanan deprem ve âfetleri izah etmekte temelsiz bir yaklaşım olduğu muhakkaktır. İnsanın doğumu, cinsiyeti, şekli, eceli, ölümü, nefes alması, kalbi ve sindirim sisteminin çalışması gibi bazı zorunlu hususlar onun irade ve iktidarının dışında olup tamamıyla ilahî ilim, irade ve hükmün bir parçasıdır.⁵³ Fakat insanın bunlar haricindeki tercih ve sorumluluklarının bedelini alın yazısı, mukadderat veya takdir kılıfıyla kadere fatura etmesi; en güzel ve mükemmel bir

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/14; Hüd 11/9; el-İsrâ 17/11; el-Enbiyâ 21/37; el-Hac 22/11; el-Ahzâb 33/72; eş-Şûrâ 42/48; ez-Zuhrûf 43/71; et-Tekâsür 102/8.

⁵¹ Allâme Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Hüseyin S. Erdoğan (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1987), 124.

⁵² Bk. er-Ra'd 13/8; el-Hicr 15/21; el-Mü'minûn 23/18; el-Furkân 25/2; eş-Şûrâ 42/27; ez-Zuhrûf 43/11; el-Kamer 54/49; el-Mürselât 77/22.

⁵³ Bk. eş-Şûrâ 42/49-50; ez-Zâriyât 51/49; el-Vâkıa 56/57-58-59-60; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/139.

şekilde yaratılmış, mükerrer kılınmış bir varlık olan insan için tembellik, boş ve anlamsız bir teslimiyettir. Çünkü Allah yeryüzünü dağlar, ovalar, sular ve farklı toprak katmanlarından oluşan özgün bir yapıda yaratmıştır.⁵⁴ Depremlerin bu minvalde yeryüzünün belirli özellikteki bölgelerine programlanmış tabî bir hadise olması mümkündür. Yerkürenin kendince bir işleyiş sistemi ve düzeni vardır. Dolayısıyla bunca yıkım ve üzücü durumun sorumluluğu; kaderin, yerkürenin veya onu bu özellikte yaratan, bu şekilde programlayan Yüce Allah'ın değil, ilahî ve beşerî yasalara uymayan çok zalim ve cahil olan insanındır. Başa gelen musibet ve belalar Allah'ın izni ve ilmi dahilinde ancak insanın kendi yapıp ettikleri yüzündendir.⁵⁵ Zilzâl sûresinin son âyetlerinde insanın hayır ve şer olarak yaptığı bütün davranışlarının muhakkak bir karşılığının olacağını vurgulanması da bu bağlamda oldukça manidardır.⁵⁶

Kur'ân'da deprem hadisesi ile ilgili “رَجْفٌ /recf”, “زَّلْزَلَةٌ /zelzele”, “زَّلْزَالٌ /zilzâl”, “حَسْفٌ /hasf” ve “رَجٌّ /rec” gibi kelimelerden türeyen lafızlar kullanılmaktadır. Şiddetli sarsıntı ve titreme anlamındaki “رَجْفٌ /recf” kelimesinin müştakları Kur'ân'da yedi yerde geçmektedir.⁵⁷ Bağlamlarına bakıldığında da genellikle ya kıyamet anındaki ya da inkârcı kavimlerin helâk olmalarıyla sonuçlanan akıbetlerinde yaşadıkları, onları yerle bir eden korkunç ses ve şiddetli sarsıntıdan bahsedilmektedir.⁵⁸ Buna maruz kalanlar da Hz. Şuayip'in kavmi Medyen, Hz. Salih'in kavmi Semûd ve Hz. Mûsâ'nın yetmiş kişiyle birlikte Tûr'a çıkışı sonrasında altından yaptıkları buzağıya tapan İsrailoğullarıdır. Mesela فَأَخَذَهُمُ الرَّجْفَةُ “Bunun üzerine onları o dehşetli sarsıntı yakaladı da yurtlarında yere serildiler.”⁵⁹ meâlindeki âyette sarsıntıya maruz kalanlar, tefsir kaynaklarında belirtildiği üzere kendilerine mucize ve imtihan olarak gönderilen deveyi hunharca katleden Semûd kavmidir. Gökten inen korkunç bir ses ve yeraltından yükselen şiddetli sarsıntıyla helak edilmişlerdir.⁶⁰ A'râf Sûresi 155. âyette haber verilenler de Hz. Musâ'nın beraberindeki yetmiş kişiyle Tûr'a

⁵⁴ er-Ra'd 13/3-4.

⁵⁵ eş-Şûrâ 42/30; et-Tegâbün 64/11.

⁵⁶ ez-Zilzâl 99/7-8.

⁵⁷ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1441/1990), 302.

⁵⁸ Bk. el-A'râf 7/78-91-155; el-Hac 22/1; el-Ankebût 29/37.

⁵⁹ el-A'râf 7/78.

⁶⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. A. Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 12/545.

çıkması sonrasında altından buzağıya tapan İsrailoğullarıdır.⁶¹ Bu âyetteki *إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ* “*Bu iş, senin imtihanından başka bir şey değildir*”⁶² ifadesi sarsıntı, inkâr, isyan, iyi ve kötü her şeyin insan için bir imtihan mevzuu olduğuna delalet etmektedir. Tedebbürî bir bakış açısıyla meseleye yaklaşıldığında insanların inkâr, isyan, şükürsüz ve itaatsiz halleriyle depremler sonucunda helak edilmeleri arasında doğrusal bir ilişki olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü halkı iyilik peşinde olduğu sürece, toplumda salih, muslih ve erdemli kimseler bulunduğu müddetçe Yüce Allah asla memleketleri helak ederek haksızlık etmez.⁶³ Aynı şekilde *زَّلْزَلَةٌ* /zelzele” ve *زَّلْزَالٌ* /zilzâl” köklerinden türeyen kelimeler de altı yerde geçmektedir.⁶⁴ Mastar ve fiil haliyle iki tanesi yukarıda kısaca tefsirine yer verdiğimiz Zilzâl sûresinde olup dünyanın kıyamet anındaki kendine has sarsıntısını anlatmaktadır. Hac Sûresi birinci âyetteki sarsıntı ise emzikli kadınların dahi emzirdiği çocuğunu unutacağı, hamile kadınların karınlarındaki çocukları düşüreceği ve insanların sarhoş olmadıkları halde azabın şiddetinden sarhoş gibi yerlerinden kalkamayacakları şeklinde tasvir edilen kıyamet günündeki dehşetli sarsıntıdır. Sarsıntı mânâsındaki *زَّلْزَلَةٌ* /zelzele” kelimesi Bakara ve Ahzâb sûrelerinde de mecazî anlamda; düşmana, darlık ve zorluklara karşı direnememek, sıkıntılara dayanamamak, ayakta duramamak mânâlarında kullanılmaktadır.⁶⁵

Depremlerle ilgili olarak Kur’ân’da zikredilen diğer bir kelime de *خَشْفٌ* /hasf” tir. Yere batma, çökme ve gömülme mânâsına gelmektedir.⁶⁶ Bu tür çöküntü depremlerin kapsamları ve hissedilme alanları bölgesel veya yereldir.⁶⁷ Söz konusu kelime, müştaklarıyla birlikte Kur’ân’da sekiz âyette geçmektedir.⁶⁸ Kasas sûresindeki âyetlerde şımarıklığı, kibri ve ifsadı sebebiyle serveti ve sahip

⁶¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 3/568.

⁶² el-A'râf 7/155.

⁶³ Hûd 11/117.

⁶⁴ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 332.

⁶⁵ Bk. el-Bakara 2/214; el-Ahzâb 33/11; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Basû' fi't-tefsîri'l-Kur'ân* (Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmî, 1430/2008), 18/192-193.

⁶⁶ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414/1993), 9/67.

⁶⁷ Saylık, *Kur'ân'da Deprem*, 22.

⁶⁸ Bk. en-Nahl 16/45; el-İsrâ 17/68; el-Kasas 28/81-82; el-Ankebût 29/40; es-Sebe' 34/9; el-Mülk 67/16; el-Kıyâmet 75/8.

olduklarıyla birlikte yere batırılarak helak edilen Kârun'dan söz edilmektedir.⁶⁹ Ankebût sûresinde de Hz. Musâ'nın getirdiği mucizelere karşı küçümseyici, kibirli ve inkârcı tavır sergilemeleri yüzünden yere batırılarak helak edilen Kârun, Hâmân ve Firavunun durumu anlatılmaktadır.⁷⁰ Bu âyetteki *فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذُنْبِهِ* “*Her birini günahından dolayı cezalandırdık*”⁷¹ ifadesi insanların dinî yaşam biçimiyle deprem şeklindeki cezalandırmalar arasında bir sebep sonuç ilişkisi olduğuna işaret etmektedir. İnsanlık tarihi ve günümüz dünyasında rastlanılan tabloya baktığımızda burada ifade etmeye çalıştığımız düşüncenin ilâhî veya tabii genel geçer bir ilkeye delalet etmediği izlenimi uyanabilir. Veya bunun aksini düşünüp “teodise” anlayışıyla tanrı ve adalet konuları kapsamında farklı değerlendirmeler yapanlar da bulunabilir. Fakat mezkûr hususu destekleyen örnek âyetleri Kur'ân'dan göstermek mümkündür. Mesela Nahl sûresindeki şu âyete bakabiliriz: *وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا فَرِيقَةً كَانَتْ أُمَّةً مُطْمَئِنَةً بَأَيْمَانِهَا رُزُقُوهَا رِغْدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ* “*Allah şöyle bir şehri örnek veriyor: Bu şehir güvenli ve huzurluydu; her yerden oraya bol rızık geliyordu. Derken ahalisi Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük etti, Allah da onlara yapıp ettikleri yüzünden genel bir açlık ve korku felâketini tattırdı.*”⁷² Şiddetle sarsılmak, sallanmak, hareket etmek ve titremek mânasındaki *رَجَّ* /rec” kelimesi de yine insanların kıyamet öncesi ve sonrasındaki hallerini anlatan Vâkıa sûresinde geçmekte ve vukûundan asla şüphe edilemeyen o dehşetli günde yaşanacak bir yerküre hadisesini ifade etmektedir.⁷³

Kur'ân niçin depremlerden bahseder? Veya Kur'ân perspektifinden depremlerin hikmetleri nelerdir? Bu soruları şu şekilde cevaplandırmak mümkündür: Öncelikle Kur'ân, ihtiva ettiği konuları kendine özgü üslûbu ve yapısı gereği belirli başlık ve müstakil bölümler halinde ele almamaktadır. Kur'an'ın temel konularının genel olarak Tanrı, insan ve tabiat olması, onun çok yönlü bir tabiat hadisesi olan depremlerden de söz etmesini gerektirmiştir. Zilzâl Sûresi ve diğer sûrelerdeki kıssalarda anlatılan deprem olgularından hareketle depremlerin hikmetlerinden de söz edilebilir. Şöyle ki Zilzâl sûresinin tefsirinden

⁶⁹ el-Kasas 28/81-82.

⁷⁰ el-Ankebût 29/40.

⁷¹ el-Ankebût 29/40.

⁷² en-Nahl 16/112

⁷³ Fiil ve mastar halinde aynı sûre ve âyette şu şekilde geçmektedir: *إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا* “*Yer şiddetle sarsıldığı zaman*” (el-Vâkıa 56/4).

de anlaşılacağı üzere depremler dünya ve ahiret hayatına yönelik olarak insanlara birer hatırlatma ve uyarıdır. Kıssalar ve kavimlerin helakiyle ilgili Kur'ân pasajlarından anlaşılacağı üzere de insanların; Allah, tabiat ve diğer insanlarla olan ilişkilerindeki bozulmalar, karışıklıklar, hadsizlikler veya fitrata aykırı davranışlar nedeniyle zaman zaman deprem hadisesinin yaşandığı görülmektedir. Deprem olayı, inkârcı ve isyankârlar için bir cezalandırma ve azap; inanan ve itaat edenler için ise bir rahmet, bereket ve mükâfat olarak değerlendirilebilir. Şöyle ki yaşanan korku, acı ve mal kayıpları inananlara Allah'ı ve ahireti hatırlatırken; enkaz altındaki can kayıpları da her nefsin bir şekilde ölümü tadacağı şu fani dünyada başta şehadet olmak üzere ebedilik yurdunda nice sevaplar kazandıracaktır.⁷⁴ Kur'ân'da insanların; biraz mal, biraz ürün ve biraz da canlardan eksiltilmek suretiyle korku ve açlıkla denenmelerine mukabil sadece sabırlı müminlerin müjdelendiği nimetlerden bahsedilmektedir.⁷⁵ Kesin olan şu ki, onlar, malları ve canları hususunda farklı derecelerdeki imtihanlarla muhakkak sınanacaklardır.⁷⁶ Allah'ın bu sınaması; ibret, sabır, sebat ve dua ile yaklaşıldığında belki de umulmadık nice hayırlara kapı aralayacağı gibi müminlerin birtakım günahlarına kefarete de olabilir.⁷⁷ İnsanların zahirde hoşlarına gitmeyen ve şer addedilen herhangi bir durum hakikatte birtakım hayırları içerisinde barındırabilir.⁷⁸ Son tahlilde hadis-i şerifte de belirtildiği gibi inananlar nezdinde her bir sıkıntı, zorluk, yorgunluk ve hatta ayağa batan dikene varıncaya kadar her şeyin bir karşılığı, ahirete müteallik sevabı ve mükâfatı bulunmaktadır.⁷⁹

Materyalist düşünce ve salt akılcı yaklaşıma sahip bazı günümüz insanları farkında bile olmadan ruhlarında öyle büyük depremler yaşamışlar ki Kur'ân ve sahih sünnet hakikatleriyle olayları ilişkilendirmek kendilerine oldukça itici ve kabul edilemez gelmektedir. Avam, “Allah'ın takdiri neyse o olur, her şey Allah'tandır.” diyerek bütün tedbirsizliklerin bedelini sınırsız teslimiyetle kadere yüklerken mezkûr düşünce sahipleri de her şeyi sadece maddi sebeplere

⁷⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. M. Zühreir b. Nâsir (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Cihâd”, 30 (No. 2829); “Ezân”, 32 (No. 653); Hidayet Aydar, “Bazı Kur'an Ayetlerinin Işığı Altında Kocaeli Depremine Bakış”, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 19-20-21 (1999), 144-145.

⁷⁵ el-Bakara 2/155.

⁷⁶ Âl-i İmrân 3/186.

⁷⁷ Muhammed Karaosman, “Kur'ân'dan Hareketle Doğal Âfetlerin ve Salgın Hastalıkların İlahî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 114-115.

⁷⁸ el-Bakara 2/216; en-Nisâ 4/19.

⁷⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), “el-Birr ve's-İla”, 14.

dayandırmaktadır. Kur'ân; yaratma, öldürme, rızık verme, hastalandırma ve şifa verme gibi faaliyetlerle her an bir emir ve iş üzerinde bulunan Allah tasavvuruyla, kullarını murakabe eden, onlara küllî iradesi, adaleti ve lütfuyla dilediğince müdahale eden bir Allah anlatırken;⁸⁰ deprem, sel, kuraklık, salgın vb. tabii olayları bütünüyle maddeye indirgemek ve Allah'ı devre dışı bırakmak fikirde, düşüncede ve en önemlisi itikatta yaşanan oldukça acı bir depremdir.

3. Kur'ân ve Tabii Âfetler

Dünyanın fizyolojik ve jeolojik yapısı, kendi bünyesi ve güneş sistemi içerisindeki atmosferik hareketliliği, yerküre üzerindeki dağlar, sular ve bitkilerin oluşturduğu coğrafik etkenler onun üzerinde ve içerisinde birtakım doğal ve tabii olayların meydana gelmesine neden olmaktadır.⁸¹ Kur'ân'da Yüce Allah'ın kudret eseri olarak tefekkür ve tezekkür vesilesi olan tabiat ve doğa unsurlarından bahsedilmektedir.⁸² Yeryüzü adeta bir beşik ve döşek gibi barınmaya, istirahat, yürümeye ve çalışmaya uygun olarak yaratılmış, insanları gidecekleri yerlere şaşırmadan ulaştıran imkân ve yollar yapılmış, gökten su indirilerek her çeşit bitkiden çiftler çiftler çıkarılmıştır.⁸³ Bazı âyetlerde de bunların yaratılış sebeplerine değinilmiştir. Örneğin, Ra'd sûresinde *وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رِوَجِينَ انْتَبِئِمْ يُمْشِيَ اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ* “*Yeryüzünü enine boyuna uzatan, onda sabit dağlar ve ırmaklar meydana getiren, orada meyvelerin her birinden çiftler çiftler yaratan O'dur. Geceyi de gündüzün üzerine O bürüyüp örtüyor. Düşünen insanlar için şüphesiz bütün bunlarda ibretler vardır.*”⁸⁴ buyrulmaktadır. Aynı şekilde Lokmân sûresinde de *خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بَعِيرٍ عَمَدٍ تَرْوَاهَا وَالْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ كَرِيمٍ* “*O, gökleri görebileceğiniz herhangi bir destek olmadan (duracak şekilde) yarattı, sizi dengede tutması için yere sağlam dağlar yerleştirdi, orada her türlü canlının çoğalmasını sağladı. Biz, gökten su indirip (bununla) yeryüzünde her türden faydalı bitkiler bitirdik.*”⁸⁵ buyrulmaktadır dağların, suların, canlıların ve bitkilerin yaratılışına dikkat çekilmektedir.

⁸⁰ Âl-i İmrân 3/156; et-Tevbe 9/116; er-Ra'd 13/26; eş-Şu'arâ 26/78-79-80-81; el-Ankebût 29/60-62; er-Rûm 30/50; el-Mü'min 40/68; ed-Duhân 44/8; ez-Zâriyât 51/58; er-Rahmân 55/29; el-Hadîd 57/2.

⁸¹ Saylık, *Kur'ân'da Deprem*, 1-4.

⁸² el-Gâşiyeh 88/18-19-20.

⁸³ Bk. Tâhâ 20/53; ez-Zuhrûf 43/10; en-Nebe 78/6; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 4/769.

⁸⁴ er-Ra'd 13/3.

⁸⁵ Lokmân 31/10.

Kur'ân'a göre ölüm ve hayat, insanların hangisinin daha güzel davranış sergileyecekleri bilinsin diye Yüce Allah tarafından yaratılmış iki büyük tabii hakikattir.⁸⁶ Sözlükte, “yaratılmış olan şeylerin tamamı, maddî âlem, bunlar arasındaki ahenk ve intizam, cisimlerin değişmeyen vasıfları ve doğuştan gelen karakteristik özellikler” tabiat olarak tanımlanmaktadır.⁸⁷ İslami ilimlerin farklı alanlarında çeşitli mânalarda kullanılan âfet kelimesi de sözlükte; isabet ettiği şeyi ifsat edip işlevsizleştiren ârizî durum, hastalık, noksanlık, kusur ve zayıflık gibi mânalara gelmektedir. Bu anlamda, “Zekâ ve melekelerin âfeti övünmek, ilmin âfeti de unutmaktır.”⁸⁸ denilmiştir. Kur'ân âyetlerindeki bela, musibet ve fitne gibi kelimeler âfet anlamında kullanılmaktadır. Siyak ve sibâkı bağlamında düşünüldüğünde genel olarak âfetlerin bir kısmının inkârcı kavimlerin helak edilmesi, bir kısmının müminlerin ikaz edilmesi, bir kısmının da insanların ibret alarak yaptıkları hatalardan vazgeçirilmesine yönelik olduğu ifade edilebilir.⁸⁹ Ansızın veya yavaş yavaş gelişen, bir kısmı da insan etkenli meydana gelen doğal ve tabii olaylar; ilgili tedbirler alınmadığı takdirde ölüm, yıkım, bozulma veya büyük âfet ve felakete dönüşebilmektedir. Kur'ân'ın beyanına göre insanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde fesat ve düzensizlik ortaya çıkmıştır.⁹⁰ Orman yangınları, çarpık kentleşme, erozyon, bilinçsiz ya da menfaat odaklı imar planlamaları, aşırı tüketim, israf, kontrolsüz ve ölçsüz tarımsal sulamalar ve daha nice insan etkenli yaklaşımlar; akabinde büyük kitleleri, ülkeleri veya bütünüyle dünyayı tehdit eden âfetlere neden olabilmektedir. Bütün bu doğal veya yapay kaynaklı âfetler, insanların tabii ve olağan yaşam düzenini sekteye uğratmakta, onları ulusal ve uluslararası yardıma ihtiyaç duyar hale getirmekte, pek çok zarara, can ve mal kayıplarına neden olmaktadır. Doğal âfetler genellikle dünyanın fizikî ve jeolojik yapısı ile güneş sistemi içerisindeki hareketlerinden kaynaklanmaktadır. Hortum, fırtına, tufan, kasırga, sel, taşkın, kıtlık, kuraklık, deprem, yanardağı patlamaları sık karşılaşılan doğal âfetlerdendir. Yüce Allah tarafından takdir edilen muayyen bir ecel ve süre kapsamında; yağmur, sel, rüzgâr, deprem ve benzeri tabiat olaylarının etkisiyle toprak kayması ve erozyonla dağ ve tepelerin aşınması şeklinde yerkürenin

⁸⁶ el-Kehf 18/7; el-Mülk 67/2.

⁸⁷ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 1996), 1033

⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/16; Mustafa Çağrıncı, “Âfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/398-399.

⁸⁹ Mehmet Salmazzem, “Kur'ân Perspektifinden Dünyevî Âfetler ve Deprem”, *Dini İlimler Bağlamında Deprem*, ed. Teceli Karasu - Mahsum AYTEPE (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 88-89-105.

⁹⁰ er-Rûm 30/41.

etrafından eksiltilmesi de tabii âfetlerin bir başka veçhesidir.⁹¹ Bütün bu âfetlere karşı sebep sonuç analizleri yapılmalı, koruyucu ve önleyici tedbirler alınmalı, teenni, tevekkül ve sabırla hareket edilmelidir.⁹²

Kur'ân'daki kıssa ve misallerde önceki milletlerin; Yüce Allah'ı inkâr etmeleri, ona ortak edinmeleri, kendilerine verilen bunca nimete şükretmemeleri, zulmetmeleri, peygamberleri haksız yere öldürmeleri ve onların nübüvvetini ispat eden mucizeleri görmezden gelip yalanlamaları gibi sebepler yüzünden vaat olunan azap ve tabii âfetlerle helak edildikleri anlatılmaktadır. Şuarâ sûresindeki konuyla ilgili her bir âyet pasajında *إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً* “*elbette bunda bir ders vardır*” buyrulurken bunların bir ikaz ve işaret olduğu vurgulanmaktadır.⁹³ Semûd (Ashâb-ı Hicr), Âd ve Tübba' kavimleri, Eyke, Ashâb-ı ress, Ashâb-ı uhdût, kavm-i Lût, kavm-i Nûh ve Firavun halkı Kur'ân'da doğal ve tabii âfetlerle helak edildiği belirtilen toplumlardan bazılarıdır.⁹⁴ Firavun ve ona inananlar; önce kurak geçen yıllar ve ürün kıtlığıyla, sonrasında da üzerlerine gönderilen tufan şeklindeki şiddetli yağmur ve boğucu sel ile cezalandırılmışlardır.⁹⁵ Hakeza Hz. Nûh'un kavmi de tufanın onları yakalamasıyla birlikte yerden fişkırpıp coşan sular ve gökten boşalan şiddetli yağmur şeklindeki rezil edici ceza ve sürekli bir azapla helak edilmişlerdir.⁹⁶ Yine Kur'ân'da geçen Sebe' halkı da yaşamış oldukları bölgenin coğrafi ve jeopolitik konumunun sağladığı nimetlere mukabil haddi aşırı nankörlük ederek Yüce Allah'a itaat ve şükürden yüz çevirmeleri sebebiyle sel felaketiyle (seylü'l-arim) cezalandırılmışlardır.⁹⁷ Bazen de birtakım hikmetlere binaen, başkalarının hata ve isyankârlığı, diğer insanların felaketine sebep olabilir.⁹⁸ Yüce Allah'ın bir cezalandırması olarak azap ve felaketler; sadece

⁹¹ er-Ra'd 13/41. Bu âyet-i kerîme, mecazî anlamda yorumlanarak; inkârcıların ülkelerinin, Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle onların topraklarının azalması, mamur alanların harap olması, ürünlerin eksilmesi, ilim adamları ve önderlerin yok olması şeklinde de tefsir edilmiştir. Bk. Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 3/108.

⁹² Fikret Karaman, “Tevekkül, Kader Bağlamında Deprem ve Sorumluluk Bilinci”, *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 917.

⁹³ eş-Şuarâ 26/120-139-156-172-173-189.

⁹⁴ Bk. el-A'râf 7/136; Hûd 11/102; el-Hicr 15/78-80-82; el-Kehf 18/59; Meryem 19/74; el-Furkân 25/36-39; eş-Şuarâ 26/176; el-Fussilet 41/13-17; ed-Duhân 44/37; Kâf 50/ 12-13-14; en-Necm 53/ 52; el-Hâkka 69/5; el-Burûc 85/4; Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/350.

⁹⁵ el-A'râf 7/130-133; Yüz otuz üçüncü âyette zikredilen “الطوفان” /et-tûfân” kelimesinin ne mânâyaya geldiği konusunda; boğucu sel, su baskını, şiddetli yağmur, mevt-i carif ve tavaf eden her şey gibi farklı görüşler nakledilmiştir. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraevyn Yayınları, ts.), 4/121.

⁹⁶ Bk. el-Ankebût 29/14; Hûd 11/36-49; el-Kamer 54/9-19.

⁹⁷ es-Sebe' 34/16-17; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/378-384.

⁹⁸ Metin Özdemir, *İlahî Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 149.

zalimlere, hakikate kör ve sağır tavırla yaklaşanlara gelmez umumi bir hal alabilir. Bu durumda zahiren sadece haksızlık ve zulmedenlerin değil mazlumların da zarar görmesinin izah edilebilecek birkaç yönü bulunmaktadır. Bunlardan biri de imtihan sırrıdır. Çünkü bu tür afetlerde hakkıyla inanan dürüst ve erdemli davranışlarda bulunanların lehine umumî ve somut bir koruma tezahür edecek olsa insanlar topluca iman ederlerdi. Tersinden düşündüğümüz takdirde, haksızlık yapanların bir araya gelmeleri ve tek bir ümmet olmaları ihtimali bulunmasaydı şayet Yüce Allah inkârcı ve zalimlerin evlerinin tavanını, merdivenlerini, kapılarını ve yaslanacakları koltuklarını gümüşten yapardı. Fakat böyle yapmadı.⁹⁹ Yüce Allah, *وَأَنْشُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ*, “Sadece içinizden zulmedenlere dokunmakla kalmayacak olan fitneden sakının ve bilin ki Allah’ın cezası şiddetlidir.”¹⁰⁰ âyetiyle; Kur’ân’ı ve peygamberi işittiği halde Allah ve resûlüne itaatsizlik edenleri, din uğrunda mücadele etmeyenleri, sadece dünyaya odaklanıp ahireti unutanları, çirkinlikleri irtikâp edenleri ve bunlara karşı duyarsız davranarak iyiliği emredip kötülükten men etmeyenleri söz konusu umumi belalarla sakındırmaktadır.¹⁰¹ Kur’ân’da, doğal âfet haline dönüşen doğa olaylarıyla denenerak helak edilen kavimlerin haberlerine yer verilmesi, bu haberlere muhatap olan bu günün insanı için de bir imtihan konusudur. Zira dünya hayatı, insanın hoşuna giden bütün güzelliğiyle süslenip insanın da bütün bu güzellikleri kendi gücüne bağladığında gece veya gündüz gelen Yüce Allah’ın emriyle sanki dün yokmuş gibi bir anda silinip yok edilebilir.¹⁰² Bu nedenle söz konusu durumda sergilenmesi gereken mümin tavrı; sabretme, sorumluluk üstlenme, dua ve istiğfarda bulunma, tevekkül etme ve ibret alma gibi faziletli ve erdemli davranışlar olmalıdır.¹⁰³

Sonuç

İlahî bir mesaj olan Kur’ân’ın doğru anlaşılması bakımından, içerdiği konu ve kavramların irdelenmesi büyük önem arz etmektedir. Genel olarak Kur’ân; Allah, insan, varlık ve tabiatla ilgili çok farklı konulardan bahsetmektedir.

⁹⁹ ez-Zuhrûf 43/33-34.

¹⁰⁰ el-Enfâl 8/25.

¹⁰¹ Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü 't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil U'yûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1418/2003), 5/277.

¹⁰² Yûnus 10/24; Hûd 11/68-82; el-Kasas 28/76-82.

¹⁰³ İbrahim Yıldız, “Kur’ân’a Göre Musibetler Karşısında İnsanların Psikolojik Tutumları”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 73-75-76-78-79.

Kurân'ın gerek kıyamet esnasındaki gerek kavim ve kabilelerin helak edilmesi ve gerekse Allah'ın yer küredeki bir emri olması bakımından deprem, kuraklık ve sel gibi tabii âfetlerden bahsetmesinin birtakım hikmet ve gayeleri bulunmaktadır. Kur'ân'ın tabii ve doğal âfetleri ele alan âyetlerini bağlamları bakımından irdelediğimizde bunların; inkârcıların helâki, inananların ibret alması ya da insanların ikaz edilmesi gibi esas maksatlara matuf oldukları anlaşılmaktadır. Kur'ân ve hadislere bakıldığında depremin, Yüce Allah'ın insanları sınamak veya cezalandırmak maksadıyla maruz bıraktığı musibet çeşitlerinden biri olduğu ifade edilebilir. Deprem ve yer sarsıntıları gibi tabii âfetler, insanı karşı karşıya bıraktığı tahammülü zor dünyevî acı sonuçları sebebiyle geçmişte ve günümüzde bilimsel sebep ve sonuçlarıyla farklı yönlerden incelenmiştir. Deprem ve tabii âfetlerin gerek meydana geldiği andaki gerekse sonrasındaki halleriyle insan üzerindeki büyük etkileri yüzünden özellikle Kur'ân sûre ve âyetleri perspektifinden dinî yönüyle de incelenmesi elzemdir. İslam dininin temel kaynağı olarak Kur'ân, nüzûlünden günümüze inananlarda güçlü bir benlik inşası gerçekleştirmiştir. Uyguladığı fitrata uygun yöntemi ve üslûbu yanında ele aldığı her çeşit konu ve kavramın bu inşâda büyük rolü vardır. Kur'ân; Allah'ın varlığına delalet etmesi, yaratılış maksadı ve hikmetlerinin bulunması, insanların dünya ve ahiret hayatlarını etkilemesi gibi yönleriyle varlık ve tabiattan da söz etmektedir. İlahî mesaj ve haberleriyle doğrudan akıl sahiplerine hitap eden Kur'ân muhtevasında deprem ve suların kabarması, taşkın ve yanardağ patlaması gibi tabiat olaylarına da yer verilmektedir. Zilzâl sûresinde de bu doğa olaylarından biri olan depremden bahsedilmektedir. Özellikle Kur'ân kıssalarında anlatılan geçmiş kavimlerin haberlerinden anlaşılacağı üzere doğa ve tabiat olaylarının helak aracı olarak âfete dönüşmesi de bir gerçektir. Depremler de dâhil olmak üzere bütün tabii âfetler, Yüce Allah'ın takdiriyledir. Zira O'nun izni olmadan insanlara hiçbir musibet dokunamaz. Sebe sûresi ikinci âyetten anlaşıldığına göre yer kürenin içine giren ve ondan çıkan, göğe yükselen ve gökten inen ne varsa hepsi Allah'ın bilgisi dâhilindedir. Hakikat böyle olmakla birlikte elbette bu noktada insanların sorumlulukları da gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü Yûnus sûresi kırk dördüncü âyette belirtildiği gibi Yüce Allah kullarına asla zulmetmez; bilakis basiret, akıl, idrak ve anlayışlarını layıkıyla kullanmayı gerekli tedbirleri almadıkları için insanlar kendilerine haksızlık etmiş olurlar. Depremler; dinî, sosyal ve ekonomik parametreleriyle yerel ve küresel bağlamda insanları etkileyen hadiselerdir. Çok boyutlu ve kapsamlı etkileme gücü nedeniyle bu doğa olayına karşı idarî, siyasî,

fizikî ve benzeri yönlerden geniş bir dayanışma ve iş birliği ruhuyla mücadele edilmesi büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada, Zilzâl sûresi bağlamında Kur'ân'ın deprem ve tabii âfetlere panoramik bir bakışı konusu irdelenmiştir. Kur'ân'ın bu konudaki meramı ve ilahî muradın tespiti noktasındaki düşüncelerimiz imkân ölçüsünde ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu konudaki muhtemel herhangi bir eksiklik ve kusur elbette tarafımıza aittir. En doğrusunu bilen, ilmi ve hikmeti sonsuz olan Yüce Allah'tır. Neticede ülkemiz gündeminin önemli meselelerinden biri olan depremleri Kur'ân perspektifinden dinî yönüyle incelemekle; hem daha önce yapılan çalışmaların tozlu raflardan masa üstüne indirilmesi ve zihinde canlanması hem de yapılacak yeni çalışmalara katkı sağlaması umulmaktadır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1441/1990.
- Akdağ, Özcan. "Kötülük Sorunu ve Teodise". *The Journal of Academic Social Science Studies* 38 (Autumn II 2015), 473-480.
- Allâme Aliyyü'l-Kâfî. *Fıkh-ı Ekber Şerhi*. çev. Hüseyin S. Erdoğan. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1987.
- Atabey, Eşref. *Deprem*. Ankara: Maden Tetkik ve Arama Genel Müdürlüğü Yayınları, 2000.
- Aydar, Hidayet. "Bazı Kur'ân Âyetlerinin Işığı Altında Kocaeli Depremine Bakış". *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 19-20-21 (1999), 110-148.
- Bala, Merve Beyza. *Deprem Yaşayan Bireylerde Dini Başa Çıkma (2011 Van Depremi Örneği)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhammed Zühreir b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Can, Seyithan. "Allah'ın Adaleti ve Sünneti Bağlamında Günümüz Toplumsal Helâkının İmkânı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/1 (Spring 2021) 9-32.
- Çağrı, Mustafa. "Âfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/388-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 1996.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye Li'n-Neşr, 1404/1984.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzil*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm. 1416/1995.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: Dâru Sâdir, 1414/1993.
- Karaman, Hayrettin. vd., *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayrettin. vd., *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Karaman, Fikret. "Tevekkül, Kader Bağlamında Deprem ve Sorumluluk Bilinci". *Diyanet İlmî Dergi*. 56 (2020), 903-936.
- Karaosman, Muhammed. "Kur'ân'dan Hareketle Doğal Âfetlerin ve Salgın Hastalıkların İlahî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu". *Teşîr Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020) 98-120. <https://orcid.org/0000-0001-9254-2031>
- Kara, Necati. "Kur'ân ve Sünnet'te Bela - Musibet". *Ekev Akademi Dergisi* 1/3 (Kasım 1998) 33-58.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vil*. thk. Muhammed Bâsil U'yûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1418/2003.

- Küçük, Ahmet. *Kur'ân'da Toplumsal Sınanma ve Sonuçları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Makaraoğlu, Havva. *Deprem Dini Tutum ve Davranışlar Üzerindeki Etkisi (Düzce İl Merkezi Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîrû'l-Mâverdî (en-Nüket ve'l-'uyûn)*. thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, ts.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yûsuf Alî Bedyevî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 1419/1998.
- Okumuş, Ejder. "Tabii Afetler, Din ve Toplum". *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002) 339-373.
- Okumuş, Ejder. "Sosyal Yaralara Din Merhemi". *Yeni Şafak* (Erişim 8 Nisan 2023). <https://www.yenisafak.com/hayat/sosyal-yaralara-din-merhemi-4512353>
- Özdemir, Metin. *İlahî Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Salmazzem, Mehmet. "Kur'ân Perspektifinden Dünyevî Âfetler ve Deprem". *Dinî İlimler Bağlamında Deprem*. ed. Teceli Karasu - Mahsum Aytepe. 87-116. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Saylık, Mutlu. *Kur'ân'da Deprem*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Sümer, İdris Sami. *Kur'ân'da Mülk Kavramı ve Allah'ın Hükümranlığı Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîrû'l-vesût li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhîre: Dâru Nehda, 1418/1997.
- Tütün, Sevgi. "Kur'ân'da Bazı İman Konularının Ele Alınışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2, (15 Aralık 2015) 7-28.

- ÜÜ, Üsküdar Üniversitesi, “Deprem Travma Psikolojisi”. Erişim 8 Nisan 2023. <https://uskudar.edu.tr/tr/icerik/8921/prof-dr-tarhan-anlatti-depremin-psikolojik-etkileri-nasil-atltilir>
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri. *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*. Riyâd: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmî, 1430/2008.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.
- Yıldız, İbrahim. “Kur'ân'a Göre Musibetler Karşısında İnsanların Psikolojik Tutumları”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020) 65-97. <https://orcid.org/0000-0003-0438-6994>.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407/1996.

**Kur'ân Meâllerine Bilimsel Kavramların Taşınması Sorunu
-Salih Parlak Örneği-**

The Problem of Transferring Scientific Concepts to Translations of the
Qur'an– The Example of Salih Parlak-

Büşra Akyüz

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara/Türkiye
busrakocakyuz@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences
Ankara/Turkiye
ORCID: 0000-0002-7252-3930

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Types	Araştırma Research Article
Geliş Tarihi Received	31 Temmuz July 2023
Kabul Tarihi Accepted	29 Eylül September 2023
Yayın Tarihi Published	31 Aralık December 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
Cilt Volume	40
Sayı Issue	40
Sayfa Pages	127-159

Atıf | Cite as

Büşra Akyüz, “Kur'ân Meâllerine Bilimsel Kavramların Taşınması Sorunu -Salih Parlak Örneği”. Usul İslam Araştırmaları Dergisi 40/40 (Aralık 2023), 127-159.
DOI: 10.56361/usul.1335515

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Büşra Akyüz).

Öz*

Kur'an ve bilim arasında nasıl bir ilişki olduğuna dair duyulan merak birçok araştırmacıyı bu alanda çalışma yapmaya yönlendirmiştir. Kur'an ile fennî bilimlerin ilişkilendirilmesi "İlmî tefsir" adıyla karşılık bulmaktadır. Çağdaş dönem tefsiri içerisinde ise "bilimselci yorum, bilimsel yaklaşım, bilimsel ekol vb." adlarını görmek mümkündür. İslâm'ın bilgiye ve akla önem vermesi Kur'an'ı yorumlama faaliyetleri içerisinde bilimsel yaklaşım metodunun geliştirilmesine katkı sağlamıştır. Bu yaklaşıma göre bilimsel veri ve argümanlar Kur'an ayetlerinin özellikle kevnî ayetlerin anlaşılmasında son derece önemli katkılar sağlamaktadır. Bilimsel yaklaşım modern dönemin insanlarına onların zihinsel donanımları ve argümanları ile Kur'an'ın yorumunun aktarılması imkânını tartışmaktadır. Dolayısıyla bu aktarımı yaparken bilimsel veri ve bulguları ayetlerin yorumunda kullanmaktadırlar. Bilimsel yaklaşım, savunacı veya eleştirenleriyle günümüzde yaşayan bir ekoldür. Konuyla ilgili özellikle bu alanda yazılan tefsirler üzerinde birçok araştırma bulunmaktadır. Öte yandan bilimsel yaklaşıma uygun yazılan tefsirler olduğu gibi mealler de mevcuttur. Ancak mealler özelinde ilgili yaklaşımın etkilerine dair hususi bir çalışma bulunmamaktadır. Araştırma bu alandaki boşluğun mevcudiyetine işaret etmektedir. Ayrıca söz konusu yaklaşımın meallerdeki yansımalarının neler olduğu ve ne gibi sonuçlar doğurduğu bu alanda eser vermiş olan Salih Parlak mealı üzerinden incelenmektedir. Meal etrafında şekillenen bu araştırma, bilimsel yaklaşımın Kur'an'ın dil dünyası ve muhtevasına uygunluğu, bilimsel kavramların Kur'an tercümesi içerisinde yer alması konusunu tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Meal, İlmî Tefsir, Bilimsel Tefsir, Salih Parlak.

* Tezden türetilmiştir/Derived from thesis.

The Problem of Transferring Scientific Concepts to Translations of the Qur'an– The Example of Salih Parlak-

Abstract

The curiosity about the Quran-science relationship has driven researchers to study it. This connection is termed "scientific exegesis" in relating the Quran to natural sciences. Contemporary Quranic interpretation also uses terms like "scientific commentary," "scientific approach," and "scientific school." Islam's emphasis on knowledge and reason has led to the development of a scientific approach in Quranic interpretation. According to this approach, scientific data and arguments significantly aid in understanding Quranic verses, especially those about the natural world. The scientific approach debates the possibility of conveying Quranic interpretation to modern individuals using their intellectual capacities and arguments. Consequently, proponents use scientific data in interpreting Quranic verses. The scientific approach, a contemporary school of thought, has both supporters and critics. Numerous studies focus on Quranic commentaries following this approach. However, the impact of this approach on Quranic translations remains unexplored. This research addresses this gap, examining Salih Parlak's translation. The study discusses how the scientific approach aligns with Quranic language and themes and how scientific concepts are incorporated into Quranic translations.

Key Words: Qur'an, Meaning, Science of Interpretation, Scientific Interpretation, Salih Parlak.

مشكلة نقل المفاهيم العلمية إلى ترجمة القرآن – نموذجاً صالح برك-

الملخص

الفضول حول العلاقة بين القرآن والعلم قد دفع العديد من الباحثين للتفكير والبحث في هذا الميدان. يُطلق على ارتباط القرآن بالعلوم الطبيعية عادةً اسم "التفسير العلمي". في تفسير القرآن المعاصر، يمكن أيضاً العثور على مصطلحات مثل "التعليق العلمي"، و"المنهج العلمي"، و"المدرسة العلمية"، وغيرها. إن التأكيد في الإسلام على العلم والعقل قد ساهم في تطوير منهج علمي داخل نشاط تفسير القرآن. ووفقاً لهذا المنهج، تلعب البيانات والحجج العلمية دوراً كبيراً في فهم آيات القرآن، وخاصة تلك التي تتعلق بالعالم الطبيعي. المنهج العلمي يشارك في مناقشة إمكانية نقل تفسير القرآن إلى الأفراد الحديثين باستخدام قدراتهم الفكرية وحججهم. وبالتالي، يستخدم أنصار هذا المنهج البيانات والاكتشافات العلمية في تفسير الآيات القرآنية. المنهج العلمي هو مدرسة حديثة لها أنصارها ونقادها. تمت إجراء العديد من الدراسات على التفسيرات القرآنية المكتوبة وفقاً لهذا المنهج. ومع ذلك، لا يزال تأثير هذا المنهج على ترجمات القرآن لم يتم استكشافه بشكل كافٍ. تهدف هذه البحث إلى معالجة هذه الفجوة، مع دراسة تأثير المنهج العلمي من خلال تحليل ترجمة صالح بارلاك. تناقش الدراسة كيف يتوافق المنهج العلمي مع اللغة والمواضع القرآنية، وكيف يتم دمج المفاهيم العلمية في ترجمات القرآن.

الكلمات المفتاحية: القرآن، ترجمات القرآن، علم التفسير، المدرسة العلمية، صالح بارلاك

Giriş

İslam dünyasında popüler hale gelen bilimselci yaklaşım, Kur'an'ın her çağın ihtiyaçlarına cevap verme ve ilm-i i'caz niteliğine vurgu yapmaktadır. Kevnî ayetlerin bugünkü bilimsel çalışmaları önceden haber verdiği düşüncesi yaygındır. Kur'an'ın evrensel ve insan aklına hitap edici olması, doğal olayların bilimsel verilerle yorumlanabileceği düşüncesini desteklemektedir. Araştırmada Kur'an'ın dil dünyası ve kavram yapısı kendisinden tamamen farklı olan bilim, fen vb. ayrı alanların argüman ve savları ile yorumlanıp yorumlanamayacağı problemi esas alınmaktadır. Ancak bu meselenin klasik ve modern tefsirler dışında özellikle meallere yansımaları nasıl olmuştur sorusunu çözüme kavuşturmayı hedeflemektedir.

İslâm ve bilim üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Tefsir sahası özelinde de ilmî tefsir ve bilimselci yaklaşım, mahiyeti, tarihsel süreci ve örnekleri üzerinden incelemeye tabii tutulmuştur. Türkiye'de bu konuları menfî ve müspet yönleriyle araştıranlar arasında Süleyman Ateş¹, Celal Kırca², Ömer Çelik, Haluk Nurbaki, Ahmet Yüksel Özemre³, Mustafa Öztürk⁴, İbrahim Hilmi Karşlı⁵ isimlerini zikretmek mümkündür. Genellikle ilmî tefsir ekolünün mahiyeti ve görüşleri hakkında bilgi veren bu çalışmalar, bazen de bu alandaki görüşlerin

¹ Süleyman Ateş, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 127-146; Süleyman Ateş, "İdeal Anlamda Bir Meal ve Tefsir Yazabilmek İçin Metod ve Düşünce Tazeliği Şarttır", *Din Şûrası (Sempozyum)* 2 (1995), 382-401; Sa'deddin Raslan-Süleyman Ateş, "Kur'an'da İlmi İ'caz", *Diyanet İlmi Dergi* 9/94-95 (1970), 111-117.

² Celal Kırca, "Kur'an ve Modern İlimler", *Diyanet Aylık Dergi* 20/2 (1984), 37-50; Celal Kırca, "Kur'an ve Tabii Bilimler", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/16, 17, 18 (1999), 72-94; Celal Kırca, *Kur'an ve Fen bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997); Celal Kırca, "Kur'an ve Modern Bilim", *ERUİFD* 2/15 (2012), 7-34.

³ Ahmed Yüksel Özemre, *Kur'an'ı Kerim ve Tabiat İlimleri (Tenkidi Bir Yaklaşım)* (İstanbul: Furkan Yayınları, 1999).

⁴ Mustafa Öztürk, "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü : Mealcilik", *İslamiyat* 1 (2007), 117138; Mustafa Öztürk, "Bilimselci Kur'an Yorumlarının Genel Kritisliği", *Kur'an ve Pozitif Bilim*, (2020), 215-242; Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in 'Meal-Tefsir'inde Bâtını Te'vil Olgusu", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 16/1 (2003), 113-126; Mustafa Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru - Kur'ancılık ve Kur'an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 10/3 (2010), 9-44; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Anlamaya Doğru* (İstanbul: Yeni Boyut, 1990).

⁵ İbrahim Hilmi Karşlı, "Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 18/2 (2005), 145-157; İbrahim Hilmi Karşlı, *Kur'an Yorumlarında Kadın: Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'an Yorumlarındaki Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003); İbrahim Hilmi Karşlı, "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülahazalar", *Diyanet İlmi Dergi* 46/3 (2010), 79-94.

değerlendirilmesi⁶, spesifik bir tefsir örneğinde bilimselci yaklaşımın incelenmesi⁷ veya dönemsel çalışmalar⁸ olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Bu araştırmadaki bilimselci yaklaşımı ele alma tarzı esasen diğer çalışmalardan farklı olarak meâl örnekleri etrafında şekillenecektir. Kur'an'ın doğru bir tefsir ve meâl metodolojisi ile nasıl anlaşılması gerektiği gibi konulara değinildikten sonra, müspet bilimlerin tefsir sahasındaki önemi tartışılacaktır. Daha sonra, bilimsel kavramların meâllere aktarılmasının sorunu örnekler üzerinden ele alınacaktır. Konuyla ilgili tefsirler üzerinden birçok araştırma olmasına rağmen yalnızca meâller için böyle bir çalışmasının yapılmamış olması bu alandaki boşluğun mevcudiyetine işaret etmektedir.

1. Kur'an'ı Açıklamada Meal Metodu

Kur'an'ın anlaşılması noktasında hiç şüphesiz Hz. Peygamber önemli bir role sahiptir. Allah'ın insanlığa gönderdiği son elçisi Kur'an'ı tam ve eksiksiz tebliğ etmesinin⁹ yanı sıra onu söz ve fiilleriyle açıklayan¹⁰, uygulayan ve yorumlayan yegâne kişidir. Bu bakımdan denilebilir ki tefsir ilmi ilk olarak Hz. Peygamber'in kitapta anlaşılmayan yerleri şerh etmesiyle ve insanlara açıklamasıyla ortaya çıkmıştır.¹¹ Öte yandan Kur'an kapalı bıraktığı bazı yerleri daha sonra gelen ayetlerle açıklamak suretiyle kendisini tefsir eden bir kitap olarak da kabul edilmektedir.¹² Bunların yanı sıra Ashâb, Kur'an'ı anlamak noktasında önemli bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Çünkü onlar ayetler hakkındaki bilgileri bizzat birinci kaynaktan almışlardır ve olaylara şahitlik

⁶ Hikmet Koçyigit, "Halûk Nurbaki'nin Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımının Değerlendirilmesi, Evaluation of Halûk Nurbaki's Scientific Approach to the Qur'an", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 554-587.

⁷ M. Suat Mertoğlu, "Kur'ân'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî Örneği", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011), 91-113.

⁸ Mehmet Ünal, "Sirât-ı Müstakîm ve Sebül'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007).

⁹ el-Mâide 5/67.

¹⁰ en-Nahl 16/44.

¹¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dımaşk, 1377), 289.

¹² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, ed. Âsım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 115.

etmişlerdir. Sahabeden sonra yetişen nesil olan, *tâbiün*, aynı fonksiyonu daha da geliştirerek devam ettirmiştir. Böylece tefsir ilminin sistematığı geliştirilmiştir.¹³

Müslüman kültürünün kurucu metni olan Kur'an-ı Kerîm insanlığa indirilmiş son ilâhî kitaptır. Dolayısıyla okunması ve anlaşılması gönderiliş amacına hizmet etmesi bakımından çok önemlidir. Onunla gelen mesajın anlaşılması için büyük çabalar sarf edilse de bazen dil engeli ile karşılaşılmıştır.¹⁴ Kaynak ve muhatap arasında dilsel ortaklığın olmadığı durumlarda başka vasıta yolları araştırılmıştır. Bu vasıtalarından biri bu bölümde incelenecek olan meâllerdir. Kur'an'ın Arap dilinde zirvede yer alması, içeriği, nazmı ve üslubu açısından bir başka dile çevrilmesinde hem çeviren hem de çeviriyi okuyan için sınırlıklar bulunmaktadır.¹⁵

Türkler özelinde incelendiğinde Kur'an'ı okumak, anlamak ve ezberlemek hususuna çok önem verildiği görülmektedir. Bununla birlikte kendi dillerine çevirmek konusuna çok yoğunlaşılmamıştır. Kur'an'ın Türkçe'ye tercümesinin tarihçesi hakkında farklılıklar mevcuttur. *Bu tarihi, bazı ilim insanları Türklerin İslâmiyet'i kabulü çerçevesinde onuncu yüzyıla, bir diğer grup ise Türkî dillere yapılan satır arası Kur'an tercümeleri temelinde on üçüncü yüzyıla dayandırmaktadır. Osmanlı döneminde yapılan tercüme ise Tanzimat dönemi ve sonrasında yoğunlaşmaktadır.*¹⁶ Ancak bilindiği kadarıyla Türkçe Kur'an-ı Kerîm tercümelerinin yazım süreci resmi olarak Cumhuriyet döneminin başlangıcına dayanmaktadır.¹⁷ Öte yandan erken devirlerden itibaren Kur'an-ı Kerîm'in çeşitli diller yanında Türkçe'ye de çevirileri yapılmakla birlikte bunlara meâl denilmesi Türkçe'ye özgü yeni bir durumdur.¹⁸

¹³ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Hidayet Aydar, "Türklerde Kur'an Çalışmaları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Darulfunun İlahiyat* 1 (1999): 159-235.

¹⁴ Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meâllerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2014), 214.

¹⁵ Detaylı bilgi için bk. Ömer Başkan, "Çevirinin Temel Nitelikleri Bağlamında Kur'an Çevirisinde Yöntem Sorunu Üzerine", *Hittit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (Şubat 2008): 101-115.

¹⁶ Sema Üstün, "Cumhuriyetin İlanından Günümüze Kur'an Tercümeleri Üzerine", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 457.

¹⁷ Düccane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018), 1.

¹⁸ Mustafa Öztürk, "Meâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019).

TBMM tarafından sunulan önerge kabul edilince Diyanet İşleri Başkanlığı gözetiminde “Türkçe Kur'an” yazılmak istenmiştir. İlk teklif Mehmet Akif Ersoy'a gönderilse de birtakım olaylar yaşanıp o tercüme işinden vazgeçince görev Elmalılı Hamdi Yazır'a verilmiştir.¹⁹ Elmalılı Hamdi Yazır da “Türkçe Kur'an” yerine “meal” kavramını ilk kez kullandığı “Hak Dini Kur'an Dili” adlı eserini böylece kaleme almıştır.²⁰ Eserinin girişinde onun, Kur'an'ın i'câz yönlerinden bilhassa nazımın yapı ve özelliklerine dikkat çektiği görülmektedir. Buradan hareketle de hiçbir dile gerçek anlamda çevrilemeyeceği, dolayısıyla çevirinin Kur'an'ın yerine geçemeyeceği ve namazlarda okunamayacağı fikirlerini benimsemektedir. Yine bu bağlamda o, yaptığı mealin, tefsirinin bir özeti ve mefhum tarzda bir aktarımı olduğunu belirtmektedir.²¹ Neticede Kur'an literatürüne “meal” kavramını ekleyerek önemli bir çığır açmıştır. Hamdi Yazır'ın bu çalışması hem ilim camiasında hem halk nezdinde büyük beğeni ve takdir toplamıştır.

Kur'an'ın Arapça dilinden başka dillere çevrilmesinin zorluğu, ancak yaklaşık manaların kastedilebileceği ve çevirinin noksan olduğunu ifade etmek kaygısıyla Kur'an tercümeleri için “meal” kavramı böylece kullanılmaya başlanmıştır. İşte bu noktada tercüme ile meâl kavramları arasındaki farklılıkların ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir.

Tercüme, sözü bir dilden başka bir dile çevirmeye verilen isimdir. Tercümede kelimenin hedef dilde tam karşılığını bulma gayesi vardır. Diller farklı özellikler taşırlar, çeviri esnasında amaç dil ile hedef dilin dünya görüşünün de özümsemiş olması gerekmektedir. Bu bağlamda Eroğlu'nun değindiği şu husus önemlidir: “Bir dili çevirmek, dil vakalarını, meydana getirdikleri veya istihsal edildikleri muhit içinde bilmek, değerlendirmek ve açıklamak mümkündür. Diller farklı hususiyetler taşımaktadırlar. Dillerin bünyevî sistemleri benzer değildir.”²² Özetle mütercim, her iki dilin dünyasına da hâkim olması beklenen kimsedir. İster istemez hedef dile yansıtılacak olan çeviri metninde muhteva, üslup ve anlam da

¹⁹ Aydar, “Türklerde Kur'an Çalışmaları”, 191-192.

²⁰ Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 31-32.

²¹ İbrahim Hilmi Karlı, “Çeviri Kuramları Açısından M. Hamdi Yazır'ın Meâl Yöntemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 233.

²² Ali Eroğlu, “Tercüme Problemleri ve Meâller”, *Kur'an Mealleri Sempozyumu I* (2007), 73-78.

eksilmeler ve kaymalar olacaktır. Bu sebeple çeviri, *zorunlu tahrifin ikiz kardeşi* olarak kabul edilmektedir.

Yukarıda bahsi geçtiği gibi dili, dilin çıktığı muhit içinde bilmek meselesi Kur'an'ın ilk muhatap kitlesi olan Arap toplumunun o şartlarda Arap dilini hangi üslup özellikleri, hangi duygu ve düşünceler içinde kullandıklarını bilmek ile mümkün olacaktır. Sembollerden oluşan din dili ve Arapça nazil olmuş ilâhî bir kitabı sağlıklı anlamak için bu hassasiyetin gözetilmesi, Kur'an'ı anlama faaliyeti için önemli kabul edilmektedir.

Çeviri iki şekilde yapılabilmektedir, birincisi harfî/lafzî tercüme, ikincisi manevî tercümedir, buna tefsirî tercüme de denilmektedir. Harfî tercüme de aslına benzeme kaygısı daha yüksektir ve harfî harfine bir çeviri söz konusudur. Allah'ın muciz kelâmı için kullanımı zor bir tercüme yöntemidir. Tefsirî tercüme de ise sözün tertip ve nazmında aslına bağlı kalmaksızın manevi bir çeviri yapılmaktadır ayrıca şerh ve izahlara yer verilebilmektedir. Ancak bu çeviri türünün de bütünüyle Kur'an'ın manasını ortaya koymadığı belirtilmektedir. Öte yandan yaklaşık mana verilebildiğinden Kur'an çevirisinde tefsirî tercüme metodu uygulanabilir görülmektedir.²³

Kur'an çevirilerinde kullanılan meşhur yöntem, harfî harfine tercüme değil, *tefsiri tercümenin karşılığı denilebilecek*,²⁴ meâl yöntemidir. Çünkü “evl” kökünden gelen bu kavram mana bakımından içinde “noksanlık” barındırmaktadır. Ancak bu noksanlık bir amaç değil kaçınılmaz bir sonu baştan bildirmektir. Yani metodolojik değil psikolojiktir, tercümedeki hata ve kusurlarla ilgili taşınan sorumluluğun büyüklüğünden kaynaklanmaktadır.²⁵ Neticede meal, Kur'an'ın harfî harfine değil, mana ve mefhum ile tercüme edilmesi anlamına gelmektedir.²⁶

Tercümesi dışında başka kaynaktan yararlanmadan safî olarak Kur'an mealinin asıl manasını vereceğini zannetmek de tasvip edilmemektedir. Kur'an'ın

²³ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: IFAV, 2020), 36-37.

²⁴ Fatih Tiyek, “Kur'an Tercümeleri ile İlgili Teamüllere Eleştirel Bir Yaklaşım = A Critical Approach to the Conventions About the Translations of the Koran”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research* 9/45 (2016), 1036.

²⁵ Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meâllerdeki Bağlamsal Sorunlar*, 201.

²⁶ Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 34.

tercüme edilmesi konusunda yaşanan zorluğun ve yalnızca tercümesinden okunmakla anlaşılamayacağına bir diğer nedeni, Kur'an'ın masa başında oturularak yazılmış bir kitap olmaması veya tek seferde nâzil olmuş bir kitap olmamasıdır. Kur'an, peyderpey nâzil olmuştur, şifahi bir kitaptır ve sonradan yazıya geçirilmiştir. Sözlü kültüre sahip olan Arap toplumu için bu garipsenmeyen bir durumdur. Bu sürecin göz ardı edilmesi Kur'an'ın, hep yazılı bir metin hâlinde var olduğunu sanmaya sebep olacaktır. Kur'an'ın metinleşme sürecine hâkim olmayan okuyucu yalnızca meâl üzerinden bir okuma yaptığında, ayetler arasında çelişki bulmaya çalışmak, tematik bir bütünlük aramak, ibarelerin tekrarlarını gereksiz bulmak gibi çıkmazlara sürüklenebilecektir.²⁷ Bunun yanı sıra meâl okuyucusu, okuduğu mealin Kur'an'ın yerini tutmayacağını bilerek okumalıdır. Çünkü hiçbir tercüme aslının yerini tutamaz. Aynı şekilde meal Kur'an'ın lafız manasını vermekten ziyade lafızda ne söylemek istediğini yani mefhumu yansıtmaya çalışır.²⁸ Sonuç olarak, meal veya tercüme, her ikisi de kendi içinde sınırlılıklara sahiptir. Bu sebeple önemli olan mütercimın yazacağı eserin başında kullandığı yöntemi sarıh bir şekilde açıklaması ve okuyucusunu bilgilendirmesidir.

Hakkında ilmi tartışmaların devam ettiği meâl konusuyla ilgili arayış ve metotlar gittikçe çoğalmakta ve gelişmektedir. Doğru bir Kur'an tasavvuru ve doğru bir yöntemle yazılan mealin önemi ortadadır. Bu durumda konuya bütüncül yaklaşarak bir Kur'an mealinin yazılması söz konusu olduğunda, iki aşamadan geçmesi ve bu iki aşamanın ayrışmaması gerektiği ortadadır. İlk aşama olarak mütercim Kur'an'ın kendi iç mantığını ve anlam örgüsünü bütünlüklü olarak önce kendisi sindirmelidir. Daha sonra bu anlam üzerine hedef dile en uygun ifade ve lafızlar ile tüm çabasını sarf ederek aktarmalıdır. Zira okuyucu mütercimın ona sunduğu anlam kurgusunun sınırları içerisinde Kur'an'la ilişki kurmaktadır. İlmi şartların gerekliliklerine özen göstermemek veya bunların eksikliği doğru bir çevirinin yapılmaması sonucunu doğuracaktır.

2. Kur'an'ın Yorumlanmasında Müsbet Bilimlerin Rolü

İslâm dini ilk asırda hak ve batıl mücadelesi yaşamaktaydı. Bu tenzil döneminde sahabe Kur'an'ı kendi dilleri ile nazil olduğu için gayet tabii

²⁷ Öztürk, *Meal Kültürümüz*, 12-13.

²⁸ İbrahim H. Karşı, *Kur'an'ı Anlamaya Giriş* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 88-89.

anlamaktaydı. Ancak fitri farklılıklar, aynı ölçüde becerilere ve yeteneklere sahip olmama gibi nitelikler göz önüne alındığında hepsinin Kur'an'dan aynı şeyi aynı ölçüde anlamadığı malumdur. Bundan dolayı ikinci asır itibariyle mezhepsel ve fikhî boyutlarıyla dinî ilimler kurumsallaşmaya başlamış, ilimlerin tedvin dönemine girilmiştir. Üçüncü ve dördüncü asırda ilimlerin sistematikleşmesiyle Müslümanlar dünyada “bilginin altın çağını” yaşamışlardır. Mekke'nin sınırlarını aşan İslâm toplumu yeni kültür ve medeniyetlerle etkileşime geçmiştir. Eski Yunan felsefesi, Hint tıbbı, İran edebiyatı vd. medeniyetlere ait bilgi ve birikim önce tercüme faaliyetleri ile nakledilmiş sonra bu alanlarda İslâm âlimleri tarafından eserler yazılmaya başlanmıştır. Ve bu dönemde özellikle Kur'an'ı anlamak ve yorumlamak faaliyeti etkin bir biçimde devam etmiştir, pek çok farklı tefsir ekolü doğmuştur. Bu felsefî ve edebî bilgileri kendi telakkileri içinde eriten İslâm düşünürleri yeni bir kozmoloji inşa etmişlerdir.²⁹ Bu durumun yaşanmasının nedeni yalnızca farklı medeniyetlerle karşılaşmak değildir. Aynı zamanda ilâhî kitabın sonraki nesiller için aynı kalıp ve ifade içinde farklı mesajlar barındırması, sadece kendi tarihiyle sınırlı kalmayıp evrensel olması özelliğinin bir sonucudur.

Felsefe ve mantık ile tanışan İslâm âlimleri naklî tefsirden aklî tefsire geçişte büyük rol oynamışlardır. Kelâm tartışmaları ve mezhep taassubu da akılcı tefsirin doğuşunu hızlandırmıştır. İlmî tefsir hareketi adını alan bu düşünce yapısı Abbasiler döneminde tercüme faaliyetlerinin etkisiyle daha da etkin hâle gelmiştir. Ebû Ca'fer el-Mansûr (754-775) ile Ebû Ca'fer Hârûn er-Reşid (786-809), diğer ilimlerle birlikte ilmî tefsirin yayılmasında önemli katkılar sunmuşlardır. Özellikle Abdullâh el-Me'mûn (813-833) döneminde yapılan çalışmalar, ilmî tefsirin daha fazla ön plana çıkmasını sağlamıştır. *Bizzat kendisi ilim ehlinden olan ve ilim adamlarını seven Halife Me'mun, eski Yunan kültür eserlerini Bağdat'a getirtmiş, tercümelerini yaptırmış ve Müslümanlardan bir grup da bu eserleri okumuş, dışarıdan gelen fikirlerin, dinî akidelerle uyuşup uyuşmadığını araştırmış, uyuşan ve uzlaştırılabileni almışlar; uyuşmayanları da red ve tenkit etmişlerdir.*³⁰ Böylece naklin yanında akıl daha ön planda gelmiştir.³¹

²⁹ Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir: Ex Oriente lux* (İstanbul: İletişim, 2008), 96.

³⁰ Abdurrahman Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (Şubat 2002), 118.

³¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Mektebe Vehbeh, 1381), 3/108.

İslâm dünyası için artık iki alan ortaya çıkmıştır. Bunlar “Dini İlimler” ve “Müspet Bilimler” şeklindedir. Kur'an ayetlerinin ilimler ile münasebetini ortaya koyan ve müspet bilimler ile yorumlama faaliyetine yön veren, sistematik hâle getiren en önemli şahsiyet ise Hüccetü'l-İslâm Gazzâli (ö. 505/1111) kabul edilmektedir.³²

Ona göre ilimlerin her biri Allah'ın fiillerinin ve sıfatlarının içine dâhildir. Kur'an ise Allah'ın zâtını, fiillerini ve sıfatlarını şerh eden bir kitap olmak yönüyle bu ilimleri de içinde barındırmaktadır. Bu ilmin bir sonu yoktur ancak Kur'an hepsini toplayarak bunlara işarette bulunmaktadır.³³ Kûfe tefsir ekolünün kurucusu Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652-53)'un da muvafık olduğu, Kur'an'ın *zâhir, bâtın, hadd ve matla* 'ı olmak üzere 4 farklı anlam taşıdığı, hadis-i şerifini³⁴ ve yine İbn Mes'ûd'dan “*Kim öncekilerin ve sonrakilerin ilmini öğrenmeyi murad ederse Kur'an'ı tedebbür etsin.*” sözünü delil getirmektedir.³⁵ Daha sonra Gazzâli ilimleri kısımlara ayırmaktadır. Bunlar şer'î ilimler ve şer'î olmayan ilimler şeklinde yapılan bir ayırmadır. Bir diğer kitabı olan *Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl* 'de ise ilimleri “aklî-naklî-hem aklî hem naklî” olmak üzere üç kısma ayırdığı görülmektedir.³⁶ Onun Kur'ân ilimleri alanında yazdığı asıl eseri ise *Cevâhirü'l-Şur'ân* isimli eseridir. Burada da ilimleri iki kısma ayırmaktadır. Her iki kısımda beş olmak üzere toplam on ilim saymaktadır. Öz ilim ve kabuk ilim (الصدق والقشر)³⁷ olarak ayırdığı bu kısımda kabuk ilim, lügat, iğrab, nahiv, kıraat ve mahreçten oluşmaktadır.³⁸ Öz ilim ise, Kasasü'l-Kur'ân, Kelâm, Usûl-ü Fıkıh, Tevhid ve doğru yola ileten ilimler şeklinde sıralanmaktadır.³⁹ Bunlar dışında astronomi, nücum, tıp, biyoloji, sihir ve tılsım vd. ilimlerin de Kur'ân'dan çıkarılabileceğini

³² Kırca, “Kur'ân ve Modern İlimler”, 40.

³³ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 342.

³⁴ Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 341.

³⁵ Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 342.

³⁶ Kırca, “Kur'ân ve Modern İlimler”, 42.

³⁷ Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Şur'ân*, thk. Muḥammed Reşid Rıdâ (Beirut: y.y., 1406/1986), 19.

³⁸ Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Şur'ân*, 18.

³⁹ Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Şur'ân*, 21.

söylemektedir.⁴⁰ Neticede ona göre bilinen bilinmeyen, ortaya çıkan veya henüz keşfedilmemiş her ilim Kur'ân'da bulunmaktadır.

Müspet bilimlerin Kur'an'ı anlamadaki rolü öncelikle Kur'ânî bilgi ile Kur'an'dan çıkarılan bilginin ayırımının yapılması diğer bir deyişle *Kur'an lafızlarına Allah tarafından yüklenen anlam ile insanların o lâfızlardan anladığı*⁴¹ ve çıkardığı anlamları birbirinden ayırt etmek gerekmektedir. İlk dönem ilmî tefsir hareketinin temel niteliği yorum faaliyetinde esas olarak Kur'an lafzının alınması, elde edilen bilginin ayetleri açıklamakta kullanılması şeklindeydi.⁴² Kur'an'a dayalı düşünce sisteminin gelişmesi sonucu dini terminoloji de ortaya çıkan "istinbat" ve "içtihad" gibi kavramlar ile Kur'an, farklı bilimlere kaynaklık etmiş ve içerisinden o bilimlere uygun olan ayetler böylece seçilip çıkarılmıştır.⁴³ Geçmiş dönemlerde yukarıda bahsedildiği gibi başta Gazzâlî sonra Fahrüddin Râzi (ö. 606/1210), onun ardından Ebu'l-Fadl el-Mürsî (ö.655/1257), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Mutezili âlimler vd. Kur'an'ı tefsir etme yöntemi olarak akli yöntem edinmek konusunda ilk mümessiller kabul edilmektedir.⁴⁴ Onlar Kur'an'ın yorumunda esas olarak lafızları almışlardır yeni bilgileri ise Kur'ânî kavramların açıklanmasında kullanılmışlardır.⁴⁵ Öyle ki Râzi gibi müfessirler, tıp ve astronomi ilminden çokça faydalanmış, kendi dönemlerinde kabul edilen astronomik gelişmeleri Dünya'nın küre mi yoksa düz mü olduğu meselesi,⁴⁶ yedi kat semanın varlığı ve keyfiyeti gibi bilimsel açıklamaları tefsirlerine taşımışlardır. Birçok felsefi görüşe de eleştirmek veya faydalanmak adına tefsirlerinde yer vermişlerdir.⁴⁷ Usûl eserlerindeki yansımaya Celâleddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505), *el-İtkân* adlı eserinde "Kur'an'dan istinbat edilen ilimler" bölümünü örnek olarak vermek mümkündür.⁴⁸ Bu bölümde ayetlerden yola çıkarak birtakım mesleklere işaret etmektedir. Mesleklere işaret eden

⁴⁰ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 25.

⁴¹ Kırca, "Kur'ân ve Tabii Bilimler", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/16, 17, 18 (1999), 194.

⁴² Kırca, "Kur'ân ve Tabii Bilimler", 197.

⁴³ Celal Kırca, *Kur'an ve Fen bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 62.

⁴⁴ Enver Arpa, "Tefsirde Çağdaş Akılcı Ekol", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*- 2019, 8/1,901.

⁴⁵ Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 66.

⁴⁶ Razi, *Mefâtiḥü'l-gayb*, 21/168.

⁴⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*, 3/209.

⁴⁸ Suyûtî, *el-İtkân fî ulum'il Kur'an* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008), 601.

ayetlerden bazıları şunlardır; “*ağaç yapraklarıyla edep yerlerini örtmeye başladılar*”⁴⁹ ayeti terziliğe; “*gözetimimiz altında gemiyi yap*”⁵⁰ ayeti marangozluğa; “*ev yapan örümcek gibidir*”⁵¹ ayeti dokumacılığa işaret etmektedir.⁵² İlmî tefsir hareketi bundan sonra bir müddet duraklamaya girmiştir. Kâtip Çelebî (ö.1068/1657) ve Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1186/1772) gibi âlimler yer yer bu harekete can katmaya çalışsa da başarılı olunamamıştır.⁵³

Celal Kırca, İslam düşünce ve ilim tarihini ikiye ayırarak ilk çağ ve ikinci çağ isimlerini vermektedir.⁵⁴ Bu ayrımın temelinde İslâm âlimlerinin evrene bakışının değişmesi ve ayetlerin te'vilindeki farklılaşmalar yatmaktadır. İlk çağda kâinata bakış açısı teslimiyet üzere iken ikinci çağda aklî ve felsefî ilimlere yönelişle bu durum değişime uğramıştır. Bundan önce tabiata dair ayetler, şimşek, iklim olayları, Güneş ve Ay'ın hareketleri, yıldızlar vb. zahiren yorumlanırken artık yeni fikir yapısına uygun olarak tefsir edilmeye başlanmıştır. Kur'an'da yer alan tabiat ve yaratılış üzerine olan ayetler insanı bilmeye araştırmaya ve keşfetmeye teşvik etmektedir. Bu süreçte İslâm âlimleri tabiata dair olan ayetler üzerine tefekkür ederek birçok icat ve buluşu keşfetmişlerdir. Müfessirler ise Allah'ın yüceliğini ve kudretini açıklayabilmek için tabiat olayları, evren ve kâinat ile ilgili ayetlerin tefsirinde müspet bilimleri kullanmışlardır. Öte yandan Kur'an'ın geniş anlam yelpazesi, Allah'ın insana akıl vermesi ve ona içtihad ile yorum alanlarının tanınması, her dönem de müfessirlere ayetleri anlama ve açıklama esnasında bu yöntemi kullanmaya imkân tanımıştır.

Mutezili müfessirler akli çıkarımlarda ve felsefî açıklamalarda bulunarak Kur'an ayetlerini te'vil etmişlerdir.⁵⁵ Dirayet ağırlıklı tefsirlerin ortaya çıkmasından itibaren bu alandaki örnekler de kendini hissettirmeye başlamıştır. Dirâyet tefsirleri içinden metodu itibari ile sıyrılan ilmî tefsir ise yeni bir ekol

⁴⁹ el-A'raf 7/22.

⁵⁰ el-Hüd 11/37.

⁵¹ el-Ankebût 29/41.

⁵² Suyûtî, *el-İtkân*, 602.

⁵³ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 230.

⁵⁴ Kırca, “Kur'ân ve Modern İlimler”, 150.

⁵⁵ Ever Arpa, "Tefsir 'de Çağdaş Akılcı Ekol" MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi 8/1 (Şubat 2019), 901-902.

olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁶ İlmî tefsir, Kur'an ibârelerindeki ilmi istilahları tefsir eden ve ilâhi kitaptan çeşitli ilim ve felsefî görüşleri istihraç eden bir tefsir nevidir. Güncelliğini bugüne kadar devam ettiren ancak ortaya çıkışı Abbasiler dönemine kadar dayanan bir yaklaşım tarzıdır. Gazzâli ile başlayan ve Râzî ile daha da ayrıntılı işlenen ilmî tefsire yönelik görüşler her zaman destek bulmamıştır. Bu ekolü savunanlar olduğu gibi eleştiri getirenler de olmuştur. Endülüs âlimlerinden fıkıh ilminde ön plana çıkmış olan Şâtîbî (ö.790/1388), ayetlerin yorumlanmasında bilimsel açıklamaların kullanılması hususuna karşı çıkmıştır. Zamanla zayıflayan bu akılcı eğilim Batı'da yaşanan din- bilim çatışması, Rönesans, Reform olayları ile gelişen pozitivist düşünce etkisi ile yakın geçmişte yeniden doğmuştur. Dolayısıyla ilmî tefsir ekolünün ortaya çıkışının altında yatan sosyolojik, dinî ve psikolojik nedenler geçmişe nazaran günümüzde farklı bir hâl almıştır.

Avrupa'nın üstünlüğüne karşı Müslümanlar tarafından bilimdeki atılımın ve teknolojideki ilerlemenin aslında Kur'an'da daha önceden haber verildiğine yönelik argümanlar üretilmeye başlandı. Bu tavrın yanı sıra bilimsel gelişmelerin Batı kaynaklı yaşanması, ortaya çıkan teknolojinin İslâm âleminde büyük bir direnç ile karşılanmasına sebebiyet vermiştir. İslâm düşünürlerinin Kur'an ile bilim arasında ilişki kurmak istemeleri bu direnci Kur'an bağlantısı ile aşmak gayesini arka planda barındırmaktaydı.⁵⁷ Özellikle İngiliz hâkimiyeti altına giren Mısır'da ve Hindistan'da Müslüman ilim adamları "ilmî tefsir" hareketinin yeniden canlanmasına sebep olacak eserler yazdılar. Onların üzerinde durduğu husus, Kur'an'ın bilimsel i'câzıydı. Bu fikre göre bilimin henüz ulaştığı birçok mesele Kur'an'da özellikle kâinat, evren ve yaratılışa ilişkin ayetlerde asırlar önce haber verilmiştir. Bu sebeple günümüzde bu ekol, bilim ile Kur'an ayetlerini ilişkilendirmeleri sebebiyle "bilimsel tefsir" adıyla da anılmaktadır. Bilimsel tefsirin ortak ve bütüncül bir tanımı olmamakla birlikte, "*Kur'an ayetlerini bilimsel veriler ışığında açıklamak onlardaki bilimsel gerçekleri ortaya çıkararak i'câz yönünü ortaya çıkarmaya çalışmaktır.*", "*Tabiat bilimlerine ait terimlerin, Kur'an ibarelerinde var olduğunu kabul eden, değişik bilim ve felsefî görüşleri*

⁵⁶ Fatih Tiyek, "Kur'an'ın Sabiteleri ve Tefsirin Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış", *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi 3* (2016), 103.

⁵⁷ Abdurrahman Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 2/1* (Şubat 2002), 121.

ondan çıkarmaya çalışan tefsir ekolüdür”⁵⁸ şeklinde tanımlanabilmektedir. Özetle bilimsel verilerle ayetlerin delâletleri arasındaki uyumu araştıran ve açıklamaya çalışan tefsir, şeklinde tanımlamak mümkündür.⁵⁹

İslâm âlemindeki uyanışın ardından Kur'an'ın ilmî nazariye ile yeniden incelenmesi ilk olarak *Keşfu'l-esrârî'n-nûr'aniyyeti'l-Kur'âniyye* adlı eseriyle Muhammed B. Ahmed el-İskenderânî (ö.1306/1888) ve *Tebâiu'l-istibdâd ve mesâriu'l-isti'bâd* adlı eseriyle Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî (ö.1302/1902) ile başlamıştır.⁶⁰ *Kevâkibî'ye göre Müslümanlar, bu ilimlere gereken önemi verselerdi dağınıklığa düşmezlerdi. Ona göre Müslümanların, benliklerine dönmeleri, medenî dünyayı kendi dinlerine celb etmeleri de bu faydalı ilimlere yönelmeyle sağlanabilir.*⁶¹ İslâm ülkelerinden eğitim almak üzere Avrupa ülkelerine giden düşünürler, oradaki teknolojik ve bilimsel gelişmelerden etkilenmişlerdir. Böylece birçok İslâm düşünürü inanç ve düşünce yapısını çağın gelişmeleri etrafında şekillendirmiştir. Cemâlüddîn el-Afgânî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Muhammed Ferid Vecdî (1878-1954), Mustafa el-Merâğî (1883-1952), Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî (1862-1940) ve Reşid Rızâ (1865-1935) gibi isimler din anlayışlarını akıl üzerinden geliştirmişlerdir. Bu nedenle çağdaş ilmî tefsir hareketinin öncüsü kabul edilmektedirler.

İlmî tefsir ortaya çıktığı günden yeniden gündeme geldiği modern döneme kadar her alanda donuklaşan İslâm fikir dünyasını canlandırıp bu alanlarda yeniden konuşma, inceleme ve keşfetme imkânını hedeflemektedir. Bu ekol tefsir alanında nakilciliği derinden sarsmıştır.⁶² Bu yönüyle ilmî tesirin değişik örneklerini içeren birçok eser de ortaya çıkarılmıştır. Ancak her çağın insanı kevnî konular ile ilgili ayetleri çağlarının bilimsel verilerine uygun yorumladıklarından, çağlar arası anlayış farklılıkları ortaya çıkabilmektedir. Bu durum, bilimsel anlayış ile yazılan eserlerin önemli bir çıkamazdır.⁶³

⁵⁸ Karşlı, Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar, 81.

⁵⁹ Demirci, *Tefsir tarihi*, 227.

⁶⁰ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 331.

⁶¹ Abdurrahman Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, 124.

⁶² Arpa, *Tefsir 'de Çağdaş Akılcı Ekol*, 65.

⁶³ Ateş, *Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Ekolü*, 118.

Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşid Rızâ (1865-1935)'nin *el-Menâr Tefsiri* baştan sona bilimsel tefsir anlayışıyla yazılan Tantâvî b. Cevherî el-Mısri'nin 25 ciltlik hacimli *el-Cevâhir fi'Tefsir'ul Kur'an* adlı eseri bu örneklerdendir.⁶⁴ Eski tefsir yöntemlerinden farklı olarak rivayetlere başvurmamış, teknik konular dışında başka bir esere bakma ihtiyacı duymamışlardır.⁶⁵ Bilimsel tefsir hareketinin zirve noktasını Tantâvî b. Cevherî'nin yazmış olduğu tefsiri oluşturmaktadır. Daha tefsirinin giriş kısmında kitabının kâinatı incelemeye bir davet olduğunu, Avrupa'nın tıp, ziraat, matematik, mühendislik, astronomi vd. ilimlerdeki gelişmesine karşın bu eser ile daha güçlü kılınması için Müslümanları harekete geçirmeyi hedeflediğini söylemektedir. O'na göre Kur'an'da 150 kadar ayet fıkıh ile ilgiliyse 750 kadarı ilim ve fenne dair ayetlerdir. Dolayısıyla Müslüman, yaratılış hakikatleri, olağanüstü ilmi bulgular, tabiat kanunları gibi apaçık olan ayetlerin hakikatlerini keşfetmelidir, Kur'an üzerinden hayvanlar alemi, nebatat, yer ve gök incelenmelidir.⁶⁶

Yeni ilmî tefsir hareketinde esas alınan bazı temel görüşler mevcuttur. Aklın doğru çalışabilmesi için hurafe, gelenek ve akıl dışı düşüncelerden arınması gerektiğini savunmaktadırlar. Din, akıl ve bilim arasında ilişki kurmaktadırlar. İslâm toplumunu ileriye götürecek ve seviyesini yükseltecek bir duruma gelmesi için kültür ve eğitim sisteminde bir ıslahata ihtiyaç olduğunu düşünmektedirler.⁶⁷ Kur'an'ın "Akıl etmezler mi? Düşünmezler mi?" soruları onları harekete geçirmektedir. Dinin akıl ile çelişmeyeceğini aksine bilimsel gelişmelere ve teknolojiye açık olduğunu göstermeyi hedeflemiştirler. Kur'an'ın bilimsel verilerle çelişmeyeceğinden hareketle evren, tabiat, yaratılış vb. ile ilgili bilgi sunan ayetlerin tefsirinde veri olarak bilimsel argümanların kullanılmasının gerekliliğine işaret etmektedirler.⁶⁸ Bu gayret "ıslah ekolü"⁶⁹ veya "menâr ekolü" olarak da adlandırılmıştır. Ancak akla sınırsız bir alan tanımak, yeni bir takım ilmi

⁶⁴ Karşlı, Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar, 82.

⁶⁵ M. Suat Mertoğlu, "Tefsirü'l-Menâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Nisan 2022).

⁶⁶ Tantâvî b. Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri 'l-Kur'âni 'l-Kerîm* (Kahire: Darul Maarif, 1341), 1/7.

⁶⁷ Arpa, Tefsir'de Çağdaş Akılcı Ekol, 79.

⁶⁸ Tiyek, Kur'an'ın Sabiteleri ve Tefsir Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış, 106.

⁶⁹ Arpa, Tefsirde Çağdaş Akılcı Ekol, 902.

meselelere tefsirlerinde yer verilmesi ve İslâm klasik kaynaklarına eleştiriler getirmeleri onların da eleştirilmesine sebep olmuştur.

Bilimsel tefsirde savunulan bir diğer argüman Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiği, bilimsel gelişmeleri asırlar öncesinden haber verdiği, çeşitli icat ve buluşlara işaret ettiği iddiasıdır.⁷⁰ Bu iddialarına delil olarak “*Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.*”⁷¹, “*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*”⁷², “*Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*”⁷³ ayetlerini getirmektedirler. Kur'an mübîn yani açık, açıklayıcı bir kitap özelliği taşımaktadır. Ayetlerden de anlaşıldığı üzere Kur'an muhteva bakımından geniş bir kitaptır. Ancak ayetlerde asıl vurgulanmak istenen dil ve üslup bakımından açık, sade ve anlaşılır olmasıdır. Bilimsel yaklaşım sahipleri ise bu ayetlerden destek alarak Kur'an'ı bilimsel verilerin kaynağına dönüştürmek istemektedirler. Öte yandan bilimsel i'câz yönüne de dikkat çekmektedirler.

Kur'an'da akıl üzerine, tefekkür etmek üzerine yapılan yönlendirmeler genelde Allah'ın kudreti, yaratıcının yüceliği ve tevhide yöneliktir. Kâinat ve evrendeki düzen ve denge ile Allah'ın varlığı ve kudreti insan için bir delil olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla ufku açan ve derinlemesine düşünmeyi sağlayan bu bilgilerin tefsir açısından anlaşılmaya ve açıklanmaya yönelik kullanılması doğal karşılanmalıdır. Fakat anlama ve açıklama faaliyeti esnasında kullanılacak veri ve bilgiler, bilimsel gelişmeler ancak Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasında birer araç olabilirler. Amaç hâline getirilmesi hâlinde Kur'an tasavvuru zarar görecektir ve Kur'an hidayet rehberi olmak özelliğinden çıkarak bilimsel bir ansiklopediye dönüşecektir. Ayrıca modern dönemdeki icatları ve kuramları, felsefi anlayışları Kur'an'ın muhtevasının genişliğinden yararlanarak ona yüklemeye çalışmak olmayan bir şeyi Kur'an'a izafe etmek olacaktır. İlâhi mesajlarla yüklü bir kitap bu yaklaşımla ele alındığında artık gerçek özelliğini yitirerek istenen anlamın yüklendiği ve o anlama göre yorumların getirilebildiği başka bir formata evrilecektir. Kur'an tasavvuru tamamıyla tahrifata uğrayacaktır.

⁷⁰ Tiyek, Kur'an Sabiteleri ve Tefsir Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış, 104.

⁷¹ en-Nahl 16/89.

⁷² el-En'âm 6/38.

⁷³ el-En'âm 6/59.

2.1. Örnekler

Günümüzde çağdaş ilmî tefsire yönelişin artmakta olduğu müşâhede edilmektedir. Teknolojik gelişmelerin hızla yayılması, bilimin sürekli yeni keşifler ve yeni icatlar üzerinde çalışması modern dönemde insanı Kur'an'ı da bu yönelişler üzerinden anlama ve okumaya teşvik etmektedir. Kur'an'ın bilimsel yaklaşım ile ele alınmasının arkasında yatan temel düşünce vahyin sahibi olan Allah'ın aynı zamanda kâinatında sahibi olduğu ve bu ikisinin birbiri ile çelişmeyeceği fikridir. Dolayısıyla Kur'an'da yer alan kevnî ayetler doğruluğu kanıtlanmış kesin bilimsel veri ve bulgular ile anlaşılabilir ve yorumlanabilir, görüşündedirler. Elmalılı Hamdi Yazır⁷⁴ ve Tantâvî'nin⁷⁵ kâinatın Allah'ın fiili bir ayeti olduğunu söylemesi bu düşünce yapısını yansıtmaktadır.

Kur'an'ın tabîî ilimlerle tefsir edilmesi yanında farklı dillere tercüme edilirken bu anlayışa uygun bir çevirinin yapılması da söz konudur. Diğer bir deyişle meâllerde bilimsel kavramlara rastlanabilmektedir. Bu durum kendi içerisinde problemleri barındırmaktadır. Ayetlerin taşımadığı manaların isnad edilmesi bu sorunlardan birisidir. Kur'an'ın anlam yelpazesinin geniş olması, i'câz ve müteşâbih özellikte ayetlerin varlığı farklı şekillerde yorumlanmasına etki etmektedir. Dolayısıyla tercüme de bu minvalde değişebilmektedir. Bilimselci yaklaşımda aşırıya gitmek Kur'an'ı hidayet kitabı olmaktan çıkararak astronomi, matematik, antropoloji vb. ilimlerin bir araya getirildiği bilim kitabı veya ansiklopediye dönüştürmektedir. Bu sorunun temelinde Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğunu doğru bir şekilde anlayamamış olmak yatmaktadır. Yanlış bir Kur'an tasavvuru, kendisinde olmadığı hâlde farklı manalar ve anlamlar yüklemeye götürecektir.

Modern çağda, Kur'an'ın hızlı ve anlaşılır bir şekilde okunması için sıklıkla başvuru meâller, bilimsel yaklaşıma uygun bir şekilde tercüme edildiğinde, ayetlerin anlam bütünlüğü kaybedilebilmektedir. Yaşanan bu problem üzerinden örnekler sunulacak ve ayetlerin bilimsel yaklaşıma uygun bir şekilde ilmi kavramlar ve argümanlarla çevrilmesi sonucunda ortaya çıkan anlam karmaşası da gösterilmeye çalışılacaktır. Örneğin meâllerde DNA, fotosentez, kozmogoni,

⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/571; ayrıca bk. Recep Yalçın, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" Tefsirindeki Bazı Kevni Ayetlerin Yorumları* (Tokat: Tokat Gaziosmapaşa Üniversitesi, 2019), 24.

⁷⁵ M. Suat Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî Örneği", 12.

nebülöz, enerji, atom, uzay gemisi gibi kavramlar yer alabilmektedir. Bilimsel yaklaşım örneklerinde esas üzerinde durulacak eser Salih Parlak “Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim” adlı eserdir. Bilimselci yaklaşım anlayışına sahip olduğu düşünülen ve belli başlı ayetlere değinmiş olan müstakil eserlerden de örnek kısmında yeri geldikçe alıntılar yapılacaktır.

Bilimsel aşırıcı yaklaşımın meâl örneklerini incelemek üzere Salih Parlak meâli tercih edilmiştir. Çünkü hem meal yazım kurallarının önemini hem de bilimselci yaklaşım ile Kur'an'ı tamamıyla bir bilim kitabı, ansiklopedi gibi görmenin Kur'an tasavvurundaki tahrifatı görmek açısından açık bir örnek teşkil etmektedir. Yazar, dinin temel kavramlarını yeniden yorumlamak suretiyle eserinde birçok farklı ve güncel bilimsel kavramları kullanmaktadır. Örneğin, (جعل) kelimesi her geçtiği ayette “programlama”⁷⁶ kavramı ile (مصداق) “güncelleştirmek”⁷⁷ kavramı ile tercüme edilmektedir. Yeryüzü ve gök katları ile ilgili ayetlerde bazı kavramların karşılıklarını, galaksi, arz, atom, âfâk, galaktik gök katları, atomik dünyayı sembolize eden birtakım kelimeler ile verilmektedir.

İlk örneğimiz Hz. Âdem'in yaratılması ile ilgili ayettir. “*Hani senin Rabbin meleklere, yeryüzünde bir halife programlayacağını duyurmuştu da meleklar: “Orada, ilâhi düzeni kundaklayan ve kan akıtan bilinçli bir varlık mı programlayacaksın. Oysa biz meleklar senin hamdine göre tesbih ediyor; seni kutsuyoruz, derken O: “Hiç kuşkunuz olmasın; Ben bilmediklerinizin bilgisine en üst düzeyde sahibim. dedi.”⁷⁸ Ayetin tercümesi esnasında dikkat çeken ilk şey (جعل) kavramına “kılmak, yaratmak” anlamı dışında bir anlam verilmiş olmasıdır. Eserin iddiası gereği çağın diline uygun bir üslup tercih edilmiştir. Dolayısıyla günümüzde bilgisayar ve teknoloji dilinde daha yaygın olan “programlama” kavramı kullanılmıştır. Bu şekildeki tercümenin nedeni insanın Hz. Âdem'den bu yana bedenlenmesi aynı kalması ancak zekâ olarak sürekli gelişimi gösterilmektedir. *Yaratılan varlığı, bir üst beyin programlar ve varlık, belirlenen hedefe doğru gider. İnsan kaba taş devrinden itibaren, 21. yy. elektronik uzay çağına gelinceye kadar, cennette veya cennetle dünya arası sanal, gayb alanında programlanmıştır.*⁷⁹ Oysa bu kavram Kur'an diline uygun olmadığı gibi*

⁷⁶ Salih Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim* (İstanbul: 2001 Yayınları, 2008), 18, 48.

⁷⁷ Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an Meâli*, 22, 34.

⁷⁸ Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim*, 18.

⁷⁹ Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim*, 19.

programlamak Arapça'da (برمج) kavramına denk gelmektedir. (جعل) kavramının manası ise bu tercümeyi tam anlamıyla karşılamamaktadır. Arapça'da ilgili kavram beş farklı anlama gelmektedir. Bunların içerisinde “kılmak, yaratmak, her türlü işi yapmak, bir halden bir hâle deveren ettirmek, vuku bulmak” manaları sıralanabilmektedir.⁸⁰ Hamdi Yazır kavram hakkında “جعل (ca'l) ” bir mef'ûle müte'addî olursa halk demek olur. Burada da “ca'l”, “halk” dan e'âm ve daha mutlaktır. Ve ikisini de muhtemil bulunuyor.⁸¹ Bu durumda ayette Allah (إني جاعلٌ في (الأرضِ خليفةً)) demekle aslında “Ben mutlaka yeryüzünde bir halife yapacağım, yaratacağım; bir halife tâyin edeceğim” buyurmaktadır.

Buna ek olarak Parlak tarafından surenin devamında el-Bakara, 2/36. ayette (وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ) geçen kısmı “yeryüzünde belirli bir süreye kadar; sperma yatağınız ve günübürlük geçim kaynağınız var.”⁸² şeklinde tercüme edilmiştir. Oysa ayette kastedilen mana “ve size yerde bir zamana kadar bir karar ve bir nasip alma var.”⁸³ şeklindedir. Klasik tefsirlerde (مُسْتَقَرٌّ) kavramı karar kılma yeri, yeryüzünde belli bir zamana kadar kalmak ve ölene dek burayı bir yurt edinmek şeklinde anlaşılmıştır.⁸⁴ Bundan dolayı Süleyman Ateş bu ayeti “Sizin yeryüzünde kalıp bir süre yaşamanız lâzımdır.”⁸⁵ şeklinde tercüme etmektedir.

Neticede ilgili ayette Parlak'ın savunduğu gibi insanın zekâsının gelişimi kastedilerek programlama yapılması söz konusu değildir. Aynı şekilde “karar kılma yeri” olarak anne rahmi, sperma yatağı vb. kastedilmemektedir. Yeryüzünde yaşam sürme ve faydalanmanın ilgili kavrama daha yerinde bir mana verdiği açıktır. Meal yönteminde Kur'an'ın bütünlüğünü koruma ilkesi göz önünde tutulmalıdır. Öte yandan ayetlerin öncesine sonrasına ve anlam dizimine, mantık ve sıhatten kopmamak için çokça dikkat edilmelidir. “جعل” kavramına

⁸⁰ Râğib, *el-Mufredât*, 167.

⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 412.

⁸² el-Bakara 2/36; Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim*, 18.

⁸³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 412.

⁸⁴ Neseî, *Medâriku't-Tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yûsuf 'Alî Budeyvî (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 37; Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed 'Abdurrahman el-Mar'âşî (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1418), 59; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 18; Zemahşeri, *el-Keşşâf'an hakâiku'ğavâmiği't-tenzil* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 72.

⁸⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 120.

burada programlanma manası verilse dâhi bu anlam Kur'an'ın diğer ayetlerinde geçerli olmayacaktır. Daha önce de araştırmada belirtildiği gibi vahiy sürecinin ilk muhatap toplumu, Arap toplumdur. O halde Kur'an'ın kelime, lafız ve kâidelerinin, muhatap olan bu topluma ait olması doğal bir sonuçtur. Herhangi bir dile tercüme esnasında yine bu toplumun kavramları anlayış ve kullanım biçimi önem arz etmektedir.

Bir diğer örnek, “*Hani Rabbin meleklere: "Kuşkusuz Ben DNA çamurdan, et-kemik insan var edeceğim. Onu insan biçiminde düzenleyip kendi boyutsuz enerji ruhumdan içine üflediğimde derhal; ona secde ediniz."* dedi. Tüm melekler topyekûn secde etti; sadece İblis etmedi. O kendi kendine yeterliliğini ilan edip secdeyi tanımayanlardan oldu. Allah- İblis: “Ey İblis! Benim kendi ellerim altında varetmiş varlığa secde etmeni ne engelledi? Acaba kendi kendine yeterliliğe mi çalışıyorsun? Yoksa o üstün ırtan mısın? -Ben ondan daha hayırlıyım; beni ateşten var ederken onunkini bayağı DNA çamurundan öyle varettil. -Oradan çık; zira sen kozmetik ateşle taşlanacaksın.”⁸⁶

Yapılan tercümeğe göre (طين) DNA çamuru anlamını almaktadır. Ayette geçen (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) “*ruhumdan da üflediğim vakit*” kısmına ise *boyutsuz enerji* terkiibini dâhil etmektedir. Öte yandan “*Sen artık kovuldun*” anlamına gelmekte olan (رَجِيمٌ) kavramı için *kozmetik ateşle taşlanacaksınız* manası uygun görülmüştür. Tüm bu çeviriler aşırı bilimselci yaklaşım ile ayetlerin tercüme edildiğinde ortaya çıkan tahrifatı apaçık bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Haşr, 59/24 ayetinde Allah'ın isimlerinden olan “el-Hâlik” *yaratan*⁸⁷ ismine “*genetik DNA'yı vareden*”⁸⁸ tercümesi yapılmaktadır. Böylece Allah'ın esmâsını sınırlı bir anlam ve kısıtlı bir algı içerisine hapsedmektedir. Oysa yaratmak sıfatı Allah için söz konusu olduğunda geniş bir anlam taşımaktadır yalnızca genetik DNA'yı içinde barındırmamaktadır.

Haluk Nurbâki, *DNA molekülü eksi azot ve karbonla fosfor hidrojen ve oksijenden kuruludur. Tüm canlıların karakteri bu DNA şeritlerine verilen*

⁸⁶ es-Sâd 38/71-77; Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim*, 901.

⁸⁷ Bekir Topaloğlu, “Hâlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

⁸⁸ Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim*, 1097.

*matematiksel bir programdan ibarettir, demektir.*⁸⁹ Nurbâki Allah'ın insanı yaratması hakkındaki ayetlerde bahsedilen süreçlerin temelini ise “ol” emri olarak görmektedir ve bu emre “*levh-i mahfuzun bir matematik şifresi*” demektir.⁹⁰ Her şekilde DNA kavramı bilimsel bir norm olarak Kur’ân meâli içinde yer aldığına bu durum Kur’ân dil ve üslup özelliklerine uygun kabul edilmemektedir. Çünkü Kur’ân dili ile bilim dili aynı yöntemleri kullanmamaktadır.

İnsanın yaratılışına dair olan bu iki örnekten sonra bilimselci yaklaşımın üzerinde durduğu bir diğer konu evren ve kâinatın oluşumu ile ilgili ayetlerdir. Kur'an'daki kevnî ayetler dünyanın ve gökyüzü ile yeryüzünün oluşumu hakkında bilgi verir, ancak detaylı bir anlatım yoktur. Ayetler, Allah'ın güç, kuvvet ve kudretinin delili olarak sunulmaktadır. Kevnî ayetler, Kur'an'ın bütünlüğü içinde değerlendirilmelidir. Bilimselci yaklaşım ise ayetleri evrenin fiziksel yasalarıyla ilişkilendirerek açıklamaktadır. Böylece ilâhi kitabın temel amacına uygunluğu göz ardı edilmektedir.

Bundan sonra dünya, güneş sistemi ve uzay hakkındaki bilimsel yaklaşım ile tercüme edilmiş meâller incelenecektir.

“İyi bilirsiniz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı jeolojik günde vareden Allah'tan başkası değil. Sonra da Arş'ın üzerinde denetim merkezi kurmuş. Geceye gündüzü O ağartır/döğlendirir, onu dört gözle arar durur. Güneş-Ay, uzak sabit yıldız kümeleri hepsini kader planı gereği insanca yararlanılacak duruma O getirmiş olacak!”⁹¹

“Küfür içindekiler bakıp algılar mı ki gök katları ve atom dünyası bir bütün iken o bütünü biz, anında ayırıştırıp canlı her şeyi su türünden programladık. Hala iman etmezler mi?”⁹²

⁸⁹ Hâluk Nurbaki, *Kur'ân-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 178.

⁹⁰ Hâluk Nurbaki, *Kur'ân-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, 178.

⁹¹ el-A'râf 7/54; el-Kâf 50/38; el-Hadîd 57/4.

⁹² el-Enbiyâ 21/30.

“Şöyle ki O, önce yürütme planını gökten yere doğru biçimlendirir; sonra da ölçüsü; matematik sayı sisteminize göre, bin ışık yıllık bir sürede, O'na döner.”⁹³

“Bu sürede, gaz durumundaki göklere yöneldi.”⁹⁴

“Biz dünya seması atmosferi, lambalarla süsledik; özellikle dünyayı her türlü kozmetik ışından korumak uğruna.”⁹⁵

Yukarıda meali verilen ayetlerin bilimsel yaklaşıma uygun tercümelerinde çeşitli yönler temas edilmiştir. Altı çizili kelimeler arasında en çok dikkat çeken “altı jeolojik zaman” kavramıdır. “Gün” kavramı kullanılmasına rağmen bilimselci yaklaşımda “jeolojik zaman” olarak algılanmasının nedeni kâinatın yaratılışı ile ilgili ortaya çıkan çeşitli teorilerdir. Bu teorilere göre güneş sisteminin ve dünyanın yaratılışı milyar yıllık bir süre içerisinde aşama aşama gerçekleşmiştir.⁹⁶ Bu sebeple “gün”den maksadın yeryüzünün geçirdiği merhalelere, devirlere işaret ettiği savunulmaktadır.⁹⁷ Geçirilen merhaleler ile yeryüzü oluşmuş ve yaşama elverişli hâle gelmiştir.⁹⁸ Bu jeolojik zamanlar ise bilimsel kaynaklarda çeşitli zamanlara bölünmekte ve farklı adlarla isimlendirilmektedir.

Tercümelerde normalde “يوم/yevm” kelimesinin Türkçe karşılığı “gün” olarak verilmektedir. “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan”⁹⁹, “Rabbimiz o Allah'tır ki gökleri ve yeri yedi günde yarattı”¹⁰⁰ buna uygun olarak tercüme edilmiş ayet örnekleridir. Müfessirler ayette geçen kavramın “altı gün”¹⁰¹ olabileceği görüşüne sahip olmakla birlikte farklı şekillerde yorumlanabileceğini de kaydetmişlerdir.¹⁰² Bu yorumlara göre “altı zaman dilimi” ve “altı

⁹³ es-Secde 32/5-6.

⁹⁴ el-Fussilet 41/11.

⁹⁵ el-Fussilet 41/12.

⁹⁶ Kırcı, Kur'an ve Fen Bilimleri, 137.

⁹⁷ Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-âkli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beirut: y.y., ts.) 3/232.

⁹⁸ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, (Beirut, 1392), 114.

⁹⁹ Karaman, vd. *Kur'an Yolu*, 1/535; el-A'râf 7/54.

¹⁰⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/996. el-A'râf 7/54.

¹⁰¹ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 1/442.

¹⁰² “uzun seneler veya bir yıldaki gün sayısı kadar” Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/342.

aşama/merhale” fikirlerinin sunulduğu görülmektedir. Zemahşerî, altı gün ibaresini altı dönem olarak anlamaktadır. Çünkü bu yaratılış sırasında henüz gündüz ve gece olmadığından gün ifadesinden bahsedilemeyeceğini, altı gün ifadesini ahirete göre altı gün olarak anlayanların olduğunu söylemiştir. Bunun sebebi dünyadaki bir günün bir âna¹⁰³ veya 1000 yıllık bir zamana¹⁰⁴ tekâbül edebileceği ifadelerinin ilâhî kitapta mevcut olmasıdır.

Elmalılı mealine bakıldığında, “*Gerçekten Rabbiniz o Allah'tır ki gökleri ve yeri altı gün içinde yarattı, sonra Arş üzerine istivâ buyurdu. Geceyi gündüze bürür, o onu kıskırtarak takip eder, Güneş ve Ay ve bütün yıldızlar emrine musahhar kılar. Bak halk O'nun, hüküm O'nun. Evet o Rabbü'l-âlemîn olan Allah ne yüce!*”¹⁰⁵ şeklinde tercüme ettiği görülmektedir. O'na göre, Kur'â'nın birçok yerlerinde olduğu gibi “yevm”in vakit mânasına geldiği de lisânen mâlum bulunduğundan, burada da altı gün, altı vakit mânasıyla tefsir edilmek lâzım geleceği birçok müfessirîn tarafından ihtar edilmiştir. Bunun miktarı ise mâlum olan güne müsâvî veya ondan kısa veya uzun olması mümkündür. Dolayısıyla Kur'an ve çağdaş bilimsel açıklamalar arasında köprü kurmak amacı ile bilimsel ispatı tam olarak sağlanamamış ve kesinliğe kavuşmamış teoriler¹⁰⁶ Kur'an'ın anlam bütünlüğünü korumak adına tercümeğe yansıtılmamalıdır. Arapçadan Türkçeye yapılmakta olan Kur'an tercümelerinde kavram karmaşası yaşamamak ve doğru bir anlam verebilmek için kelimeler ilk dönemde anlaşıldığı gibi tercüme edilirse Kur'an'ın anlam bütünlüğü korunacaktır.

Bilimselci yaklaşım meal örneklerinde esas aldığımız Parlak'ın kevnî ayetler söz konusu olduğunda bilimsel yaklaşıma uygun tercüme ettiği bir diğer ayet şu şekildedir. “*Gök katları ve atom dünyası bir bütün iken o bütünü biz, anında ayırıştırıp canlı her şeyi su türünden programladık*”¹⁰⁷ ayetinin büyük patlama ile ilgili olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁸ Ayette geçen “كَانَتْ رُفُفًا” kavramı göklerin ve yerin birleşik durumunu anlatmaktadır, birbiriyle birleşik, yapışık ve

¹⁰³ er-Rahmân 55/29.

¹⁰⁴ el-Hac 22/47; es-Secde 32/5; el-Meâric 70/4.

¹⁰⁵ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, 3/54. el-A'râf 7/54

¹⁰⁶ Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, 139.

¹⁰⁷ el-Enbiyâ 21/30.

¹⁰⁸ Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim*, 621.

kaynaşmış manasına gelmektedir.¹⁰⁹ İlk dönem dirayet tefsirlerinde genel olarak bu konuda bilimsel bir yaklaşımdan uzak manalar vermektedirler. Onların yaklaşımını zahir mana belirlemektedir. Buna göre gök katları ve yer birleşikti Allah'ın emri ile ayrıldı kanaatine varılmaktadır.¹¹⁰ Yani bu ayette yer ile gökyüzünün birbirinden bir patlama ile ayrıştırıldığına dair bir söylem geliştirilmemiştir. Bu durumda meâl “*İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?*”¹¹¹ şeklinde olmalıdır.

Parlak ilgili ayette gök ve yer demek yerine gök katları ve atom dünyası tercümesini yapmaktadır. Yani yeryüzünün en küçük yapı taşı atomlardan oluştuğu bilimsel bulgusunu ayete taşımaktadır. Atom kavramı Eminoğlu'nun yaptığı çevirilerde de karşımıza çıkmaktadır. “*Ne yerde ne gökte atom ağırlığınca olan bir şey Allah'ın ilminden gizli kalmaz, atomdan daha büyük ve küçük olanı da her şeyi apaçık olarak kaydeden kitaba yazılıdır.*”¹¹² şeklinde verilen meâlin açıklamasında ayetin atomların bölünemez bir madde olduğuna işaret ettiğini savunmaktadır.¹¹³ Öte yandan burada “مقال ذرة” terkihi “zerre miktarı bir şey” manasında olması sebebiyle atom kavramı ile açıklanmıştır. Bununla atomun ağırlığı, kendisinden büyük ve küçük maddelerin olabileceği kanıtlanmaya çalışılmıştır.¹¹⁴ Bir başka atom örneği Nurbâki'nin meâlinde karşımıza çıkmaktadır. “*Hayır! Kasem ederim hunnese (pusanlara), künnese (orbit, yörünge) akıp gidenlere.*”¹¹⁵ Ona göre bu ayet bazı fizik bilgilerini içerdiği için anlaşılması zor bir ayettir. Fizik biliminin temel konularından olan atomun yapısı bu ayette açıklanmaktadır. *Korkunç enerjinin (interaksion) varlığını özüne sindirip pusmuş (hunnese) bir çekirdek ve onun etrafında, orbitlerde (yuvalarda) (künnese) akıp giden elektronlardır*, açıklamasında bulunmaktadır.¹¹⁶ Tefsirlerde (بالكسب) ve (الكسب) hakkında yıldızların gece görünmesi ve gündüz gizlenmesi

¹⁰⁹ Râğıb el-İsfehâni, *el-Mufredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, 273.

¹¹⁰ Nesefî, *Medâriku't-tenzill*, 3/77; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 127; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/445.

¹¹¹ Karaman, vd. *Kur'an Yolu*, 3/706.

¹¹² Yûnus 10/61; es-Sebe' 34/3.

¹¹³ Mehmet Eminoğlu, *Çağımızı Aydınlatan Kur'ân Mucizeleri* (Konya: Nur Basımevi, 1987), 142.

¹¹⁴ Eminoğlu, *Çağımızı Aydınlatan Kur'ân Mucizeleri*, 162.

¹¹⁵ Nurbaki, *Kur'ân-ı Kerîm Ayetleri ve İlmî Gerçekler*, 47; et-Tekvîr 81/15-16.

¹¹⁶ Nurbaki, *Kur'ân-ı Kerîm Ayetleri ve İlmî Gerçekler*, 49.

şeklinde yorumlanmaktadır.¹¹⁷ Dolayısıyla ayetin tercümesi “*Hayır hayır! Yörüngelerinde akıp giderek doğan ve batan yıldızlara andolsun!*” şeklinde olmalıdır. Diğer türlü ayete bilimsel aşırı bir yorum getirilerek tercümesi de buna uyarlanmaktadır.

Büyük patlama ile ilişkilendirilen bir diğer ayet ise, “*Bu sürede, gaz durumundaki göklere yöneldi.*”¹¹⁸ ayetidir. Burada “*وَهِيَ دُخَانٌ*” “*duman halinde olan*” kısmı “gaz durumundaki” şeklinde tercüme edilmektedir. Çünkü bu ayet bilimselci yaklaşım sahiplerine göre büyük patlamadan önce gaz formunda olduğu düşünülen dünyanın ilk evresine işaret etmektedir.¹¹⁹

Duhan, *duman*, günümüz bilim adamlarının da kabul ettiği şekliyle, evrenin tam anlamıyla oluşmadan önceki maddeyi, evrenin yaratılışındaki kozmik ve sıcak dumanı tarif etmektedir. Bu durum, göğün şekillenmeden önce duman gibi olduğunu göstermektedir.¹²⁰ Kâinatın başlangıç devresinde, Kur'an'ın -gaz durumunun ağır bastığını belirtmek üzere- kendisinden bahsettiği o zamanki kâinatı teşkil eden "duman" ile çağdaş bilimin düşündüğü başlangıçtaki nebülöz (bulutsu) arasındaki uygunluk da açıkça meydandadır.¹²¹ Dolayısıyla göklerin ve yerin birleşik olması veya dumanın dünyanın başlangıcını temsil etmesi gelişen bilimsel teori ve bulgular ile meâllere yansımış olmaktadır.

Beydâvi ilgili kavramı “karanık bir cevher” olarak tanımlarken¹²² Şevkâni ise gaz yerine “su buharı” olarak yorumlamaktadır.¹²³ Muhammed Esed ise meâlinde bu ayete “hidrojen gazı” dipnotunu düşmektedir.¹²⁴ Yazır bu ayetin meâli için cumhurun üslubunu takip ettiğini söyleyerek “*Sonra semâya doğruldu da o bir dumanken ona ve Arz'a 'gelin, ikiniz de ister istemez' dedi; 'geldik isteye isteye' dediler.*” şeklinde tercüme etmektedir.¹²⁵ Sonuç olarak denilebilir ki, Kur'an'ın ortaya koyduğu evrenin yaratılışı ile ilgili ayetler nazil olduğu dönem

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/437; Beydâvi, *Envâru't-tenzil*, 2/1136.

¹¹⁸ el-Fussilet 41/11.

¹¹⁹ Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim*, 941.

¹²⁰ Yalçın, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" Tefsirindeki Bazı Kevni Âyetlerin Yorumları*, 45.

¹²¹ Kırca, *Kur'an ve Fen bilimleri*, 147.

¹²² Beydâvi, *Envâru't-tenzil*, 2/350.

¹²³ Şevkâni, *Fethu'l-kadir*, 4/581.

¹²⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, 796.

¹²⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/810.

koşullarında anlaşılmaya uygun sade bir üslup ile ele alınmıştır. Çağdaş bilimsel bilgiler ile bu ayetler arasında farklılık bulunmadığına işaret etmek adına meâllerde kavramların anlamlarının değiştirilmesi ise ayetlerin doğru anlaşılmasının önüne set çekebilecektir.

Bilimselci yaklaşım evrenin yaratılışında ayetleri bu sıraya -maddenin ilk başta gaz/duman olması ve sonra semâ ile yerin ayrılması- uygun aldıktan sonra Güneş ve Ay'ın aydınlatarak gece ve gündüzün teşekkül etmesi meselesine değinmektedirler. Salih Parlak'ın yaptığı meâldeki ayet örnekleri şu şekildedir.

“O, çekirdek Güneşi ışık veren, uyduları da ışık alan nur olarak programlayan güçtür. Yılların sayısını ve matematiği tanımlayabilmeniz için o Ayı; periyodik doğuş-batış evreleri biçiminde düzene koydu.”¹²⁶

“Ne dersin! Ben on bir yıldızı, güneşi ve uydularını da gördüm.”¹²⁷

“O entropiden gök sistemleri hep merkezçileşirken yerçekimi merkezkaçlaşacak ve dağlar gürültüyle çöke yazacak.”¹²⁸

“Her gök katında pek çok burçlar programlayıp bünyelerinde, kandil ve ışık alıp aydınlık saçan gezegen uyduları programlayan ne mükemmel güç! O, gece-gündüzü ya zikir ehli olmayı dileyen yahut astrologluk isteyen için yama örgüsü olarak düzenleyen güçtür.”¹²⁹

“Desen desen (samanyolu) göğe and olsun.”¹³⁰

“İşte andolsun, dünyadan çıplak gözle gözüken gökyüzünü galaksilerle süslediğimiz gibi.”¹³¹

“O katlardaki uydu gezegenleri ışık alan nur olarak programlarken çekirdekteki güneşlerini de ışık veren kandil olarak ayarladı.”¹³²

Yukarıda zikredilen Parlak'a ait meâllerde altı çizili kavramlar tamamıyla çağdaş bilime ait kavramlardır. Kâinatın oluşumu hakkında bilimin ulaştığı güneş

¹²⁶ Yûnus 10/5; er-Râ'd 13/2; Yâsîn 36/39-40.

¹²⁷ Yûsuf 12/4.

¹²⁸ Meryem 19/90.

¹²⁹ el-Furkân 25/61-62.

¹³⁰ ez-Zâriyât 51/7.

¹³¹ el-Mülk 67/5.

¹³² Nûh 71/16.

sistemi, gezegenlerin sıralaması ve aralarındaki mesafenin uzaklığının belirlenmesi, galaksiler, samanyolu galaksisi ve daha fazla bilgi meâllere kavram olarak taşınmaktadır. Parlak'ın kaynak metindeki sözcük tanımına motamot bağlı kaldığını söylemek mümkün değildir. Öte yandan mütercim Kur'an üslubunun sözlü hitap özelliğinin bir yansıması olan, vurgulu, etkileyici ve yönlendirici özelliğini kaynak metne taşıma çabası olduğu da söylenememektedir. Bilimsel kavramları genelde parantez kullanma gereği duymadan ilaveler yaptığı görülmektedir.

Kur'an-ı Kerim nazil olduğu dönemde gözle görünen semâ dışında uzaya dair bir bilgiye sahip değillerdi. Örneğin çevresindeki öteki gezegenler gibi dünyanın birer uydusu bulunduğu güneşin kendisi de galaksi adı verilen yüz milyarlarca yıldızın teşkil ettiği bir bütün içerisinde küçük bir unsurdan başka bir şey olmadığı günümüzde bilimsel olarak açıklanabilmektedir.¹³³ Güneş'in ışık saçan bir çekirdeğe sahip olması, Ay'ın dünyanın uydusu konumunda olması geçmişte bilinmeyen bilgilerdi. Öte yandan yerçekimi kanunu da çağdaş bilimin dile getirdiği ve açıklayabildiği bir bilgi iken ayette yerçekimi, merkezkaç gibi fizik yasalarının yer alması mümkün değildir. Onlara göre evrenin yaratılışının bilimsel ispatları ile Kur'an'daki kevnî ayetler birbirini desteklemektedir. Kur'an'ın bilim ile uyum içerisinde olması adeta bir zafer niteliği taşımaktadır. Bu durumda Kur'an tasavvurunu zedeleyerek ilâhî kitap niteliğini bilimsel bir ansiklopedi ve kavramlar kitabına dönüştürmektedir.

Sonuç

Bilimsel gelişmelerin hızlı bir şekilde arttığı ve Batı medeniyetinin etkisinin Müslümanları da kapsadığı bir dönemde, din ile bilim arasındaki ilişkinin, ilahî kitaplar aracılığıyla kurulması yönünde teşvik edici unsurlar da gözlemlenmektedir. Bu bağlamda son asırlarda pek çok makale ve kitap, Kur'an'ın daha iyi anlaşılması amacıyla bilimsel verilerle yorumlanabilecek ayetlere odaklanmaktadır ve onların mucizevî niteliklerini göstermeye çalışmaktadır. Ancak, bu tür bilimsel yorumların mutlaklık ifade etmediği, değişken olduğu ve Kur'an'ın kendisi değil Kur'an'dan insanın anlayabildiği yorumlar olduğu bilinmelidir. Zaman zaman sosyal ve kültürel gelişmelerin etkisiyle, Kur'an'ın

¹³³ Maurice Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur'an-ı Kerim ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım (İstanbul: Zaman, 2005), 215.

bütünlüğünden uzaklaşan ve sınırlı yönleri öne çıkarılan bir anlayış ortaya çıkabilmektedir. Bu durum, Kur'an'ın bütüncül bir şekilde algılanmasını zorlaştırarak, onun asıl tasavvuruna zarar verebilmektedir. Özellikle bilimsel içerikli meâl yazma söylemi, Kur'an'ın her türlü ilmi içeren, her alanda konuşan ve geçmiş ile geleceğin bilgisini içeren bir kitap olduğu iddiasını savunmaktadır.

Kur'an'da yer verilen kevnî ayetler insan ve kâinat arasındaki ilişkiyi belirler niteliktedir. İnsan bu ayetlerdeki bilgiler vasıtasıyla kâinatı gözlemlemeye ve akıl edip düşünmeye teşvik edilmektedir Kur'an insana aklını ilim ve bilgi yolunda kullanmasını öğütlemiştir. Ancak Kur'an'ın kendisinden bu ilimlerin çıkarılması bir emir mahiyetinde değildir. Çünkü Kur'an'ın asıl amacı ilimleri kendi bünyesinde toplayıp konu edinmek değildir. Yoldan sapmış, gaflete düşmüş olan insanın hidayet rehberi olarak indirilmiştir. Öte yandan ilmi hakikatler nüzul döneminin insanının ilmi anlayış ve kavrayışına uygun olacak şekilde açıklanmıştır. Bu genel esaslar her çağda anlaşılır kılınmıştır ve inananların imanını kuvvetlendirerek kâinat, evren ve yaratıcısı hakkında tefekkür vesilesi olmuştur. Tabiat kanunları, evrendeki düzenin işleyişi, denge halinde bulunması Allah'ın varlığını, birliğini ve kudretini anlamaya, keşfetmeye dair ne kadar çok delil olduğunu göstermektedir. Önceki toplumların akıbetlerinden ibret almak için yeryüzünde gezip dolaşmak, semadakileri tefekkür etmek, deve, bal arısı, karınca gibi kâinat ve içindeki her şeyin insanı araştırmaya yönlendirdiği, insana bu ayetler ile de sorumluluk yüklediği açıkça anlatılmaktadır. Öte yandan Kur'ân insanın bu merakını gidermek konusunda yapacağı araştırma için bir had koymamış ancak nasıl kullanılması gerektiğini ve ahlâkî-hukukî boyutlarının neler olduğunu belirlemiştir.

Sonuç olarak, bilimsel araştırmalar çerçevesinde yapılacak yorumların isabetli olup olmaması veya meâllere taşınması sorunu bir yana, Kur'an için önemli olan hidayet rehberi olmasıdır. İnsanlığa Allah'ın lütuflarını anlatarak, onları en doğru yola, yani İslam'ın itikadî ve amelî ilkelerine uygun bir yaşama yöneltmek amacı taşımaktadır. Kur'an'ın bu hidayet verici rolü, bilimsel bilgi arayışının önüne geçerek öncelikli olarak vurgulanmalıdır. Ayrıca, Kur'an ayetlerinin tarihsel bağlamının anlaşılması ve döneminin anlayışına uygun bir şekilde yorumlanması, anlam farklılıklarının ve kavramsal karmaşanın önüne geçmek için önemlidir. Bu şekilde, Kur'an'ın mesajı çağlar üstü anlamını koruyarak ve her dönemde anlamlı bir şekilde insanlara rehberlik etmeye devam edebilecektir.

Kaynakça

- Arpa, Enver. “*Tefsir’de Çağdaş Akılcı Ekol*”. MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi 8/1 (22 Şubat 2019), 899-918.
- Ateş, Süleyman. “*İdeal Anlamda Bir Meal ve Tefsir Yazabilmek İçin Metod ve Düşünce Tazeliği Şarttır*”. Din Şûrası (Sempozyum) II (1995). 382-401.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*. Yeni Ufuklar Neşriyat. 1988.
- Aydar, Hidayet. *Türklerde Kur’an Çalışmaları..* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Darülfünun İlahiyat 1 (1999). 159-235.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri Adlı Eserden Seçmeler*. Bayraklı Yayınları, 2007.
- Beydâvî, Ebû Sa’îd ‘Abdullâh b. ‘Omer el-Şîrâzî. *Envâru’l-tenzîl ve esrâru’l-te’vîl*. thk. Muḥammed ‘Abdurrahman el-Mar‘aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâşî'l-‘Arabî, 1418.
- Bucaille, Maurice. *Tevrat, İnciller, Kur’an-ı Kerîm ve Bilim*. çev. Suat Yıldırım. İstanbul: Zaman, 2005.
- Buladı, Kerim. *Kur’an’ın İnsan Tasavvuru: Kıyâmet Sûresi Tefsiri*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi. 6. Baskı. 2014.
- Çapan, Ergün. “*Şatibî’nin İlmî Tefsir Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım*”. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 38 (2012).
- Çelem, Sema. “*Türkçe Kur’an Çevirilerinde Geliştirilmeye Açık Alanlar - Kur’an Yolu Meâlî Örnekliği’nde-*”. Dini Araştırmalar 61 (2021). 297-324.
- Demirci, Muhsin. *Kur’an Tarihi*. İstanbul: IFAV. 6. Baskı. 2014.
- Demirci, Muhsin. *Kur’an’ın Ana Konuları*. İstanbul: IFAV. 20. Baskı. 2020.
- Demirci, Muhsin. *Günümüz Tefsir Problemleri. İslam* İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Ebu’s-Su’ûd, Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥtafâ el-‘İmâdî. *İrşâdu’l-‘âkli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbî’l-Kerîm*. Beyrut: Daru’l Maarif.
- Eminoğlu, Mehmet. *Çağımızı Aydınlatan Kur’an Mucizeleri*. Konya: Nur Basımevi, 4. Basım, 1987.
- Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. Ankara: İşaret Yayınları, 2002.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 9.baskı, 2007.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Cevâhiru’l-Kur’ân*. thk. Muḥammed Reşîd Rıdâ. Beyrut: y.y., 1406/1986.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed. *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife.

- Gökkır, Necmettin. “*Modern Türkiye’de Kur’ân’a Yaklaşımlar*”. Tefsire Akademik Yaklaşımlar. ed. Mehmet Akif Koç. 2/187-222. Ankara: Otto, 3. Basım, 2020.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimeşki. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Muḥammed Hüseyin Şems ed-Dîn. Beyrut: y.y., 1419.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî. *Lisân'l-'Arab*, 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İnan, Ahmet. “*Bir 'Meâl Metodolojisi' Oluşturmak İçin Öneriler*”. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- İslamoğlu, Mustafa. *Tabiat ve Kur'an Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 7. Basım, 2021.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'ân Gereçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 15. Basım, 2021.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü er-Risâle, 1998.
- Karaman, Hayreddin (ed.). *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 6. baskı, 2017.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. “*Kur'an Tefsirinde Sosyo-Kültürel Çevrenin Rolü ve Bu Bağlamda Türkiye Örneğinde Kadın*”. İslami Araştırmaları Dergisi, 18/2 (2005), 145,157.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. “*Çeviri Kuramları Açısından M. Hamdi Yazır'ın Meâl Yöntemi*”. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IX/1 (2005), 231-257.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2019.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. *Kur'an Yorumlarında Kadın: Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'an Yorumlarındaki Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. “*Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar*”. Diyanet İlmi Dergi XLVI/3 (2010), 79-94.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. “*Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması*”. İslâmî Araştırmalar (Dergi) XVIII/2 (2005), 145-157.
- Kırca, Celal. *Kur'ân ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Kırca, Celal. “*Kur'ân ve Modern İlimler*”. Diyanet Aylık Dergi 20/2 (1984), 37-50.
- Kırca, Celal. “*Kur'ân ve Tabii Bilimler*”. Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi II/16, 17, 18 (1999), 72-94.
- Koç, Mehmet Akif (ed.). *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1*. 2 Cilt. Ankara: Otto, 3. Basım, 2020.
- Koçyiğit, Hikmet. “*Halûk Nurbaki'nin Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımının Değerlendirilmesi, Evaluation of Halûk Nurbaki's Scientific Approach to the Qur'an*”. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VIII/1 (2021), 554-587.
- Kurtubi, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî. *el-Câmi' li-âḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûni-İbrahim İtfeyyîş. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye, 1384/1964.
- Kutubî, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâr'uş-Şurûk, 1972.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te`vilâtu ehli's-sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-`İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen `Alî b. Muhammed el-Basrî. *en-Nuket ve'l-`uyûn*. thk. es-Seyyid b. `Abdilmakşûd b. `Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-`İlmiyye.
- Mertoğlu, M. Suat. “*Kur`ân`ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî Örneği*”. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011), 91-113.
- Merâgî, Mustafâ b. Muhammed. *Tefsîrû'l Merâgî*, Mektebetu'l Arab, 1946.
- Nesefî, Ebû'l-Bekât `Abdullâh b. Ahmed. *Medâriku't-tenzil ve haqâiku't-te`vil*. thk. Yûsuf `Alî Budevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-`Tayyib, 1419/1998.
- Nurbakî, Hâluk. *Kur`an-ı Kerim`den Ayetler ve İlmî Gerçekler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 13. baskı, 2013.
- Oksar, Yusuf – Çalışkan, Necmettin. “*Yaratılış ve Darwinci Evrim*”. Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 17/45 (2020). 155-183.
- Özemre, Ahmed Yüksel. *Kur`ân`ı Kerim ve Tabiat İlimleri (Tenkidi Bir Yaklaşım)*. İstanbul: Furkan Yayınları, 1999.
- Öztürk, Mustafa. “*Bilimselci Kur`an Yorumlarının Genel Kritisizmi*”. *Kur`an ve Pozitif Bilim*, 215-242.
- Öztürk, Mustafa. “*İslami Kökencilik Bir Tezahürü: Mealcilik*”. *İslamiyât*, (2007), 117138.
- Öztürk, Mustafa. “*Meal*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/205-207. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mustafa. “*Muhammed Esed`in `Meal-Tefsir`inde Bâtınî Te`vil Olgusu*”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVI/1 (2003). 113-126.
- Öztürk, Mustafa- Ünsal, Hadiye. *Kur`an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. basım, 2018.
- Parlak, Salih. *Bilgi Toplumuna Doğru Kur`an-ı Kerim*. İstanbul: 2001 Yayınları, 11. Basım, 2008.
- Polat, Fethi Ahmet. “*Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Mealler*”, ed. Mehmet Akif Koç. *Tefsir El Kitabı*. 229-277.
- Râgıb, el-İsfahânî. *Tefsire Giriş: Mukaddimetü tefsiri`r-Râgıb*. ed. çev. Celalettin Divelekci. *Klasik*, 2021.
- Râgıb, el-İsfahânî. Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Mufredât fi ğaribi`l-Kur`ân*. thk. Şafvân `Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk; Beyrut: ed-Dâru`ş-Şâmiyye, 1412.
- Raslan, Sa`deddin - Ateş, Süleyman. “*Kur`an`da İlmî İ`caz*”. *Diyanet İlmî Dergi* IX/94-95 (1970), 111-117.
- Râzî, Ebû `Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu`l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi`t-Turâsi`l-`Arabî, 1420.
- Rızâ, M. Reşîd. *Tefsîrû`l-Kur`âni`l-Hakîm*. Beyrut, 1420.
- Sâlih, Subhî b. İbrâhîm el-Lübânî. *Mebâhiş fi`ulûmi`l-Kur`ân*. Dimaşk, 1377.

- Süyûtî, Ebû'l-Faız Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huğayrî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mişriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ el-Laĥmî el-Ķurnâfi. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen es-Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr*. Dımaşk: y.y., 1414.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*. thk. eş-Şeyĥ Ahmed 'İzzu 'Înâye. 2 Cilt. Dımaşk: y.y., 1419/1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli 'âyi'l-Ķur'ân*. thk. 'Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Tantâvî, b. Cevherî el-Mısrî. *El-Cevâhir fî Tefsîri'l-Ķur'âni'l-Kerîm*. 25 Cilt. Kahire, 2. Basım, 1341.
- Tiyek, Fatih. *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meâllerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2014.
- Topaloğlu, Bekir. “*Hâlik*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 15/303-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Tusterî, Ebû Muhammed Sehl b. 'Abdullâh. *Tefsîru't-tusterî*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: y.y., 1423.
- Tûnisî, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dar et-Tunusiyye, 1984.
- Ünal, Mehmet. “*Sîrât-ı Müstakîm Ve Sebîlu'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'ân ve Tefsîrle İlgili Çalışmalar*”. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IX/2 (2007).
- Üstün, Sema. “*Cumhuriyetin İlanından Günümüze Kur'an Tercümelere Üzerine*”. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi X/19-20 (2012), 457-481.
- Yakıt, İsmail. “*Kur'an'da Hz. Âdem*”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 [Kuruluşunun 700. Yılında Osmanlı Özel Sayısı] (1999). 1-18.
- Yalçın, Recep. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın “Hak Dini Kur'an Dili” Tefsirindeki Bazı Kevni Âyetlerin Yorumları*. Tokat: Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi, 2019.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, ed. Âsım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2021.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessîrin*. Kahire: Mektebe Vehbeh, 1381.
- Zemaşerî, Ebû'l-Ķâsım Maĥmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdir eş-Şâfiî. *el-Burĥân fî 'Ulûmi'l-Ķur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1376/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Fevvăz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Daru'l Kitabul Arabi, 1415.

Ebū'r-Recâ Necmüddîn Muhtar ez-Zâhidî'nin Hayatı ve Eserleri

Life and Works of Abū al-Rajā Najm al-Dîn Mukhtar al-Zâhidî

Doktora Öğrencisi Nurettin Adın

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İstanbul/Türkiye
nurettinadin@hotmail.com

İstanbul Sabahattin Zaim University
Faculty of Islamic Sciences
İstanbul/Türkiye
ORCID: 0009-0009-5239-2708

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Types	Araştırma Research Article
Geliş Tarihi Received	17 Eylül September 2023
Kabul Tarihi Accepted	01 Aralık December 2023
Yayın Tarihi Published	31 Aralık December 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
Cilt Volume	40
Sayı Issue	40
Sayfa Pages	161-206

Atıf | Cite as

Nurettin Adın, "Ebū'r-Recâ Necmüddîn Muhtar ez-Zâhidî'nin Hayatı ve Eserleri". Usul İslam Araştırmaları Dergisi 40/40 (Aralık 2023), 161-206.
DOI: 10.56361/usul.1361754

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nurettin Adın).

Özet

Zâhidî'nin tam ismi, Ebû'r-Reca Necmuddîn Muhtar ez- Zâhidî'dir. Harizm'in Gazmîn (Gazmîne, Gazvîne) kasabasında dünyaya gelen imamın doğum tarihine kaynaklarda rastlanmamış olup hayatı Harizmşahlar'ın hem yükselme hem yıkılma dönemine rastlar. Zâhidî'nin kökeni hakkında tabakat kitaplarında net bir bilgiye ulaşılamamıştır. Zâhidî'nin "Hâtîmetü'l-müctehidîn" olarak andığı Rüknüleimme es-Sabbâgî'yi "kayınpedirim" diye zikretmesinden onun kızıyla evlendiği anlaşılmaktadır. Zâhidî Hârizm'in merkezi Cürcâniye'de er-Risâletü'n-Nâşiriyye adlı eserini tamamladığı 21 Cemâziyelâhir 658'den (3 Haziran 1260) sonra vefat etti. Zâhidî hakkında yapılan bazı çalışmalarda, daha ziyade Mu'tezile mezhebini benimsemesi hali ve bu sebeple fetvalarına güvenilemeyeceği, daha çok bu çerçevede İslamî ilim dallarındaki görüş, düşünce ve yaklaşımları ön plana çıkarılarak konu edinildiği görülmektedir. Bu araştırmada ise bu alanların dışında İmam Zâhidî'nin 'Kelam ilmine hâkimiyeti ve hakkı müdafaada münazara mahareti', 'Fıkıh alanındaki yetkinliği' ve 'Her durumda olayların olumlu yönlerine işaret etme kabiliyeti ve umut aşılama hassasiyeti' olmak üzere üç alandaki meziyet ve hassasiyetleri konu edildiği gibi ayrıca hayatı da genel hatlarıyla ifade edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Zâhidî, Mu'tezile, Kelam, Fıkıh, Hadis.

Life and Works of Abū al-Rajā Najm al-Dīn Mukhtar al-Zāhidī

Abstract

Abū al-Rajā Najm al-Dīn Mukhtar al-Zāhidī was born in Gazmīn town of Harizm and died in Gurgach (Jurjāniyya), the center of Harizm, after 21 Jumādā al-Ākhir 658 (June 3, 1260). al-Zāhidī was interested in many fields of Islamic sciences such as recitation, of the Qur'an, kalam, fiqh, hadith, and he especially focused on the fields of fiqh and kalam. al-Zāhidī, a Hanafī scholar, wrote books on Hanafī fiqh such as *al-Kunya al-Munya*, *al-Hāwī fī al-Fetavā*, *al-Mujtabā*. In the field of theology, he wrote the works *al-Mujtabā fī al-'Usūl*, *al-Risāla al-Nāsiriyya*, *Risāla fī Dhikr al-Muhālifīn* and *Risāla fī al-Munāzara Beyna al-Muslimīn wa al-Nasārā*. In his works, al-Zāhidī frequently quoted the views of well-known Mu'tazila scholars such as Abū Ali al-Jubbā'ī, al-Qādī 'Abd al-Jabbār, Abū al-Husayn al-Basrī on both theology and fiqh, showing that he followed a line that adopted them. His works have attracted the attention of researchers, and academic studies have been conducted on his works, especially related to fiqh. al-Zāhidī, who carried out scientific studies in Baghdad and Anatolia, later returned to Jurjāniyya and stayed there until his death.

Keywords: al-Zāhidī, Mu'tazila, Kalam, Fiqh, Hadith.

حياة الإمام أبي الرجا نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي ومؤلفاته

الملخص

الزاهدي هو الإمام أبو الرجا نجم الدين مختار بن محمود الخوارزمي الغزميني. ولد في قسبة الغزمين محافظة الخوارزم. ولم يوجد تاريخ ولادته في المصادر. يُفهم من حقيقة أن الزاهدي ذكر ركن الأئمة الصباغي، الذي أشار إليه بـ "خاتم المجتهدين"، بـ "والد زوجتي" أنه تزوج ابنته. توفي الإمام الزاهدي بعد سنة 658 في مركز خوارزم في الجرجانية. لقد نال الإمام الزاهدي استحسان مجتمع إسلامي كبير بمصنفاته القيمة والفريدة من نوعها، والتي أثارها بآرائه وأفكاره التي تتناول العديد من مجالات العلوم الإسلامية. وفي بعض الدراسات عن الزاهدي يتبين أنه تبنى مذهب المعتزلة، وبالتالي لا يمكن الوثوق بفتاواه، وأن آرائه وأفكاره ومناهجه في العلوم الإسلامية يتم المناقشة عليها في هذا الإطار. وفي هذه الدراسة إلى جانب هذه المجالات، فضائل الإمام الزاهدي في ثلاثة مجالات: سيطرته على علم الكلام وقدرته على الجدل في الدفاع عن الحق وكفائته في الفقه الإسلامي والقدرة على الإشارة إلى الجوانب الإيجابية الأحداث في كل موقف وحساسية غرس الأمل وكذلك حياته المعبر عنها بعبارة عامة. الكلمات المفتاحية: الزاهدي، المعتزلة، الكلام، الفقه، الحديث.

Giriş

Ulemâ, ilimleri dolayısıyla ışık gibi olup her zaman çevrelerini aydınlatırlar. Hiçbir dönem yoktur ki ilim ehline ihtiyaç olmasın. Ancak bazı dönemlerde olağandışı olayların ortaya çıkması sebebiyle onlara daha fazla gereksinim duyulur. Kendileri de ilimlerinin onlara yüklediği sorumluluğu görerek ortaya çıkarlar ve insanlara yol gösterirler. Moğol istilalarıyla büyük yıkımların meydana geldiği, kitlesel kıyımların yaşandığı, İslam coğrafyasında pek çok âlimin şehit edildiği veya yurdundan sürüldüğü, bunun neticesinde de İslâmî ilimlerde büyük bir boşluğun ortaya çıktığı ve İslam dünyasında umutsuzluğun yaşandığı bir dönemde İmam Zâhidî, Mü'tezili yorumdan da istifade ederek islami ilimleri özellikle de inanç ile ilgili konuları canlandırıp insanlara umut aşılamış, ilmi çalışmalarla¹ da adeta nesiller arasında bir köprü vazifesini görmüş ve insanlığın girdiği karanlığa ışık tutmuştur.²

İslâm ilim tarihinin önemli ve etkili şahsiyetlerinden birisi olan İmam Zâhidî, eserleriyle büyük bir Müslüman topluluğuna rehberlik yapmıştır. Onun hakkında yapılan bazı çalışmalarda, daha ziyade Mu'tezile mezhebini benimsemesi sebebiyle fetvalarına güvenilemeyeceği tahlili yapılarak, daha çok bu çerçevede İslami ilim dallarındaki görüş, düşünce ve yaklaşımları konu edinildiği görülmektedir.³ Bu araştırmada ise İmam Zâhidî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verilecek ayrıca Kelam ilmine hâkimiyeti, hakkı müdafaada münazara mahareti, Fıkıh alanındaki yetkinliği ve Her durumda olayların olumlu yönlerine işaret etme kabiliyeti, umut aşılama hassasiyeti gibi üç özelliğine de kısaca değinilecektir.

1. Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtar ez-Zâhidî'nin Hayatı

Zâhidî'nin İsmi, Ebû'r-Reca Necmüddîn Muhtar b. Mahmud ez- Zâhidî el-

¹ Hanefî fıkıhı ile ilgili "Kunyetü'l-Münye", "el-Hâvî fi'l- fetava", "el-Müctebâ" gibi eserleri yazmıştır. Kelam ilmi alanında ise "el-Müctebâ fi'l-usûl", "er-Risâletü'n-Nâsiriyye", "Risâle fi Zikri'l-Muhâlifîn" ve "Risâle fi'l-Münâzara Beyne'l-Müslimîne ve'n-Nasârâ" eserleri telif etmiştir. Şükrü Özen, "ez-Zâhidî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/81-82.

² Özen, "ez-Zâhidî", 44/81-82.

³ Ahmed b. Muslihüddin Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ülüm*, nşr. Abdülvehhâb Ebû'n-Nür –Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968), 2/279.

Harizmi⁴ el-Gazminidir.⁵ Harizm'in Gazmîn kasabasında dünyaya gelen⁶ imamın doğum tarihine kaynaklarda rastlanmamıştır. İmam Zâhidî'nin hayatı, Harizmşahlar'ın yükselme dönemi olan Ebu'l-Feth İl Arslan Harizmşah (1156-1172), Alâaddîn Tekiş Harizmşah (1173-1200) ve devletin yıkılma döneminde hüküm süren Alâaddîn Muhammed Harizmşah (1200-1220) ile Celaleddin Harizmşah (1220-1231) dönemlerine rastlar.⁷ Dahası Zâhidî'nin yaşadığı XII. ve XIII. Yüzyıllar,⁸ aynı zamanda Moğol istilalarının neticesinde Hârizmşahların ve

⁴ Harizm (Harzem, Harezem), bugünkü Özbekistan ve Türkmenistan sınırları içinde kalan, Ceyhun (Amuderya) ırmağının döküldüğü Aral gölünün güneyinde ve bu ırmağın her iki tarafında uzanan bölgeye verilen addır. Hârizm isminin menşei üzerine farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir rivayete göre de önceleri Balhan dağlarında yaşamakta olan Hârizm kavminin gelmesinden sonra bölge bu adla anılmıştır. Hârizm önemli bir ticaret merkeziydi. Sibiryâ düzlükleri ve İran, Çin, Hindistan gibi Asya ülkeleriyle Avrupa'da yer alan Güney Rusya ve İskandinav ülkelerini birbirine bağlayan ana yolların kavşak noktasında bulunuyordu; İslâmî devirde özellikle Deştikıççak ve Aşağı Volga arasındaki eşya nakliyatında çok önemli bir yeri vardı. Büyük kervanlar taşıdıkları yüzlerce yük malı Hârizm'de satışa sunarlardı. Birünü, İslâm öncesi dönemde Hârizm'de ayrı bir dilin konuşulduğunu, bu dilde çeşitli eserlerin yazıldığını, ülkede Mazdeizm'e dayalı bir dinin ve medeniyetin hâkim olduğunu ve İslâmîyet'in bu kültürü ortadan kaldırdığını söyler. Hârizm'de Yahudiliği ve Hıristiyanlığı benimseyenler de vardı. Hıristiyanlığın Pontus sahasına olan yakınlık, Yahudiliğin de Hazarlar'la kurulan sıkı temaslar sonucu yayıldığı tahmin edilmektedir. Me'mûniler, Gazneliler, Selçuklular, Harizmşahlar ve daha sonraki dönemde Harizm'e hâkim olan hanedanların ilim ve sanata ilgi göstermelerinden dolayı Harizm Moğal istilasına kadar İslâm dünyasının en önemli merkezlerinden biri haline geldi. Yerli halktan 'Harizmi'nisbesiyle ün yapan birçok ilim adamı, şair, edip ve sanatkar burada yetiştiği gibi çeşitli İslâm ülkelerinden buraya göç eden âlimler de oldu. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir. Muhammed b. Musa el-Harizmi, Ebu Bekir el-harizmi, Muhammed b. Ahmed el-Harizmi, Ebu Bekir el-Berkâni, Biruni, Zemahşeri, Reşidüddin Vatvat, Muhammed b. Müsüyyed el-Bâğdadi, Fahreddin er-Razi, Mutarrizi, Necmeddin-i Kübra, Çağmini, Ebu Ya'kub es-Sekkâki, Muhammed b. Ahmed en-Nesevi, Şemsüleimme el-Kerderi. Harizm aynı zamanda XIII. yüzyıla kadar burada yaşayan halka verilen addır. Abdülkerim Özeydin, "Harizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/217-220.

⁵ Mahmut b. Süleyman el-Kefevî, *A'lamu'l-ahyar min fukahai'l- mezhebi'n-numani el-muhtar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 548), 262a.

⁶ Harizm, Amuderya (Ceyhun) nehrinin her iki tarafında bulunan ülkenin ve bu ülkede XIII. asra kadar lisanını koruyarak yaşamış olan bir doğu İran kavminin adıdır. Ebü'l-Fida Zeynuddin Kasım b. Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimaşk: Darü'l-Me'mûn Li't-Türas, 1413/1992), s. 295.

⁷ Aydın Taneri, "Harizmşahlar", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/228-231.

⁸ Bu dönem ve mekân hakkında bilimsel araştırma yapmanın zorluğuna Adnan Adıvar şu ifadelerle işaret etmektedir. "Osmanlılardan önceki devirde ve daha eski devirlerde gerek İran'da ve gerek Anadolu'da ilim kurumları ve bu kurumları besleyen bilginler vardı ve Osmanlı devleti kurulduğu zaman Anadolu'daki bu kurumlar, hocaları, öğrencileriyle birlikte, yavaş yavaş bu yeni devlete geçmiştir. Konumuz sınırlı ve aynı zamanda aydınlık bir halde tutabilmek için, henüz pek az incelenmiş olan Selçuklular devrini şimdilik bir tarafa bırakmak zorunda kalıyoruz. Doğrusu o devir hakkında bugün elimizde toplu siyasi bir tarih bile yokken ilim ve medeniyet tarihini vücuda getirmek oldukça güç bir iştir. Çünkü Selçuklular devrinin ilim kurumları ve müspet ilimler alanında yetişmiş bilginleri hakkında henüz bir araştırma yapılmış değildir. Ara sıra çıkan yazılarda, kısacık bir

Abbâsîlerin yıkıldığı,⁹ Müslümanların siyasi çalkantılar, iktisadi sıkıntılarla karşılaştıkları, Bağdat başta olmak üzere pek çok yerde katliamlara uğradıkları çetin bir dönemdir. Bir müddet Bağdat'ta da bulunan Zâhidî, Abbâsî devletinin yıkılışından önceki bir döneme de şahitlik etmiştir.¹⁰ Zâhidî'nin kökeni hakkında tabakat kitaplarında net bir bilgiye ulaşılamamıştır. Zâhidî'nin "Hâtimetü'l-müctehidîn" olarak andığı Rûknüleimme es-Sabbâgî'yi¹¹ "kayınpederim" diye zikretmesinden¹² onun kızıyla evlendiği anlaşılmaktadır. Zâhidî Hârizm'in Cürcâniye (Gürgenç) şehrinde *er-Risâletü'n-Nâsiriyye* adlı eserini tamamladığı 21 Cemâziyelâhîr 658'den (3 Haziran 1260) sonra vefat etti.¹³

kitabeden, bir mezar taşından yahut bir dartüşşifa harabesinden o devrin ilmi hakkında koskoca bir hüküm çıkarılması o yazılara ilmi sıfatını vermeye engeldir. Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, nşr. Abdülhak Adnan Adıvar (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), s. 15.

⁹ Memlüklerin Moğol karşısında zafer elde etmesiyle ortaya çıkan yeni durum üç yıl sonra Memlük Sultanı I. Baybars Müsta'sim'in amcası Ahmet b. Muhammed'i el-Müstansır Billah (v. 660/1261) unvanıyla Kâhire'de halife ilân etmesine zemin hazırlamış, Abbâsî hilafeti yeniden kurulmuştur. Moğol karşısında memlüklerin zafer elde etmesinde başta şeyhü'l-İslam İbn Teymiye olmak üzere âlimlerin rolleri ve fakihlerin etkileri büyük olmuştur. Bu sırada Zâhidî'nin bir ara ders verdiği Anadolu ise belirsizlik içindedir. Anadolu Selçuklu devletinin zamanla zayıflaması, özellikle Köseadağ savaşında (1243) Moğollar'a yenilmesi, Anadolu'daki Moğol felaketinin başlangıcı olmuştur. Zâhidî'nin vefat yılı olan 658/1260 yılından sonra zayıflayan, otorite kuramayan Anadolu Selçuklu Devleti'nin yerine Moğol egemenliği hüküm sürmeye başlamıştır. Harizm bölgesinin son Harizmşahlılar devrinde büyük bir ilmi ve edebî inkişafa şahit olunmuştur. Ebu Bekr el-Harizmî (v. 383/993), el-Birûnî (v. 440/1048), meşhur müfessir ve dilci, *ez-Zemahşerî* (v. 538/1143), büyük dinler tarihi âlimi ve kelamcı Şehristânî (v. 548/1153) bu dönemde yaşayan önemli şahsiyetlerden bazılarıdır. Özen, "ez-Zahidi", 44/82; Taneri, "Harizmşahlılar", 16/228; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 15.

¹⁰ 1179'da hilafet makamına Abbâsî halifeleri içinde en uzun hüküm süren (Hilafet Dönemi, Hicri: 575-622) Nâsir li-dinillah (v. 622/1225) geçmiştir. Büyük Selçuklu Devletinin yıkılmasıyla kurulmuş bulunan Harizmşahlılar Devleti, bu dönemde Abbâsî Devletinin en büyük hasmıdır. Önceleri Hârizmşahlılarla iş birliği yapan halifenin sonraları onlarla da arası açılmış ve Hârizmşahlılar Bağdat'a bir ordu göndermişlerdi. Hilafet merkezini tehdit eden tehlikelere karşı, Moğol Sultanı Cengiz ile iş birliği yapan halife, Moğolların Hârizmşahlılar Devletini ortadan kaldırmasıyla bu tehlikeden kurtuldu, ancak onun bu iş birliği İslam Ülkelerinin Moğol istilasına açılmasına zemin hazırladı. Halife Nâsir'in zeminini hazırladığı Moğol istilasının son hedefi ise maalesef hilafet merkezi Bağdat olmuştur. Zâhidî'nin vefatından kısa süre önce 1258'de Moğol askerleri Bağdat'a girdi. Bağdat düşünce Hülagu Abbâsî son halifesi Müsta'sim Billah'ı öldürttü. Abbâsî Devleti de bu tarihten itibaren tarih sahnesinden silinmiş oldu. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/49-56; İsmail Yiğit, "el-Mustansır-Billah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/118.

¹¹ Abdülkerim b. Muhammed b. Ahmed b. Ali es-Sabbağî, Ebu el-Makarim el-Medini, imamların müftüsü Ebu el-Yusr Muhammed bin Muhammed el-Pezdevi'den fıkıh öğrendi. Muhyiddin b. Muhammed Abdulkadir b. Muhammed Nasrullah b. Salim el-Hanefî el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabâkâti'l-Hanefîyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse), 1/326.

¹² Ebü'r-Recâ Necmüddin Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *Kunyeti'l-Münye li-Tetmîmi'l-Ğunye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1086), 262a-b.

¹³ Özen, "ez-Zahidi", 44/82.

2. İlmî Kişiliği

İmam Zâhidî, kıraat, kelâm, fıkıh, hadis, usul, edebiyat ve belâgat gibi İslami ilimlerin birçok alanıyla ilgilenmiş, özellikle fıkıh ve kelâm sahasına ağırlık vermiştir. İlk kelâm mezhebi olan Mu'tezile, Zâhidî'nin itikadî mezhebidir. Mu'tezile mezhebi, kelâmın kapsamına giren konuların tamamında fikirler üretmiş ve bu fikirleri “usûl-i hamse (beş esas)” olarak isimlendirdikleri “tevhîd”, “adl”, “va'd ve va'id”, “el-menzile beyne'l-menzileteyn” ve “emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker” başlıkları altında bütüncül ve tutarlı bir şekilde ele almış ve açıklamıştır. Mu'tezile ilk kelâm ekolü olduğu için doğal olarak kendisinden sonra gelişen bazı kelâm mezheplerine (Hariciyye, Selefîyye, Kaderiyye, Mücessime, Kerramiyye, Cebriyye, Müşebbihe, Mürcie, Neccariyye)de etki etmiştir. Bununla birlikte “el-menzile beyne'l-menzileteyn” gibi bazı görüşler sadece onlara özgü olarak kalmaya devam etmiş ve âdetâ Mu'tezile'nin “alâmet-i farika”sı haline gelmiştir.¹⁴ Mu'tezile adının ilk defa ne zaman ve kimler için kullanıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir anlayışa göre Hz. Ali'nin hilâfete getirilmesi¹⁵ veya Muâviye ile anlaşmazlığa düşmesi¹⁶ yahut Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye terketmesi üzerine hiçbir tarafı desteklemeyen gruplara Mu'tezile veya Mu'tezele denmiştir.¹⁷ Diğer bir anlayışa göre ise Mu'tezile ismi, aşırı uçlardan uzak durduklarını ifade etmek için kendi mensuplarınca tercih edilmiştir; ayrıca

¹⁴ Mu'tezile anlayışında “el-menzile beyne'l-menzileteyn” tabiri, imanla küfür arasında yer alan fık konumunu ifade eder ve büyük günah işleyen kişi, imandan çıkmakla birlikte inanç esaslarını inkâr etmediğinden küfre girmeyip fık statüsünde bulunur. Bu kişi, işlediği büyük günahtan tövbe etmeden öldüğü takdirde küfür konumuna geçip ebediyen cehennemde kalır, ancak azabı kâfirlerinkinden hafif olur. Mu'tezile kelâmcılarının bu görüşü, mürtekb-i kebîreyi kâfir sayan Hâricîler'le onu mümin kabul eden Mürcie arasında farklı bir anlayışı temsil eder. Ebü'l-Kâsım el-Belhî, büyük günah işleyen kimsenin Hâricîler'ce fâsik-kâfir, Mürcie tarafından fâsik-mümin sayılması karşısında her ikisinden de ayrıldıklarını ve fâsik teriminde karar kıldıklarını kaydeder. Kâdî Abdülcebbar da tövbe ettikleri takdirde âhirette mümin muamelesi göreceklerini söyler. Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî el-Ka'bi, *el-Makâlât: Zikrû'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid (Tunus: y.y., 1393/1974), s. 63-119; Ebü'l-Hüseyn Abdülcebbar b. Ahmet b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, nşr. Fuâd Seyyid (Tunus: y.y., 1393/1974), s. 137-139.

¹⁵ Ebü Hafs Zeynüddin Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarri, *el-Behcetü'l-Verdiyye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî (Kahire, 1351), 1/239.

¹⁶ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük*, nşr. M. Jean de Goeje (Beyrut: Dârü't-Türas, 1879-1901), 4/ 496-497.

¹⁷ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdîrahmân el-Malatî et-Tarâifî el-Askalânî, *et-Tenbîh ve'r-red*, nşr. M. Zâhid Kevserî (Kahire: Dârü't-Türas, 1388/1968), s. 36.

“i’tizâl” kavramı Kur’an’da müsbet mânada kullanılmıştır.¹⁸ Resûl-i Ekrem’e ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, bunlardan sadece Mu‘tezile’nin kurtulacağını ifade eden bir hadis nisbet edilirse de¹⁹ hadis kaynaklarında böyle bir rivayete rastlanmamıştır. Ebü’l-Kâsım el-Belhî, Mu‘tezile’nin büyük günah işleyen kimseyi kâfir veya mümin değil fâsık sayması sebebiyle bu adı aldığını kaydeder.²⁰ Her ne kadar Sünnî kaynaklarında Mu‘tezile isminin, Vâsıl b. Atâ’nın mürtekb-i kebîre konusunda farklı bir anlayışa sahip olan hocası Hasan-ı Basrî’nin ders halkasından ayrılması ve onun Vâsıl’ın kendilerinden uzaklaştığını (i’tizâl) söylemesi sebebiyle ortaya çıktığı aktarılsa da, bunu destekleyen güçlü bir delile rastlanamamıştır. Ayrıca Mu‘tezile’de Hasan-ı Basrî’nin görüşlerini benimseyen ve kendilerine Haseniyye denilen bir fırka da vardır.²¹ Mu‘tezile mezhebinin II. (VIII.) yüzyılın başlarında, büyük günah işleyen kişi hakkında Hâricîler’le Mürcie’nin ileri sürdüğü görüşlere karşı Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd’in farklı bir teori ortaya koymalarıyla Basra’da zuhur ettiğini söylemek mümkündür. Ebü’l-Kâsım el-Belhî mezhep ve kitap sahibi olan Mu‘tezile ricâlini Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile başlatmaktadır.²² Taşköprizâde ve Zühdi Cârullah da 80 (699) yılı civarında doğan Vâsıl ile Amr’ın yirmi yaşından önce Hasan-ı Basrî’nin meclisinden uzaklaşmalarının zor olduğunu göz önünde bulundurarak Mu‘tezile’nin onun ölümünden sonra ortaya çıkmış olabileceğini kaydetmektedir.²³ Mu‘tezile’nin gelişmesi daha fazla Abbâsîler döneminde olmuştur.²⁴

¹⁸ el-Kehf 18/16; Meryem 19/48.

¹⁹ Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *Fazlü’l-i’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, nşr. Fuâd Seyyid (Tunus: y.y., 1393/1974), s. 165-166; Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer (Beirut 1380/1961), 2.

²⁰ Belhî, *el-Makâlât: Zikrû’l-Mu‘tezile*, s. 115.

²¹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf, *Mefâtihu’l-’ulûm*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî (Beirut: Dârü’t-Türas,1409/1989), s. 18.

²² Belhî, *el-Makâlât: Zikrû’l-Mu‘tezile*, s. 64.

²³ Taşköprizade, *Miftâhu’s-sa’âde*, 2/36-37.

²⁴ Halife Ebü Ca’fer el-Mansûr ile Amr b. Ubeyd arasındaki dostluk bilinmektedir. Bununla birlikte Amr, halifenin destek davetlerine olumlu cevap vermeyerek kendilerini serbest bırakmasını istemiştir. Daha sonra halife, Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye isyanında onu destekleyen Mu‘tezililer’i takip altına alır, bunların bir kısmı buldukları yerde gizlenirken bir kısmı Horasan, Yemen, Taberistan ve Mağrib’e göç eder. Hârûnürreşîd’in iktidara gelmesiyle Mu‘tezililer yeniden itibar görmeye başlarlar. Mu‘tezilî âlimlerin bilgisine ve ikna gücüne önem veren halife, bazılarını tebliğ ve irşad için Çin’den Bizans’a kadar uzanan birçok bölgeye gönderir. Daha sonra Me’mûn, Ehl-i sünnet’e ve Şîa’ya karşı

Hanefî oluşu hakkında tereddüt bulunmayan pek çok âlimin aynı zamanda Mu'tezilî olduğu yönünde gerek bağımsız tabakat eserlerinde, gerekse Mu'tezilî tabakat kitaplarında ifade edilmektedir.²⁵ Âsâ b. Ebân (ö. 221/836), Muhammed

Mu'tezilîler'den istifade etme siyaseti güder. Bişr b. Mu'temir, Sümâme b. Eşres ve İbn Ebü Duâd gibi Mu'tezile âlimleri halifeyi etkileyerek mezheplerini sarayın resmî ideolojisi haline getirirler. Özellikle vezirlige tayin ettiği İbn Ebü Duâd'ın telkinleriyle Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini benimseyen halife 218 (833) yılından itibaren bu fikri reddeden kadınlara ve âlimlere baskı uygular. Mu'tasım-Billâh ve Vâsih-Billâh devirlerinde de aynı uygulama devam eder. 232'de (847) iktidara gelen Mütevekkil-Alallah ise devletin Mu'tezile'yi destekleme siyasetine son verir. Öte yandan Mu'tezile'den ayrılan İbnü'r-Râvendî'nin Şîa'ya katılması, bilhassa Mâtürîdî ile Eş'arî'nin Sünnî kelâm ekollerini kurlmaları Mu'tezile için ağır bir darbe olmuş, bundan sonra Mu'tezile zaman zaman kendini toparlamışsa da varlığını uzun süre devam ettirememiştir. Abbâsiler'in merkezî otoriteyi kaybetmesi üzerine 320 (932) yılından itibaren kurulmaya başlanan bölgesel yönetimlerden Büveyhiler döneminde ikinci Büveyhî hükümdarı Adudüddavle'nin Mu'tezilî âlim ve devlet adamı Sâhib b. Abbâd'ı vezir yapması ve Kâdî Abdülcebbar'ın kâdılıkudatlığa tayiniyle mezhep yeni bir canlılık kazanır, önemli mevkilere Mu'tezilîler getirilir. Fakat Sâhib b. Abbâd'ın ölümünden sonra Mu'tezilîler tekrar gözden düşer, Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'ın kendilerine cephe almasıyla çöküşleri hızlanır. Gazneli Mahmud'un 420 (1029) yılında Rey'i ele geçirek Büveyhî Hükümdarı Mecdüddavle'yi bertaraf etmesi üzerine burada bulunan Mu'tezilîler Horasan bölgesine göç eder. Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in 429'da (1037) Rey'i ele geçirmesi, 447 (1055) ve 450 (1058) yıllarında Bağdat'a giderek halifeyi ziyaret etmesi, Abbâsiler nezdinde Selçuklular'ın itibarının artmasına ve Mu'tezile'nin yeniden canlanmasına yardımcı olur. Çünkü Tuğrul Bey'in veziri Kündürî mezhep taassubundan dolayı veya siyasi sebeplerle onları desteklemektedir. Kündürî, Mu'tezilîler'i önemli mevkilere getirir, bid'atçı olarak nitelenen Eş'ariler Selçuklu sınırlarının dışına çıkarılır. Ünlü mutasavvıf Abdülkerim el-Kuşeyrî, Tuğrul Bey'in huzuruna çıkıp bu haksızlıkları önlemesini rica eder, hadis âlimi Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî de Kündürî'ye bir mektup yazarak baskıların kaldırılmasını ister, fakat her iki girişim de etkili olmaz. Nihayet 456 (1064) yılında Kündürî'nin görevden alınıp hapse konulması ve bir yıl sonra öldürülmesiyle Mu'tezile'nin siyasi desteği sona erer. Ebü Ali Muhammed b. Ahmed gibi Mu'tezile âlimlerinin çabaları da neticesiz kalır. Alparslan'ın veziri ve koyu bir Eş'arî taraftarı olan Nizâmülmülk sürgüne gönderilen 400 civarındaki Sünnî âlimin geri dönmelerini sağlar ve bunlar adına medreseler açtırılır. Nizâmülmülk'ün verdiği destekle Eş'arilik canlanır. Cüveynî ve Gazzâlî gibi otoritelerin yönelttiği tenkitler sonucu Bağdat ve civarında tutunamayan Mu'tezilîler, Horasan ve Hârizm bölgelerine göç ederler. Burada Mu'tezilî gelenek Ebü Mudar Mahmûd b. Cerîr el-İsfahânî ve öğrencisi Cârullah ez-Zemahşerî tarafından devam ettirilir. Özellikle Zemahşerî, el-Keşşâf adlı tefsiriyle Mu'tezilîler kadar Sünnîler tarafından da takdir görülür. Bu bölgede de kesintiye uğrayan Mu'tezilî gelenek, Mutarrizî ve Abdülcebbar b. Abdullah el-Hârizmî gibi âlimlerin devam ettirme girişimlerine rağmen başarılı olamaz. Sonraki dönemlerde Mu'tezile, Sünnî dünyadan uzaklaşmışsa da tamamen yok olmamış, daha önce Vâsıl devrinde Zeyd b. Ali, Me'mûn döneminde Kâsım b. İbrâhim er-Ressî tarafından başlatılmış olan Mu'tezile-Şîa yakınlığı Yemen Zeydîliği ve kısmen İmâmîyye içinde varlığını sürdürmüştür. Nitekim Zeydî âlimi İbnü'l-Murtazâ onları savunmakta, Makbilî ise usulü'd-dinde Zeydiyye ile Mu'tezile'nin aynı görüşlere sahip olduğunu, ayrıldıkları tek meselenin imâmetten ibaret bulunduğunu kaydetmektedir. Kâdî Abdülcebbar, kendi devrine kadar geçen sürede yaşayan Mu'tezile ricâlini on tabaka halinde zikretmekte, İbnü'l-Murtazâ ise Hâkim el-Cüsemî'nin eklediği iki tabaka ile birlikte bu sayıyı on ikiye çıkarmaktadır. Basra ve Bağdat Okulları Abbâsiler devrinde Mu'tezile mezhebi Basra (Basriyyûn) ve Bağdat (Bağdâdiyyûn) kollarına ayrılmış, bu kollar zamanla iki okul haline dönüşmüştür. Her iki okul da beş esası kabul etmekle birlikte ayrıntıda farklı görüşler benimsemiştir. Ebü Reşid en-Nisâbüri, "el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin" adlı eserinde kendi döneminde Bağdat okulunu temsil eden Ebü'l-Kâsım el-Belhî ile Basra okulunu temsil eden Ebü Hâşim el-Cübbâi arasındaki ihtilâflı meselelerin sayısının 155 olduğunu kaydetmekte, Malatî ise bu sayının -herhalde çokluktan kinaye olarak-1000'i aştığını söylemektedir. Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakatü'l-Mu'tezile*, s. 213-333; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 9-119; el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 33.

²⁵ Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbârü Ebi Hanîfe ve aşhâbih*, (Beyrut: Dârü't-Türas, 1405/1985), s. 165.

b. Şucâ es-Selcî (ö. 266/880), Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317/930), Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952), Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), Saymerî (ö. 436/1045) bunlar arasında sayılabilir.²⁶ Aynı durumda olan ve Hanefî kaynaklarda adına rastlanan isimlerden biri de Hanefî ve Mu'tezilî âlim Ebû'r-Reca Necmuddîn Muhtar b. Mahmud ez-Zahidî el-Harizmî el-Gazminîdir. Ebû'r-Reca Necmuddîn Muhtar b. Mahmud ez-Zahidî'nin hem Hanefî mezhebine, hem de Mu'tezile'ye nispeti konusunda bir tereddüt bulunmadığı gibi, onun hem fıkıh hem de kelâm alanında birçok eser telif ettiği de bilinmektedir. Buna karşılık onun Hanefî mezhebi içindeki konumu, Mu'tezile içerisindeki konumuna kıyasla oldukça geri plandadır. Zâhidî, ilmi çalışmalar için Rûknü'l-eimme Abdülkerîm b. Muhammed el-Medînî es-Sabbâgî, Ebû'l-Meâlî Tâhir b. Muhammed el-Hafsî, Necmeddin Kâsım b. Muhammed el-Hayyâz ve Şemseddin Muhammed (Ahmed) b. Abdülkerîm et-Türkistânî'den fıkıh, Sadrülkurrâ Yûsuf b. Muhammed el-Kaydî el-Hârizmî'den kıraat, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'den kelâm dersleri başta olmak üzere pek çok ünlü âlimden ders aldığı gibi birçok kişiye de ders verdi. Bir dönem Bağdat'a gidip ileri gelen âlimlerle münazaralar yapan Zâhidî daha sonra Anadolu'ya geçip Karamanoğulları'nın idaresi altındaki Lârende'de (Karaman)

²⁶ Fakih kimlikleri belirgin olup itikatta Mu'tezile'yi benimseyenlerden biri de 370/981'de ölen Ebu Bekr er-Râzî el-Cessâs'dır. 305/917 yılında dünyaya gelen Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, Bağdat'a gelerek Kerhî'den fıkıh tahsil etmiştir. Kerhî'nin yanında onun öğrencilerinden olan ve yine Mu'tezilî kimliği ile bilinen Ebû Sehl ez-Züccâcî'den de ilim tahsil etmiştir. İbnü'l-Murtazâ onun ismini hem Mu'tezile'nin on ikinci tabakası içerisinde, hem de fukaha tasnifi içerisinde zikretmiş, ancak onun biyografisine fukaha tasnifi içerisinde yer vermiştir. Hâkim el-Cüşemî ise Uyûnu'l-Mesâil'de onun ismine fukahadan adl görüşünü benimseyenlerin arasında yer vermiştir. Cessas'ın i'tizâl fikrine meylettiğine bazı yazarlar tarafından atıfta bulunulmuştur. Zehebî, Cessas'ın i'tizâl fikrini benimsemesinin delili olarak eserlerinde geçen rü'yetullah gibi fikirlerinin yer aldığını ifade etmektedir. Cessas'a i'tizâl görüşünün nispet edilmesinin bizzat kendi eserlerinde yer alan görüşleri vasıtasıyla olması onun Mu'tezilî kimliğini teyit imkânı vermektedir. Konu ile ilgili çalışmasında Özen, Cessas'a ait eserlerde yer alan Mu'tezile ile uyumlu görüşlerini ortaya çıkarmış ve onun Mu'tezilî olduğunu söylemenin sağlam bir temele dayandığını tespit etmiştir. Özen'in bu tespitleri Hanefî-Mu'tezilî bir şahsın i'tizâl kimliğini değerlendirme yöntemi açısından son derece önemlidir ve eserleri nispeten günümüze ulaşmış diğer Hanefî-Mu'tezilî şahısların da bu yöntem ile değerlendirilmesi, Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin tüm unsurları ile ortaya çıkarılması açısından önem arz etmektedir. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve aşhâbih*, s. 166-167; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 118-130; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il* (San'a: el-Câmiu'l-kebir Kütüphanesi, 212), 21a; Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: beyrut 1405/1985), 16/341; Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2018), 218.

bir müddet ikamet etti. Burada fıkıh dersleri verdi.²⁷ Anadolu'da kaldığı sürede fakihlerle müzakerelerde bulundu, ilmî birikimi ve anlatımıyla halkın sevgisini kazandı. İbni Âbidîn'in de ifade ettiği gibi ilimde bilhassa fıkıhta meşhur oldu.²⁸ Zâhidî'nin hukuk çalışmaları Anadolu'da büyük ilgi gördü. Zâhidî daha sonra memleketi Hârizm'in merkezi Cürçâniye'ye (Gürgenç) döndü. ameli olarak Hanefî, itikadi olarak ehlül'l-adl ve't-tevhid doktrinine mensup²⁹ olan Zâhidî *Er-Risâletü'n-Nâsırıyye* adlı eserini tamamladığı 21 Cemâziyelâhir 658'den (3 Haziran 1260) sonra vefat etti.³⁰

Eserlerinde Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kadî Abdülcebâr, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Zemahşerî, Hâkim el-Cüşemî ve Mutarrizî gibi tanınmış ehlül'l- adl ve't-tevhid (Mu'tezile) İmamlarından gerek kelâma gerekse fıkha dair görüşler naklederek onları benimseyen bir çizgide yer alır. İbnü'l-Vezîr, Zâhidî'nin ehlül'l- adl ve't-tevhid (Mu'tezile) âlimlerinden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin mezhebini destekleyenlerden biri ve onun takipçilerinin imamı olduğunu belirtmektedir.³¹

3. Hocaları

Zâhidî, Harizm'de aralarında Burhânu'l-Eimme Muhammed b. Abdi'l-Kerîm et-Türkistânî el-Harizmî, Alâuddîn Sedîd b. Muhammed el-Hayyâtî, Kâdı Fahrüddîn Bedî' b. Ebî Mansûr el-A'rabî el-Kubaznî (veya el-Kuzabnî), Necmüddîn Ebü'l- Meâlî Tâhir b. Muhammed b. İmrân el-Hafsî, Kur'ân âlimi Reşîdüddîn Yusuf b. Muhammed el-Kandî el-Harizmî, Rüknüleimme Abdülkerîm b. Muhammed el- Medînî es-Sabbâg, hadis âlimi Sirâcüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kuzebnî, Ebü'l- Fazl Sâbit b. Muhammed b. Ömer el-Çağmîni, Belağatçı Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî ve dilci Burhânüddîn Nâsır b.

²⁷ Ebü'l-Hasenat, Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevi, *el-Fevaidü'l-Behiyye*, tashih ve ta'lik Muhammed Bedreddîn Ebü Firas en-Na'sani (Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-İslami, ts.), s. 212; el-Kefevî, *Ketaibü A'lamu'l-ahyar min Fukahai'l-Mezhebi'n-Numani el-Muhtar*, (İstanbul: irşad kitabevi, 1. bs. ts.), s. 262.

²⁸ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz el- Hüseyinî ed-Dimaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1992), 1/205.

²⁹ Özen, "ez-Zâhidî", 44/81-82.

³⁰ Özen, "ez-Zâhidî", 44/81-82.

³¹ Özen, "ez-Zâhidî", 44/81-82.

Abdisseyid el-Mutarrîzî gibi pek çok âliminden ders aldı.³² Sık sık nakilde bulunduğu Sabbâğî'den “Kayınpederim” olarak kayıtlamasından Zâhidî'nin bu zatın damadı olduğu anlaşılmaktadır.³³

3.1.Burhânu'l-Eimme et-Türkistânî

Burhânu'l-Eimme Muhammed b. Abdi'l-Kerîm et-Türkistânî el-Harizmî, fıkıh alanında Zâhidî'ye hocalık yapmıştır. Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*'de Burhân nisbesiyle tanınan âlimleri sayarken et-Türkistânî'yi de aralarında zikreder. Bir anlamda et-Türkistânî'nin Hanefilerde Burhân nisbesiyle tanınan âlimlerden olduğunu belirtir.³⁴ Leknevî, *el-Fevaidü'l-behiyye*'de et-Türkistânî'nin Ömer Nesefî'nin öğrencisi Muhammed b. el-Hüseyin el-Kasani'den fıkıh öğrendiğini, el-Kunye sahibi İmam Zâhidî'ye de fıkıh alanında hocalık yaptığını ifade etmektedir.³⁵ Her iki kaynakta da Burhânu'l-Eimme et-Türkistânî'nin doğum ve vefat tarihinden bahs edilmemektedir. Tabakat kitaplarında da bu konuda bir bilgiye rastlanmamıştır.

3.2.Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî

Meşhûr bir Arap dili ve belâğati âlimi olan Sirâcuddin Yusuf b. Ebî Bekir b. Muhammed b. Ali Ebû Yakub es-Sekkâkî el-Hârizmî Hârizm'de doğdu, 627(1229) yılında Fergana'da vefat etti. Kuraşî, Sekkâkî'nin hocalarından Sedîd el-Hayyâtî ve Mahmûd b. Sâid el-Hârisî'yi zikreder.³⁶ Sekkâkî, Hanefî fâkihleri arasında yer alır. En önemli eseri *Miftâhu'l-Ulûm*'dur.³⁷

³² Leknevî, *el-Fevaidü'l-behiyye*, s. 212-213; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/166.

³³ Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *el-Miuctebâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1262), 303a.

³⁴ Burhân nisbesiyle tanınan âlimler: Mansûr b. Muhammed, Burhânü'l-kâfî, Burhânü't-tercümânî, Burhânü Sâhibî'l-muhîd, Burhânüddin Sâhibü'z-zehîre, Burhânüddin es-Sadr, Burhân es-Semerkandî. Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/364.

³⁵ Leknevî, *el-Fevaidü'l-behiyye*, s. 212-213.

³⁶ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/224.

³⁷ Mehmet Sami Benli, “Miftâhu'l-ulûm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/20; Muhammed b. Ahmed ed-Düsûkî, *Hâşiyetü'd-düsûkî âlâ Muhtasari's-sa'di Şerh-ı Telhisi'l-miftâhi*, thk. Halil İbrahim Halil (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1423, I-IV), 1/222-223.

3.3.Burhânuddîn el-Mutarrîzî

Burhânuddîn Nâsır b. Abdisseyyid Ebu'l-Mekârim b. Ali el-Mutarrizî'dir.³⁸ Bazı kaynaklarda ismi Nâsiruddîn olarak geçmektedir.³⁹ Ziriklî, Hârizm'de doğduğu için kendisine el-Hârizmî nisbesi de verildiğini söyler.⁴⁰ Ancak Mutarrizî nisbesi daha fazla şöret bulmuştur. Bu nisbenin, kelimenin sözlük anlamı olan süslemecilikle ilgisine tabakat kitaplarında temas edilmemektedir. Kaynaklarda belirtildiğine göre Zemahşerî, (v. 538/1144) yılında Harizm'de vefat etmiştir. Aynı yıl ve aynı yerde de Mutarrizî dünyaya geldiği için kendisine “Halifetü'z-Zemahşerî” de denmiştir.⁴¹ el-Mutarrizî 610 (1212) tarihinde vefat etmiştir. Öğrenimine ilk olarak babası Ebü'l-Mekârim Abdüsseyyid'den başlamıştır. Daha sonra Zemahşerî'nin talebesi olan ve “Hârizm Hatibi” olarak bilinen Ebü'l-Müeyyed el-Muvaffak b. Ahmed'den ilim tahsil etmiştir. Ayrıca Hadis ilmini Ebu Abdullah Muhammed b. Ali et-Tâcir'den tahsil etmiştir.⁴² Zâhidî'den başka Kasım b. el-Hüseyn b. Ahmed el-Harizmî (v. 617/1220),⁴³ ve Muhammed b. Abdüsettar b. Muhammed el-İmâdî el-Kerdârî (v. 642/1244)⁴⁴ kendisinden ders almıştır. *Kitâbü'l- Misbâh fi'n Nahv*,⁴⁵ *el-Müğrib fi*

³⁸ Hayreddin b. Muhammed b. Mahmud b. Ali ez-Ziriklî, *Kâmüsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebin ve'l-müsteşrikin* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1969), 8/311; İbn Kutluboğa, *Tacü't-Teracim*, s. 274.

³⁹ Leknevî, *el-Fevaidü'l-behiyye*, s. 218.

⁴⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/311.

⁴¹ M. Sadi Çöğenli, “el-Mutarrizî Hayatı ve Eserleri”, *Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* (Erzurum: Edebiyat Bilimleri Araştırma yayınları, Sayı: 18, 1990), s. 75

⁴² Çöğenli, *el-Mutarrizî Hayatı ve Eserleri*, s. 75; Leknevî, *el-Fevaidü'l-behiyye*, s. 218.

⁴³ Kasım b. el-Hüseyn b. Ahmed el-Harizmî h. 555 yılında dünyaya gelmiş, Mutarrizî'den Arapça ve Fıkıh eğitimi almıştır. Eserleri: “ez-Zevâyâ ve'l-Habâyâ”, “Bedâiu'l-Mülâh” ve Zemahşerî'nin “el-Mufassal”'ına yazmış olduğu “et-Tecmîr fi Şerhi'l Mufassal”, 617/1220 yılında Moğollar tarafından öldürülmüştür. İbn Kutluboğa, *Tacü't-Teracim*, s. 50.

⁴⁴ Mutarrizî'nin talebelerinden ve Hanefî fakihlerindedir. Fıkıh Usulü ilmini yeniden ihya ettiği söylenmektedir. 642/1244 yılında Buhara'da vefat etmiştir. Kuraşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/228-230.

⁴⁵ Oğlu için yazmıştır. “Kitâbü'l- Misbâh fi'n Nahv”, Nahivle ilgili bir eserdir. “Misbâh, beş bölümden oluşmaktadır. 1-“el- Istulâhâtü'n-Nahviyye”, 2-“el-Avâmilü'l-Lafziyyetü'l-Kıyâsiyye”, 3- “el-Avâmilü'l-Lafziyyetü's-Sema'iyye”, 4-“el-Avâmilü'l-Ma'neviyye”, 5-“Füsülü'l-Arabiyye”. Mustafa b. Abdullâh Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an Esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. M. Şerafeddin Yalıtıkaya-Rıfat Bilge (İstanbul: Maarif Matbaası, ts.), 2/1760.

Tertibi'l- Mü'rib,⁴⁶ *el-Îzâh fî Şerhi'l-Makâmât li'l-Harîrî*,⁴⁷ *Muhtasarı İslâhi'l-Mantık*,⁴⁸ *el-İknâ limâ Hüviye Tahte'l-Kınâ*⁴⁹ gibi eserleri vardır.

3.4.Reşîdüddîn el-Harizmî

Reşîdüddîn Yusuf b. Muhammed el-Kandî (el-Feydî) el-Harizmî. Harizmlî Kurrâların başı idi. Hüsâmü'l-eimme'den tefsir okudu. Zâhidî'den başka Seyfüddîn el-Bâhirzî ve Necmüddîn el-Kerderî'de kendisinden kırâat dersi aldı.⁵⁰ Kaynaklarda vefatına rastlanmamıştır.

3.5.Sedîd el-Hayyâtî

Alâuddîn Sedîd b. Muhammed el-Hayyâtî. Kuraşî, Mahmûd b. Sâid el-Hârisî ile birlikte Sekkâkî'nin hocalarından saydığı Sedîd el-Hayyâtî'nin “*Şeyhulislam*” ile lakaplandığını zikreder. Fıkıh hocası, Ebû İshak el-Hâfız'dır.⁵¹

3.6.Ebû'l-Meâlî el-Hafsî

Necmüddîn Ebû'l-Meâlî Tâhir b. Muhammed b. İmrân el-Hafsî. Usûlü Fıkıh hakkında *el-Fusûl fî İlmi'l-usûl* adında bir eseri vardır.⁵² Zâhidî'den başka *Mültekâ'l-Bihâr* sahibi Muhammed b. Muhammed Ebu'l-Mefâhîr⁵³ es-Sedîdî de (593/655) öğrencilerinden sayılır.⁵⁴ Tabakat kitaplarında kendileri hakkında bilgi bulamadığımız fakat Zâhidî'nin hocaları arasında sayılanlardan ve kendilerinden

⁴⁶ Hanefî fıkıhı ile ilgili bir fıkıh sözlüğüdür. Mutarrızî'nin şöhret bulan eserlerindedir. Kâtip Çelebi eserin, Ezherî'nin (v. 370), “*ez-Zâhir fî ğaribi'l-Fikh*”ının Şâfiîler arasında gördüğü rağbeti Hanefî'ler arasında gördüğünü belirtir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1708.

⁴⁷ Çöğenli, *el-Mutarrızî*, s. 84.

⁴⁸ Tabakat kitaplarında ismi geçen bu eser tanımış dilci İbnu's-Sikkît'in (v.244) dil ile ilgili İslâhu'l-Mantık adlı eserinin muhtasarıdır. Çöğenli, *el-Mutarrızî*, s. 84.

⁴⁹ Müterâdif kelimeler lügatçesidir. Bu eseri de oğlu için yazmıştır. Eser basılmamış olup henüz yazma halindedir. Çöğenli, *el-Mutarrızî*, s. 83.

⁵⁰ Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/233.

⁵¹ Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/305.

⁵² Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/266.

⁵³ İbn Kutluboğa, bu fakihin künyesini Ebu'l-Müeyyed olarak zikreder. İbn Kutluboğa, *Tacü't-Teracim*, s. 22.

⁵⁴ Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/132.

hadîs dinlediği kişilerden Ebü'l-Cenâb Ahmed b. Ömer el-Habûkî ile Ahmed b. Müeyyed el-Mekkî el- Hârizmî de zikredilmektedir.⁵⁵

4.Öğrencileri

Zehebî (v. 748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'sında isim vermeden, Zâhidî'den fıkıh öğrenenlerin sayısı hayli fazla olduğunu söyler.⁵⁶ Tesbit edilebilen öğrencileri Muhammed b. Ebî'l-Kâsım b. Sâlih el-Hârizmî, Sekkâkî'nin de öğrencisi olan Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Kâsım b. Sâlih el-Mu'izzî (v. 673/1274'ten sonra), Ebü'Âsım Fahrüddîn Ali b. Ömer b. el-Celîl b. Ali el-Fakihî el-İsfenderî (v. 698/1299), Ebü'l-Âlâ Şemsüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr el-Kelâbâzî el-Buhârî el-Farazî (v. 700/1300), Radyüüddin Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim el-Burhânî, Ebü Halife Abdülazîz b. Abdüsseyyid el-Bâzegânî el-Hârizmî gibi âlimlerdir.⁵⁷

5.Eserleri

Moğol istilâsı sebebiyle pek çok âlim hayatını kaybetmiş ya da sürülmüştür. Bunun sonucunda İslâmî ilimlerde büyük bir boşluk ortaya çıkmıştır. Bu boşluğu doldurmak ve geçmişin birikimini geleceğe aktarmak için Sadrülkurrâ Yûsuf b. Muhammed el-Kaydî el-Hârizmî'den kıraat, Ebü Ya'kûb es-Sekkâkî'den kelâm, muhtesip Alâeddin Sedîd b. Muhammed el-Hayyâtî, Kadı Fahreddin Bedî' b. Ebü Mansûr el-Arabî el-Kuzebnî, Sirâcüddin Muhammed b. Ahmed el-Kuzebnî, Rüknüleimme Abdülkerîm b. Muhammed el-Medinî es-Sabbâgî, Ebü'l-Meâlî Tâhir b. Muhammed el-Hafsî, Necmeddin Kâsım b. Muhammed el-Hayyâz ve Şemseddin Muhammed (Ahmed) b. Abdülkerîm et-Türkistânî'den fıkıh, Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddin-i Kübrâ'dan ve daha başkalarından hadis, Ebü'l-Fazl Sâbit b. Muhammed b. Ömer el-Çağmîni, Sekkâkî ve Nâsirüddin el-Mutarrizî'den edebiyat ve belâgat tahsil eden⁵⁸ Zâhidî,

⁵⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/371.

⁵⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/371.

⁵⁷ Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 3/623; İbn Kutluboğa, *Tacü't-Teracim*, s. 295; el-Kefevî, *el Külliyyât*, vr. 262b; Leknevî, *el-Fevaidü'l-behiyye*, s. 231; Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtar b. Mahmud ez-Zâhidî, *er-Risaletü'n-Nâsirîyye*, thk. Muhammed el-Mısri (Küveyt: y.y.,1414/1994), s. 9-15; Öğrencisi Şemseddin el-Muizzî biri Anadolu'ya yerleştiğini, diğeri Bağdat'a gideceğini duyduktan sonra Zâhidî için iki kaside yazmıştır. el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, vr. 262a-b; Özen, "ez-Zâhidî", 44/83.

⁵⁸ Özen, "ez-Zâhidî", 44/82.

öğrencilerine verdiği dersleri ve ilmi çalışmaları ile nesiller arasında bir köprü vazifesini görmüştür. Bu bakımdan eserleri, Hârizm ulemâsının ve bilhassa kendi hocalarının fikirlerine geniş yer vermesiyle de Hanefî fıkıh literatürü içinde ayrı bir öneme sahip olmuştur. Eserlerinde Hanefî âlimlerinin görüşleriyle ilgili açıklama ve değerlendirmeler de yapmış, onların arasında gerek bölgelerin gerekse dönemin şartlarını dikkate alarak tercihlerde bulunmuş ve yeni ortaya çıkan meseleler hakkında yeni fikirler ileri sürmüştür⁵⁹. Eserlerinde “el-fitnetü'l-âmme, el-istilâü'l-âm” gibi ifadelerle andığı Moğol istilâsı sırasında yaşanan acı olayları tasvir etmiş ve bu istilâlar dolayısıyla Müslümanların karşılaştıkları fikhî meselelere çözüm getirmeye çalışmıştır. ez-Zâhidî hadîs ve usûl gibi İslâmî ilimlerin birçok alanıyla ilgilenmiştir. Ancak özellikle fıkıh ve kelâm sahasına ağırlık verdiği görülmektedir.

5.1. Fıkha Dair Eserleri

Ebû'r-Reca Necmuddîn Muhtar b. Mahmud ez-Zâhidî fıkıh alanında çok önemli eserler meydana getirdiğini kendisinden bahseden kaynakların çoğunda bulunabilmektedir.⁶⁰ Buna karşılık Hanefî mezhebi içindeki konumu oldukça geri planda kalmıştır.⁶¹ Mezhepsel kaygılar taşıyan kimi Hanefî fakihleri tarafından bu yönde gayret bile sarf edildiği söylenirse abartılı bir iddia olmaz.⁶² Oysa Moğol istilâsı sebebiyle pek çok âlimin hayatını kaybetmesi sonucu İslâmî ilimlerde ve özellikle fıkıh sahasında ortaya çıkan boşluğu doldurmaya çalışan Zâhidî, eserleri günümüze ulaşamayan birçok âlimin hemen her konudaki içtihatlarını günümüze aktararak nesiller arasında bir köprü vazifesini görme gayreti göstermiştir. Ayrıca Fıkıh alanındaki eserleri, Mu'tezilî- Hanefî ulemâsının ve bilhassa kendi

⁵⁹ Özen, “ez-Zâhidî”, 44/82.

⁶⁰ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/166; Bağdatlı İsmâil Paşa b. Mehmed Emin el-Babanî, *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, nşr. Kılıslı Rifat Bilge (İstanbul: Maarif Matbaası, 1955), 2/423; Taşköprizade, *Miftâhü's Saâde*, 2/253; Özen, “ez-Zâhidî”, 44/83; Mahmut b. Süleyman el-Kefevî, *Ketaibü A'lamu'l-ahyar min Fukahai'l-Mezhebi'n-Numani el-Muhtar*, thk. Safvet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer, Huzeyfe Çeker, Güneş Öztürk (İstanbul: İrşad kitabevi, 1. bs., 2017), 2/4.

⁶¹ Özen, “ez-Zâhidî”, 44/83.

⁶² Zâhidî'nin itikadî konularda Mu'tezile mezhebini benimsemesi özellikle Sünnî Hanefiler arasında fetvalarına güven problemini ortaya çıkarmıştır. Fikirleri başka kaynaklar tarafından desteklenmedikçe itibar edilemeyeceği görüşü İbn Vehbân ve Seriyüddin İbnü's-Şihne tarafından dile getirilmiştir. Bu görüş Pir Mehmed Üskübî, Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşi, Alâeddin el-Haskefi, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, İbn Âbidîn âlimer tarafından desteklenmiştir. İbn Abidin, *Redd'ül-Muhtar*, 1/80; Ebû'l-Berekât Seriyüddin İbnü's-Şihne, *Taşîlü 'ikdi'l-ferâ'id (fevâ'id) bi-tekmîli Kaydi's-şerâ'id* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 848), vr. 84a-b; Özen, “ez-Zâhidî”, 44/83.

hocalarının ictihatlarına da geniş yer vermiştir.⁶³ Bu nedenle ez-Zâhidî'nin fıkıh alanındaki *Ḳunyetü'l-Münye*, *el-Müctebâ* ve *el-Hâvî* adlı eserleri kendisinden sonraki âlimlerin dikkatini çekmiştir. İbn Nüceym *el-Bahrü'r-râik*⁶⁴ ve İbn Âbidîn *'Reddü'l-muhtâr'*da,⁶⁵ Molla Aliyyu'l-Kari, *Mirkatü'l-mefâtiḥ şeru mişkâtü'l-mesâbih*'de,⁶⁶ Ali Haydar Efendi *Meccelletü'l-ahkâmi'l-adliyye* şerhinde⁶⁷ ve diğerleri⁶⁸ eserlerine çokça atıfta bulunmuşlardır.

5.1.1 *Kunyetü'l-Münye li-Tetmîmi'l-Ğunye*

İslam coğrafyası işgal edilmiş, fakihler sayıca azalmış, bu sebeple çözüm bekleyen pek çok yeni fikhî mesele ortaya çıkmıştı. Bu meseleleri çözmek ve ihtiyaca cevap olmak için İmam Zâhidî, Hanefî fıkıh eserlerinde yer alan ve almayan meselelere dair soru ve cevapları çok geniş biçimde derleyen hocası Fahreddin Bedî'in *Münyetü'l-fukahâ* adlı eserini ihtisar edip yeniden düzenleyerek bir anlamda özünü çıkararak *Kunyetü'l-Münye li-Tetmîmi'l-Ğunye* adlı eseri meydana getirmiştir. *Münyetü'l-fukahâ*'da açık isimleri verilen müellifler ve eserler bu kitapta rumuzlarla kaydedilmiş, bu rumuzların karşılıkları alfabetik olarak eserin başında sıralanmıştır. *El-Ğunye*'nin sonunda, haklarında Hanefî mezhebi imamlarından rivayet bulunmayan ve sonraki dönem âlimleri tarafından yeterli cevap verilemeyen bazı konulara ait muhtelif meseleler verilmiştir. Bazı bilginlerin itikadî mezhep farkı yüzünden rivayetlerini zayıf gösterme yoluna gittikleri ve mezhepsel taassubu öncelikleri söylenmektedir. İçlerinde Birgivî'nin de bulunduğu kimi âlimler bu eseri muteber sayılan eserlerden kabul ettikleri halde müellifi Mu'tezilî olduğu için kendileri tarafından rivayetlerinin zayıflığından dem vurulmaktadır.⁶⁹ *el-Ğunye*'nin içinde Hârizmli

⁶³ İbn Abidin, *Redd'ül-Muhtar*, 1/205.

⁶⁴ Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-lhya, 1418/1997), 5/231.

⁶⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/371- 372.

⁶⁶ Ali el-Kârî, *Mirkatü'l-mefâtiḥ şeru mişkâtü'l-mesâbih*, nşr. Sıdkî M. Cemil el-Attâr (Beyrut: y.y., 1412/1992), 4/1556.

⁶⁷ Ali Haydar b. Dardağanzâde Mehmed Emin Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Mütercim: Fehmî el-Hüseynî (İstanbul: y.y., 1330), 1/611.

⁶⁸ İbnü's-Şihne'nin Tafşilü 'ikdi'l-ferâ'id'i, Fetâvâ-yı Hindiyeye gibi eserlerde Zâhidî'nin *Ḳunyetü'l-Münye*, *el-Müctebâ* ve *el-Hâvî* adlı eserlerinden yapılan nakillerin çokluğu, onun mezhep içinde ihmal edilemez bir konum elde ettiğinin göstergesi kabul edilmektedir. Özen, "ez-Zâhidî", 44/83.

⁶⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/ 1357; Özen, "ez-Zâhidî", 44/82.

ulemânın bazı fetvalarında, Hârizm⁷⁰ lisanıyla zikredilen ifadeler bulunmaktadır. Bu ifadelerin tamamı Celâleddin b. Muhammed el-İmâdî tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Bu çeviri *el-Kunye*'nin bazı yazma nüshalarının sonuna eklenmiştir.⁷¹ Şükrü Özen'nin aktardığına göre Zeki Velidi Togan tarafından tanıtılıp eski Hârizm dili bakımından önemine dikkat çekilmiştir. Bunun yanında MacKenzie *The Khwarezmian Element in the Qunyat al-munya* adlı eserinde Saint Petersburg'daki bir yazmasını esas alarak tercüme risâlenin tıkpı basımını, Arap alfabesiyle yazımını ve İngilizce tercümesini, ayrıca Hârizm dilindeki ifadelerin Latin harfleriyle transliterasyonunu vermiştir. A. A. Frejman (Freyman) *el-Kunye*'deki eski Hârizmce ifadeleri konu alan Rusça bir makale kaleme almıştır. Cemâleddin Konevî, *Kunyetü'l-Münye*'deki sık karşılaşılan ve fetvada güvenilir olan meselelerden *Biğyetü'l-Kunye* adıyla bir seçme yapmıştır.⁷² *Kunyetü'l-Münye li-Tetmîmi'l-Ğunye* adlı eserin mukaddimesinde Zâhidî, kitap isimleri ve fakihler için rumuzlar kullandığını zikretmiş, bu rumuzların karşılıklarını alfabetik olarak eserin başında sıralamıştır. *Kunyetü'l-Münye li-Tetmîmi'l-Ğunye*'nin âlim isimlerini ve kitaplarını iki farklı tablo olarak verdik.

Tablo 1: *Kunyetü'l-Münye li-Tetmîmi'l-Ğunye* 'de geçen âlim isimleri:

1	أصغر: ابن وليد السمرقندي صاحب جامع الأصغر	2	بت: برهان ترجماني
3	بخ: بكر خواهر زاده	4	بس: برهان سمرقندي
5	بق: بقالي	6	بك: برهان كاتي
7	به: برهان الدين	8	ث: أبو الليث أو الغياثي
9	حم: أبو حامد	10	خج: خجندي

⁷⁰ Ebu'l-Fadl Cemalu'd-din Muhammed b. el-İzz b. el-Mukerrem el-Ensârî, İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*(Kahire: Dâru'l-Maarif Neşri, I-XV, ts.), s. 241.

⁷¹ Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye* (Esad Efendi, 1086),1a.

⁷² Özen, "ez-Zâhidî", 44/82.

سبح/سبيح:إسبيحجابي	12	خو: خميد ويري	11
شح: شمس الأئمة الحلواني	14	سي: سيف سائلي	13
شز: شمس الأئمة الأوزجندي	16	شح: شمس الأئمة السرخسي	15
شه: شاب أمامي	18	شم: شرف المكي	17
ضح: ضياء حجي	20	صش: الصدر الشهيد	19
ظت: ظهير الدين التمرثاشي	22	طح: الطحاوي	21
عت: عمر الترجماني	24	ظم: ظهير الدين المرغيناني	23
عح: علاء حمامي	26	عتح: علاء الترجماني	25
عخ: علاء الحياطي	28	عث: علاء الثغري	27
عس: علي السغدي	30	عر: عمر الرضي	29
غ: المرغيناني	32	عك: علاء الأئمة الكراييسي	31
ق: قدوري	34	فج/فه: أبو جعفر الهندواني	33
قخ: قاضيخان	36	قب: قاضي بديع	35
قط: قاضي ظهير الدين	38	قص: قاضي صدر	37
قعم: قاضي علاء المروزي	40	قع: قاضي عبد الجبار	39
كخ: ركن خصايي	42	كب: كمال الدين بياعي	41
كن: ركن الدين الوانجاني	44	كص: ركن الأئمة الصباغي	43

مت: مجد الأئمة الترجماني	46	مب: مجد الأئمة البخاري	45
مح: محسن، يسند إليه التجريد	48	مج: مجد الأئمة	47
نص: برهان الدين النصي	50	نج: نجم الأئمة الحكيمي	49
نم: نور الأئمة منصوراني	52	نظ: النظم الزندويستي	51
يت: يوسف الترجماني	54	يب: يوسف بلالي	53

Tabloda görüldüğü gibi müellif atıfta bulunduğu fakihlerin isimlerini kısaltma olarak vermiştir. Kısaltmalarda belirli bir ölçünün alındığına dair net bir işaret yoktur. Müellif kimi isimlerin rumuzları için tek bir harf kullandığı gibi bazen birden fazla harf de kullanmıştır. İki ismin kısaltmasını ise daha fazla isimlerin başharflerini veya müellifin isminin son harfini esas almıştır. Aşağıda tabloların verilmiş nedeni ile ilgili bir değerlendirme yapılacaktır.

Tablo 2: *Kunyetü'l-Münyeli-Tetmîmi'l-Ğunye* 'de geçen kitap isimleri:

تح: تحفة	2	بط: بحر محيط	1
جس: الجناس الناطقي	4	جت: جمع التفاريق للبقالي	3
جص: الجامع الصغير لمحمد بن الحسن	6	جش: جمع شرف الأمة الاسفندري	5
جن: جمع نجم الأئمة البخاري	8	جع: جمع العلوم للبقالي	7
ذ: الذخيرة البرهانية	10	حك: خلاصة الأكمل	9
ز: الزيادات لمحمد بن الحسن	12	ر: روضة العلماء للناطق	11
شب: شرح بكر خواهر زاده	14	سد: السيد الإمام ناصر الدين	13
شبق: شرح بقال	16	شبز: شرح بزدوي	15

17	ثت: شرح الزيادات	18	شج: شرح الجلاي
19	ثذ: شرح أبي ذر	20	شرد: شرح الإرشاد
21	ثس: شرح السرخسي	22	ثص: شرح صباغي
23	ثصد: شرح صدر القضاة	24	ثض: شرح ضياء حجي
25	ثظ: شرح ظهير الدين	26	ثع: شرح عقيلي
27	شق: شرح الأقطع / شرح القُدوري	28	شك: شرح السير الكبير
29	شم: شرح الموذني القُدوري	30	ص: الأصل لمحمد بن الحسن
31	صب: صلاة برهاني	32	صبق: صلاة البقالي
33	صح: صلاة جلاي / أو جلاي	34	صح: صلاة محسن
35	صغر: الجامع الأصغر لمحمد بن وليد السمرقندي	36	صغ: الفتاوى الصغرى لحسام الدين
37	ضح: إيضاح	38	ط: محيط
39	ع: عيون المسائل للسمرقندي	40	فب: فتاوى البرهاني
41	فث: فتاوى أبي الليث	42	فج: فتاوى أبي جعفر
43	فخ: فتاوى خواهر زاده	44	فر: فتاوى رضي
45	فس: فتاوى السمرقندي	46	فصد: فتاوى الصاعدي
47	فض: فتاوى فضيلي	48	فظ: الفتاوى الظهيرية
49	فع: فتاوى العصر	50	فض: فتاوى الفضلي

فن: فتاوى النسفي	52	فك: فتاوى أبي الفضل الكرماني	51
ك: الكفاية للبيهقي	54	قد/شقد: شرح قدوري	53
مس: مجموعات سمرقندي	56	م: المنتقى للحاكم الشهيد	55
ن: النوازل	58	مل: الأمالي	57
و: واقعات	60	ه: هداية	59
وح: واقعات حسام شهيد	62	وب: واقعات برهاني	61
يف: يتيمة الدهر الفتاوى	64	ون: واقعات الناطفي	63

Değerlendirme: Tablo incelendiğinde şu hakikat ortaya çıkacaktır: Okuyucular *Kunyetü'l-Münye li-Tetmîmi'l-Ġunye*'de geçen fukaha ve eser isimlerinin çokluğuna ve daha önce muhtemelen bilmedikleri bazı eser ve kimi fukaha ismine vakıf olacaklardır. Mezkûr fukaha ve eserlere okurların dikkatini yöneltmek, bu isimler hakkında araştırmaların yapılmasına zemin hazırlamak ve olası araştırmaları teşvik etmek bu tabloların sağlayacağı malumatla mümkün olacaktır. Çünkü bu tablolarda verilen ve fazla tanınmayan kimi fukaha ve eser ismi bulunacaktır. Okur tarafından mezkûr eser ya da fakih kâfi derecede tanınmadığı için bu kendisinde onu öğrenme isteği, tanıma merakı uyandıracaktır. Bu istek ve merak kendisini Muhtemelen eser veya fakih hakkında araştırma yapmaya sevkedecek veya araştırma yapma fikrini verecektir. Bu da tabloların burada verilmesinin önemini artırmaktadır. Tabloları vermemizin bir diğer nedeni ise burada belli sayıda rumuzun kullanılmış olmasıdır. Rumuzlarla genel olarak müelliflerin veya eserlerin ilk harfleri kullanılmıştır. Birden çok eser ya da müellif aynı harf ile başlamışsa bu defa da rumuzda ikinci bir harf daha kullanılmıştır. Bu harflerden ilki eser, ikincisi ise müellifin adının kısaltmasıdır. Arapçaya vakıf ve İmam Zâhidî'nin fıkıh eserlerini incelemek arzusunda olan araştırmacılara katkı sunma amaçlı verilmiş olan bu bilgi, bu eserler üzerine yapılacak akademik çalışmalar için de yararlı olacaktır.

5.1.2. el-Hâvî

Kitâbü 'l-Hâvî, El-Hâvî fî 'l-fetava, el-Hâvî fî mesâili 'l- vâkıât ve 'l-Münye, Hâvî Mesâilu 'l-Vâkıât ve 'l-Münye ve mâ terekehu fî tedvinihî min mesaili 'l-künye adıyla da zikredilmiştir. Zâhidî'nin hocasının *Münyetü 'l-Fukahâ'*⁷³ adlı eserini esas almakla beraber yazdığı bu eserinde pekçok fetva kitabından (kaynaktan) derlediği fetvaları toplamıştır. Bu sebeple bize kadar ulaşan bu eserin ismi *Hâvî Mesâilu 'l-Vâkıât ve 'l-Münye'*dir⁷⁴. Zâhidî, Hocasının *Münyetü 'l-Fukahâ'* sındaki Hârizm lehçesindeki kelimeleri *Hâvî*'de Arapçaya çevirmiş, kitab ve müftü isimlerini harf sırasına göre numaralamıştır.⁷⁵ Eserlerinden naklen bazı meseleler ilâve etmiş, kaynaklar ve fetva sahiplerini rumuzlarla göstererek girişte 140 kadar eser ismini alfabetik sırayla kaydetmiştir⁷⁶.

İmam Zâhidî *el-Hâvî fî mesâili 'l- vâkıât ve 'l-Münye* adlı eserinde yazdığı bir hükmün kaynağını ve/veya müellifini rumuzla göstermiştir. Bu rumuzların karşılıklarını alfabetik olarak eserin başında sıralamıştır. *el-Hâvî fî mesâili 'l- vâkıât ve 'l-Münye* 'nin âlim isimlerini ve kitaplarını yukarıda olduğu gibi iki farklı tablo olarak verdik.

Tablo 3: *el-Hâvî fî mesâili 'l- vâkıât ve 'l-Münye* 'de geçen âlim isimleri:

بخ: بكر خواهر زاده	2	بت: برهان ترجمانی	1
بف: أبو بكر محمد بن الفضل	4	بس: برهان سمرقندی	3
بك: برهان كاتي	6	بق: بقالي	5
ت: الغياثي	8	ت: أبو الليث سمرقندي	7
خج: خجندی	10	حم: أبو حامد	9

⁷³ Özen'nin ifadesine göre el-Kefevî bu eserin Fahreddin Bedî'in "el-Bahrü'l-muhtî" adlı eseriyle aynı olduğunu belirtmektedir. Özen, "ez-Zâhidî", 44/82.

⁷⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn*, 1/628.

⁷⁵ ez-Zâhidî, *er-Risaletu 'n-Nâsiriyye*, s. 11.

⁷⁶ Özen, "ez-Zâhidî", 44/82.

سبيح/سبيح:إسبيجابي	12	خو: خميد ويري	11
شح: شمس الأئمة الحلواني	14	سي: سيف سألبي	13
شز: شمس الأئمة الأوزجندي	16	شح: شمس الأئمة السرخسي	15
شه: شاب أمامي	18	شم: شرف المكي	17
ضح: ضياء حجي	20	صش: الصادر الشهيد	19
ظت: ظهير الدين التمرثاشي	22	طح: الطحاوي	21
عت: عمر الترجماني	24	ظم: ظهير الدين المرغيناني	23
عح: علاء حمامي	26	عتج: علاء الترجماني	25
عخ: علاء الخياطي	28	عث: علاء الثغري	27
عس: علي السغدي	30	عر: عمر الرضي	29
غ: المرغيناني	32	عك: علاء الأئمة الكرابيسي	31
ق: قدوري	34	فج/فه: أبو جعفر الهندواني	33
قخ: قاضيخان	36	قب: قاضي بديع	35
قط: قاضي ظهير الدين	38	قص: قاضي صدر	37
قعم: قاضي علاء المروزي	40	قع: قاضي عبد الجبار	39
كخ: ركن خصايي	42	كب: كمال الدين بياغي	41
كن: ركن الدين الوانجاني	44	كص: ركن الأئمة الصباغي	43

مت: مجد الأئمة الترجماني	46	مب: مجد الأئمة البخاري	45
مح: محسن، يسند إليه التجريد	48	مج: مجد الأئمة	47
نص: برهان الدين النصي	50	نج: نجم الأئمة الحكيمي	49
نم: نور الأئمة منصوراني	52	نظ: النظم الزندويستي	51
يت: يوسف الترجماني	54	يب: يوسف بلالي	53

Tabloda görüldüğü gibi müllif atıfta bulunduğu fakihlerin isimlerini kısaltma olarak vermiştir. Daha önceki tabloda da açıklandığı gibi kısaltmalarda belirli bir ölçünün alındığına dair bir işaret yoktur. İsimlerin ilk harfi kullanılmış veya müellifin ismini çağrıştıran bir harf esas alınmıştır.

Tablo 4: *el-Hâvî fî mesâilî 'l- vâkıât ve 'l-Münye*'de geçen kitap isimleri:

أسنع: الأسرار لنجم الدين العلامة	2	أصغر: الجامع الأصغر لمحمد بن وليد السمرقند	1
بخب: برهان الفتاوى البخارية	4	اختر: الأختيار من شروح المختار	3
تح: تحفة	6	بط: بحر محيط	5
جت: جمع التفاريق للبقالي	8	ت: واقعات الناطفي	7
جص: الجامع الصغير لمحمد بن الحسن	10	جس: الجناس الناطفي	9
خك: خلاصة الأكمل	12	جع: جمع العلوم للبقالي	11
ز: الزيادات لمحمد بن الحسن	14	ر: روضة العلماء للناطفي ذ: الذخيرة البرهانية	13
شبق: شرح بقالي	16	شبز: شرح بزدوي	15
شح: شرح الجلالی	18	شت: شرح الزيادات	17

شرد: شرح الإرشاد	20	شد: شرح أبي ذر	19
شص: شرح صباغي	22	شس: شرح السرخسي	21
شض: شرح ضياء حجي	24	شصد: شرح صدر القضاة	23
شع: شرح عقيلي	26	شظ: شرح ظهير الدين	25
شك: شرح السير الكبير	28	شق: شرح الأقطع / شرح القدوري	27
ص: الأصل محمد بن الحسن	30	شم: شرح الموزي القدوري	29
صبق: صلاة البقالي	32	صب: صلاة برهاني	31
صح: صلاة محسن	34	صح: صلاة جلالي / أو جلالي	33
صغر: الفتاوى الصغرى لحسام الدين	36	صغر: الجامع الصغير / أو الأصغر	35
ط: محيط	38	ضح: إيضاح	37
فب: فتاوى البرهاني	40	ع: عيون المسائل للسمرقندي	39
فج: فتاوى أبي جعفر	42	فث: فتاوى أبي الليث	41
فر: فتاوى رضي	44	فخ: فتاوى خواهر زاده	43
فصد: فتاوى الصاعدي	46	فس: فتاوى السمرقندي	45
فظ: الفتاوى الظهيرية	48	فض: فتاوى فضيلي	47
فض: فتاوى الفضلي	50	فع: فتاوى العصر	49
فن: فتاوى النسفي	52	فك: فتاوى أبي الفضل الكرمانلي	51

ك: الكفاية للبيهقي	54	قد/شقد: شرح قدوري	53
مس: مجموعات سمرقندي	56	م: المنتقى للحاكم الشهيد	55
ن: النوازل	58	مل: الأمالي	57
و: واقعات	60	ه: هداية	59
وح: واقعات حسام شهيد	62	وب: واقعات برهاني	61
يف: يتيمة الدهر الفتاوى	64	وك: واقعات حسامية	63

Bu tabloda da belli sayıda rumuz kullanılmıştır. Rumuzlarla genel olarak müellifin veya eserin ilk harfî kullanılmıştır. Birden çok eser ya da müellifin ismi aynı harf ile başlıyorsa bu defa da rumuzda ismi işaret edecek ikinci bir harf daha kullanılmıştır.

5.1.3. el-Müctebâ (Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî)

Müctebâ, Muhtasaru'l-Kudûrî'nin faydalı,⁷⁷ nefis bir şerhidir.⁷⁸ Diğer şerhlerde bulunmayan pek çok mesele bu eserde mevcuttur.⁷⁹ Zâhidî, şerhin başında eserin yazılış sebebini anlattığı mukaddime kısmına yer verir. Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ve buna tabi olarak ta *Müctebâ*; tahâret, salât, zekât, savm ve hac konularından meydana gelen ibâdât konuları ile başlamıştır. İbâdât konularından sonra ele alınan başlıklarda iki farklı yol takîp edilmiştir. İmâm-ı Muhammed'in *el-Asl*'da tercîh ettiği, Tahâvî, Kerhî, Kudûrî, Mevsilî ve İbnu's-Sââtî gibiler kitaplarında kabul ettikleri tertîbde ibâdât bahsini, muâmelât ile devam ettirmişlerdir. İmâm-ı Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr*'ine dayanan *Hidâye, Vikâye, Nukâye, Kenz, Gurer, Tenvîr* ve *Mülketâ* gibi eserler ibâdât konularından sonra münâkahât bahislerini ele almıştır. *Muhtasar*'ın Arapça ibâresi oldukça vecîz olup kitâb ve bâbların ele alınış tarzı herkesin rahatça anlayabileceği

⁷⁷ Leknevî, *el-Fevaidü'l-Behiyye*, s. 212.

⁷⁸ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, s. 3/460.

⁷⁹ Leknevî, *el-Fevaidü'l-Behiyye*, s. 212.

kolaylıkta olmadığından, Zâhidî, okuyucuyu şerhte de aynı zorluklarla karşı karşıya bırakmamak için metne bağlı kalmakla beraber, kolay anlaşılır ve açıklamalı bir üslup tercih etmiştir. Şerh, içinde bulunulan devrin ipuçlarını taşıyan güncel örneklerle zenginleştirilmiştir. *Müctebâ*, *Muhtasar*'ın şerhlerinin en geniş, kendisinden sonra ulema arasında en çok neşredilene, furû fikha ait mu'temed kitapların kendisinden çokça nakilde bulunduğu mümtâz bir eserdir. ez-Zâhidî'nin; Zemahşerî, Fahrüddîn Ömer er-Râzî, el-Mutarrızî ve es-Sekkâkî gibi dil ve belâğat sahasında büyük eserler vermiş âlimlerin yetiştiği bir muhitte yetişmesinin etkisini, *Müctebâ*'daki nahiv ve belâğatla ilgili tahlillerde görmek mümkündür.

İmam ez-Zâhidî *el-Mücteba şerhu muhtasar'l-Kuduri* adlı eserinde yazdığı bir hükmün kaynağını ve/veya müellifini rumuzla göstermiştir. Bu rumuzların karşılıklarını alfabetik olarak eserin başında sıralamıştır. Eserinde kitap isimleri ve fakihler için rumuzlar kullandığını zikr etmemiştir. *el-Mücteba şerhu muhtasar'l-Kuduri*'nin âlim isimlerini ve kitaplarını iki farklı tablo olarak verdik.

Tablo 5: *el-Mücteba şerhu muhtasar'l-Kuduri*'de geçen âlim isimleri:

بخ: بكر خواهر زاده	2	بت: برهان ترجمانی	1
بف: أبو بكر محمد بن الفضل	4	بس: برهان سمرقندی	3
بك: برهان كاتي	6	بق: بقالي	5
ث: الغياثي	8	ث: أبو الليث سمرقندي	7
خج: خجندى	10	حم: أبو حامد	9
سبيج/سبيج: إسبيجاني	12	خو: خميد ويري	11
شح: شمس الأئمة الحلواني	14	سي: سيف سائلي	13
شنز: شمس الأئمة الأوزجندی	16	شح: شمس الأئمة السرخسي	15

شہ: شاب أمامي	18	شم: شرف المكي	17
ضح: ضياء حجي	20	صش: الصادر الشهيد	19
ظت: ظهير الدين التمرثاشي	22	طح: الطحاوي	21
عت: عمر الترجماني	24	ظم: ظهير الدين المرغيناني	23
عح: علاء حمامي	26	عتح: علاء الترجماني	25
عخ: علاء الخياطي	28	عث: علاء الثغري	27
عس: علي السعدي	30	عر: عمر الرضي	29
غ: المرغيناني	32	عك: علاء الأئمة الكرابيسي	31
ق: قدوري	34	فج/فه: أبو جعفر الهندواني	33
قخ: قاضيخان	36	قب: قاضي بديع	35
قط: قاضي ظهير الدين	38	قص: قاضي صدر	37
قعم: قاضي علاء المروزي	40	قع: قاضي عبد الجبار	39
كخ: ركن خصائي	42	كب: كمال الدين بياغي	41
كن: ركن الدين الوانجاني	44	كص: ركن الأئمة الصباغي	43
مت: مجد الأئمة الترجماني	46	مب: مجد الأئمة البخاري	45
مح: محسن، يسند إليه التجريد	48	مج: مجد الأئمة	47
نص: برهان الدين النصي	50	نج: نجم الأئمة الحكيمي	49

نظم: النظم الزندويستي	52	نم: نور الأئمة منصوراني
يب: يوسف بلالي	54	يت: يوسف الترجماني

Tabloda *el-Hâvî fî mesâilî'l- vâkıât ve'l-Münye*'de olduğu gibi müellif atıfta bulunduğu fakihlerin isimlerini kısaltma olarak vermiştir.

Tablo 6: *el-Mücteba şerhu muhtasar'l-Kuduri*'de geçen kitap isimleri:

بط: بحر محيط	2	تح: تحفة
جت: جمع التفاريق للبقالي	4	جس: الجناس الناطفي
جش: جمع شرف الأمة الاسفندري	6	جص: الجامع الصغير لمحمد بن الحسن
جع: جمع العلوم للبقالي	8	جن: جمع نجم الأئمة البخاري
حك: خلاصة الأكمل	10	ذ: الذخيرة البرهانية
ر: روضة العلماء للناطق	12	ز: الزيادات لمحمد بن الحسن
سد: السيد الإمام ناصر الدين	14	شب: شرح بكر خواهر زاده
شبز: شرح بزدوي	16	شبق: شرح بقالي
شت: شرح الزيادات	18	شح: شرح الجلاي
شذ: شرح أبي ذر	20	شرد: شرح الإرشاد
شس: شرح السرخسي	22	شص: شرح صباغي
شصد: شرح صدر القضاة	24	شض: شرح ضياء حجي

25	شظ: شرح ظهير الدين	26	شع: شرح عقيلي
27	شق: شرح الأقطع / شرح القدوري	28	شك: شرح السير الكبير
29	شم: شرح الموزي القدوري	30	ص: الأصل محمد بن الحسن
31	صب: صلاة برهاني	32	صبق: صلاة البقالي
33	صح: صلاة جلالي / أو جلالي	34	صح: صلاة محسن
35	صغر: الجامع الصغير / أو الأصغر	36	صغر: الفتاوى الصغرى لحسام الدين
37	ضح: إيضاح	38	ط: محيط
39	ع: عيون المسائل للسمرقندي	40	فب: فتاوى البرهاني
41	فث: فتاوى أبي الليث	42	فج: فتاوى أبي جعفر
43	فخ: فتاوى خواهر زاده	44	فر: فتاوى رضي
45	فس: فتاوى السمرقندي	46	فصد: فتاوى الصاعدي
47	فض: فتاوى فضيلي	48	فظ: الفتاوى الظهيرية
49	فع: فتاوى العصر	50	فض: فتاوى الفضلي
51	فك: فتاوى أبي الفضل الكرمانى	52	فن: فتاوى النسفي
53	قد/شقد: شرح قدوري	54	ك: الكفاية للبيهقي
55	م: المنتقى للحاكم الشهيد	56	مس: مجموعات سمرقندي
57	مل: الأمالي	58	ن: النوازل

و: واقعات	60	ه: هداية	59
وح: واقعات حسام شهيد	62	وب: واقعات برهاني	61
يف: يتيمة الدهر الفتاوى	64	وك: واقعات حسامية	63

Burada da belli sayıda rumuz kullanılmıştır. Rumuzlarda ismi çağrıştıracak harf veya harfler kullanılmıştır.

5.1.4. el-Münye

İmam ez-Zâhidî *el-Kunye*'ye almadığı fetvalarını burada toplamıştır.⁸⁰

5.1.5. el-Câmiu fî'l-Hayz (Risâletün fî'l-Hayz)

el-Mısırî, Dublin-Chester Beatty kütüphanesinde 18 varaklık⁸¹ bir nüshasından bahseder.⁸²

5.1.6. Tahrîcü Mesâilî'l-Ferâiz

Mîras hukuku hakkında olup⁸³el-Mısırî, Dublin-Chester Beatty kütüphanesinde 19 varaklık⁸⁴ bir nüshasından bahseder.⁸⁵

5.1.7. Cevâhiru'l-fıkh

el-Mısırî, Paris'teki "Bibliothegue Nationale" (Bibliyotek Nasyonel) kütüphanesindeki bir nüshasını haber verir.⁸⁶

⁸⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/423.

⁸¹ ez-Zâhidî, *er-Risaletu'n-Nâsriyye*, s. 11.

⁸² ez-Zâhidî, *er-Risaletu'n-Nâsriyye*, s. 11.

⁸³ Özen, "ez-Zâhidî", 44/84.

⁸⁴ ez-Zâhidî, *er-Risaletu'n-Nâsriyye*, s. 11.

⁸⁵ ez-Zâhidî, *er-Risaletu'n-Nâsriyye*, s. 11.

⁸⁶ ez-Zâhidî, *er-Risaletu'n-Nâsriyye*, s. 11-12.

5.2.Fıkıh Usulüne Dair Eserleri

Zâhidî Fıkıh Usulü alanında Muhtemelen fazla eser yazmamıştır ya da İslam coğrafyası işgal edilince diğer âlimler gibi kendisinin de eserleri yakılmış veya yok edilmiştir.

5.2.1. es-Safve:

Bezzâzî'nin Menâkibü Ebî Hanîfe'de iktibasta bulunduğu⁸⁷ Usulü Fıkıh hakkında yazılan bir eserdir.⁸⁸

5.3.Kelam İlmine Dair Eserleri

İslam coğrafyası genişledikçe çeşitli düşünce ve fikirler etrafında bir araya gelmiş olan guruplar farklı düşünce ve fikir erbabları ile çatışma haline girmişlerdir. Ebû'r-Reca Necmüddîn Muhtar b. Mahmud ez-Zâhidî'nin mensubu olduğu Mu'tezile mezhebi de bu fikir ihtilafı içinde yer almış ve zaman zaman büyük sıkıntılarla karşılaşmıştır. Bazen mensuplarının büyük gayretlerle meydana getirdiği eserler bile yok edilmiştir. Bundan hareketle Mu'tezilî ve Hanefî âlimi ez-Zâhidî'nin kelamla ilgili tüm eserlerine ulaşıldığından emin olundu mu? Yoksa eserlerinin bir kısmı da özellikle harizm bölgesinde yaşayan âlimlerin eserlerinin akıbetine mi uğradı? Bu ihtimal her zaman vardır. Çünkü Zâhidî'nin hem Hanefî mezhebine, hem de Mu'tezile'ye nispeti konusunda bir tereddüt bulunmadığı gibi, onun hem fıkıh hem de kelâm alanında öne çıktığı kendisinden bahseden kaynakların pek çoğunda bulunabilmektedir. Buna karşılık onun Hanefî mezhebi içindeki konumu, Mu'tezile içerisindeki konumuna kıyasla oldukça geri plandadır. Ancak eserleri bunun aksini yansıtmaktadır. Bir diğer eksiklik de ez-Zâhidî'nin kelamla ilgili olan el-Müctebâ fî'l-usûl eserinin isminde geçen "usûl" kelimesinin usûl-i fıkıhı karşıladığını ileri sürenler olmuştur. *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*'deki Zâhidî'nin atıflarından (s. 33, 52) ve Yemenli Zeydî âlimi İbnü'l-Vezîr'in *Îsârü'l-Hak ale'l-halk, Tercihu esâlibi'l-Kur'ân alâ esâlibi'l-Yûnân ve el-Avâsım ve'l-kavâsım* adlı eserlerinde yaptığı iktibaslardan el-Müctebâ fî'l-usûl'ün kelam ilmi ile ilgili bir eser olduğu kesinlik kazanmıştır.

⁸⁷ Özen, "ez-Zâhidî", 44/84.

⁸⁸ ez-Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsırıyye*, s. 12.

5.3.1. el-Müctebâ fi'l-usûl

Muhtemelen Mu'tezile mezhebini savunmak üzere bir Mu'tezilî tarafından yazılan en son eserdir. Çağdaş araştırmacılar isminde geçen "usûl" kelimesinin usûl-i fıkıh karşılığını ileri sürmüşse de müellif *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*'deki atıflarından (s. 33, 52) ve Yemenli Zeydî âlimi İbnü'l-Vezîr'in *Îsârü'l-Hak ale'l-halk*, *Tercîhu esâlîbi'l-Kur'ân alâ esâlîbi'l-Yûnân* ve *el-Avâsım ve'l-kavâsım* adlı eserlerinde yaptığı iktibaslardan eserin kelâmıla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Mu'tezile âlimlerinden Takıyyüddin el-Ucâlî'nin *el-Kâmil fi'l-istiksâ* adlı eserini yayına hazırlayan Seyyid Muhammed eş-Şâhid, kaynaklarda Zâhidî'nin kelâm ilmiyle uğraştığına dair bir kayda rastlamadığını söyleyerek İbnü'l-Vezîr'in Muhtâr b. Mahmûd'a nisbet ettiği *el-Müctebâ'nın* Zâhidî'ye ait olamayacağını, Takıyyüddin en-Necrânî diye bilinen ve onunla isim benzerliği bulunan Muhtâr b. Mahmûd adlı başka bir Mu'tezilî âlimi olan Takıyyüddin el-Ucâlî'ye aidiyetini ileri sürmüştür. Kaynaklarda Zâhidî'ye böyle bir eserin nisbet edilmesi bir yana, gerek müteahhirin dönemi kelâm ilminin büyük otoritelerinden, her ikisi de Zâhidî ile aynı coğrafyaya mensup Teftâzânî'nin "İmâm Zâhidî" ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin "Sâhibü'l-Kunye" diyerek kendisinden kelâm ilminin inceliklerine dair bazı konularda Mu'tezile anlayışını müdafaa eden bir kelâmcı olarak nakilde bulunmaları, gerek İbnü'l-Vezîr'in Muhtâr b. Mahmûd'a nisbet ederek *el-Müctebâ*'dan naklettiği metinlerin içerisinde Takıyyüddin el-Ucâlî'den nakillerin yer alması, gerekse hemen bütün kaynaklarda Zâhidî'ye nisbet edilen ve Seyyid Muhammed eş-Şâhid'in görmediği anlaşılan *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*'deki kelâmî meselelerle ilgili atıflardan *el-Müctebâ'nın* Zâhidî'ye aidiyeti kesinlik kazanmaktadır. Zira *el-Müctebâ*'da Ucâlî'den nakiller yapan Muhtâr b. Mahmûd ayrıca *el-Kâmil fi'l-istiksâ'nın* Takıyyüddin el-Ucâlî'ye aidiyetini açık biçimde belirterek *el-Müctebâ'nı* "Ebvâbü'l-adl" isimli bölümünün hâtimesinin ilk üçte birlik kısmını çoğunluğunu o eserden naklettiğini ifade etmektedir.⁸⁹

Kütüphane kataloglarında *Şerhu'l-Kenz*, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, *Fıkhu Hanefî*, Tal'at, nr. 914, *el-Ehâdis (el-Ehâdisü'l-muhtâre)* (İzmir Millî Ktp., nr. 145, vr. 156b-161a;) Kureşi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 897 ve *Kütü'l-müslimîn li-mâ*

⁸⁹ Özen, "ez-Zâhidî", 44/84.

yahtâcûne ileyhi külle Hîn (Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 198/5, vr. 266b-278b) adlı eserler de Zâhidî'ye nisbet edilmektedir.⁹⁰

5.3.2. er-Risâletü'n-Nâsriyye

Zâhidî'nin Altınordu'nun müslüman olan hükümdarı Berke Han'a sunduğu er-Risâletü'n-Nâsriyye'yi Risâlenin sonundaki kaydından anlaşılmaktadır.⁹¹ Zâhidî, memleketi olan Batı Hârizm Altınordu'nun idaresi altında olduğu için, Risâle'de kendi memleketinin yöneticilerine hitap ediyordu. Zâhidî'nin ölümünden kısa bir süre önce tamamladığı eseri, 1994 yılında Muhammed el-Mısri tarafından tahkik edilmiştir. Eserin birçok yerinde gözlemlerine dayanarak Moğol istilâlarının doğurduğu olumsuz sonuçlara değinen ve sıkıntılı günler yaşayan Zâhidî'nin bu saldırıların ilme sarılma noktasında talebeler üzerinde müsbet tesirinin bulunduğunu belirtmesi iyimserliğini kaybetmemesinin göstergesi sayılabilir. Eserde, Berke Han'ın ülkede İslâm'ın yeniden canlanması için harcadığı çabalar büyük bir takdir ve coşkuyla karşılanmış, büyük bir kurtarıcı olarak gördüğü bu hükümdara methiyeler yazmıştır.⁹²

5.3.3. Risâle fî Zikri'l-Muhâlifin

Peygamberimizin nübüvvetine muhalefet edenlerin şüphelerine cevap hakkında bir Risâledir.⁹³ *er-Risâletü'n-Nâsriyye*'nin ikinci bölümü olması muhtemeldir.

5.3.4. Risâle fî'l-Münâzara Beyne'l-Müslimîne ve'n-Nasârâ

er-Risâletü'n-Nâsriyye'nin üçüncü bölümü olma olasılığı bulunan *er-Risâle fî'l-Münâzara Beyne'l-Müslimîne ve'n-Nasârâ* Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki münazaralar ve onlara verilen cevaplar hakkındaki Risâledir.⁹⁴

⁹⁰ Özen, "ez-Zâhidî", 44/84.

⁹¹ ez-Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsriyye*, s. 75.

⁹² Kefevî, *A'lamu'l-ahyar*, vr. 262 a; Özen, "ez-Zâhidî", 44/82.

⁹³ ez-Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsriyye*, s. 11.

⁹⁴ ez-Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsriyye*, s. 11.

5.4.Hadise Dair Eserleri

Muhtemelen Zâhidî hadisle ilgili de fazla eser yazmamıştır. Bu alanı ehline bırakma düşüncesi ile bu alanı hadis ehline terk etmiş olabilir. Ancak islam coğrafyası istila edilince uzak bir ihtimal de olsa diğer âlimler gibi kendisinin de bu alanda yazdığı eserleri yakılmış veya yok edilmiş olabilir.

5.4.1. Risâle fî'l-Hadîs

Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*'da bir nüshasını haber verir.⁹⁵

5.5. Fezâile Dair Eserleri

Fezâil ile ilgili eserleri daha fazla namaz ve oruç ibadetleri alanlarında kaleme alınan veciz eserlerdir. Bu alanda yazılanların dışında üç eseri daha vardır ve bunlar aşağıda zikredilecektir.

5.5.1. Kitâbü'l-Fezâil (Fezâili Şehri Ramazan

Zâhidî'nin Ramazân'da yapılan sohbetlere yardımcı olması için kaleme aldığı eserin on bölümden oluştuğu Kâtip Çelebi⁹⁶ tarafından söylenir. Bunlar Fezâilü Alî Raziyyellâhü anh, Fezâilü't-Terâvîh, Fezâilü Salevâtî Külli Leyletin, Fezâilü's-Savm, Fezâilü Deavâtî's-Savm, Fezâilü Niyyeti's-Savm, Fezâilü Salevâtî Külli Yevmin, Fezâilü Hıdmeti'l-mer'eti, Fezâilü'l-Haberi'l-âmmi Fihî, Fezâilü Mesâili Savmin Liküllî Yevmin.⁹⁷ *Keşfu'z-zunûn*'da Fazlû't-terâvîh ismiyle Zâhidî'ye nisbet edilen eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan ve bu eserin bazı bölümlerini içeren nüsha olmalıdır⁹⁸. Eserin tamamı Hakîmî el-Hüseynî el-Gîlânî diye tanınan Mehmed b. Süleyman b. Mehmed el-Gîlânî tarafından 1011/1602 yılında çakırcıbaşı Halil Ağa'nın (daha sonra kaptan-ı deryâ ve sadrazam olan Kayserili Halil Paşa) talebi üzerine Türkçe'ye çevrilmiştir.⁹⁹

⁹⁵ ez-Zâhidî, *er-Risaletu'n-Nâsriyye*, s. 12; İlhan Kutluer, “Keşfu'z-zunûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*(Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/321-322.

⁹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1/1446-1447.

⁹⁷ ez-Zâhidî, *er-Risaletu'n-Nâsriyye*, s. 13.

⁹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1278.

⁹⁹ Özen, “ez-Zâhidî”, 44/84.

5.5.2. Fazlü't-Terâvîh

Keşfu'z-zunûn ve *Hediyyetü'l-ârifîn*'de bir nüshasının haber verildiği eserin yukarıda zikri geçen *Kitâbü'l-Fezâil* olması da muhtemeldir.¹⁰⁰

5.5.3. Zâdü'l-Eimme fî Fezâili Hasâsati'l-ümme

Brockelmann, eserin adını *Zâdü'l-Eimme lima fihî min Hasâsi hâzihi'l-ümme* olarak, bir nüshasını Batna Kütüphanesi 458'de gösterir.¹⁰¹

5.6. Zâhidî Eserleri ile İlgili Bazı Çalışmalar

İmam zâhidî'nin eserleri hakkında birçok tez yazıldığı gibi ansiklopedi maddesi de vardır. Bu çalışmalardan ulaşabildiklerim aşağıdaki gibidir.

5.6.1. Tezler

Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr ez-Zâhidî'nin *Hâvî mesâ'ili'l-Münye* adlı eseri yedi araştırmacı tarafından yediye bölünmüş, her bir bölümün tahkik ve tahlili bir yüksek lisans tezi olarak Suudi Arabistan Âli Beyt Üniversitesi Şeriat Fakültesinde tamamlanmıştır. Birinci bölümü: Muhammed Subhi tarafından Prof. Dr. Muhammed Abdülhamid danışmanlığında, ikinci bölümü: Ammar ed-Düleymî tarafından Dr. Muhammed Ali el-Ömerî danışmanlığında, üçüncü bölümü: Feras Salih tarafından Prof. Dr. Ahmed Yasin danışmanlığında, dördüncü bölüm Muhammed bin Abdülvehhap Fudeyl tarafından Prof. Dr. Enes Ebu Ata danışmanlığında, beşinci bölüm: İsmail Ali Halef tarafından ve Dr. Haris Muhammed el-İsa danışmanlığında, altıncı bölüm: Teysir Ahmed Huddam Müşakabe tarafından Prof. Dr. Ahmed Yasin danışmanlığında, yedinci bölüm: Müyesser Falih Ahmed es-Sevva'f tarafından Prof. Dr. Muhammed Rakkan ed-Değamî danışmanlığında yapılmıştır. Zâhidî ile ilgili bir diğer çalışma da *el-Müctebâ* adlı eserinin Kitâbü'n-Nikâh bölümünün edisyon kritiğinin yapılmasıdır. Bu çalışma Mustafa Karaca tarafından yüksek lisans tezi olarak Konya 'Necmettin Erbakan Üniversitesi Prof. Dr. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu danışmanlığında Nisan 2015 tarihinde tamamlanmıştır. Zâhidî'nin *er-Risâletü'n-*

¹⁰⁰ ez-Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsriyye*, s. 13; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/1278; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/423.

¹⁰¹ ez-Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâsriyye*, s. 12.

Nâşırıyye adlı eserinin tahkik ve tahlili Küveyt 1414/1994 te Muhammed el-Mısrî tarafından yapılmıştır. Kalam alanında yazılan bu esere pek çok atıf yapılmıştır. Muhtemelen zahidinin son eseridir. Çünkü *er-Risâletü'n-Nâşırıyye* adlı eserini tamamladığı 21 Cemâziyelâhir 658'den (3 Haziran 1260) sonra vefat ettiği bildirilmektedir.¹⁰²

5.6.2. Ansiklopedi Maddesi

Zâhidî hakkında Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde “Zâhidî” isimli bir makale yayınlanmıştır. Mekaleyi Şükrü Özen kaleme almıştır. Makalenin içeriği şu şekildedir: Ebû'r-Reca Necmuddîn Muhtar ez-Zâhidî, Hanefî mezhebinde önemli başvuru kaynaklarından biri haline gelen *Çunyetü'l-Münye* adlı eserine nisbetle “Sâhibü'l-Kunye” olarak da bilindiğini söyleyen Özen, Zâhidî'nin kıraat, kelâm, fıkıh, hadis, edebiyat ve belâgat tahsil ettiğini, tahsilini tamamladıktan sonra Bağdat'a gittiğini ve ileri gelen âlimlerle münazaralar yaptığını, ardından Anadolu'ya geçtiğini bir müddet Karamanoğulları'nın idaresi altındaki Lârende'de ikamet ettiğini, fakihlerle müzakerelerde bulunduğunu, ilmî birikimi ve anlatımıyla halkın sevgisini kazandığını aktarmaktadır.

Özen, hoca-talebe silsilesi içerisinde ez- Zâhidî'nin Hocalarını Sadrülkurrâ Yûsuf b. Muhammed el-Kaydî, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, Kadî Fahreddin Bedî, Sirâcüddin Muhammed el-Kuzebnî, Rûknüleimme Abdülkerîm es-Sabbâgî, Ebü'l-Meâlî Tâhir b. Muhammed el-Hafsî, Necmeddin Kâsım b. Muhammed el-Hayyâz ve Şemseddin Muhammed (Ahmed) b. Abdülkerîm et-Türkistânî, Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ, Ebü'l-Fazl Sâbit el-Çağmînî, Sekkâkî ve Nâsırüddin el-Mutarrizî şeklinde zikretmiştir.

Zâhidî'nin itikadî konularda Mu'tezile mezhebinin benimsemesi özellikle Sünnî Hanefîler arasında fetvalarına güven problemini ortaya çıkardığını söyleyen Özen, Taşköprizâde Ahmed Efendi gibi âlimler bu sebeple onun fetvalarına güvenilemeyeceğini iddia ettiklerini(Miftâhu's-sa'âde, 2/279) aktarmıştır. Ve Zâhidî'nin eserlerinde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Zemahşerî, Hâkim el-Cüşemî, Mutarrizî gibi tanınmış Mu'tezile imamların görüşlerine yakın olduğunu, İbnü'l-Vezîr'in iddiasına göre Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin çizgisinde

¹⁰² Özen, “ez-Zâhidî”, 44/82.

yürüdüğünü bildirir. Eserleri sonraki dönemlerde yaygın referans kaynakları arasında yer almasına rağmen Zâhidî'nin bazı görüşleri özellikle Sünnî Hanefî kaynaklarda sert eleştirilere maruz kaldığını bildiren Özen, bazı konularda Şâfiî veya Mâlikî mezhebine göre fetva verdiğini ifade eder. Zâhidî'nin *Ḳunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye*, *Hâvî mesâ'ili'l-Münye*, *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Ḳudûri*, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, *el-Müctebâ fi'l-uşûl* gibi eserleri ilim dünyasına kazandırdığını aktaran Özen, bu eserlerden ilim ehli atif ve iktibaslarla istifade ettiği gibi Müslüman kitlenin de ibâdât, muâmelât, münâkahât bölümlerinden yararlandığını bildirmektedir.¹⁰³

6. Zâhidî'nin Bazı Meziyetleri

Kaynaklarda İmam Zâhidî'nin birçok meziyet ve birçok faziletinden bahsedilmektedir. Zâhidî'nin tüm meziyetleri bu araştırmanın konusu değildir. Bu araştırmada Zâhidî'nin '*Kelam ilmine hâkimiyeti ve hakkı müdafaada münazara mahareti*', '*Fıkıh alanındaki yetkinliği*' ve '*Her durumda olayların olumlu yönlerine işaret etme kabiliyeti ve umut aşılama hassasiyeti*' gibi meziyetleri açıklanacaktır .

6.1. Kelam İlmine Hâkimiyeti ve Hakkı Müdafaada Münazara Mahareti

İslâmî ilimlerin pek çok alanıyla ilgilenen Zâhidî çalışmalarında özellikle fıkıh ve kelâm sahasına ağırlıkverdiği görülmektedir. Kelâm ilmini İslâm'ın sancağını yücelten, mülhidlerin şüphelerini gideren ve sapkınların saldırılarına karşı koyan, mârifet ve hakikat âlemlerini aydınlatan önemli bir ilim olarak görmektedir. Zâhidî İslâm'ı müdafaâ için diğer dinlerin âlimleriyle hakanların huzurunda tartışmalara girdiğini, *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*'de ifade edildiğine göre bir hristiyan din adamıyla Gürgeç'te Hz. Peygamber'in nübüvveti konusunu tartıştığını ve bu tartışmadan yenik ayrılan o kişinin kısa bir süre sonra İslâm'ı seçtiğini, yine hıristiyan krallarından Hıristiyanlığı en iyi bilen biriyle yaptığı

¹⁰³ ez-Zâhidî ile ilgili birçok bilgiyi veren Müellif "*Ḳunyetü'l-Münye*", "*Hâvî mesâ'ili'l-Münye*", "*el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Ḳudûri*", "*er-Risâletü'n-Nâsiriyye*" gibi eserlerinden genişçe istifade etmiştir. Özen, "*ez-Zâhidî*", 44/83.

münazaranın ardından kralın maiyetindekilerden korktuğu için kendi yanında gizlice müslüman olduğunu anlatmaktadır.¹⁰⁴

6.2. Fıkıh Alanındaki Yetkinliği

Ebû'r-Reca Necmuddîn Muhtar b. Mahmud ez-Zâhidî'nin hem fıkıh hem de kelâm alanında öne çıktığı kendisinden bahseden kaynakların pek çoğunda bulunabilmektedir.¹⁰⁵ Buna karşılık onun Hanefî mezhebi içindeki konumu, Mu'tezile içerisindeki konumuna kıyasla oldukça geri planda kalmıştır.¹⁰⁶ Oysa Moğol istilâsı sebebiyle pek çok âlimin hayatını kaybetmesi sonucu İslâmî ilimlerde ve özellikle fıkıh sahasında ortaya çıkan boşluğu doldurmaya çalışan Zâhidî, nesiller arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Fıkıh alanındaki eserleri, Hârizm ulemâsının ve bilhassa kendi hocalarının fikirlerine geniş yer vermesiyle Hanefî fıkıh literatürü içinde ayrı bir konuma gelmiştir.¹⁰⁷ Eserlerinde Hanefî âlimlerinin görüşleriyle ilgili açıklama ve değerlendirmeler yapan ez-Zâhidî, gerek bölgelerin gerekse dönemin şartlarını dikkate alarak Mezhep içinde bazı farklı fikhi tercihlerde bulunmuş ve kendi döneminde ortaya çıkan meseleler hakkında yeni fikirler ileri sürmüştür.¹⁰⁸ Zâhidî bir kişinin yaptığı amelin sevabının başkasına bağışlanabileceği görüşüne şiddetle karşı çıkmış, sevap bağışlamanın yanlışlığını gösteren ve bu bağışın hiçbir anlam ifade edemeyeceğini ifade eden sayısız delil bulunduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁹ Ayrıca Hanefî mezhebinde fıkıh alanında önemli başvuru kaynaklarından biri haline

¹⁰⁴ ez-Zâhidî, *er-Risaletü'n-Nâsiriyye*, s. 46 -47; Özen, "ez-Zâhidî", 44/83.

¹⁰⁵ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, s. 166; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifin*, 2/423; Taşkoprîzade, *Miftâhü's Saade*, 2/253; Özen, "ez-Zâhidî", 44/83; el-Kefevî, *Ketaibü A'lamu'l-ahyar*, 2/4.

¹⁰⁶ Özen, "ez-Zâhidî", 44/83.

¹⁰⁷ İbn Abidin, *Redd'ül-Muhtar*, 1/205.

¹⁰⁸ Moğollar'ın istilâ ettiği, Hârizm bölgesinin de içinde yer aldığı Doğu İslâm coğrafyasının Horasan'a kadar olan kısmındaki araziler, evler, ağaçlar, ticarî mallar, nakit paralar, emvâl-i zâhire denilen küçük ve büyük baş hayvanlar, ziraî mahsuller ve madenlerle sahibi bilinen veya bilinmeyen hazineler hakkında tasarrufta bulunabilmek için, adı geçen coğrafyanın Moğol istilâsı sonrasında dârülslâm olarak mı kaldığını yoksa dârülharbe mi dönüştüğünü tesbit etmenin öncelik taşıdığını ve bunun da zor bir mesele olduğunu vurgulayan Zâhidî, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in ülkenin dârülharp sayılabilmesi için aradıkları şartların burada gerçekleştiğini, ancak bu meselede Hanefî imamlarının görüşlerini inceleyip yeni bir fikir ortaya koyan hocası Rükneddin el-Vâlecânî' gibi bu coğrafyanın İslâm'ın şiaları olan cuma ve bayram namazlarının kılınması, vakıfların geçerliliğiyle evler ve araziler gibi gayrimenkuller hakkında dârülslâm, menkul mallar hakkında ise dârülharp hükmünde olduğu kanaatini benimsemiştir. ez-Zâhidî, *el-Müctebâ*, vr. 145a-146a.

¹⁰⁹ ez-Zâhidî, *el-Müctebâ*, vr. 187a.

gelen *Ḳunyetü'l-Münye* adlı eserine nisbetle 'sahibü'l- Kunye' olarak bilinen İmam Zâhidî'nin *Ḳunyetü'l-Münye*, *el-Müctebâ* ve *el-Hâvî* adlı eserlerine İbn Nüceym *el-Baḥrû'r-râ'îḳ*¹¹⁰ ve İbn Âbidîn '*Reddü'l-muḥtâr*'da,¹¹¹ Molla Aliyyu'l-Kari, *Mirkatü'l-mefatih şeru mişkatü'l-mesabih de*,¹¹² Ali Haydar Efendi *Meccelletü'l-ahkâmi'l-adliyye* şerhinde¹¹³ vd. pek çok yerde atıfta bulunmuşlardır. Eserlerinden yapılan bu nakillerin çokluğu, onu mezhep içinde ihmal edilemez bir konuma getirmiştir.¹¹⁴ İbn Âbidîn'nin de ifade ettiği gibi ilimde bilhassa fıkıhta meşhur olduktan¹¹⁵ sonra Hanefî mezhebinin ortaya çıktığı merkez olan Irak bölgesine ve Bağdat'a giden ve ileri gelen fakihlerle münazaralar yapan İmam Zâhidî, bir müddet sonra Anadolu'ya geçip Karamanoğulları'nın idaresi altındaki Lârende'de (Karaman) bir müddet ikamet ederek burada Anadolu'nun çeşitli yerlerinden gelen pek çok talebeye fıkıh dersleri vermiştir.¹¹⁶ Anadolu'da kaldığı sürede fakihlerle müzakerelerde bulunarak ilmî birikimi ve güzel anlatımıyla onlara yararlı olurken halkı bilinçlendirme yolunda da epey mesafe katetmiştir ve halkın teveccühünü kazanmıştır.

6.3. Her Durumda Olayların Olumlu Yönlerine İşaret Etme ve Umut Aşılama Yeteneği

Bazı dönemler vardır ki insanlar o dönemlerde büyük imtihanlara tabi tutulurlar. Âlimler ilimlerinin onları aydınlattığından daima olumlu ve müspet düşünürler ve insanlara umut aşırlar. Moğol istilalarının neticesinde Müslümanların umut bağladığı son kale olan hilafet merkezinin işgal edildiği ve hilafetin ortadan kaldırıldığı, Müslüman dünyasının iktisadi sıkıntılarla boğuştuğu, Bağdat başta olmak üzere Buhara, Semerkand gibi pek çok yerde katliamların yaşandığı dönemde İmam Zâhidî, 'İnsanların en hayırlısı insanlara

¹¹⁰ İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'îḳ*, 5/231.

¹¹¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr*, 1/371- 372.

¹¹² Aliyyu'l-Kari, *Mirkatü'l-mefatih şeru mişkatü'l-mesabih*, 4/1556.

¹¹³ Ali Haydar b. Dardağanzâde Mehmed Emin Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Mütercim: Fehmi el-Hüseynî (İstanbul: 1330), 1/611.

¹¹⁴ Özen, "ez-Zâhidî", 44/83.

¹¹⁵ İbn Âbidîn, *Redd'ül-Muhtar*, 1/205.

¹¹⁶ Leknevî, *el-Fevaid'l-behiyye*, s. 212; el-Kefevî, *Ketaibü A'lamu'l-ahyar*, s. 262.

en faylalı olanıdır',¹¹⁷ şiarıyla insanlara umut aşılama ve ilme sarılma gereğine inanmış olacak ki şu ifadeleri kullanmıştır: “El-fitnetü'l-âmmе” den sonra ilim talebelerinin İslam hukuk esasları fıkıh ve Arap dilinin temel kuralları oluşturan Arap dili ve edebiyatıyla meşgul olduklarını görmekteyiz.¹¹⁸ Eserlerinin birçok yerinde gözlemlerine dayanarak Moğol istilâlarının doğurduğu olumsuz sonuçların yanında faydalı yanlarının da bulunduğunu, fıkıh ve Arap dili, edebiyatı alanında ilme sıkı sarılma noktasında öğrenciler üzerinde olumlu etkilerini de ifade etmiştir.¹¹⁹

Sonuç

Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtar ez-Zâhidî, Sadrülkurrâ Yûsuf b. Muhammed el-Kaydî, Ebü Ya'küb es-Sekkâkî, Kadı Fahreddin Bedî, Sirâcüddin Muhammed el-Kuzebnî, Rük-nüleimme Abdülkerîm es-Sabbâgî, Ebü'l-Meâlî Tâhir b. Muhammed el-Hafsî, Necmeddin Kâsım b. Muhammed el-Hayyâz ve Şemseddin Muhammed (Ahmed) b. Abdülkerîm et-Türkistânî, Kübreviyye tarikatinin kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ, Ebü'l-Fazl Sâbit el-Çağmînî, Sekkâkî ve Nâsirüddin el-Mutarriżî gibi âlimlerden kıraat, kelâm, fıkıh, hadis, usul, edebiyat ve belâgat gibi ilimleri öğrenmiştir. Zâhidî, ilmi çalışmalarında daha fazla fıkıh ve kelâm sahasına ağırlık vermiştir. Ancak fıkıh ve kelâm alanı dışında ihtisar, şerh gibi alanlarda da eser telif ederek çok yönlü ilmi bir şahsiyet olduğunu göstermiştir. Zâhidî'nin telif ettiği eserler kendi sahalarında yazılan veciz ve doyurucu eserlerdir. Zâhidî'nin teliflerinden olup Hanefî fıkıh literatüründe önemli bir yer teşkil eden *el-Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye*, *Hâvî mesâ'ili'l-Münye* ve *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Kudûri'ye* birçok fakih tarafından atıf yapılmıştır. Hanefî fikhinin önemli başvuru kaynakları haline gelen bu eserler üzerine birçok akademik çalışma da yapılmıştır. İlk kelâm mezhebi olan Mu'tezile, Zâhidî'nin itikadî mezhebidir. Kelâm sahasında da *er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, *el-Müctebâ fi'l-uşûl* gibi son derece önemli eserler ilim dünyasına kazandıran Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtar ez-Zâhidî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Zemahşerî, Hâkim el-Cüşemî, Mutarriżî gibi tanınmış Mu'tezile âlimlerin görüşlerini de aktarmayı ihmal etmemiştir. Harizm'in Gazmîn kasabasında dünyaya gelmiş olan Ebü'r-Reca Necmüddîn Muhtar ez-Zâhidî, 21 Cemâziyelâhir 658 den (3 Haziran 1260) sonra Gürgeç'te(Cürcâniye'de) vefat etmiştir.

¹¹⁷ Taberani, *Mu'cemü'l-Evset* 6/58 no 5787.

¹¹⁸ ez-Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye*, s. 460.

¹¹⁹ ez-Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye*, s. 109.

Kaynakça

- Adıvar, Abdülhak Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. nşr. Abdülhak Adnan Adıvar. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2018.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkatü'l-mefatih*. Kahire: Mültan, 1392/1972
- Babanî, Bağdatlı İsmâil Paşa b. Mehmed Emin. *Hediyetü'l-'ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*. nşr. Kilisli Rifat Bilge; tsh. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç, I-II. İstanbul: Maarif Matbaası, 1955.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997
- Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *el-Mağâlât*. nşr. Fuâd Seyyid. Tunus: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1393/1974.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi b. Muslihuddin Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr – Kâmil Kâmil Bekrî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 3. Basım, 1968.
- Benli, Mehmet Sami. "Miftâhu'l-ulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/20. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Düsûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'd-düsûkî âlâ Muhtasari's-sa'dî Şerh-ı Telhîsü'l-miftâhi*. thk. Halil İbrahim Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1423.
- Cevherî, Ebü Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sıhah Tacü'l-luga ve Sıhahî'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Ata, 4. bs., Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1987.
- Corcî, Zeydan. *İslam Medeniyeti Tarihi*. çev. Zeki Megamiz, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976.
- Çöğenli, M. Sadi. "el-Mutarrizî Hayatı ve Eserleri". *Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum: Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi, Sayı: 18., 1990.
- Feyyumi, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevi. *el-Misbahü'l-Münir fi Garibi's-Şerhi'l-Kebir li'r-Rafîi*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmîyye, ts.
- Firuzabadî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kamusü'l-Muhit*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî. Beyrut: Mektebetü Tahkikü't-Türas fi Müesseseti'r-Risale, işraf Muhammed Naîm el-Araksûsî, 8.bs., 2005.
- Gökbel, Ahmet. "Kıpçaklar ve Kumanlar". *Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi*.1/10. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ts.

- Günay, Hacı Mehmet. "Alâeddin Semerkandî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/ 470-471. İstanbul TDV Yayınları, 2009.
- Hâkim el-Cüşemî, Muhammed b. Kerrâme. *Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il. nşr. Fuâd Seyyid*. San'a: el-Câmiu'l-kebir Kütüphanesi, 1393/1974.
- Hamevî, Ebû Abdullâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 1-7. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1995
- Hatîb El-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. Târîhu Bağdâd ev Medîneti's- selâm. tsh. Muhammed Saîd el-Urfî, 1-14. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1931.
- Haydar Efendi, Ali b. Dardağanzâde Mehmed Emin Efendi. *Dürerü'l-Hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Mütercim: Fehmî el-Hüseynî. 20 cilt. İstanbul: y.y., 1330.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddu'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Tercüme eden: Ahmet Davutoğlu. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1992.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm. el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Asar. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-'Askalânî (öl. 852/1449). *Lisânü'l-Mizân*. 1-7. Beyrut: y.y., 1971.
- İbn Hacer el- Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *ed-Dürerü'l-Kâmine*. 1-4. Beyrut: y.y., 1971.
- İbn Hallikân. *Vefayâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. 1-7 Beyrut: Dar Sadır, 194.
- İbn Kutluboga, Ebû'l-Fida Zeynuddin Kasım. *Tâcü't-Terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dımaşk: Darü'l-Me'mûn Li't-Türas. 1413/1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalu'd-din Muhammed b. el-'İzz b. el-Mukerrem el- Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1-15. ts.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya el-Murtazâ. *Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile*. thk. Kamil Uveyze. Kahire: Darü'l-Ezheriye Li't-Türas, 1992.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2.bs., 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn Ömer b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd- dekâik*. nşr. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997.
- İbn Vehbân, Ebu Muhammed Eminüddin Abdülvehhab b. Ahmed. *Tekmilî Kaydi's-şerâ'id*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 352/2, vr. 55-84.

- İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Berekât Seriyüddîn Abdülber b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *Ta'şîlü 'ikdi'l-ferâ'id (fevâ'id) bi-tekmîli Kaydi'ş-şerâ'id*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 848, Lâleli, 1037, 1048, Esad Efendi, 786.
- İbnü'l-Verdî, Ebü Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarri, *el-Behcetü'l-Verdiyye*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî. Kahire: y.y., 1351.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. nşr. Fuâd Seyyid. Tunus: y.y., 1393/1974.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. nşr. Abdülkerîm Osman. Kahire: y.y., 1988.
- Karaca, Mustafa. *ez-Zâhidî'nin 'el-Müctebâ' adlı eserinin Kitabü'n-Nikâh bölümünün edisyon kritiği çalışması*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullâh. *Keşfü'z-zunûn an Esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. (nşr. M. Şerafeddin Yaltkaya-Rıfat Bilge. İstanbul: Maarif Matbaası, ts.
- Kefevî, Mahmut b. Süleyman. *Ketaibü A'lamu'l-ahyar min Fukahai'l-Mezhebi'n-Numani el-Muhtar*. thk. Safvet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer, Huzeyfe Çeker, Güneş Öztürk, İstanbul: İrşad kitabevi, 1. bs., 2017.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimi Musannifi'l- Kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Kuraşî, Ebü'l-Vefa, Muhyiddin b. Muhammed Abdulkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 1-5. Kâhire: y.y., 1993.
- Leknevi, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevaidü'l-Behiyye fi Teracimi'l-Hanefiyye*. tashih ve ta'lik Muhammed Bedreddin Ebü Firas en-Na'sani. Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-İslami, ts.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyin. *et-Tenbih ve'r-red*. nşr. M. Zâhid Kevserî. Beyrut: y.y., 1388/1968.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hârizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/217-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özdemir, Hacı Ahmet. "Müsta'sım-Billah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/126-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/21-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özen, Şükrü. "ez-Zâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/81-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Özen, Şükrü. “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”. Doçentlik Çalışması. İstanbul: y.y., 2001.
- Riyazizade, Abdüllatif b. Muhammed. *Esmâ'ül-Kütübi'l-Mütemmim li-Keşfi'z-Zünun*. thk. Muhammed Altuncı. Dımaşk, Dârü'l-Fıkr, 3.bs., 1983.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. *Ah̄bâru Ebi Hanîfe ve aşâbih*. Beyrut: y.y., 1976.
- Taberani, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Evset*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2.bs., ts.
- Taberî, “Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük”. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük*. nşr. M. Jean de Goeje. Beyrut: Dârü't-Türas, 1879-1901.
- Taneri, Aydın. “Harezmsahlar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/228-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr – Kâmil Kâmil Bekrî. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 3. Basım, 1968.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbasiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/49-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yiğit, İsmail. “el-Mustansır-Billah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/118. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zâhidî, Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *Kunyetü'l-Münye li-Tetmîmi'l-Ğunye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1262, 262a-b.
- Zâhidî, Ebû'r-Reca Necmüddîn Muhtar b.Mahmud. *er-Risaletu'n-Nâsırıyye*. thk. Muhammed el-Mısrî. Küveyt: 1414/1994.
- Zebidi, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-Arûs fî Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mustafa Hicazi. Kahire: Dârü'l-Hidaye, 2001.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Dârü'l-Hadis, 1427/2006.
- Zuhaylı, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*. 10 cilt. Şam: Dârü'l-Fıkr, 4. bs., 1418/.
- Zirikî, Hayreddin b. Muhammed b. Mahmud b. Ali. *Ğâmüsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebin ve'l-müsteşrikin*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 5. bs. 2002.

YAYIN ESASLARI

- USUL İslam Araştırmaları uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- Dergiye gönderilecek yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/writing-rules> internet adresindeki “Yazım Kuralları”na uygun yazılmış olmalıdır.
- Makalelerde İngilizce ve Arapça başlıklar, özlere ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özlere 150-200 kelime, anahtar kelimeler en az 4 en fazla 5 adet olmalıdır.
- Dergiye yayın kabulü sadece <https://dergipark.org.tr/usul> sitesi üzerinden yapılmaktadır. Dergipark’ta doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- Dergiye gönderilen yazılar önce Editörler Kurulu tarafından gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayımlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep edilmemekte, hakemlere değerlendirmeleri için ücret ödenmektedir.
- Dergide çift taraflı kör hakemlik uygulaması esas alınmaktadır.
- Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı ve ticari hakkı süresiz olarak yazarlarına aittir.

EDITORIAL GUIDELINES

- USUL Islamic Studies is an international, refereed, scientific, and an academic journal
- The journal is published biannually in June and December.
- The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Guidelines” which can be found via <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/writing-rules>
- The articles must have English and Arabic titles, abstracts and keywords. The abstracts of the article must not exceed 150-200 words with at least 4 and up to 5 keywords.
- The applications for all publications must be made through the <https://dergipark.org.tr/usul>. All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Editorial Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- Authors are not charged any fee during the review and publication process while the referees are paid for their review.
- The copyrights and the commercial rights of the published articles belong to their authors indefinitely.

Makaleler/Articles

Kur'an'da Faḥşâ Lafzının Anlam Çerçevesi
The Meanings of Faḥşâ as a Quranic Concept
Muhammet Abay

.....

Karâfi'nin, Ebû Hanîfe'ye Atfettiği Bazı Muhalif Görüşlerin Değerlendirmesi:
Ez-Zahîre Adlı Eserin Tahâret Bölümü Örneği -Tarihsel ve Sistematik Bir Yaklaşım-
The Evaluation Of Certain Opposing Opinions Attributed To Abû Hanîfe By Al-Qarâfi:
An Example Of The Section Tahârah Of The Book Al-Zâhira
İdris Dalma

.....

Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi ve Kur'an'da İnsanın Temel İhtiyaçları Karşılaştırmalı Bir İnceleme
Maslow's Hierarchy of Needs and Human Basic Needs in the Qur'an: a Comparative Study
Emine Gültekin-Faruk Kanger

.....

Zilzâl Sûresi Bağlamında Kur'an'ın Deprem ve Tabii Âfetlere Bakışı
The Qur'an's View on Earthquake and Natural Disasters in the Context of the Sûrat al-Zilzâl
İsa Kanik

.....

Kur'an Meâllerine Bilimsel Kavramların Taşınması Sorunu -Salih Parlak Örneği-
The Problem of Transferring Scientific Concepts to Translations of the Qur'an
-The Example of Salih Parlak-
Büşra Akyüz

.....

Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtar ez-Zâhidî'nin Hayatı ve Eserleri
Life and Works of Abû al-Rajâ Najm al-Dîn Mukhtar al-Zâhidî
Nurettin Adın

.....