

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
(Tefsir Özel Sayısı)

2016/1

yıl: 7 cilt: VII sayı: 13

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ŞIRNAK UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
2016/1 Cilt/Volume: VII Sayı/Number: 13
ISSN 2146-4901

Bu dergi **EBSCO** Host Research Database veri indeksi tarafından izlenmekte,
ASOS, İSAM, Akademik Dizin ve **TÜBİTAK-ULAKBİM** Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi/Owner

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Mehmet Nuri NAS

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Editör/Editor

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

Editör Yard./Co-Editors

Arş. Gör. İsmet TUNÇ - Arş. Gör. Ahmet Yasin TOMAKİN

Yayın Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ

Yrd. Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

Yrd. Doç. Dr. Muammer ARANGÜL

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ

Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT

Yrd. Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Öğr. Gör. Mehmet BAĞIŞ

Öğr. Gör. Enes VELİ

Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Arş. Gör. Ahmet Yasin TOMAKİN

Redaksiyon / Redaction

Arş. Gör. Ahmet Yasin TOMAKİN

Baskı/Publication

Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92

Baskı

İLBAY MATBAA

Basım Tarihi / Publishing Date

Nisan 2016 / April 2016

Yönetim Yeri/Administration Place

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, Yeni Mahalle, Kuza Mevkii, 73000 Merkez/Şırnak

Tel:+90 486 216 70 05 Faks: +90 486 216 70 06

e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Bu Sayının Hakemleri

- Prof. Dr. Abdulaziz HATİP, Marmara Ü.
Prof. Dr. Halit ÇALIŞ, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Muammer ERBAŞ, Balıkesir Ü.
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Çukurova Ü.
Doç. Dr. Ziya ŞEN, Dokuz Eylül Ü.
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ENSARİ, Mardin Artuklu Ü.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKBAŞ, Mardin Artuklu Ü.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL, Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR, Sinop Ü.
Yrd. Doç. Dr. Maşallah TURAN, Mardin Artuklu Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALTIN, Bitlis Eren Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM, Muş Alparslan Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mesut KAYA, Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Şükrü AYDIN, Batman Ü.

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ, Yüzüncü Yıl Ü.
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Ü.
Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, Atatürk Ü.
Prof. Dr. Harun YILDIZ, Samsun Ondokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Hasan ELİK, Marmara Ü.
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. İsmail TAŞ, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN, Çukurova Ü.
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI, Dokuz Eylül Ü.
Prof. Dr. Nihat YATKIN, Atatürk Ü.
Prof. Dr. Seyit AVCI, Aksaray Ü.
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, Ankara Ü.
Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Ü.
Doç. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU, Ankara Ü.
Doç. Dr. Ali Osman Kurt, Ankara Sosyal Bilimler Ü.
Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR, Adıyaman Ü.
Doç. Dr. Kıyasettin KOÇOĞLU, Bozok Ü.

İÇİNDEKİLER

6 | editörden

Makaleler

- 7-28 | **Mehmet Nurullah AKTAŞ**
Kur'an'da Kadının Kavramsal İfadesi
- 29-46 | **Muhammed ERSÖZ**
Kur'an'da "Resül" Kelimesi (Ma'tûf ve Ma'tûfun Aleyh Olduğu Kelimeler Bağlamında)
- 47-72 | **Abdulkerim BİNGÖL**
Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yönelik Eleştiriler
- 73-106 | **Hidayet AYDAR**
"El-Hayâtu'd-Dünyâ"nın Kavramsal Analizi
- 107-122 | **Yakup YÜKSEL**
Muhammed Senâullah Panipetî ve Tefsiru'l- Mazharî Adlı Eseri
- 123-147 | **Duran Ali YILDIRIM**
Ayetler Işığında Bireysel Ve Toplumsal Fesad Sebepleri
- 149-166 | **Muhammed ERSÖZ**
Hatalı Tefsir Sebebi Olarak Yerel Unsurların İhmal Edilmesi ve Lafızların İstilâh Anlamlarının Kullanılması

CONTENTS

6 | editorial

Articles

- 7-28 | **Mehmet Nurullah AKTAŞ**
The Conceptual Phrases of Women in the Qur'an
- 29-46 | **Muhammed ERSÖZ**
Word of "Rasul" in the Quran (In the Context of the Words That Ma'toof and Ma'toof Alaih for the Word of "Rasul")
- 47-72 | **Abdulkerim BİNGÖL**
The Criticism Directed at the Prophet Mohammad in the Qur'an
- 73-106 | **Hidayet AYDAR**
A Conceptual Analysis on the Quranic Phrase "Al-Hayât Al-Dunyâ"
- 107-122 | **Yakup YÜKSEL**
Muhammed Thanaâllah of Panipat and His Work Called al-Tafsiru'l- Mazharî
- 123-147 | **Duran Ali YILDIRIM**
Individual and Social Causes of Fasad (Turmoil) in the Light of Quranic Verses
- 149-166 | **Muhammed ERSÖZ**
Ignoring of Local Factors and Using of Terminological Meanings of the Words as a Reason of Misinterpretation

Editörden

Sizinle yeni ve özel bir sayıda buluşmanın heyecanını yaşıyoruz. Bu sayı Tefsir makalelerinden oluşmaktadır. Emeği geçen herkese teşekkürler...

Editör

Kur'ân'da Kadının Kavramsal İfadesi

Mehmet Nurullah AKTAŞ*

Özet

Bu makalenin amacı, cemiyetin yarısını oluşturan kadınlar ile ilgili Kur'ân'da geçen kavramsal ifadeleri çözümlenektir. Çalışmamızda "nisâ", "ümm" ve "bint" gibi kadınlara yönelik isimlendirmelerin kavramsal boyutu işlenmiştir. Yirmi dört lafızdan oluşan bu kavramlar, belli başlıklar altında tasnif edilmiş ve bağlamlarıyla birlikte ele alınmıştır. Kadınları ifade eden lafızların yoğun kullanılması, Kur'ân'ın Arap dilinin bütün inceliklerini ve lafızlardaki mana zenginliğini esas aldığı ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Mu'cize, Kavram, Kadın, İnsan Hakları.

The Conceptual Phrases of Women in the Qur'an

Abstract

The aim of this article is to analyze conceptual statements in the Qur'an about women who constitute half of the society. In our study, words describing women in conceptual dimension in the Qur'an such as "nisâ", "umm" and "bint" are discussed. Twenty-four conceptual phrases has been classified and discussed under individual sections. Numerous uses of phrases describing women reveal that The Qur'an mainly considers the thoughtful of Arabic language and rich meaning of the words.

Key Words: Qur'an, Miracle, Concept, Women, Human Rights.

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.
m.nurullahaktas@hotmail.com

Giriş

Bu çalışmada Kur'an'da kadının kavramsal ifadesini oluşturan “nisâ”, “ümm” ve “bint” gibi lafızlar, tetkik edilecektir. Kur'an'da zikredilen “mü'minât”, “müslimât” ve “sâlihât” gibi kadınları tavsif eden lafızlar ise, konumuzun sınırlarını aştığından ele almayacaktır. Çalışmamızın gayesi, Kur'an'da kadının kavramsal ifade ediliş şeklini irdelemek; eşitlik ve özgürlük bağlamında İslâm'ın kadına bakışı ile ilgili yapılan eleştirilere kavramsal zaviyeden dikkat çekmektir.

M. 610'da nâzil olmaya başlayan Kur'an, toplumun önemli bir kesimini oluşturan ve insanî değerlerden mahrum bırakılan kadınlara ayrı bir sayfa açmış ve bunu Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla ortaya koymuştur. Sahabenin izlenimleri, Cahiliyye toplumundaki kadının konumunu ve İslâm'ın kadına bakışını açıkça göstermektedir: “Biz câhiliyye devrinde kadınlara hiçbir değer vermezdik. Ne zaman ki İslam geldi ve Allah, kadına da yer verdi, o zaman onların bizim üzerimizde hakları olduğunu kabul ettik.”¹ Müslim'de geçen bir rivâyette ise, vaz' edilen hükümlerle birlikte kadının sosyal hayattaki değeri şöyle ifade edilmiştir: “Allah'a yemin olsun ki, Allah kadınlarla ilgili indireceği hükümleri indirinceye ve onlara verilmesi gereken miras payını verinceye dek cahiliyye toplumunda, kadını kayda değer hiçbir şey saymıyorduk.”²

Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Havva'nın şahsında kadın cinsini mahkûm eden herhangi bir husus söz konusu olmadığı gibi kadın, erkek gibi bağımsız bir şahsiyete sahiptir.³ Benzer şekilde Kur'an, amel-i sâlih işleyen mü'min erkek veya kadınlara vâdedilen mükâfâtı zikrederken herhangi bir ayırıma gitmemiştir: “Erkek veya kadın, kim mü'min olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız ve

1 Buhârî, *Libâs*, 31.

2 Müslim, *Talak*, 5.

3 M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, (Konya: Kitap Dünyası, 11. Baskı, 2013), s. 281.

onların mükâfatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz.”⁴ Aynı şekilde Kur’ân-ı Kerim, bazen de Müslüman erkeklerle Müslüman kadınların birçok vasfını karşılaştırmalı zikretmiş ve detaylandırmıştır: “Şüphesiz müslüman erkeklerle müslüman kadınlar, mü’min erkeklerle mü’min kadınlar, itaatkâr erkeklerle itaatkâr kadınlar, doğru erkeklerle doğru kadınlar, sabreden erkeklerle sabreden kadınlar, Allah’a derinden saygı duyan erkekler, Allah’a derinden saygı duyan kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, namuslarını koruyan erkeklerle namuslarını koruyan kadınlar, Allah’ı çokça anan erkeklerle çokça anan kadınlar var ya, işte onlar için Allah bağışlanma ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”⁵

Kur’ân’da kadınlara hitap edilirken tercih edilen üslûba dikkatlice bakıldığında, Kur’ân’ın kadına yönelik nezâketli ve hassas üslûbunu yansıttığı fark edilecektir. Meselâ Hz. Meryem’e hitaben şöyle buyurulmuştur:

وَأُذِ قَالَتِ الْمَلِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ
وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ

“Hani melekler, “Ey Meryem! Allah, seni seçti. Seni tertemiz yaptı ve seni dünya kadınlarına üstün kıldı. “Ey Meryem! Rabbine divan dur. Secde et ve (O’nun huzurunda) rükû edenlerle beraber rükû et” demişlerdi.”⁶ Bu âyetlerde kullanılan nezâket ve üslûbu, Hz. Meryem’in iffetine ve babasız bir çocuğu dünyaya getiren bir anenin taşıdığı ağır sorumluluğu hafifletmek için meleklerin gösterdiği hassasiyete bağlamak mümkündür.

Kur’ân sûrelerine verilen isimlerden bir kısmı, kadınları ifade eden lafızlardan veya onları tavsif eden kelimelerden oluşmuştur: Meselâ Kur’ân-ı Kerim’in yüz on dört sûresinden birisi olan, miras, mehir, nikâh ve talak gibi aile müessesine müteallik önemli mevzuları ele alan Nisâ Sûresi, “kadınlar” anlamına gelir. Benzer şekilde Kur’ândaki sûrelerden birisine isim olan ve iffetli kadının şahsiyetine hasredilerek kadınları övücü ifadeler içeren Meryem Sûresi, aynı zamanda bir kadın adıdır. Yine Havle bint Sa’lebe adındaki sahâbi kadının sorununu gündemine alan ve “mücadele eden kadın” anlamını ifade eden Mücâdile⁷ sûresini de bu çerçevede zikredebiliriz.

Kadınlara ilgili meselelerin ele alındığı sûreleri Bakara, Ahzâb, Nisâ, Talâk, Nûr, Mücâdele ve Tahrîm şeklinde nüzul sırasına göre⁸ sıralamak mümkünse de kadınları ifade eden kavramlar, Kur’ân’ın farklı sûrelerinde yer almıştır. Kadınlar-

4 Nahl 16/97.

5 Ahzâb 33/35.

6 Âl-i İmrân 3/42-43.

7 “المجادلة / Mücâdile” ismindeki “dâl” harfi, fetha (mücâdele) ve kesre (mücâdile) ile okunabilir. Lâkin “mücadele eden kadın” manasında kesre ile okunması daha yaygındır.[Şihâbuddîn Âlûsî, *Rûhu'l-Me’âni*, (Beyrût: Dâru İhyâi’t-turâsî'l-Ârabî, trs), XXII, s. 2)].

8 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, (Ankara: 1993), s. 87.

la ilgili âyetlerin alışveriş ve diğer muamelât gibi ahkâm âyetlerinden daha fazla olması,⁹ Kur'ân'da kadınlarla ilgili isimlendirmelerin nitelik ve nicelik açısından boyutuna da ışık tutmaktadır.

Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerim'in kadın-erkek ayırımına gitmeksizin yeni bir "ümme" inşa etme hedefi¹⁰ de bulunmaktadır. Bu ümmetin önemli bir kesimini oluşturan kadınlarla ilgili mevzular ele alınırken ve toplumsal meselelerde sorun yaşanan alanlarda çözüm üretilirken kadınları ifade eden lafızlar da buna bağlı olarak yoğun bir şekilde kullanılmıştır.

Yukarıda verilen genel bilgilerden sonra Kur'ân'da kadınları kavramsal açıdan ifade eden lafızlar, beş ana başlık altında ele alınacak ardından hangi bağlamda zikredildikleri detaylandırılacaktır:

1. Genel Kavramlar

1.1 امرأة / İmrae

İmrae kelimesinin cem'i, *nisvet*, *nusvet*, *nisâ*, *nisvân*, *nusvân* şeklinde başka bir lafız ile gelir, *إمرأت*¹¹ şeklinde ile gelmez.¹² Müennes bir lafız olan *imrae*, *mer'et* şeklinde gelir. Müzekker hâli, *mer'* lafzıdır.¹³ *İmrae* lafzı, Kur'ân'ı Kerim'de yirmi beş defa zikredilmiştir.¹⁴

Kur'ân'da *imrae* lafzı, doğuracağı bebeği adayan İmrân'ın hanımından bahsedilirken şu şekilde zikredilmiştir:

إِذْ قَالَتِ امْرَأَةٌ عَمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا

"İmrân'ın karısı şöyle demişti: "Rabbim! Karnımdakini azatlı bir kul olarak sırf sana adadım."¹⁵

Miras ile ilgili âyetlerde ise *imrae* kelimesi şu şekilde gelir:

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ

"Eğer bir erkek veya kadının, ana babası ve çocukları bulunmadığı halde (kelâle) malı mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, her birine altıda bir düşer."¹⁶

Şahitlik konusuyla ilgili gelen âyetlerde de "imrae" lafzının tesniyye şeklinde geldiği görülmektedir:

9 Abdulkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmi'l-Mer'a ve Beyti'l-Müslim*, (Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 3. Baskı, 1420/2000), I, 6.

10 Âl-i İmrân 3/104.

11 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "n.s.a." maddesi; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil 'Âyi'l-Kur'ân*, (Beyrüt: Dâr İbn Hazm ve Dâru'l-'A'lâm, 1423/2002), I, 607.

12 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I, 607.

13 Rağib İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Seyyid Kilâni, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife), s. 466.

14 Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife, 1411/1991), 2. Baskı, , "imrae" maddesi.

15 Âl-i İmrân 3/35.

16 Nisâ 4/12.

وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى

“Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun).”¹⁷

İmrae lafzı, eşler arasındaki geçimsizlik manasına gelen “nüşûz” meselesi çerçevesinde şöyle gelmiştir:

وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصِلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا

“Eğer bir kadın kocasının, kendisine kötü davranmasından yahut yüz çevirmesinden endişe ederse, uzlaşarak aralarını düzeltmelerinde ikisine de bir günah yoktur.”¹⁸

Hız. İbrahim ile Hz. Zekeriyâ'nın eşleri de bu lafızla anlatılmıştır:

وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَلَبَسَّ رَتَاها بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ

“O esnada hanımı ayakta idi ve (bu sözleri duyunca) güldü. Ona da İshak'ı, İshak'ın ardından da Ya'kub'u müjdeledik.”¹⁹

قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ

“Zekeriyâ: Rabbim! dedi, bana ihtiyarlık gelip çattığına, üstelik karım da kısır olduğuna göre benim nasıl oğlum olabilir?”²⁰

İmrae lafzı, Kur'ân'da evli kadınlar için kullanıldığı gibi evlenmemiş olanlar için de zikredilmiştir. Meselâ Hz. Mûsâ kıssasında Hz. Şuayb'in kızlarından bahsedilirken şöyle ifade edilmiştir:

وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْتَأْذِنُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ

“Musa, Medyen suyuna varınca, orada (hayvanlarını) sulayan birçok insan buldu. Onların gerisinde de, (hayvanlarını) engelleyen iki kadın gördü.”²¹

Benzer şekilde Ebu Leheb'in karısı,²² Mısır Azizi'nin hanımı²³ ile Sebe' melikesinden²⁴ bahsedilirken *imrae* lafzı kullanılmıştır.

Yukarıda verdiğimiz örnekler, Kur'ân-ı Kerim'de *imrea* lafzının bir kısım Peygamber kıssaları bağlamında kullanıldığını; nikâh, boşama ve miras gibi aile hukukunu ilgilendiren önemli mevzular çerçevesinde zikredildiğini göstermektedir. Yine bu lafzın Kur'ân'da kadının mü'min veya müşrik gibi dinî kimliğine vurgu yapan ifadeler yerine genel manada kullanıldığı fark edilecektir.

17 Bakara 2/282.

18 Nisâ 4/128.

19 Hûd 11/71. Ayrıca bkz. Zâriyât 51/29.

20 Âl-i İmrân 3/40. Ayrıca bkz. Meryem 19/5 ve 8. ayetler.

21 Kasas 28/23.

22 Leheb 111/4.

23 Yûsuf 12/21. Ayrıca aynı sûrenin 30 ve 51. âyetlerine de bakılabilir.

24 Neml 27/23.

1.2 زوج / Zevc

Zevc kelimesi, *ezdâd* / أصداد (iki zıt manaya delâlet eden)²⁵ lafızlarından birisi olup²⁶ Kur'ân'da seksen bir yerde geçmektedir.²⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de *zevc* lafzı, daima müzekker gelmiş, *زوجة* / *zevce* şeklindeki müennes hâli zikredilmemiştir.

"*Zevc*" lafzının cem'i, "*ezvâc*" şeklinde gelir. "Canlılardan erkek ve dışının her birisi", "eş veya zıt olarak başkası ile birlikte anılan", "çeşit" manalarına gelir.²⁸ Herevî (ö. 401/1011), *ezvâc* kavramının "benzer, sınıf, çeşit" anlamına geldiğini²⁹ ifade ederken *el-Vucûh ve'n-Nezâîr*'in müellifi Dâmiğânî (ö. 478/1085) ise, "eş, sınıf/çift ve yakın dost" şeklinde üç manaya geldiğini zikretmiştir.³⁰

Zevc lafzı, Kur'ân-ı Kerîm'de "her şeyin çift yaratılması",³¹ "bitkilerin değişik sınıf ve çeşitte olması",³² "insanlardan bir grup"³³ ve "eş"³⁴ manalarında kullanılmıştır.

Zevc lafzı, mirâsla ilgili gelen "وَكَأَنَّ لَهُنَّ وَلَدٌ" *Eğer çocukları yoksa, karılarımızın geriye bıraktıklarının yarısı sizindir.* âyetinde "çocuğu olmayan kadın" manasında zikredilmiştir.³⁵

"*Zevc*" kavramı, kazif cezası,³⁶ kocası öldükten sonra iddetli kadın,³⁷ iffetini koruyan mü'min kadın,³⁸ kadına verilen mehrin boşanma sonrası geri alınması³⁹ ve sihir öğreten meleklerin karı-kocayı birbirinden ayırması⁴⁰ meseleleri beyan edilirken kullanılmıştır. Benzer şekilde Hz. Zeyd ile hanımı arasındaki geçimsizliği yatıştırmak üzere Hz. Peygamber'in tavsiyeleri ve Allah'ın bu konudaki hükmü beyan edilirken doğrudan Hz. Zeynep için kullanılmıştır.⁴¹

Aişe Abdurrahmân, Kur'ân'da evli çiftlerden birisinin kısır olması veya bunların çocuklarının olmaması halinde "*zevc*" yerine "*imrae*" lafzının kullanıldığını⁴² ifade etmiştir. Bu görüşüne delil olarak da aşağıdaki âyetleri zikretmiştir:

25 Fadime Kavak, Arap Dilinde Ezdâd Olgusu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXI, (2012/2), s. 121.

26 İbrâhîm Mustafa, v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vasîit*, (Kahire: Mektebetu's-Şurûk'd-Devliyye, 4. Tab, 1425/ 2004), s. 536.

27 Abdulkaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, "*zevc*" maddesi.

28 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 216.

29 Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-Ğaribeynfi'l-Kur'ân ve'l-Hadis*, thk: Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), III, 835-836.

30 Huseyn b. Muhammed ed-Dâmağânî, *el-Vucûh ve'n-Nazâirli Elfâzi'l-Kur'âni'l-'Aziz*, thk: Arabî Abdulhamîd 'Alî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye trs), s. 250.

31 Ra'd 13/3; Mü'minûn 23/27; Zâriyyât 51/49; Necm 53/45; Rahmân 55/52; Kıyâme 75/39.

32 Hac 22/5; Şu'arâ 26/7; Lokmân 31/10; Kâf 50/7.

33 Hicr 15/88.

34 Bakara 2/35, 102, 230, 234, 240; Nisâ 4/1; Arâf 7/19, 189; Tevbe 9/24; Ra'd 13/38; Tâhâ 20/117; Enbiyâ 21/90; Ahzâb 33/6, 37, 52, 53, 59; Zümer 39/6; Mucâdele 58/1.52; Tahrîm 66/5, 3.

35 Nisâ 4/12.

36 Nûr 24/6.

37 Bakara 2/234.

38 Me'âric 70/30.

39 Nisâ 4/20. Ayrıca bkz. Mumtehine 60/11.

40 Bakara 2/ 102. Ayrıca bkz. Rûm 30/21.

41 Ahzâb 33/37.

42 Aişe Abdurrahmân, *el-İcâzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, trs), s. 213.

قَالَ رَبِّ أَنْتَى بَكُونُ لى غَلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنى الْكِبَرَ وَأَمْرَاتى عَاقِرٌ

“Zekeriya, “Ey Rabbim! Bana ihtiyarlık gelip çatmış iken ve karım da kısır iken benim nasıl çocuğum olabilir?” dedi.”⁴³

وَكَانَتْ أَمْرَاتى عَاقِرًا “Karım ise kısırdır.”⁴⁴

Yukarıdaki âyetlerde *imrae* kavramı, çocuğu olmayan kısır kadın için kullanılmıştır. Kısır olarak bilinen kadına çocuk bahşedilince sözkonusu kadın için *imrae* lafzı yerine *zevc* kelimesi kullanılmıştır:

فَأَسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيى وَأَصْلَحْنَا لَهُ رُؤْهُ

“Biz de onun duasını kabul ettik ve kendisine Yahya’yı başışladık. Eşini de kendisi için, (doğurmaya) elverişli kıldık.”⁴⁵

Kur'an'da zikredilen *zevc* lafzı, yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere, erkek ve kadınlar için ortak kullanılan ifadelerden birisidir. Sık kullanılan bu sözcük, toplumsal düzen ve hukuk alanını ilgilendiren meseleler başta olmak üzere farklı bağlamlarda kullanılmıştır.

1.3 النساء/ Nisâ

Nisâ lafzı, buluş çağına ermiş kadınlar için kullanılır. *Nisâ* kelimesinin müfredi, “*nisve*” olup kendi lafzından müfredi gelmez.⁴⁶ “*Nisâ*”, “*nisvân*” ve “*nisvet*”, “*mer'et*” lafzının cemidir. Nitekim *mer'* lafzının cem'i de, *kavm* şeklinde gelir. Bunlar kendi lafzından cem' sigası gelmeyen kelime grubu olarak görülür.⁴⁷

Nisâ lafzı, Kur'an-ı Kerim'de bekâr veya dul bütün kadınlar için kullanılmıştır:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَفْسِطُوا فِى الْيَتَامَى فَاذْكُرُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَتَّى وَتِلَاكَ وَرَبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعْدُوا

“Eğer (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) yetimlerin haklarına riayet edemekten korkarsanız beğendiğiniz (veya size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın yahut da sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin.”⁴⁸

Benzer şekilde *nisâ* kavramı, miras konusu ele alınırken de geçmiştir:

يُوصِيكُمُ اللّهُ فِى أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ ائْتِنَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ

“Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder. (Çocuklar) ikiden fazla kadın iseler, ölünün bıraktığının üçte ikisi onlarıdır.”⁴⁹

43 Âl-i İmrân 3/40.

44 Meryem 19/5.

45 Enbiyâ 21/90.

46 Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), (I-XI), V/15.

47 İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 492.

48 Nisâ 3/3.

49 Nisâ 3/11.

Nisâ kavramı, Firavun'un İsrailoğullarına reva gördüğü ezalar anlatılırken *وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ* "(Fenalık için) kızlarımızı hayatta bırakıyorlardı."⁵⁰ şeklinde Kur'anda geçtiği gibi dünya zineti ve imtihanına yapılan vurgu çerçevesinde de zikredilmiştir:

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ

"Nefsanî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara karşı düşkünlük insanlara çekiçi kılındı."⁵¹

Hayızlı kadınlarla ilgili sorulan soruya cevap verilirken *imre'a* ve *zevc* gibi lafızlar yerine *nisâ* kavramı tercih edilmiştir:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَيْضِ مِنْهُ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْخَيْضِ
"Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun."⁵²

İddet müddetini bekleyen kadınların evliliği ile ilgili hükümler aktarılırken *nisâ* kelimesi kullanılmıştır:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ
(İddet beklemekte olan) kadınlarla evlenme hususundaki düşüncelerinizi üstü kapalı biçimde anlatmanızda veya onu içinizde gizli tutmanızda size günah yoktur."⁵³

Örtünmenin hükmü bildirilirken, *وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ / mü'minlerin hanımları*⁵⁴ şeklindeki izafette *nisâ* kavramı kullanılmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de *imrae* lafzının ism-i cem'i olan *nisve* sıgası da kullanılmıştır. Meselâ Hz. Yusûf kıssasında şehirdeki kadınlardan bahsedilirken *nisve* lafzı geçmiştir:

وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا

"Şehirdeki bazı kadınlar dediler ki: Aziz'in karısı, delikanlısının nefsinden murat olmak istiyormuş; Yusuf'un sevdası onun kalbine işlemiş!"⁵⁵

Yukarıdaki bilgilerden hareketle *nisâ* lafzı ile ilgili olarak şu hususu belirtmek mümkündür: Kadınları ifade etmede yaygın kullanılan kelimelerden birisi olan *nisâ* lafzı, miras, örtünme, hayız ve iddet gibi kadın eksenli meseleler bağlamında zikredilmiştir.

1.4. الأُنثَى / 'Unsâ

Kadın cinsini ifade eden الأُنثَى / 'unsâ lafzı, erkek cinsi anlamındaki الذَكَر / zeker kelimesinin zıddıdır.⁵⁶

50 Bakara 2/49.

51 Âl-i İmrân 3/14.

52 Bakara 2/222.

53 Bakara 2/235.

54 Ahzâb 33/59.

55 Yûsuf 12/30.

56 İsfehâni, el-Müfredât, s. 27.

Kur'ân'da 'unsâ kavramı, ana karnındaki cenin,⁵⁷ yeni doğan bebek⁵⁸ ve kadın⁵⁹ için kullanılmıştır. Diğer taraftan 'unsâ lafzı, "ilâh/put"⁶⁰ ve "kurban edilecek dişi hayvan"⁶¹ manasında zikredilmiştir. Benzer şekilde bu kavram Kur'ân'da, miras,⁶² Allah'ın dilediği kimselere erkek veya kız çocuğu bahşetmesi⁶³ ve müşriklerin melekleri Allah'a nispet etmeleri⁶⁴ bağlamında geçmiştir.

Miras ile ilgili hükümlerin ele alındığı âyetlerde 'unsâ lafzının, kadınları ifade eden diğer kavramlara tercih edilmesi kelimenin kapsam alanını bildirmesi açısından önemlidir. Zira yetişkin kadına mirastan pay düştüğü gibi küçük çocuğa hatta ana karnındaki cenine de pay düştüğünden genel bir lafız olan 'unsâ kavramı kullanılmıştır. Bu da Kur'ân'ın edebî icâzını yansıttığı, lafızların rastgele değil lafızmana ilişkisi dikkate alınarak seçildiği fark edilecektir.

1.5 اهل / Ehl

"Ehl" kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de 127 defa geçmiştir.⁶⁵ Bu lafız, "ehl-i Kitap", "ehl-i karye", "ehl-i beyt", "ehl-i nâr" "ehl-i takvâ" şeklinde muzaf olarak da zikredilmiştir. "Ehl-i İslâm" terkibi de "İslam sayesinde Müslümanları bir arada tutan" anlamına gelir.⁶⁶

Ehl kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de "emanetin erbabına tevdi edilmesi",⁶⁷ "aile fertleri"⁶⁸ ve "eş/hanım"⁶⁹ anlamında kullanılmıştır. Peygamberlere "inanınlar" manasına da geldiği görülmektedir.⁷⁰

Yine Kur'ân, eşler arasındaki geçimsizliği çözmek üzere iki tarafın akrabalarından oluşacak heyetleri ifade ederken de ehl kavramını kullanmıştır.⁷¹

Ehl sözcüğü benzer şekilde aşağıdaki âyette de kadın manasında geçmiştir:

قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

"Kadın dedi ki: Senin ailene kötülük etmek isteyeninin cezası, zindana atılmaktan veya elem verici bir işkenceden başka ne olabilir!"⁷² Taberî'nin, bu âyette geçen ehl

57 Râd 13/8.

58 Âl-i İmrân 3/36; Nahl 16/58.

59 Âl-i İmrân 3/36, 195; Nahl 16/97.

60 Nisâ 4/117 Bkz. إِنَّ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَانَا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا.

61 En'âm 6/143.

62 Nisâ 4/11.

63 Şûrâ 42/49.

64 İsrâ 17/40; Sâffât 37/150; Zuhruf 43/19.

65 Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, s. 95.

66 İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 29.

67 Nisâ 4/58.

68 Mâide, 5/89; Tahrîm 66/6.

69 Yûsuf 12/26; Tâhâ 20/10; Neml 27/7; Kasas 28/29.

70 Enbiyâ 21/76; Şu'arâ 26/ 169, 170; Sâffât 37/76, 134.

71 Nisâ 4/35.

72 Yûsuf 12/25.

lafzını, *imrae* kelimesi ile tefsir etmiş olması⁷³ da bu kelimeyi kadın isimlerinden birisi olarak değerlendirmemizde rol oynamıştır.

İsfehânî'nin “أهل الرجل/ erkeğin ehli” ifadesinin, “امرأته/ erkeğin hanımı”⁷⁴ manasına geldiğini ifade etmiş olması, Taberî'nin yukarıdaki âyete verdiği mana ile uyumluluk arz etmektedir.

Buna göre “ehl” lafzı, Kur'ân'da farklı manalarda kullanılmışsa da “eş” manasında özellikle aile içi sorunların çözümü bağlamında zikredilmiştir. Tefsir kitaplarında da bu kelimenin *imrae* manasına geldiği ifade edilmiştir.

1.6 صاحبة / Sâhibe

Sâhibe lafzı, Kur'ân-ı Kerim'de dört defa geçmektedir. İki yerde Allah'a eş ve çocuk nispet eden düşünceyi çürütme çerçevesinde zikredilmiştir. Meselâ, En'âm sûresinde şöyle buyurulmuştur:

أَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تُكُنْ لَهُ صَاحِبَةً “O'nun eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir!”⁷⁵

Bu âyette geçen *sâhibe* kelimesi, Allah'a evlat nispet etmek isteyenlere cevap verirken ve Allah'ın kendisine “eş” bile edinmediği hususu vurgulanırken kullanılmıştır.

Sâhibe kavramının kullanıldığı diğer iki âyet ise, insanların yakın akrabalarından hatta eşinden kaçmaya çalıştığı kıyamet gününü tasvir eden âyetlerdir.⁷⁶

Yukarıda zikredilen dört yerde de *sâhibe* sözcüğü, “eş” manasında kullanılmıştır. Bu kelimenin ilgili mevzular çerçevesinde zikredilmesi de seçilen lafızların konu ile bütünlüğünü ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.

1.7 اَبْكَار / Ebkâr

Ebkâr lafzı, “bikr” kelimesinin cem'i olup kadınlar için kullanıldığında “erkeğin yaklaşmadığı kadın” manasına gelir.⁷⁷

“Ebkâr” kavramı, Kur'ân'da iki defa gelmiştir. Bunlardan biri şu âyettir:

إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْسَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا عُرْبًا أَتْرَابًا لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ

“Biz onları (hurileri) yepyeni bir yaratılıştta yarattık. Onları ahiret mutluluğuna erenler için, hep bir yaşta eşlerini çok seven gösterişli bakireler yaptık.”⁷⁸

“Ebkâr” lafzının kullanıldığı diğer âyet ise şudur:

عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَاتِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ تَتَّبِعَاتٍ وَأَبْكَارًا

73 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VII, 12/241.

74 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 29.

75 En'âm 6/101. Ayrıca bkz Cin 72/3.

76 Me'âric 70/12; 'Abese 80/36.

77 İbn Manzûr, “b.k.r” maddesi, *Lisânu'l-Arab*, III, s.334.

78 Vâkı'a 56/35-38.

“Eğer o sizi boşarsa, Rabbi ona, sizden daha hayırlı, müslüman, inanan, sebatla itaat eden, tövbe eden, ibadet eden, oruç tutan, dul ve bakire eşler verebilir.”⁷⁹

Yukarıdaki iki âyette “ebkâr” kelimesi, övgüyü hak eden ve onurlandırılan kadın manasında kullanılmıştır. *Ebkâr* lafzının geçtiği ilk âyette cennetteki kadınların vasıfları anlatılmış diğer âyette ise Hz. Peygamber ile evlenebilecek kadınların özellikleri serdedilmiştir. Her iki âyette *ebkâr* kelimesinin nekre olarak zikredilmesi, cümleye kattığı anlam açısından önemlidir.

2. Birinci Derece Akrabalarla İlgili Kavramlar

Kadınlara yönelik isimlendirmelerin ikinci grubu, birinci derece akrabaları ifade eden lafızlardır. Bunları da şu şekilde ele almak mümkündür:

2.1 أم / Ümm

Ümm lafzı, Kur’ânda otuzbeş defa geçmekte olup farklı manalarda kullanılmıştır. Geçtiği yerleri şu şekilde aktarmak mümkündür:

a. *Ümmü’l-Kitâb*:⁸⁰ Bütün ilimlerin kendisine nispet edilmesi ve ondan tevellüd etmesi yönüyle “Levh-i mahfuz” manasına gelir.⁸¹ Kitabın baş kısmını ifade etmesi itibarıyla de Fâtiha sûresine “*Ümmü’l-Kitâb*” adı verilmiştir.⁸² Herevî, *مِنْهُ أَيْتٌ* *Ümmü’l-Kitâb*” kavramının “kitabın çoğu kısmı” anlamına geldiğini belirtmiştir.⁸³

b. *Ümmü’l-Kurâ*:⁸⁴ “Şehirlerin anası” manasına gelmekte olup Mekke şehri ni⁸⁵ ifade eder.

c. *Ümm* lafzı Kur’ân-ı Kerim’de “varılacak mekân”⁸⁶ anlamında da kullanılmıştır:

وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ تَأْرَ حَافِيَةٌ

“Ameli yeğni olana gelince, işte onun anası (yeri, yurdu) Hâviye’ dir. Nedir o (Hâviye) bilir misin? Kızgın ateş!”⁸⁷

Ümm lafzı, Kur’ânda Hz. Meryem⁸⁸ ile Hz. Mûsâ’nın annesinden bahsedilirken⁸⁹ kullanılmıştır. Benzer şekilde ana-babaya ihşanda bulunmanın gerekliliği,⁹⁰

79 Tahrîm 66/5.

80 Ra’d 13/39; Zuhuruf 43/4.

81 İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 22.

82 İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 23.

83 Harevî, *el-Garîbeyn*, I, 105.

84 En’âm 6/92; Şûrâ 26/7.

85 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, V, 7/338.

86 İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 23.

87 Kâri’â, 101/8-9.

88 Meryem 19/28; Mâide 5/17, 75; Mü’minûn 23/50; Nah 16/78; Zümer 39/6; Necm 53/32.

89 Kasas 28/7, 10, 13; Tâhâ 20/38, 40.

90 Lokman 31/14.

mağşerde kişinin kendi derdine düşüp annesinden de kaçacağı⁹¹ ve mirâstan alacağı pay⁹² meseleleri anlatılırken zikredilmiştir.

وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ / Sizi emziren anneleriniz ile “kayın valide” anlamına gelen وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ / eşlerinizin anneleri terkipleri, Kur'an-ı Kerim'de birer defa⁹³ kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlar aktarılırken geçmiştir.

Ümm lafzının cem' olan ümmühât kelimesi de Kur'ân'da onbir defa zikredilmiştir. Hz. Peygamber'in eşlerinin mü'minlerin anneleri olarak ifade edilmesi,⁹⁴ zihâr⁹⁵ ve evlilik⁹⁶ gibi ahvâl-i şahsiye meseleleri çerçevesinde geçmiştir.

2.2 والدة / Vâlide

Vâlid kelimesi, اب/ baba; vâlide ise ام/ anne manasına gelir. Her iki kavram için vâlideyn lafzı kullanılmıştır.⁹⁷ Vâlide lafzı Kur'ân'da üç defa zikredilmiş, cem' hali olan vâlidât ise bir defa geçmiştir. Vâlideyn /vâlidân lafzı da, yirmi defa kullanılmıştır.

Vâlide kelimesi, Hz. İsa'ya bahşedilen nimetler⁹⁸ ile çocuklarına süt veren anneler⁹⁹ çerçevesinde zikredilmiştir. Meselâ bir âyette şöyle gelir:

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ

“O gün Allah, şöyle diyecek: “Ey Meryem oğlu İsa! Senin üzerindeki ve annen üzerindeki nimetimi düşün.”¹⁰⁰

Vâlideyn lafzı ise, miras,¹⁰¹ infak¹⁰² ve en yakın akraba da olsa adaletten ayrılmama¹⁰³ konuları bağlamında gelmiştir.

Vâlideyn kelimesi, Allah'a kulluktan sonra ana-babaya saygının emredildiği ondört yerde zikredilmiştir.

وَأِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...

“Vaktiyle biz, İsrailoğullarından: Yalnızca Allah'a kulluk edeceksiniz, ana-babaya iyilik edeceksiniz diye söz almıştık.”¹⁰⁴

91 Abese, 80/34-36.

92 Nisâ 4/11.

93 Nisâ 4/23.

94 Ahzâb 33/6.

95 Ahzâb 33/4.

96 Nisâ 4/23.

97 İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 532.

98 Mâide 5/110; Meryem 19/32.

99 Bakara 2/233.

100 Mâide 5/110.

101 Nisâ 4/7, 33.

102 Bakara 2/215.

103 Nisâ 4/135.

104 Bakara 2/83. Ayrıca bkz. Nisâ 4/36; Enâm 6/151; İbrâhîm 14/41; Neml 27/19; İsrâ 17/23; Meryem 19/14; Ankebût 29/8; Lokmân 31/14; Ahkâf 46/15, 17; Nüh 71/28.

Vâlidât kelimesi ise, çocuklarına süt veren¹⁰⁵ annelerin hukukî sorumlulukları çerçevesinde geçmiştir.

Yukarıda geçen bilgilerden anlaşıldığı üzere *vâlideyn* sözcüğü, hem anne hem de baba için kullanılan müşterek bir lafızdır. *Ebeveyn* lafzı gibi tağlib babından zikredilen bir kelimedir. Ana-babaya saygının vurgulandığı meseleler başta olmak üzere miras, sütkardeşliği gibi mevzular çerçevesinde zikredilmiştir.

2.3 أبوين / Ebeveyn

Ebeveyn kelimesi, Arapçada “anne-baba”, “baba-amca” ve “baba-dede” için kullanılmıştır.¹⁰⁶

Ebeveyn lafzı, Kur’ân’da “anne-baba” manasında tağlib¹⁰⁷ babından gelmiştir.¹⁰⁸ Kur’ânî üslup gereği bu tağlib sanatı, *بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ/ doğu-batı arasındaki mesafe*¹⁰⁹ gibi ifadelerle başka âyetlerde de kullanılmıştır. *Ebeveyn* ismi, Kur’ân’da daima zamire muzaf olarak gelmiştir.

Ebeveyn kelimesi, Yûsuf kıssasında Hz. Yûsuf’un ailesiyle buluşması aktarılan gelmiştir:

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا

“Ana ve babasını tahtının üstüne çıkartıp oturttu ve hepsi onun için (ona kavuştu-
tukları için) secdeye kapandılar.”¹¹⁰

Yine miras ile ilgili hükümler ele alınırken de zikredilmiştir:

وَلَأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَكَدَّ

“Eğer çocuğu yok da ana-babası ona vâris olmuş ise, anasına üçte bir (düşer).”¹¹¹

Bu kavram, şeytanî desiselere karşı Âdem ve Havva’nın başına gelenlerden ders çıkarılması gerektiğinden bahsedilirken de gelmiştir.

يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ

“Ey Âdemoğulları! Şeytan, ana-babanızı, cennetten çıkardığı gibi sizi de aldatmasın.”¹¹²

Buna göre, *ebeveyn* kelimesi, miras meselesinin yanında Hz. Yûsuf’un ailesi ile buluşması ve Hz. Âdem ile Havva’nın kıssası bağlamında zikredilmiştir.

105 Bakara 2/233.

106 İsfehâni, *el-Miifredât*, s. 7.

107 Tağlib: İki manadan birisini diğerine tercih etmek ve bunu ikisi için kullanmaktır. [Ali b. Muhammed Curcâni, *et-Ta’rifât*, (Beyrût: Dâru’s-Surûr, 1306), s. 28].

108 Bedruddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, thk: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, (Dâru’l-Fikr, 1980), III, 312.

109 Zuhruf 43/38.

110 Yûsuf, 12/99-100.

111 Nisâ, 5/11.

112 Arâf, 7/27.

2.4 بنت / Bint

bint lafzı, ابن/ *ibn* kelimesinin müennes şekli olup cem'i, *benât* olarak gelir.¹¹³

Bint sözcüğü, her hangi bir bilgiye dayanmaksızın Allah'a evlat nispet edenlerin durumlarını ele alan âyetlerde gelmiştir:

وَحَرَّفُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ يَغَيِّرُ عَلِيمٌ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ

"Bilgisizce O'na oğullar ve kızlar yakıştırdılar. Hâşâ! O, onların ileri sürdüğü vasıflardan uzak ve yücedir."¹¹⁴

Hz. Meryem'in İmrân'ın kızı olduğu ifade edilirken¹¹⁵ ve kendileriyle evlenmeleri haram olanlar aktarılırken¹¹⁶ gelmiştir. Diğer taraftan Hz. Mûsâ'nın Medyen şehrine giderken karşılaştığı Hz. Şuayb'ın iki kızından bahsedilirken zikredilmiştir.

قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي تَمَامِي حِجَجٍ

"Şuayb, "Ben, sekiz yıl bana çalışmana karşılık, şu iki kızından birisini sana nikâhlamak istiyorum."¹¹⁷ Bu âyette "bint", "iki kız" anlamına gelen ابْنَتَيَّ/ibneteyye şeklinde tesniye sığasıyla gelmiştir.

Benât lafzı, Hz. Lut'un kavminin, evine misafir ettiği meleklerle saldırması bağlamında iki defa zikredilmiştir:

قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكِ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ

"Lût, dedi ki: "Ey Kavmim! İşte kızlarım. Onlar(la nikâhlanmanız) sizin için daha temizdir. Allah'a karşı gelmekten sakının ve konuklarıma karşı beni rezil etmeyin. İçinizde hiç akli başında bir adam yok mu?" Onlar, "İyi biliyorsun ki kızlarımda bizim gözümüz yok. Sen bizim ne istediğimizi çok iyi biliyorsun" dediler."¹¹⁸

Benât lafzı, cilbabın mü'min kadınlara emredilmesi bağlamında da gelmiştir:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ

"Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlara (bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman) dış örtülerini üstlerine almalarını söyle."¹¹⁹

وَبَنَاتُكَ / erkek kardeşin kızları ile وَبَنَاتُكَ الْأَخْتِ / kız kardeşin kızları lafızları,

113 İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 63.

114 En'âm 6/100. Ayrıca bkz. Nahl 16/ 57; Sâffât 37/149, 153, Zuhruf 43/16; Tûr 52/39,

115 Tahrîm 66/12.

116 Nisâ 4/23.

117 Kasas 28/27.

118 Hûd 11/79.

119 Ahzab 33/59.

Kur'an'da birer defa geçmiştir.¹²⁰ “Yeğen” anlamına gelen bu kavramlar, kendileriyle evlenmenin haram olduğu kişiler zikredilirken gelmiştir.

بَنَاتِ خَالَاتِكَ / teyze kızları, بَنَاتِ عَمَّكَ / amca kızları, بنات عماتك / hala kızları, بَنَاتِ خَالَاتِكَ / خَالَاتِكَ / dayı kızları ifadeleri de, Kur'an-ı Kerim'de birer defa geçmiştir. Bu lafızlar, Hz. Peygamber'in evlenebileceği kadınlar tafsilatlı olarak zikredilirken gelmiştir.

Hülusa, kadınları ifade eden kavramlardan birisi olan *bint* kelimesi, ağırlıklı olarak evlilik ve iffet mevzuları başta olmak üzere Allah'a kız çocukları nispet etme çerçevesinde kullanılmıştır.

2.5 أخت / Uht

أخت lafzı, أخت kelimesinin müennes kalıbı olup¹²¹ “kız kardeş” anlamına gelir. Bu kavram, kız kardeşin mirastan alması gereken payın ele alındığı âyette gelmiştir.

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ

“...Eğer bir erkek veya kadının, ana babası ve çocukları bulunmadığı halde (kelâle) malı mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, her birine altıda bir düşer...”¹²²

أخت lafzı, İki kız kardeşle aynı anda nikâhlanmanın haram olması¹²³ ve Hz. Musa'nın kız kardeşi¹²⁴ meseleleri aktarılırken de zikredilmiştir.¹²⁵

يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمَّكَ بَغِيًّا

“Ey Harun'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir insan değildi; annen de iffetsiz değildi.”¹²⁶

Bu âyette geçen أخت lafzı, nesep kardeşliği değil iyilikte (selâh) kardeşlik anlama gelmektedir.¹²⁷

Yine أخت kavramı, “yoldaş” anlamında da gelmiştir: كَلِمًا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا / “Her ümmet (ateşe) girdikçe yoldaşlarına lânet edecekler.”¹²⁸ Bu âyette geçen أخت kavramı, وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ, “Kâfirlerin velileri ise tâğûttur.”¹²⁹ âyetinde zikredilen dostlara işaret etmektedir.¹³⁰

وَأَخَوَاتِكُمْ مِّنَ الرِّضَاعَةِ / süt kız kardeşleriniz ifadesi ise, Kur'an-ı Kerim'de sadece

120 Nisâ 4/23.

121 İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 13.

122 Nisâ 4/12. Ayrıca bkz. Nisâ 4/176.

123 Nisâ 4/23.

124 Tâhâ 20/40; Kasas 28/11.

125 Nûr 24/61.

126 Meryem 19/28.

127 İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 13.

128 Arâf 7/38; Zuhuf 43/48.

129 Bakara 2/257.

130 İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 13.

bir defa zikredilmiştir. Nisâ sûresinde kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlar aktarılırken gelmiştir.

2.6 خَالَات / Hâlât

Hâlât kelimesi, خَالَة/hâle lafzının cemi olup “teyzeler” anlamına gelir. Kur’ân-ı Kerim’de cemi sığısıyla üç yerde zikredilmiştir.

Bunlardan birincisi olan خَالَاتِكُمْ /teyzeleriniz lafzı, kendileriyle evlenilmesi haram olanlar zikredilirken gelmiştir: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ “Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz size haram kılındı.”¹³¹

Hâlât kavramının geldiği diğer iki yer ise, أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ / veya teyzelerinizin evlerinden¹³² ile وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ / seninle birlikte hicret eden teyzenin kızları¹³³ şeklinde gelen lafızlardır.

Yukarıdaki âyetlerde geldiği üzere *hâlât* kelimesi, her üç âyette de çoğul kalıbıyla ve ism-i zamire muzaf olarak kullanılmıştır.

2.7 عَمَات / ‘Ammât

“Babanın kız kardeşleri (hala)” anlamına gelen *عمات* lafzı,¹³⁴ Kur’ân’da üç yerde geçmektedir. Müfredi *عممة / amme* olup Kur’ân’da daima cemi’ olarak gelir.

عمات lafzı, خَالَات lafzının geçtiği yerlerde zikredilmiştir. Bunlar da, وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ / halanın kızları, وَعَمَّاتِكُمْ¹³⁵ / halalarınız¹³⁶ ve بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ / halalarınızın evleri¹³⁷ ifadeleridir.

2.8 خَالَاتِ (Halail)

Âyette geçen أُصْلَابِكُمْ وَالَّذِينَ مِنَ أُصْلَابِكُمْ وَخَالَاتِ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ ifadesi, Kur’ân-ı Kerim’de sadece bir defa¹³⁸ zikredilmiştir. Bu kavram, öz oğullarımızın eşleri manasına gelen “gelinler” kelimesinin karşılığıdır. Bu âyette gelen خَالَات kelimesi, حَلِيلَة lafzının cemi’ olup *imrae* manasına gelir.¹³⁹ Bu lafız, Nisâ Sûresinde kendileriyle evlenilmesi haram olanlar aktarılırken zikredilmiştir.

İbn Cüreyc (ö. 150/767), yukarıdaki âyetle birlikte “Yine evlatlıklarımızı da öz çocuklarınız (gibi) kilmamıştır.”¹⁴⁰ “Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin ba-

131 Nisâ 4/23.

132 Nûr 24/61.

133 Ahzâb 33/50.

134 İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 346.

135 Ahzâb 33/50.

136 Nisâ 4/23.

137 Nûr 24/61.

138 Nisâ 4/23.

139 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, III, 4/407.

140 Ahzâb 33/4.

bası değildir.”¹⁴¹ âyetlerinin de nâzil olduğunu rivâyet etmiştir. Bilindiği üzere müşrikler, Zeyneb'i boşayan Zeyd b. Hârise ile ilgili ileri geri konuşmalar yapmış ve bu âyetler nâzil olmuştu.¹⁴² Bu rivâyetle Zeyd'in Hz. Peygamber'in öz evladı olmadığı gibi Zeyneb'in de onun öz gelini olmadığı beyân edilmiştir. Taberî (ö. 310/923) de âyetten “evlat edindiğiniz erkek çocukların hanımları değil doğurduğunuz çocukların hanımları” hususunun kastedildiğini¹⁴³ belirtmiştir.

2.9 رَبَائِبُ / Rebâib

ربائب/ *Rebâib* lafzı, ربيبة / *rebîbe* kelimesinin cem'i olup “erkeğin karısının (evvelki kocasından olan üvey) kızı” manasına gelir.¹⁴⁴ Bu kelime, Kur'ân'da sadece bir defa zikredilmiştir:

وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ

“... Kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı.”¹⁴⁵

Kur'ân, toplumda sık kullanılan lafızları değişik vesilelerle ele aldığı gibi zikredilmesi zorunlu olan meseleleri de gündemine almıştır. Bu çerçevede sık kullanılan *imrae* ve *nisâ* gibi kelimeleri zikrettiği gibi, *rebâib* benzeri sözcükleri de kullanmıştır. Malum olduğu üzere *rebâib* kelimesi, istisnai olarak gerçekleşen evlilikler neticesinde erkeğin karısının evvelki kocasından olan üvey kızı için kullanılan bir lafızdır.

3. حُور عِينٍ / Hûr 'În Kavramı:

Kadınları ifade eden kavramlardan birisi de, cennetteki hûrileri ifade eden حُور عِينٍ terkididir.

حور / *hever* lafzı, حور / *hever* lafzı, “gözde siyahlığın içerisinde azıcık beyazlığın görünmesi”, “gözdeki güzelliğin zirvesi” manalarına gelir.¹⁴⁶

Hûri kavramı, tamamı mekkî olan yedi ayette zikredilmiş olup bunlardan dördünde¹⁴⁷ ismen geçmiştir. Meselâ, takva sahibi mü'minler için hazırlanan nimetler sayılırken şöyle kullanılmıştır:

كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ

“İşte böyle. Bunun yanı sıra biz onları, iri gözlü hûrilerle evlendiririz.”¹⁴⁸

141 Ahzâb 33/40.

142 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, III/4,407.

143 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, III/4,407.

144 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* III/4,406.

145 Nisâ 4/23.

146 İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 135.

147 Dûhân 44/54; Tûr 50/20; Vâkıa 56/22; Rahmân 55/72.

148 Dûhân 44/54.

Kur'an-ı Kerim'de hûri kelimesi, ismen zikredildiği gibi hûrileri tavsif eden farklı vasıflar da zikredilmiştir.¹⁴⁹ Meselâ bir âyette¹⁵⁰ şöyle geçer:

وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَتْرَابٌ

“Yanlarında gözlerini kendilerinden ayırmayan yaşıt eşler vardır.”

Hûri lafzı, mü'minlerin her türlü baskı ve eziyete maruz kaldığı Mekke döneminde mü'minleri teselli etmek üzere nâzil olan âyetlerde geçmiştir. Bu lafzın ilgili âyetlerde kullanılması, lafız-mana bütünlüğü açısından ehemmiyeti daha çok anlaşılmaktadır.

4. Yaşlı, Kısır ve Kocası Olmayan Kadınlar İle İlgili Kavramlar

Kur'an'da kadınları ifade eden kavramların dördüncü grubu, yaşlı, kısır ve kocası olmayan kadınlar ile ilgili olanlardır. Bunları şu şekilde ele almak mümkündür:

4.1 عَجُوزٌ / 'Acûz

'Acûz lafzı, “birçok işi yapmaktan âciz olan koca karı”¹⁵¹ manasına gelir. 'Acûz kelimesi, İbn İshâk'a göre doksan; Mücâhid'e göre ise doksan dokuz yaşındaki kadın için kullanılan bir lafızdır.¹⁵²

Bu kavram, Kur'an'da dört defa geçmekte olup bunlardan ikisi Hz. İbrahim'in hanımını için zikredilmiştir:

قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ

“Vay başıma gelene!” dedi, “Ben bir koca karyım, kocam da yaşlı bir adam. Bu gerçekten çok tuhaf bir şey!”¹⁵³

Diğer iki âyette¹⁵⁴ ise, Hz. Lût'un inkârcı hanımından bahsedilirken kullanılmıştır.

4.2 عَاقِرٌ / 'Âkır

Kur'an'da 'âkır kavramı, üç âyette¹⁵⁵ geçmekte olup sözlükte, “doğurgan olmayan kadın”¹⁵⁶ manasına gelir.

Her üç âyette de 'âkır lafzı, Hz Zekeriyâ'nın kısır hanımını için kullanılmıştır. Bunlardan bir tanesinde şöyle geçmiştir:

قَالَ رَبِّ ائْتِنِي بِنُورٍ لِي كُنْ لِي غُلَامًا وَقَدْ بَلَغَتْنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ

149 Sâd 38/52; Vâkıa 56/37; Nebe 78/33.

150 Sâd 38/52.

151 İsfahâni, *el-Müfredât*, s.323.

152 Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, V/62.

153 Hûd 11/72. Ayrıca bkz. Zâriyât 51/29.

154 Şu'arâ 26/171; Sâffât 37/135.

155 Âl-i İmrân 3/40; Meryem 19/5,8.

156 İsfahâni, *el-Müfredât* s. 341.

“Zekeriyya: Rabbim! dedi, bana ihtiyarlık gelip çattığına, üstelik karım da kısır olduğuna göre benim nasıl oğlum olabilir?”¹⁵⁷

4.3 أيامي / Eyâmâ

Eyâmâ lafzı, *أي* / *eyyim*” kelimesinin cem’idir. *Eyyim* kelimesi, hem erkek hem kadın; hem dul hem de bâkir/bâkire olanı tavsif etmek için kullanılmıştır. *رجل أي* ifadesi geldiği gibi *أي امرأة* veya *امرأة أيمة* şeklinde de kullanılmıştır.¹⁵⁸

Merhum Elmalı Hamdi Yazır, *eyyim* kavramı ile ilgili şöyle demektedir: “*Eyyim*, gerek bikir, gerek seyyib olsun zevci olmayan dişiye ve zevcesi olmayan erkeğe denir ki buna bekâr diyoruz. Bundan başka *eyyim*, hür kadına ve bir kimsenin kızı, hemşiresi, teyzesi gibi yakın hısmına da ıtlak edilir ki bu iki mânâca lisanımızda mukabilini bilmiyoruz.”¹⁵⁹

Eyâmâ lafzı, Kur’ân’da sadece bir âyette zikredilmiştir:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَأَمَانِكُمْ

“Aranızdaki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden elverişi olanları evlendirin.”¹⁶⁰

Sadece bir âyette zikredilen *eyâmâ* sözcüğü, cariyeye anlamında ism-i zamire muzaf olarak gelmiştir. Cariyelerin horlandığı cahiliye toplumunda “sizin cariyeleriniz” şeklinde cariyelerin mü’minlere muzaf olarak gelmesi, onlara verilen değeri de ortaya koymaktadır.

4.4 ثيبات / Seyyibât

Seyyibât / dul kadınlar kelimesi, *seyyib* lafzının cem’i olup Kur’ân’da sadece bir defa zikredilmiştir:

عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مَسْلَمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا

“Eğer o sizi boşarsa, Rabbi ona, sizden daha hayırlı, müslüman, inanan, sebatla itaat eden, tövbe eden, ibadet eden, oruç tutan, dul ve bakire eşler verebilir.”¹⁶¹ Bu âyette geçen *seyyibât* lafzı, Hz. Peygamber’in aile hayatından bahsedilirken gelmiştir.

5. Câriyelerle İlgili Kavramlar

Kur’ân’da kadınlara yönelik isimlendirmelerin beşinci grubu, câriyeler ile ilgili lafızlardır. Bununla ilgili kavramları şu şekilde sıralamak mümkündür:

157 Âl-i İmrân 3/40.

158 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, X,18/159.

159 Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 3. Baskı, VII, 4755.

160 Nûr 24/32.

161 Tahrim 66/5.

Meselâ, köle ve cariyelerle yapılacak *mükâtebe*¹⁶⁸ akdinde nasıl tavır takınılması gerektiği aktarılırken şöyle zikredilmiştir:

وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ بِمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَيْكُمْ

“Sahip olduğunuz kölelerden “*mükâtebe*” yapmak isteyenlere gelince, eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla *mükâtebe* yapın. Allah'ın size verdiği maldan onlara verin.”¹⁶⁹

مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ / *Mâ meleket eymanüküm* terkibi, câriyelerle evlenme¹⁷⁰ başta olmak üzere farklı muamelelerde¹⁷¹ gösterilmesi gereken tavır çerçevesinde geçmiştir.

Kur'an'da cahiliye toplumunda horlanan ve mal gibi alınıp satılan cariyelere yönelik isimlendirmelerin kullanıldığı yukarıdaki gurutta yer alan lafızlar, evlilik başta olmak üzere iffet ve *mükâtebe* akdi gibi meseleler bağlamında ele alınmıştır. Bu lafızların zikredilmesi ile birlikte kadınlarla ilgili kullanılan sözcüklerin boyutu da daha iyi anlaşılmaktadır.

Sonuç

Hız. Peygamber'in en büyük mucizesi olan Kur'an-ı Kerim, toplumun tüm kesimlerine hitap eden ilâhî kelâmdır. Yaklaşık yirmi üç yıllık nuzûl süreciyle Medine İslam toplumunu oluşturan Kur'an, ailenin dolayısıyla da toplumun temelini teşkil etmede önemli rol oynayan kadınlara, ayrı bir değer atfetmektedir. Birçok âyette kadın-erkek ayırımına gidilmeksizin insanları, takva ekseninde değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Kadınlara yönelik isimlendirmelerin kavramsal boyutunu ele aldığımız bu çalışmada, ilgili lafızları belli başlıklar çerçevesinde ele almaya çalıştık. İhtikaklarıyla birlikte yaklaşık kırkı bulan bu lafızların farklı bağlamlarda kullanılması, meseleyi daha da anlamlı hale getirmektedir. Zira belli bir alandaki kavramların nitelik ve nicelik açısından değeri, ilgili meseleye verilen ehemmiyeti vurgular.

Kur'an-ı Kerim'de kadınlarla ilgili zikredilen lafızlara bakıldığında şu hususları tespit etmek mümkündür:

- Kur'an'da, bazen *imrae* gibi tek bir lafız, birçok mesele çerçevesinde ele alınmış; bazen de *imâ'*, *emet* ve *feteyât* gibi birçok kelime ile tek bir mevzu işlenmiştir.
- Aynı manaya gelen farklı lafızlar kullanılmıştır: Meselâ, “Câriye” anlamına gelen *imâ'*, *emet* ve *feteyât* gibi kelimelerin kullanılması.

168 Mükâtebe: Köle veya câriyenin bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmesi için efendisiyle anlaşmasıdır. (Fahrettin Atar, “Mükâtebe”, *DİA*, XXXI, 531.).

169 Nur 24/33.

170 Nisa 4/3, 24, 25. Ayrıca Müminün 23/6; Ahzâb 33/50, 52, 55.

171 Nisa 4/36; Nahl 16/71; Nur 24/31,58; Ahzâb 33/50.

- c. Benzer şekilde bu lafızlardan bir kısmı (*rebâib* ve *eyâmâ* gibi) Kur'ân'da bir defa zikredilirken diğer bir kısmı ('*unsâ* ve *zevc* gibi) ise, onlarca defa farklı bağlamlarda geçmiştir.
- d. Bazen de kadınları ifade eden *بَنَاتُكَ* lafzı gibi kelimeler, *بَنَاتُكَ الْأَخَ* / *erkek kardeşin kızları*, *بَنَاتُ الْأَخْتِ* / *kız kardeşin kızları*, *بَنَاتُ خَالَاتِكَ* / *teyze kızları*, *بَنَاتُ عَمَّكَ* / *amca kızları*, *بنات عماتك* / *hala kızları*, *بَنَاتِ خَالِكَ* / *dayı kızları* gibi izafiyet kalıpları ile anlam zenginliğini beraberinde getirmiştir.

Buradan hareketle Kur'ân'da kadınlara yönelik mevzular çerçevesinde ele alınan kavramlar, Kur'ân'ın kadınlara verdiği değeri ortaya koyar. Bu kavramlar, toplumsal sorun olarak görülen mirâs, nikâh, talâk ve şâhitlik gibi ahvâl-i şahsiyye ile ilgili meseleler başta olmak üzere farklı mevzular bağlamında ele alınmıştır. Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerîm, Arap dilinin bütün inceliklerini ve lafızlardaki mana zenginliğini de dikkate alarak insana hukukî sorumluluklarını hatırlatmaktadır.

Kaynakça

Abdübâkî Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ân'l-Kerîm*, 2. Baskı, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1411/1991).

Aişe, Abdurrahmân, *el-İcâzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Mearif, trs).

Âlûsî, Şihâbuddîn, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXII, 2, (Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Ârabî, trs).

Atar, Fahrettin, "Mükâtebe", DİA, XXXI.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, (Ankara 1993).

Curcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, (Beyrût: Dâru's-Surûr, 1306).

Dâmağânî, Huseyn b. Muhammed, *el-Vucûh ve'n-Nazâir li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk: Arabî Abdulhamîd Âli, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye trs).

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), (I-X).

Herevî, Ahmed b. Muhammed, *el-Ğarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*, Thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999).

İsfehânî, Râğib, *el-Mufredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Thk: Muhammed Seyyid Kîlânî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, trs).

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, (Kahire: trs).

Kavak, Fadime, Arap Dilinde Ezdâd Olgusu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXI, (2012/2), s. 121-139.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), (I-XI).

Mustafa, İbrâhîm, v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, (Kahire: Mektebetu'ş-Şurûk'd-Duveliyye, 4. Tab, 1425/2004).

Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, (Konya: Kitap Dünyası, 11. Baskı, 2013).

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vil Âyi'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dâr İbn Hazm ve Dâru'l-A'lâm, 1423/2002), (I-XV).

Zeydan, Abdülkerim, *el-Mufasssal fi Ahkâmi'l-Mer'a ve Beyti'l-Müslim*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 3. Baskı, 1420/2000), (I-X).

Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Dâru'l-Fikr, 1980), (I-IV)

Kur'ân'da "Resûl" Kelimesi (Ma'tûf ve Ma'tûfun Aleyh Olduğu Kelimeler Bağlamında)

Muhammed ERSÖZ*

Özet

Kur'ân, mesajını Arap dili ile iletmiştir. Kur'ân'ın kendi mesajını belli bir topluma belli bir dille iletmiş olması bir anlamda muhataplarına o dilin sınırları içinde seslenmesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Kur'ân yorumunda dilsel analiz yoluyla önemli tespitlere ulaşabiliriz. Kur'ân'ın bir kelimeyi hangi bağlamalarda ve hangi dil bilgisi kurallarına göre kullandığı oldukça önemlidir. Çünkü bir kelime cümle içerisinde tâbi olduğu nahiv kurallarına göre anlam kazanmakta ve ait olduğu metnin temsil ettiği dünya görüşünün içerisindeki konumuna dair önemli ipuçlarına sahip olmaktadır. Çalışmamızın ana konusu olan "resûl" mefhûmu İslâm dininin temel unsurlarındandır. Biz de çalışmamızda "resûl" kelimesinin dindeki yerini tespit etme konusuna katkıda bulunmak için "resûl" kelimesinin atıf konusu özelinde Kur'ân metni içerisinde tâbi olduğu nahiv kurallarından yola çıkarak bir takım sonuçlara ulaşmayı hedefledik. Bunun yanında sayısal verilerden de faydalandık. Bu şekilde Hz. Peygamber'in din içerisindeki yerine dair verilere de ulaşmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Resûl, Atıf, Din, Nahiv

Word of "Rasul" in the Quran (In the Context of the Words That Ma'toof and Ma'toof Alaih for the Word of "Rasul")

Abstract

The Quran transmitted the message with Arabic language. That Quran transmitted his message with a certain language to certain community means it addressed its message to its interlocutors in limit of that language. So we can reach to important findings through linguistic analysis because Quran uses Arabic language very well. It is important that Quran uses the words in which contexts and gramatical rules because a word has a meaning according to gramatical rules that comply with and has important hints about its position in worldview that it represents that the text belongs. The term of rasul is the main subject of our study is one of the basic elements of Islam In our study, we aimed to reach a number of conclusions for determining the position of messenger in religion of Islam through gramatical rules that word of rasul complies with in text of Quran in private matter of "Attribution". In addition to this we also benefit from numerical datas. In this manner we tried to reach to datas about place of Messenger in the religion.

Keywords: Commentary, Rasul, Attribution, Religion, Grammar

* Yrd. Doç. Dr. Muhammed ERSÖZ, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir A. B. D., merso84@gmail.com

Giriş

"Resûl" kelimesi Arapçada "r-s-l" (ر س ل) kökünden gelmektedir. Halil b. Ahmed (v. 175/791) bu kelimenin yumuşaklık ifade ettiğini söylemektedir. Örneğin "ناقة رَسَلَةُ الْفَوَائِمِ" ifadesi eklemleri gâyet yumuşak ve yürüyüşü akıcı olan deve anlamına gelmektedir. Aynı zamanda bu kelime "bir görevi yerine getirmek ve o görevle ilgili bilgi toplamak üzere gitmek" anlamına da gelmektedir.¹ Kur'ân'da bu anlama uygun bir şekilde "Allah'tan aldığı bilgileri ve emirleri tebliğ etmek, muhataplarına hak dini tanıtmakla görevli kimse" anlamında kullanılmaktadır.² Kur'ân'da "resûl" kelimesi Hz. Peygamber için kullanıldığı gibi diğer peygamberler, peygamber olmayan ve insanlar arasında elçilik yapan kimseler ve elçilik görevi yapan melekler için kullanılmaktadır.

Hız. Peygamber için kullanılan "resûl" kelimeleri âyetlerin birçoğunda farklı bağlamlarda lafzatullâha atfedilmektedir. Bunun yanından bu kelimeye iman edenler (الَّذِينَ آمَنُوا-الْمُؤْمِنِينَ), emir sahipleri (أُولِي الْأَمْرِ) ve yakın akraba (ذِي الْقُرْبَى) gibi kelimeler atfedilmektedir. "Resûl" kelimesinin ma'tûf ve ma'tûfun aleyh olduğu kelimeleri, bu kelimelerin atfedilme sıklıklarını, bu kelimenin âyetten âyete değişen atfedilme şekillerini, bu âyetlerdeki atıf harfinin ifade ettiği anlamları ve müfessirlerin bu konudaki görüşlerini ele almak Hız. Peygamber'in dindeki yerine dair önemli veriler elde etmemizi sağlayacaktır.

Çalışmamızda öncelikle atıf konusunu ve atıf harflerinin ifade ettikleri anlamları ele alacağız. Sonra âyetlerde "resûl" kelimesinin ma'tûf ve ma'tûfun aleyh olduğu âyetleri inceleyecek, âyette geçen atıf harfinin hangi anlamı ihtiva ettiğini

1 Ebû Abdurrahmân el-Ferâhidî Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, ts., VII, 240-241.

2 Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts., s. 195; Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrût, ts, XI, 281.

ortaya koymaya ve bu şekilde Hz. Peygamber'in dindeki yerine dair verilere dilsel analiz yoluyla ulaşmaya çalışacağız.

Atıf Konusuna Genel Bakış:

“Atıf” kelimesi sözlük anlamı itibariyle “meyletmek” anlamındadır. Güç durumunda olan kimseleri himaye edip onlarla ilgilenen kimseye “رجل عطف” denmektedir. şekfatlı şeklinde Türkçeye çevirdiğimiz “atıf” kelimesine bu ismin seçilmiş olması “bir şeye yönelmek” anlamından hareketle olmalıdır. Çünkü şekfatlı olan kişi düşkün durumda olana onun seveceği ve hoşlanacağı şeylerle yönelmekte, ona iyilik yapmakta, onunla ilişkisini kuvvetlendirmekte ve onunla ince duygularla ve merhametle iletişime geçmektedir.³

“Atıf” kelimesi “كُنِيَ عَطْفَهُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ” “Allah yolundan saptırmak için yanını eğip bükerek (kibir ve azamet içinde)...”⁴ şeklinde Kur’anda geçmekte ve vücudun boyundan baldıra kadar olan kısmı anlamında kullanılmaktadır. “وعطفْتُ” cümlesi “ارتفتها” (yastığı katlayıp iki kat yaptım ve kollarımı üzerine koyup dinlendim) anlamına geldiği düşünöldüğünde bu kelimenin anlamında bir şeyin iki yanından bir tarafı katlamak ve yaslamak⁵ anlamında olduğu söylenebilir. “عطفت الشيء على الشيء” (Bir şeyi bir şeye doğru eğdim) anlamında kullanılan fiilin mastarıdır. “عطف فلان على فلان” (filan kişi filan kişiye şekfatlı davrandı) “عطف الفارس” (devenin dizginlerini şuraya meylettirdim) “عطفت زمام الناقة إلى كذا” (atlı atın dizginini ikiye katlayıp meylettirdi) cümlelerinde bu kelime iki kat yapmak ve meylettirmek anlamlarındadır. Bu tür şeyler atıf olarak isimlendirilmiştir. İkinci kelime birinci kelimenin üzerine katlanmış ve birincinin i’râbı ikinciye hamledilmiştir. Basralılar “atıf/عطف” kelimesini kullanırken Kûfeliler “nesk/النسوق” kelimesini kullanmaktadırlar. “Nesk/النسوق” kelimesi dişler düzgün olduğu zaman söylenen “نغر نسوق” sözünden gelmektedir. Bir cümle bir düzen üzere olduğu ve ikinci kelime birinci kelimeye i’râbda ortak ve eşit olduğu zaman “كلام نسوق” denmektedir.⁶

Arap dilinde atfın yerine kısaca değinecek olursak Birgivi (v. 981/1573) *Avâmil* isimli eserinde Arap dilinde terkip ve cümle içerisindeki kelimelerin irâbına tesir eden unsurları âmil, ma’mûl ve amel (i’râb) şeklinde üçe ayırmaktadır. Birinci grup olan ve kelimenin i’râbının belirlenmesinde etkin role sahip olan unsurlar olan âmiller semâi ve kıyâsî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Konumuz olan atıf ise ikinci sırada zikrettiğimiz ma’mûl kısmındadır. Ma’mûller ise aslî ve tebeî olmak üzere ikiye ayrılmakta aslî olanlar ise merfûât, mansûbât, mecrûrât ve

3 Semin el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1996, III, 93; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 249.

4 Hac, 22/9.

5 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, II, 17.

6 Muvaffakuddîn b. Yâiş el-Mevsilî, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2001, V, 3.

mezcûmât olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Ma'mûllerin ikinci kısmı olan tebeî olanlar (tevâbi') bedel, atıf, sıfat, te'kid ve atf-ı beyândır.⁷ Konumuz olan atfın içinde bulunduğu tebeiyeten ma'mûl demek, irâb bakımından tâbî olduğunun irâbını aynen alan demektir.

Atıf harfleri و, ف, ثم, حتى, أو, إِمَام, أَم, لِ, بِل harfleridir. Ancak "resûl" kelimesinin atfedilmesi söz konusu olunca bizim üzerinde duracağımız harf haliyle "vâv" harfi olacaktır. Çünkü Kur'ân'da bu kelime sadece "vâv" harfiyle atfedilmektedir. Atıf "vâv"ı çok kullanılması sebebiyle bağlaçların esasını teşkil etmektedir.

Atıf "Vâv"ı ve İfade Ettiği Anlamlar

Atıf harflerinden "vâv", ma'tûf ve ma'tûfun aleyh arasında mutlak cem' yani tertip zorunluluğu olmaksızın mutlak birliklilik ve hükümde ortaklık içindir. Örneğin zorunluluğu olmaksızın mutlak birliklilik ve hükümde ortaklık içindir. Örneğin "Biz Nuh'u (a.s) ve İbrahim'i (a.s) gönderdik." (Hadid, 57/26) ve "تولي الخلافة أبو بكر وعمر رضي الله" (Ebû Bekir (r.a.) ve Ömer (r.a.) halife oldu) örneklerinde zaman olarak ma'tûf, ma'tûfun aleyhten daha sonra gelebilmiştir. Çünkü Hz. Nuh, Hz. İbrahim'den önce peygamber olarak gönderilmiştir. Ma'tûf zaman bakımından ma'tûfun aleyhten daha önce gelebilir. كَذَلِكَ يُوجِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ "Allah sana ve senden öncekilere böyle vahyeder" (Şûrâ, 42/3) âyetinde olduğu gibi son peygamber önce zikredilirken daha önce gönderilen peygamberler son peygambere atfedilmiştir. فَأُجِينَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ "Onu ve gemidekileri kurtardık" (Ankebût, 29/15) âyetinde ve جاء خالد وعليّ معه (Halid ve Ali beraber geldiler) cümlesinde olduğu gibi ma'tûf ve ma'tûfun aleyh zaman olarak beraber olup burada "vâv" harfi musâhabe ifade etmektedir.⁸ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ "Biz Peygamberlerden senden, Nuh'tan, İbrahim'den, Mûsâ'da ve Meryem oğlu İsâ'dan söz aldık" (Ahzâb, 33/7) âyetinde Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ peygamberler arasında öncelik sonralık sırası varken "ومنك" ifadesi başta gelmiş ve Hz. Peygamber kastedilmiştir. Bu örnekler dikkate alındığında "vâv" harfinin karîne olmaksızın tertip ve maiyyet ifade etmediğini ifade edebiliriz. Nitekim İbn Malik (v. 672/1274) "قام زيد وعمرو" cümlesinin üç manaya gelme ihtimali olduğunu ve yaygınlık sırasına göre "Maiyyet râcih görüştür. Tertip çoktur. Ters olması ise azdır" ifadelerini kullanmaktadır.⁹

Atıf "vâv"ının mutlak cem' ifade ettiği konusunda Ebû Ali el-Fârisî (v. 377/987), Basra ve Kûfeli nahivcilerin bu konuda ittifak halinde olduğunu söylemektedir.¹⁰ Atıf "vâv"ı, irâb konumundaki kelime ve cümle gibi iki öğeyi -Basra mektebine göre öncelik-sonralık şartı olmadan- birbirine bağlama ve irâb hükmünde ortak

7 Takiyyüddin Ahmed el-Birgivi, *Avâmil* (Kitâbu'n-Nahv İçerisinde), Dâru Temel, ts., s. 178-188.

8 Abdullah b. Sâlih el-Füzân, *Tacîlü'n-Nedâ bi Şerhi Katri'n-Nedâ*, Dâru İbni'l-Cevzi, 1431, 301-302.

9 Cemâlüddin b. Yûsuf İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib an Kütübi'l-Garîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1987, I, 463.

10 Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl*, Riyâd, 1400, I, 507.

etme vazifesi görür.¹¹ Buna örnek olarak Sibeveyh (v. 180/796)'in verdiği "مررت برجل" örneği zikredilebilir. Sibeveyh bu cümledeki "vâv" harfi için şunları söylemektedir: "Burada 'vâv' harfi 'bâ' harf-i cerrine ortak olmuş ve bu iki kelime onun ('bâ' harfinin anlamı) üzerine anlam ifade etmeye devam etmiştir. Burada 'vâv' harfi 'رجل' kelimesini önce zikretmekle 'حمار/eşek'ten daha üstün olduğunu ortaya koyacak bir durum ortaya koymamıştır. Bu durumda sanki 'مررت بهما' demiş gibi olursun"¹² ifadelerini kullanmaktadır.

Atf "vâv"ının ifade ettiği önemli bir anlam da muğâyeredir. Bir şeyin bir şeye atfedilmesi ikisi için zikredilen hükümde müştereklikle birlikte ma'tûf ile ma'tûfun aleyh arasında bir muğâyereyi yani birbirlerinden farklı olmayı aynı olmamayı gerektirir. Muğâyere kendi içinde bazı mertebelere ayrılmaktadır.

En üst mertebedeki, ma'tûf ile ma'tûfun aleyhin ikisinden biri diğerinin yerine geçemeyecek, birbirinin bir parçası olamayacak ve aralarında bir iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi (telâzüm) olmayacak kadar ayrı olmasıdır. وَأَنْزَلَ وَلَا تَلَيْسُوا الْحَقَّ (Âli İmrân, 3/1) âyetinde olduğu gibi "الْإِخْيَالُ" - "النَّوْرَاءُ" kelimeleri arasında bir telâzüm yoktur ve bu kelimeler birbirinin parçası değildir. Müğâyerenin ikinci mertebesi iki şeyin arasında telâzüm olmandır. Bunun örnekleri الْحَقُّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ (Bakara, 2/42) ve حَافِظُوا مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ (Bakara, 2/238) ve إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ (Ahzâb, 33/7) âyetlerinde olduğu gibi. Dördüncüsü ise iki şeyin birbirine sıfatlarının farklı olmasından dolayı atfedilmesi (Gâfir, 40/3) âyetinde olduğu gibi. Bu âyette tek Allah'tan bahsederken farklı sıfatları birbirine atfedilmiştir.¹³

Atf "vâv"ının anlamlandırılmasında farklı ihtimaller mümkün olduğu için müfessirler görüşlerine uygun düşen anlamı tercih etmişlerdir. Örneğin وَإِذَا قِيلَ... انشُرُوا فَاَنْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ... انشُرُوا فَاَنْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ (Mücâdile 58/11) âyetinde الْوَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ifadesi انشُرُوا فَاَنْشُرُوا ifadesine atfedilmiştir. Ebû Hayyân (v. 745/1344) bu âyetin tefsirinde âyetin manasının "Allah ilim verilen mü'minlerin derecelerini yükseltir" şeklinde olacağı görüşündedir. Böyle olunca iman edenler ve ilim verilenler aynı grup olmakta ve iki vâfa sahip olan neticede aynı grup insan olmaktadır. Ancak İbn Mes'ûd (v. 32/653) ve bazı müfessirler aynı görüşte değillerdir. Çünkü onlar "vâv" harfinin burada atf ifade etmediği görüşündedirler. İbn Mes'ûd'a göre âyetteki "يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ" ifadesi "منكم" ifadesiyle tamamlanmıştır. الْوَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ifadesi ise gizli bir fiil ile nasbedilmiştir. Buna göre anlam "Allah ilim verilenlere dereceler tahsis etmiştir. Mü'minlerin (derecelerinin)

11 İsmail Durmuş, "Vâv", *DİA*, XLII, 575.

12 Ebû Bişr Amr b. Osmân Sibeveyh, *el-Kitâb*, Bulak, Kâhire, 1316, I, 437-438.

13 İbn Ebî'l-İzz el-Hanefî, *Şerhu't-Tahaviyye fi'l-Akidi's-Selefiyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Riyâd, 1418, I, 329.

yükseltmesi vardır. Ancak âlimlere dereceler vardır" olmaktadır.¹⁴ Görüldüğü üzere âyette farklı yorumlara gidilmiş dolayısıyla da "vâv" harfinin işlevi de farklı olmuştur.

Fıkhî hükümler istinbât edilirken de atıf "vâv"ına verilen anlam oldukça önemlidir. Örneğin Şevkânî (v. 1250/1834), *والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة*, âyetine dayanarak at etinin haramlığına dair görüş bildirenleri eleştirir. Çünkü bu kimseler bu âyetten at etinin haramlığı sonucunu çıkarmışlardır. Bu görüşe varırken dayandıkları birinci nokta "lâm" harfinin ta'lîl ifade ettiği dolayısıyla da atın binmek amacı haricinde bir amaç için yaratılmadığıdır. Çünkü illet hasr ifade eder. Yenmesinin mübâh oluşu ise âyetin zahirinin tersini gerektirir. Bu kimselerin dayandığı ikinci nokta atfın hükümde müşterekliği gerektirmesidir. Dolayısıyla da binek olarak kullanma nimeti bağlamında "at/والخيل" kelimesi ma'tûfun aleyh, katır ve eşek (والبغال والحمير) kelimeleri ma'tûftur. Hükümde ortaklık ilkesine göre atın etinin yenmesi meselesi katır ve eşeğin hükümleri ile aynı olmalıdır. Diğer taraftan bu âyet nimet verme bağlamında gelmiştir. Eğer konu yemek konusunda nimet vermek olsaydı yemek ile nimet vermek daha büyüktür. Şevkânî buna şöyle cevap verir: "Bu âyet Mekkîdir. İzin ise hicretten sonradır. Âyet, yenmesinin haramlığı noktasında bir nas değildir. Atıf ile yapılan istidlâle gelince buradaki amaç iki şeyin birbirine bağlantılı olarak getirilmesidir."¹⁵ Şevkânî bu itirazıyla nüzul dönemini ve teşri'in tedriciliğini göz önünde bulundurmuş ve atıf harfinin ifade ettiği anlamı da bu doğrultuda tercih etmiştir.

Atıf konusuna değindikten sonra "resûl" kelimesinin ma'tûf ve ma'tûfun aleyh olduğu âyetleri incelemeye çalışacağız.

"Resûl" Kelimesinin Lafzatullâha Ma'tûf Olduğu Âyetler

Kelimenin kelimeye atfedilmesi yukarıda değindiğimiz gibi hükümde ortaklığı gerektirmektedir. Yani cümlede birbirine atfedilen iki kelime, cümlenin ifade ettiği hükümde aynı görevi üstlendiği için birbirine atfedilmektedir. Bu nedenle atfedilen kelimeler i'râbda da ortak olmaktadır. Söz konusu "resûl" kelimesi olunca ve atfedildiği kelimelerle hükümde ortaklığı gerektirmesi göz önüne alındığında Kur'ân'da hangi kelimelerin hangi konularda bu kelimeye ma'tûf ve ma'tûfun aleyh olduğu büyük önem arz etmektedir.

Bir kelimenin, bir metinde atfedildiği kelimeler ve bu atfın gerçekleştiği konuları bir arada düşünüp değerlendirdiğimizde söz konusu kelimenin, içinde bulunduğu sistem içerisindeki fonksiyonunu ortaya koyma imkânına sahip olabiliriz. Aynı şekilde bir kelime hangi kelime ile yan yana hangi konular ve bağlamlarda

14 Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1420, X, 128.

15 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Kâhire, ts., VIII, 184.

gelemez ise bu da bizim için söz konusu kelimenin konumuna dair çok önemli ipuçları verecektir.

Örneğin Hz. Peygamber'e bir adam gelmiş ve "rüyamda Ehl-i Kitap'tan bir kısmıyla karşılaştım ve dedim ki ne güzel bir kavimsiniz keşke *ما شاء الله و شاء محمد* deseydiniz" demiştir. Hz. Peygamber de "ben sizden (böyle bir şey duymayı) hoş görmüyorum *ما شاء الله ثم شاء محمد* deyin" demiştir.¹⁶ Bu örnek göz önüne alındığında meşîet konusunda "vâv" harfiyle lafzatullâha "resûl" kelimesini atfetmesini onaylamamış, atf "vâv"ı yerine "sümme" yi kullanmayı uygun görmüştür. Burada "sümme" nin kullanılması Allah'ın kullarından birinin meşîeti Allah'ın meşîeti gibi olmadığına dair bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın dilediği şey, insanlar dilemezse de olur. Fakat insanların dilediği şey Allah dilemezse olmaz.¹⁷ Bundan dolayı dileme (meşîet) söz konusu olunca "resûl" kelimesi "vâv" harfiyle lafzatullâha atfedilmemiştir. Buradan hareketle "resûl" kelimesinin atfedildiği âyetlerde hangi bağlamlarda ve hangi kelimelere ma'tûf veya ma'tûfun aleyh olduğu ortaya konularak peygamberlik müessesesinin dindeki konumuna dair önemli verilere ulaşılabileceğini söyleyebiliriz.

Öncelikle belirtmeliyiz ki "resûl" kelimesi 84 yerde Allah lafzına ma'tûf olarak geçmektedir. "Resûl" kelimesinin Allah lafzına ma'tûf olduğu 20 yerde Allah ve Resûl'üne itâatten bahsedilmektedir.¹⁸ 12 yerde Allah'a iman¹⁹, 6 yerde Allah'a karşı gelme²⁰, 3 yerde Allah ile harp²¹, 3 yerde Allah'a isyan²², 3 yerde Allah'a dost olma²³, 3 yerde inkar etme²⁴, 2 yerde müşriklere karşı son uyarı ültimatom ve süre tanıma²⁵, 2 yerde amelleri görmesi²⁶, 2 yerde Allah'a davet edilme²⁷, 2 yerde Allah'ın vaadetmesi²⁸, 1 yerde Allah'a hicret²⁹, 1 yerde ahit alma³⁰, 1 yerde sevgi³¹, 1 yerde haram kılma³², 1 yerde dünya malı verme³³, 1 yerde mü'minlerin razı etmesi³⁴, 1

16 Ahmed. b. Hanbel, *Müsned*, V, 393.

17 Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs, *Şerhu'r-Risâleti't-Tedmûriyye*, Dâru Atlasî'l-Hadrâ, 1425, s. 426.

18 Âli İmrân, 3/32; Âli İmrân, 3/132; Nisâ, 4/69; Nisâ, 4/13; Enfâl, 8/1; Enfâl, 8/20; Enfâl, 8/46; Tevbe, 9/71; Nür, 24/52; Ahzâb, 33/33; Ahzâb, 33/71; Fetih, 48/17; Hucurât, 49/14; Mücadile, 58/13; Nisâ, 4/59; Mâide, 5/92; Nür, 24/54; Ahzâb, 33/66; Muhammed, 47/33; Teğâbün, 64/12.

19 Mâide, 5/111; Nisâ, 4/136; Arâf, 7/158; Nür, 24/47; Nür, 24/62; Fetih, 48/9; Fetih, 48/13; Hucurât, 49/15; Hadid, 57/7; Mücadile, 58/4; Sâf, 61/11; Teğâbün, 64/8.

20 Enfâl, 8/13; Haşr, 59/4; Tevbe, 9/63; Mücadile, 58/5; Mücadile, 58/20; Mücadile, 58/22.

21 Bakara, 2/279; Mâide, 5/33; Tevbe, 9/107.

22 Nisâ, 4/14; Ahzâb, 33/36; Cin, 72/23.

23 Mâide, 5/55; Mâide, 5/56; Tevbe, 9/16.

24 Tevbe, 9/54; Tevbe, 9/80; Tevbe, 9/84.

25 Tevbe, 9/1; Tevbe, 9/3.

26 Tevbe, 9/94; Tevbe, 9/105.

27 Nür, 24/48; Nür, 24/51.

28 Ahzâb, 33/12; Ahzâb, 33/22.

29 Nisâ, 4/100.

30 Tevbe, 9/7.

31 Tevbe, 9/24.

32 Tevbe, 9/29.

33 Tevbe, 9/59.

34 Tevbe, 9/62.

yerde alay etme³⁵, 1 yerde lütuftan verme zengin etme³⁶, 1 yerde yalanlama³⁷, 1 yerde samimi olma³⁸, 1 yerde Allah'ın zulmetmesinden korkma³⁹, 1 yerde Allah'ın vaadinde sadık olması⁴⁰, 1 yerde Allah'ı isteme⁴¹, 1 yerde Allah'a saygılı davranma⁴², 1 yerde Allah'ın kaza/hüküm vermesi⁴³, 1 yerde Allah'a eziyet verme⁴⁴, 1 yerde Allah'ın önüne geçme⁴⁵, 1 yerde Allah'a yardım⁴⁶, 1 yerde izzetin ve üstünlüğün sahibinin Allah olduğu⁴⁷, 2 tanesinde Allah ve Resûl'ünün çağrısına icâbet etmeyi emir⁴⁸, 3 tanesinde ganimet, fey ve nefl gibi savaş sonucunda kazanılan gelirlerin paylarını belirleme⁴⁹, 1 tanesinde Allah ve Resûl'üne ihaneti yasaklama⁵⁰ ve 1 yerde anlaşmazlığa düşüldüğünde meseleyi Allah ve Resûl'üne götürme⁵¹ bağlamında geçmektedir.

Yukarıda geçen konularda "resûl" kelimesi lafzatullâha atfedilmektedir. Bu konuların daha ziyade Hz. Peygamber'in elçilik görevini yerine getirirken karşılaştığı olumlu ve olumsuz tutumlar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Allah'ın mesajını insanlara ileten bir elçiye gösterilen her bir olumlu muâmele bizzat Allah'a yapılmış gibi olacaktır. Bundan dolayı Resûl'e itâat, iman, ona dost olma, çağrısına icâbet etme, onun için hicret etme, onu sevme, razı etme, ona karşı samimi olma ve saygılı davranma gibi olumlu tutumlardan bahsedilirken "resûl" kelimesi lafzatullâha atfedilmekte ve bu güzel davranışlar Allah'a yapılmış gibi değerlendirilmektedir.

Buna karşın Resûl'e karşı gelme, onunla savaşıma, alay etme, ona isyan etme, onu inkâr etme, yalanlama, eziyet verme ve önüne geçme gibi olumsuz tutumlarda bulunmak konuları söz konusu olduğunda da "resûl" kelimesi lafzatullâha atfedilmekte ve bu çirkin davranışlar Allah'a yapılmış gibi değerlendirilmektedir.

Atıf "vâv"ının kullanıldığı yerlerde zaman zaman Allah lafzının bazı kelimelere atfedildiği görülmektedir. Fakat bu tür ifadelerin yorumunda iki ortak şeyin birbirine atfedilmesi olarak yorumlamak yanlış olacaktır. Örneğin "اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ" cümlesinde Allah'ın ilmi ile elçisinin ilmi arasında bir eşitlik varmış gibi tasavvur

35 Tevbe, 9/65.

36 Tevbe, 9/74.

37 Tevbe, 9/90.

38 Tevbe, 9/91.

39 Nûr, 24/50.

40 Ahzâb, 33/22.

41 Ahzâb, 33/29.

42 Ahzâb, 33/31.

43 Ahzâb, 33/36.

44 Ahzâb, 33/57.

45 Hucurât, 49/1.

46 Haşr, 59/8.

47 Münafikûn, 63/8.

48 Âli İmrân, 3/172; Enfâl, 8/24.

49 Enfâl, 8/1; Haşr, 59/7; Enfâl, 8/41.

50 Enfâl, 8/27.

51 Nisâ, 4/59.

edilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı atıf, ma'tûf ile ma'tûfun aleyh arasında nahivcilerin söylediği anlamda bir eşitliği zihnimize getirmemelidir. Fakat buradaki eşitlik "manevi iştirâk" yoluyla eşitliktir. Bu eşitlik lafızların delalet ettikleri anlam sayısı ve medlûllerinin bir cinsin fertlerini ifade etmesi bakımından ayrıma tâbi tutulmuştur. Buna göre farklı anlamlara gelen lafızlara müşterek lafız denmiştir.⁵² Fakat bir lafız tek anlama gelir, altında birçok fert bulunur da bu fertlere delâleti eşit miktarda olursa buna "mütevâtî" denmektedir. İnsan lafzı buna örnek olabilir. Çünkü Zeyd, Amr, Salih, Selma, Hind...vb. insan lafzının bu isimlere delâleti eşittir.⁵³ Fakat bir lafzın altındaki efrada delaleti öncelik-sonralık, kuvvetlilik-zayıflık anlamında eşit dağılmıyorsa buna da "müşekkek" denmektedir.⁵⁴ Tûsî'nin (v. 672/1274) "küllînin vukûu efrâd üzerinde teşkîk ile olur"⁵⁵ şeklindeki ifadesi Tûsî'nin, varlık fikrini manevi iştirâk temeli üzerinden analiz ettiğini göstermektedir. Çünkü müşterek lafız bahsinde Tûsî'nin bahsettiği gibi "اشتراك/ortaklık", derecede, rütbede ve gerçekliğindeki farklılıkla birlikte var olan ortaklıktır. Bu şekilde ilmin Allah'a ve Resûl'üne isnat edilmesi "mütevâtî"nin isnadı yoluyla değil hükümde mertebede ve derecede farklılık yoluyla isnat edilmiştir. Bunun da sebebi atfedilenlerin hakikatlerinin farklı olmasıdır. Bununla birlikte bu ibâredeki atıf ulûhiyyet ile nübüvveti birbirine bağlamaktadır.⁵⁶

Atıf "vâv"ının "رسول" kelimesinin lafzatullâha atfedildiği yerlerde cümlelerin devamında Allah ve Resûl'üne râci tesniye zamiri kullanılması doğru karşılanmamıştır. Örneğin birisi Hz. Peygamber'in yanında ayağa kalkıp "Kim Allah'a ve Resûl'üne itâat ederse hidâyete ermiştir. Kim o ikisine isyan ederse büsbütün sapıtmıştır" (من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى) deyince Hz. Peygamber de "ne kötü bir hatip! Kim Allah'a ve Resûl'üne isyan ederse büsbütün sapıtmıştır deseydin" (بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله) demıştır. Benzer bir örnek (Tevbe,9/62) âyetinde vardır. "Resûl" kelimesi lafzatullâha atfedilmiş ve cümlelerin devamında Allah ve Resûl'üne râci olan zamir gelmiştir. Fakat bu zamir müsennâ (يُرْضَوْهَما) haliyle değil müfred (يُرْضَوْه) haliyle kullanılmıştır. Zerkeşî (v. 794/1392) *el-Burhân*'da âyette zamirin ferd olarak kalmasındaki hikmetin Allah'ın razı edilmesinin Resûl'ün razı edilmesi ile aynı olduğunu ifade etmek olduğunu belirtmektedir.⁵⁸ İbn Âşûr (v. 1284/1868) da buna dair örnekler zikretmiştir. Örneğin ...بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ... (Enfâl, 8/24) âyetinde "إِذَا دَعَاكُمْ" şeklinde geçmekte ve "دعواكم" şeklinde tesniye

52 Ali b. Muhammed b. el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. İbrâhîm el-Ebyâr, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrût, 1405, s. 215.

53 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 119.

54 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 276.

55 Ebû Ali el-Huseyn İbn Sînâ, *el-İşârât ve Tenbihât, Şerhu't-Tûsî*, Dâru'l-Meârif, Kâhire, ts., III, 460.

56 İffet Şarkâvî, *Belâgatul-Atfî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrût, 1981, s. 61.

57 Müslim, Cumua, 13.

58 Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, ۱۴۱۱, III, 128.

kullanılmamaktadır. İbn Âşûr bunun sebebinin, davetin doğrudan elçiden gelmesi olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹

"Resûl" kelimesi lafzatullâha ma'tûf olduğu yerlerde en fazla Allah'a itâatin söz konusu edildiği bağlamda geçmektedir. Bu bağlamlarda Resûl'e itâatin farklı boyutuna işaret edilmektedir. Bunları değerlendiren Şarâvî (v. 2004) Resûl'e itâat emrinin Kur'ân'da üç şekilde geldiğini söylemektedir. Birincisi *اطيعوا الله والرسول* şeklindedir. Burada itâat emri (*اطيعوا*) tekrarlanmamıştır. Bu gibi âyetlerde Allah birinci itâat edilen olarak kendisini, ikinci derecede itâat edilen elçiye atfetmektedir. Bu gibi ifadelerin geçtiği yerlerde emir Allah'tan gelmiş, Resûl de bu emri sözüyle ve fiiliyle teyit etmiştir. Bu durumda Resûl'e itâat eden aynı zamanda Allah'a itâat etmiş olmaktadır. İkincisi "*اطيعوا الله واطيعوا الرسول*" şeklindedir. Burada itâat emri (*اطيعوا*) tekrarlanmıştır. Bu gibi ifadelerin geçtiği âyetlerde Allah'ın hükmü icmâli olarak gelmiş fakat Resûl bu emri açıklamış ve detaylandırmıştır. Namazın rekatları bunun en güzel örneğidir. Yani mü'min genel hükümlerde Allah'a, bu genel hükümlerin açıklanması ve detaylarının açığa kavuşturulmasında ise Resûl'e itâat etmiş olur. Üçüncüsü ise lafzatullâhın içinde bulunmadığı "resûl" kelimesinin tek başına bulunduğu emir şeklindedir. Burada Allah genel olarak yetkiyi Resûl'e vermiştir. *وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا* âyetinde olduğu gibi.⁶⁰ Bu örnekte görüldüğü gibi "resûl" kelimesi lafzatullâha atfedildiği zaman farklı bir anlam ifade edip Resûl'ün din içerisindeki bir fonksiyonuna işaret ederken itâat emrinin tekrarlanmasıyla bir diğer fonksiyonuna işaret etmektedir.

İtâat emrinin tekrar edilip edilmemesinin itâatin boyutuna etkisinin iyi bir şekilde gözlemlendiği âyet *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...* (Nisâ, 4/59) âyetidir. Bu âyetin tefsirinde Âlûsî (v. 1270/1854) lafzatullâha atfedilen kelimelerden ve atfediliş şekillerinden yola çıkarak önemli tespitlerde bulunmaktadır. Âlûsî, "*اطيعوا الله*" ifadesinin "size emrettiği ve yasakladığı şeyler hususunda itâate yapışın" demek olduğunu, "*اطيعوا الرسول*" ifadesinin ise "Allah'ın hükümlerini tebliğ ettiği için aynı şekilde size emrettiği ve yasakladığı şeyler hususunda itâat edin" demek olduğunu söylemektedir. Âlûsî "*اطيعوا*" fiilinin tekrar etmesinin sebebinin Resûl'ün konumunun önemini ortaya koymak, Kur'ân'da olmayan şeyler konusunda örnekliğinin olmadığı tevahhümünün önünü kesmek ve Resûl'e bağımsız bir itâat edilme salahiyeti vermek olarak tespit etmektedir. "*وأولي الأمر منكم*" ifadesinde ise itâat fiili tekrar edilmemiş bu ifade sadece "resûl" kelimesine atfedilmiştir. Âlûsî bu kullanımdan hareketle Resûl'ün sahip olduğu gibi bir itâat edilme salahiyetinin ulu'l-emr için söz konusu olmadığı sonucuna varmaktadır.⁶¹

Aynı konuya değinen İbn Âşûr ihtiyaç duyulmadığı halde Resûl'e itâat emri-

59 Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tevîr*, Dâru Sehnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', Tunus, ts., IX, 312.

60 Muhammed Mütevellî eş-Şarâvî, *Tefsîru'sh-Şarâvî*, Dâru Ahbârî'l-Yevm, Kâhire, 1997, III, 1423-1424.

61 Şihabuddin Muhammed el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrût, ts., V, 65.

nin (وَاطِيعُوا) tekrar edilmesindeki hikmetin, Resûl'e itâatin ulu'l-emre itâate göre daha yüksek bir mertebede olduğunu ifade etmek olduğunu söylemektedir. Ayrıca Kur'ân'a muhatap olanların, Peygamber'e itâatlerinin sadece Allah tarafından tebliğ ettiği dinî konularla sınırlı olduğu tevehhümüne kapılmamaları için tekrar edildiğini ifade etmektedir. Ancak aynı âyetin devamındaki "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ" (Bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız Allah'a ve Resûl'e götürün) ifadesinde "فَرُدُّوهُ" emri tekrar etmemiştir. Yani "فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَرُدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ" denilmemiştir. İbn Âşûr bunu insanların ihtilaf ettikleri hususlarda hüküm vermenin de ancak Allah'ın şeriatteki hükmüne yapışmakla olacağına bir işaret olarak değerlendirmektedir. Bundan dolayı İbn Âşûr itâat fiilinin tekrarı; "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا مِنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ"⁶², "وَمَنْ يَطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْفَيْزَ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"⁶³ ve "وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فِي شَيْءٍ فَتَفْشَلُوا" gibi âyetlerde bulamadığımızı ifade etmektedir.⁶⁵

Bu âyetin yorumunda Şâtıbî (v. 790/1388) itâat fiilinin tekrar edilmesinin Kur'ân'da olanların yanı sıra Hz. Peygamber'in sünnetinden olan ancak Kur'ân'da olmayan şeylere itâati kapsadığına delâlet ettiğini ifade etmektedir.⁶⁶ İbn Kayyim (v. 751/1350) de itâat fiilinin tekrar edilmesinden hareketle Resûl'e itâati emredilen hükümün Kur'ân'a arz edilmeden ve bağımsız bir biçimde vacip olacağı görüşündedir. Böylece Resûl tarafından bir şey emredildiği zaman mutlak olarak emredilenin kitapta bulunup bulunmamasına bakılmaksızın itâat vacip olmaktadır.⁶⁷ İbn Kayyim'in bu şekilde bir sonuca gitmesinde hareket noktası âyette ulu'l-emre itâatin bağımsız biçimde emredilmemesi bilakis fiilin hafzedilmesidir. İbn Kayyim ulu'l-emre itâati bu şekilde Allah'a ve Resûl'e itâatten ayırmakta ve bu itâati, itâatin ma'rûf olan şeylerde olduğu bildirilen çerçevede değerlendirmektedir.

Râzî (v. 606/1210) de bu âyette Resûl'e itâat konusunda itâat fiilinin tekrar edilmesine karşın ulu'l-emre itâat konusunda tekrar edilmemesinden yola çıkarak önemli tespitler ortaya koymaktadır. Râzî'ye göre bu âyet fıkıh usûlü ilminin büyük bir kısmını kapsamaktadır. Râzî burada dinin dört temel usûlü olan Kur'ân, sünnet, icma ve kıyâsa ulaşmaktadır. Râzî burada "وَاطِيعُوا اللَّهَ" ifadesi Kur'ân ve sünnete delalet eder. Râzî bu âyetin tefsirinde "Resûl'e itâat, Allah'a itâat değil midir? O halde bu atfın manası nedir?" sorusunun cevabını arar ve ulu'l-emre itâati Allah ve Resûl'üne itâatten farklı bir yere koyar. Allah, bu âyette ulu'l-emre itâat etmeyi kesin bir şekilde emretmiştir. Yalnız Râzî'ye göre Allah'ın, kendisine itâat etmeyi

62 Enfâl, 8/20.

63 Enfâl, 8/46.

64 Nûr, 24/52.

65 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 97.

66 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûlî'l-Fıkh*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, Dâru İbn Affân, Kâhire, 1999, III, 229.

67 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr, *İ'lâmu'l-Muvakkâ'in an Rabbi'l-Âlemin*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sâd, Dâru'l-Cil, Beyrût, 1973, I, 4A.

kat'i olarak emrettiği kimsenin, hatadan korunmuş olması gerekmektedir. Çünkü o kimsenin hatadan korunmamış ve hata yapma potansiyeline sahip olmasına rağmen Allah ona tâbi olmayı emretmiş olur. Bu durumda ise bu, neticede o hatayı işlemeyi emretmek olur. Bunun Allah için düşünülmesi imkânsızdır. Râzî, ulu'l-emre itâati bazı şartlara bağlamaktadır. Hatadan korunmuş olma şartını koştugu bu topluluk ya ümmetin hepsidir veya bir kısmıdır. Râzî'ye göre bir kısmı olması câiz değildir. Çünkü Allah bu âyette ulu'l-emre itâat etmeyi vacip kılmıştır. Râzî'ye göre âyette geçen "منكم" ifadesinin onlara itâat etmenin kesin olarak vacip kılması onları tanımayı, yanlarına girip çıkabilmeyi ve onlardan istifade edebilmeyi gerektirmektedir. Bu kimseleri Râzî "ehlül-hal ve'l-akd" yani ehl-i icmâ olarak nitelendirmektedir. Râzî buradan icmanın hüccet olduğu sonucuna varmaktadır. Burada Râzî Allah ve Resûle itâati herhangi bir şarta bağlamaksızın şart koşarken ulu'l-emri şartlara bağlamıştır.⁶⁸

Müfessirler itâat bağlamında "resûl" kelimesinin lafzatullâha atfedilişi ve atfedilirken itâat fiilinin tekrar edilip edilmesini değerlendirmişler ve her bir değişikliği, bağlamında değerlendirerek Hz. Peygamber'in dindeki konumuna göre yorumlamışlardır. Itâat lafzının tekrar etmesi durumunda Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılık derecesinin artması yönünde bir yoruma gitmişlerdir. Itâat fiili tekrar edilmeyen ulu'l-emre itâatin Resûle itâate nazaran daha düşük bir itâat derecesine sahip olduğunu, en azından bu itâatin bazı şartlara bağlı olduğunu ifade etmişlerdir. Burada dikkat edilmesi gereken husus bu tür çıkarımları dilsel analiz yoluyla yapmalarıdır.

"Resûl" kelimesinin itâat ve çağrıya uyma bağlamında lafzatullâha atfedildiği yerlerde bazen sadece risâlet dönemine ait ve özel bir durumda Resûl'ün çağrısına uyma aynı zamanda Allah'ın çağrısına uyma şeklinde ele alınmıştır. Örneğin "الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ الَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ" *"Yara aldıktan sonra yine Allah'ın ve Peygamber'in çağrısına uyanlar (özellikle) bunların içlerinden iyilik yapanlar ve takvâ sahibi olanlar için pek büyük bir mükâfat vardır."* (Âli İmrân, 3/172) âyetinin indiği bağlama baktığımızda Uhud Savaşı bitip Kureyş ordusu Mekke'ye dönmek üzere yola çıkınca müslümanlarda güç kalmadığını düşünerek geri dönüp Medîne'ye saldırmak istemişler Hz. Peygamber de, müslümanların yorgun ve yaralı olmalarına rağmen düşmana kendilerinin güçlü olduğunu hissettirmek için çağrıda bulunmuş beraberindeki müslümanlar da çağrısına uymuşlardır. Hz. Peygamber'in sadece Câbir b. Abdillâh'a (v. 78/697) izin verdiği bu çağrısında 70 veya 200 kişilik bir kuvvetle yola çıkıp Medîne'ye yaklaşık 8 mil uzaklıktaki Hamrâu'l-Esed denilen yere gelerek üç gün kalmış, düşmanın çekilip gittiğini öğrenince de Medîne'ye geri dönmüştür. İşte bu âyet o şartlarda ve yaralı olmalarına rağmen Hz. Peygamber'in çağrısına uyarak düşmanı takip eden

68 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 2000, X, 115.

mü'minler hakkında inmiştir.⁶⁹ Görüldüğü üzere âyet herhangi bir dini emirden bahsetmemekte bilakis Hz. Peygamber'in bir komutan olarak ordusunun zayıfladığı yönünde bir görüntü vermemek için uyguladığı bir taktikten bahsetmektedir. Ancak düşmanı takip etme yönündeki emre olumlu cevap vermek aynı zamanda Allah'ın çağrısına uymak olarak algılanacak şekilde "resûl" kelimesi lafzatullâha atfedilmiştir.

Buna karşın *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ* (Enfâl, 8/17) âyetinde çağrıya uyma emrinde "resûl" kelimesi lafzatullâha atfedilmiş ancak önceki âyetten farklı olarak "resûl" kelimesinde "وَلِلرَّسُولِ" şeklinde harfi cer tekrar etmiştir. İbn Âşûr atif harfinden sonra cer harfinin tekrar kullanılmasını mecrûrun (Resûl) bağımsızlığına işaret olarak yorumlamıştır. Bu durumda Resûle icâbet Allah'a icâbet etmeden daha genel olmaktadır. Çünkü Allah'a icâbet etme aynı zamanda Allah'a itâat etmek demek olduğu için Allah'a icâbet ancak mecâz anlamıyla mümkündür. Resûle icâbet ise böyle değildir. Resûle icâbet genel anlamıyla çağrısına uymaktır. Mecâzen ise itâattir. Bu durumda Resûle icâbet ile icâbet ve itâatten birini gerektiren bir davet her sadır olduğunda gerek hakîkî gerekse de mecâzî olarak iki anlamda da icâbet kastedilmiş olmaktadır. İbn Âşûr, icâbetin, Allah ve Resûl'ünden gelen emrin tek olduğu yerlerde ve Resûl'ün, Allah'ın emirlerine herhangi bir ilave yapmadığı durumlarda "lâm" harfinin *وَلِلرَّسُولِ* şeklinde tekrar edilmediğini ifade etmekte ve yukarıda nüzûl ortamından bahsettiğimiz *الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ* (Âli İmrân, 3/172) âyetini örnek göstermektedir. İbn Âşûr âyetin sebebi nüzûlü olarak zikrettiğimiz olaydan bahsederek bu âyette Uhud'dan ayrıldıktan sonra Hamrâu'l-Esed'de Kureyş ordusuna katılma emrine itâatin belirli bir davete icâbet olduğu gerekçesiyle "lâm" harfinin tekrar edilmediğini ifade etmektedir.⁷⁰

"Resûl" kelimesinin lafzatullâha atfedildiği âyetlerde konular sadece iman etme, itâat ve icâbet etme konuları değil müslümanların elde ettikleri bazı maddî kazançların paylaşılma hükümlerinin ele alındığı konulardır. Allah'ın zatının maddî bir kazanca ihtiyacı olmadığı göz önünde bulundurulunca bu gibi konularda lafzatullâha "resûl" kelimesinin atfedilmesinde önemli bir hikmetin olduğu aşikârdır. Bu mesele hakkında tefsir tarihi boyunca birçok görüş ortaya atılmış ve bu görüşler delillendirilmiştir. Örneğin savaş sonrası elde edilen gelirlerin paylaşılmasından bahseden *وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالسَّبِيلِ* "Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah'a, Resûl'üne, onun akrabalarına yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir." (Enfâl,

69 Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2000, VII, 399-400; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, Beyrût, 2001, I, 542; Muhammed b. Ali Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Misriyye'l-Âmme lil-Kitâb, Kâhire, 1990, IV, 1-9.

70 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 312.

8/41) âyetinin tefsirinde iki görüş vardır. Birinci görüş: Ganimet beşe bölünür. Bir pay Allah Resûl'ünedir. Bir pay Benî Hâşim ve Benî Muttalip olan yakın akrabalara, üç pay da yetimler, miskinler ve yolcular içindir. Fakat Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise İmam Şâfiî'ye (v. 204/820) göre ganimet beş parçaya ayrılır. Bir pay Hz. Peygamber'dir ve sağlığında harcadığı yerlere savaşçıların silahları gibi mü'minlere faydalı olacak şekilde harcanır. İmâm Ebû Hanîfe'ye (v. 150/767) göre Hz. Peygamber'in vefatı ile onun payı ve akrabalarının payları sâkit olur. İmam Mâlik'e (v. 179/795) göre beşte bir hakkındaki yetki İmam'ın görüşüne tevdi edilir. Dilerse bu kimselere taksim eder dilerse başkalarına verir.

İkinci görüş: Bu görüş Ebu'l-Âliye'nin (v. 90/709) görüşüdür. Ebu'l-Âliye'ye göre ganimetin beşte biri altı parçaya ayrılır. Birisi Allah'a, birisi Resûle, üçüncüsü yakın akrabaya, diğer kalan üç ise yetimlere, miskinlere ve yolculardır. Buna delil ise ganimetin beşte birinin Allah'a, geriye kalanların ise diğer beş gruba ayrılmış olmasıdır. Bunlardan Allah'ın payı Resûle harcanır diyen de vardır. Bazıları Kâbe'nin imârî için harcanır demişlerdir. Bazıları da Hz. Peygamber, elini beşte bir paya vurur avucunun alabildiği kadar olan Kâbe için olurdu demektedirler. İşte bu Allah için şeklinde adlandırılan paydır. İlk görüşü dillendirenler bu görüşe karşı şunu söylerler: "لله" ifadesiyle kastedilen Allah'ın payını belirlemek değildir. Zaten her şey onun mülküdür. Burada kastedilen "قُلْ الْاِنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ" âyetinde olduğu gibi kelâmın, onu yüceltmek amacıyla Allah'ın zikriyle başlatılmasıdır. Şâfiî fakihlerinden Kaffâl (v. 365/976) Hz. Peygamber'den gelen "Allah'ın bize verdiği feyden bana sadece beşte bir vardır bu beşte bir de size geri verilir" (مالي ما آفاه الله عليكم) şeklindeki nakli dayanak kabul ederek Hayber ganimetleri konusunda şöyle demiştir: "Bu rivâyette geçen "مالي إلا الخمس" ifadesi Allah ve Resûl'ünün paylarının bir olduğuna delâlet eder. Hepsi bir araya getirildiğinde Hz. Peygamber'in payı beşte bir değil altıda birdir. Eğer iki pay da Hz. Peygamber içindir dersek onun payı beşte birden fazla olur. Râzi'ye göre iki görüş de "مالي إلا الخمس" sözünü geçersiz kılmaktadır. Burada âyet ganimetin beşte birinin paylaşılması konusundadır. Geriye kalan beşte dördlük bölüm ise ganimeti kazananlardır.⁷¹

İlk dönem müfessirlerden İbrâhîm en-Nehâî (v. 96/714), Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye (v. 100/718), Hasan el-Basrî (v.110/728), Şa'bî (v. 71/104), Atâ b. Ebî Rabah (v. 114/732) ve Katâde (v. 117/735) Allah ve Resûl'ünün paylarının bir olduğu görüşündedirler.⁷² Genel olarak bu görüşler ele alındığında Allah için ayrılan payın Kâbe için kullanıldığı görüşü hariç tutulursa Allah'ın ve Resûl'ünün payının bir olduğu görüşünün daha kuvvetli olduğu görülmektedir. İbn Kesir (v. 774/1373) de Allah için ayrılan payın Kâbe için kullanıldığına dair görüşü herhangi bir âlime nispet etmeden zikretmektedir.⁷³ Nitekim Hz. Ömer'in Irak ve Suriye

71 Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV, 133.

72 Bedruddin el-Aynî, *Umûdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrût, ts., XV, 37.

73 Heyet, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay. Ankara, 2007, II, 545.

topraklarında uyguladığı şekil olan toprakları müslümanlar arasında paylaştırmak yerine ilk sahiplerinde bırakma yolu istisnâ edilirse tarih boyunca uygulama, müctehidlerin çoğunluğunun benimsediği "beşte birini ayırdıktan sonra kalanı savaşçılara dağıtma" şeklinde olmuştur.⁷⁴ Dolayısıyla "resûl" kelimesinin lafzatullâha atfedildiği ve ganimetten bahseden âyetlerde Allah ve Resûl'ünün paylarının ayrı ayrı olmadığını söyleyebiliriz.

"Resûl" Kelimesinin Ma'tûfun Aleyh Olduğu Âyetler

"Resûl" kelimesi Allah lafzına atfedildiği yerlerin dışında 2 yerde Allah tarafından indirilmiş ilahi mesaj içeren kitaplara iman bağlamında atfedilmiştir.⁷⁵ 1 yerde alay edilme konusunda "âyetler" kelimesine atfedilmiştir.⁷⁶ 1 yerde Allah yolunda "cihâd" kelimesine sevgi bağlamında atfedilmiştir.⁷⁷ Bu atıfların bulunduğu âyetlerde Hz. Peygamber bir inanç unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Allah'ın ilahi hitabı olan âyetlere ve indirdiği kitaplara yapılan olumlu ya da olumsuz bir tavrın Resûl'e yapılan tavırla aynı olacağı ifade edilmiş olmaktadır. Bunun yanında cihat gibi İslâm'ın önemli değerlerine "resûl" kelimesinin atfedilmesi Hz. Peygamber'in şahsiyetini önemli bir değer olarak bizlere sunmaktadır.

Bunların dışında "resûl" kelimesi iman eden takipçilerine de atfedilmektedir. Mü'minlerin bu kelimeye atfedildiği yerlerde konular, sosyal konularda zora düşmeleri⁷⁸, yurtlarından çıkarılmaları⁷⁹, iman edenlerle birlikte cihat etmeleridir.⁸⁰ Bir yerde bu kelime iman edenlerle birlikte iman etme⁸¹ bir yerde savaştan geri sağ salim dönme⁸², Allah'ın sekînet indirmesi⁸³ konularında atfedilmiştir. İman edenlere üç yerde dost olduklarını ifade ederek atfedilmiştir.⁸⁴

"Resûl" kelimesinin iman eden takipçilerine atfedilmesi Hz. Peygamber'in beşerî yönlerine işaret etmektedir. Çünkü yukarıda zikredilen konular Hz. Peygamber'in insânî yönlerinden bahsetmektedir. İman etmesi, cihat etmesi, savaştan sağ salim geri dönmesi, sıkıntıya düşmesi ve kendisine sekînet indirilmesi onun bir kul ve mü'min olarak hareket eden bir birey olduğuna bir işarettir. Bunun yanında yukarıda zikrettiğimiz konularda mü'minlerin ve Hz. Peygamber'e tabi olanların "resûl" kelimesine atfedilmesi Hz. Peygamber'in bu konuda onlara önderlik yaptığına dair önemli bir delil olmaktadır.

74 Ebû'l-Fidâ b. Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrût, 1983, IV, 59.

75 Nisâ, 4/136; Teğâbün, 64/8.

76 Tevbe, 9/65.

77 Tevbe, 9/24

78 Bakara, 2/214.

79 Mümtehan, 60/1.

80 Tevbe, 9/88.

81 Bakara, 2/285.

82 Fetih, 48/12.

83 Fetih, 48/26.

84 Mâide, 5/55; Mâide, 5/56; Tevbe, 9/16.

Örneğin *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ* أم حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ *Yoksa sizden öncekilerin çektikleriyle karşılaşmadan cennete girebileceğinizi mi sandınız? Onlar öylesine yoksulluk ve sıkıntı çekmişler, öyle sarsılmışlardı ki peygamber ve yanındakiler, "Allah'ın yardımı ne zaman gelecek?" diye niyaz ettiler. Bilesiniz ki Allah'ın yardımı yakındır"* (Bakara, 2/214) âyetinde "الَّذِينَ آمَنُوا" kelimesi "الرسول" kelimesine atfedilmiştir. Bu âyette insan olarak Hz. Peygamber diğer mü'minler gibi sıkıntıya düşmüş ve sarsılmıştır. Bunun yanında sıkıntıyı derinden hisseden öncelikle Hz. Peygamber'dir. Nitekim bu âyetin Uhud Savaşı'nda veya Hendek Savaşı'nda indiği söylenmiştir.⁸⁵ Hz. Peygamber için en sıkıntılı geçen savaşlar bu iki savaştır. Uhud'da dişleri kırılmış ve Hz. Hamza dâhil sevdiği birçok kişiyi yitirmiştir. Hendek'te ise açlıktan dolayı karnına taş bağlamak zorunda kalmıştır. Hatta açlıktan şikâyet eden mü'minlere karnına iki tane taş bağladığını göstermiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in takipçisi mü'minleri ifade eden kelimelere "resûl" kelimesinin atfedilmesi Hz. Peygamber'in mü'minlere önderlik ettiğine ve karşılaşılan sıkıntılarda mü'minlerden çok kendisinin sıkıntılara maruz kaldığına bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Elçi anlamına gelen "resûl" kelimesi Kur'ân'da 84 yerde lafzatullâha atfedilmektedir. Atfedildiği yerlerde en fazla itâat bağlamında, sonra iman etme bağlamında geçmektedir. Hiçbir âyette sadece Allah'a ait olan ubûdiyet, ulûhiyet, meşîet, yaratma, rızık verme ve hidâyete erdirmeye gibi konularda "resûl" kelimesi lafzatullâha atfedilmemiştir. Atfın olduğu yerlerde Resûl, dinin önemli bir parçası, razı edilmesi durumunda Allah'ın da razı edildiği dinin tebliğcisi olduğu kadar Allah'ın da izniyle dinin ve dini nasların yorumuna doğrudan müdâhil olup yön veren bir şahsiyet görünümündedir. Dahası Tevbe, 9/29'da dinde haram kılma yetkisi bağlamında lafzatullâha atfedilmektedir. Burada "resûl" kelimesinin tek başına haram kılar biçimde ifade edilmeyip lafzatullâha atfedilerek geçmesi teşri' yetkisini Allah'tan aldığına dair önemli bir delildir.

"Resûl" kelimesinin lafzatullâha atfedildiği konulara genel olarak göz atıldığında konuların itâat etme, çağrıya uyma, inanıp güvenme ve boyun bükme gibi dini konularda samimiyeti ifade eden konular olduğu görülür. Aynı şekilde isyan etme, karşı gelme, alay etme ve inkâr etmek gibi dini alanda olumsuz karşılanan konularda da atfedildiği görülür. Bunun yanında dini alanda mücâdele etme, inanmayanlara karşı meydan okuma ve inanmayanları tehdit etme gibi konularda "resûl" kelimesinin lafzatullâha atfedildiğini görmekteyiz. Bütün bunlar göz önü-

85 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 288-291.

ne alındığında dini alanda Allah ve elçisi birbirlerinden ayrılmayan bir görüntü vermektedir.

Ganimetlerin paylarının belirlendiği âyetlerde "resûl" kelimesinin lafzatullâha atfedilmesi konusunda genel kanaat ve uygulama, payların Allah ve Resûl'üne ait olan kısmı sadece Hz. Peygamber'e verilmektedir. Buradan da Allah ve Resûl'ü ifadesi ile kastedilen Hz. Peygamber ve onun temsil ettiği otorite olmaktadır. Lafzatullâhın zikredilmesindeki amaç ise hem mülkün sahibi olarak hem de şer'î hükmü vererek payları belirleyen kudretin şanını yüceltmek olmaktadır.

Kur'ân'da "resûl" kelimesinin lafzatullâha atfedilip cümlelerin devamında Allah ve Resûl'üne râci bir zamir kullanılacağında kesinlikle tesniye bir zamir kullanılmamıştır. Çünkü tesniye aynı cinsten iki varlığa delâlet etmektedir. Tesniye zamirinin (هما) Allah ve Resûl'üne birlikte delalet edecek şekilde kullanılmamış olması Kur'ân'ın, muhataplarına doğru bir ilah ve peygamber tasavvuru verme konusundaki hassasiyetinin bir göstergesi sayılmalıdır. Böylece yaratma, rızık verme ve hidâyete erdirmeye söz konusu olunca Allah'ın yanına herhangi bir varlığın gelemeyeceği aksi takdirde şirk olacağı; ancak söz konusu, dinin tebliğ edilmesi, Kur'ân'ın yorumlanması, dinin yaşanması ve din için mücadele edilmesi olunca Allah ve Resûl'ünün birbirinden ayrılmayan bir bütün olduğu gerçeğine açık bir işaret olarak görülmektedir.

"Resûl" kelimesinin mü'minlere atfedildiği konular göz önüne alındığında Hz. Peygamber'in hem bir mü'min hem de içinde yaşadığı toplumun sıkıntılarından etkilenen ve bir insan olarak yaşadığı toplumun rengini almış bir kimse olduğu görülmektedir. Tevbe, 128/9. âyette ifade edilen "رسول من انفسكم" ifadesine uygun bir şahsiyet olarak gözler önüne serilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı toplumun sosyal konularda zora düşmeleri, yurtlarından çıkarılmaları, cihat etmeleri, üzerlerine Allah'ın sekînet indirmesinden bahseden âyetlerde "resûl" kelimesi mü'minlere ma'tûf ve ma'tûfun aleyh olarak gelmiştir. Bu da Hz. Peygamber'in, yaşadığı toplumun fertlerinden biri olduğunun, toplumsal olaylardan etkilendiğinin, desteğe ihtiyaç duyduğunun, insani duygular olan korkma ve sevinmeye sahip olduğunun ve nihâyetinde bir beşer olduğunun göstergesidir.

"Resûl" kelimesinin lafzatullâha atfedildiği yerlerde âyetin konusuna ve bağlama göre Hz. Peygamber'in din içindeki fonksiyonuna işaret eden kullanımlar olmuştur ki bunlar "resûl" kelimesine atıfta harfi cerrin ve söz konusu fiilin tekrar edilmesidir. Harfi cerrin ve fiilin tekrar edildiği yerlerde, konuların davete icâbet, iman ve itâat konuları olduğu görülür. Böylelikle söz konusu konu bağlamında Hz. Peygamber'e daha geniş bir yetki alanı açılmış olmaktadır. "Resûl" kelimesinin geçtiği yerlerde Kur'ân apaçık kendini Allah kelamı olarak tanıtırken aynı zamanda kendisini tebliğ eden elçiyi oldukça ön planda tutmakta ve dinde bir bilgi ve referans kaynağı olarak sunmaktadır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed-Muhammed b. Ali Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-Âmme lil-Kitâb, Kâhire, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü Kurtuba, Kâhire, ts.
- Âlûsî, Şihabuddîn Muhammed, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, ts.
- Aynî, Bedruddîn, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, ts.
- Birgivi, Takiyyüddîn Ahmed, *Avâmil* (Kitâbu'n-Nahv İçerisinde), Dâru Temel, ts.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Târîfât*, thk. İbrâhîm el-Ebyâr, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrût, 1405.
- Durmuş, İsmail, "Vâv", *DİA*, XLII, 2012.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîd*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1420.
- Fûzân, Abdullah b. Sâlih, *Taçilü'n-Nedâ bi Şerhi Katri'n-Nedâ*, Dâru İbnü'l-Cevzi, 1431.
- Hâlîl b. Ahmed, Ebü Abdurrahmân el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâi, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, ts.
- Hamîs, Muhammed b. Abdurrahman, *Şerhu'r-Risâleti't-Tedmûriyye*, Dâru Atlasî'l-Hadrâ, 1425.
- Heyet, (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara, 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sehnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi, Tunus, ts.
- İbn Atıyye, Ebü Muhammed Abdulhak b. Gâlib, *el-Muharraru'l-Vecîz*, Beyrût, 2001.
- İbn Ebi'l-İzz, el-Hanefî, *Şerhu't-Tahaviyye fi'l-Akîdeti's-Selefiyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Riyâd, 1418.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn b. Yûsuf, *Muğni'l-Lebib an Kütübî'l-Garîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1987.
- İbn Kayyim, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Saîd, Dâru'l-Cil, Beyrût, 1973.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrût, 1983.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrût, ts.
- İbn Sinâ, Ebü Ali el-Huseyn, *el-İşârât ve Tenbihât, Şerhu't-Tûsî*, Dâru'l-Meârif, Kâhire, ts.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts.
- Mevsilî, Muvaffakuddîn b. Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşeri*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2001.
- Râzî, Fahrüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, Riyâd, 1400.
- , *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2000.
- Sibeveyh, Ebü Bişr Amr b. Osmân, *el-Kitâb*, Bulak, Kâhire, 1316.
- Şârâvî, Muhammed Mütevellî, *Tefsiru's-Şârâvî*, Dâru Ahbâri'l-Yevm, Kâhire, 1997.
- Şarkâvî, İffet, *Belâğatu'l-Atf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrût, 1981.
- Şâtîbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâti, *el-Muvâfakât fi Usûlü'l-Fıkh*, thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, Dâru İbn Affân, Kâhire, 1799.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr*, Kâhire, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebî Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2000.
- Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 7591.

Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yönelik Eleştiriler*

Abdulkerim BİNGÖL**

Özet

Müslümanlar açısından müstesna bir konuma sahip olan Hz. Muhammed (s.a.s.), Kur'an'da çeşitli konularda eleştirilere tabi tutulmuştur. Peygamberlik sıfatlarından olan "ismet" sıfatına halel getirmeyecek düzeyde olan küçük hataları ve isabet etmeyen yorumları Allah (c.c.) tarafından uyarılarla düzeltilmiştir. Bu çalışmada Kur'an'da Hz. Muhammed'e yöneltilen eleştiriler ele alınmış ve bundan çıkarılması gereken sonuçlar değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hata, Kur'an, Tenkit, Hz. Muhammed.

The Criticism Directed at the Prophet Mohammad in the Qur'an

Abstract

Having an exceptional location among Muslims, The prophet Mohammad Mustafa (Peace be upon him) has been subjected to criticism on various topics in The Holy Qur'an. His small mistakes at a level without detriment to chastity which is the prophetic title and his interpretation that were not right have been corrected with warnings by Allah (The most glorious) . with this short study the criticism directed at The prophet Mohammad Mustafa (Peace be upon him) in The Holy Qur'an were tackled and the results were evaluated.

Key Words: Mistake, Qur'an, Criticism, Prophet Mohammad.

* Bu çalışma "Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatapları" adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Dr., Muş Alparslan Üniversitesi
a.bingol@alparslan.edu.tr

Giriş

Hz. Muhammed'in Kur'an'da eleştirilmiş olması ve bu konunun irdelenmesi sürecinde üç sorun ortaya çıkmaktadır. Birincisi, Hz. Muhammed'i aşırı yücelten, neredeyse ona insanüstü nitelikler atfeden bir yaklaşımdır ki, bu tarz bir anlayışa sahip olanlar böyle bir konuya aşırı reaksiyon gösterebilir hatta Hz. Peygamber'i eleştiren ayetleri zorlama yorumlarla tevil etme yoluna başvurabilirler. Nitekim bu anlayışta olanlar, bırakınız Hz. Muhammed'in eleştirilmesini eleştirel kültüre bile çok olumsuz yaklaşırlar. Kendi mezheplerine, meşreplerine, tutku ile bağlı oldukları kimselere vs. dokunulsun istemezler. Bu anlayışa tepki olarak ortaya çıkan ve Hz. Peygamber'i sıradanlaştıran, hadislerini İslami kültürden söküp atan ve onu sıradan bir postacı gibi gören anlayış sahipleri de söz konusu eleştirileri kendi görüşlerine haksız bir şekilde dayanak yapabilirler.

İkincisi, Hz. Peygamber eleştirildiğine göre hata yapmıştır veya ondan zelle sadır olmuştur. Çünkü Allah sebepsiz bir şekilde kimseyi eleştirmez. Oysa günahlardan beri olmak, peygamberlik sıfatlarındandır. İsmet sıfatına sahip olmak günahsız olmayı gerektirirken eleştiriye sebep olan fiil ise bir anlamda günah işlemek demektir. Dolayısıyla bu iki durum arasında çelişki vardır.

Üçüncüsü ona iman etmek, onun emrine uymak, onu örnek almak, ona saygı ile yaklaşmak, ona salat ve selam getirmek vs. müminlere vaciptir. Hal böyle iken ondan hata sadır olursa Müslümanların yaklaşımı nasıl olacak? Müslüman birey, onun hatalı fiilini örnek alırsa hata işlemiş olacak, örnek almazsa ilahî emre aykırı davranmış olacak.

Bütün bu nedenlerden dolayı konuyu hassas bir yaklaşım ile ele almak, ifrata ve tefrite düşmeden değerlendirme yapmak gereklidir.

1. Hz. Peygamber'in Eleştirilebilen Davranışları

Kendisine iman edilmesi farz olan ve müminlere örnek teşkil eden Hz.

Muhammed'in bütün davranışlarının eleştiriye açık olması teşri hikmetine halel getirecektir. Bu yüzden konuya geçmeden evvel onun eleştirilebilecek ve eleştirilmeyecek hallerini tasnif etmek lazımdır. Zira o, bir yönüyle melekût âleminde vahye muhatap olurken diğer yönüyle nasutî âleme mensup olup beşeri duygular taşıyan¹ bir insandır. İlahî inayete mazhar olup tebliğ görevi ile görevlendirilen peygamberler bir yönüyle vahyin muhatabı ve uyulması farz olan kurumlar iken diğer bir yönü ile ise herhangi bir insan gibi bireysel davranışları olan kişilerdir. Bu bağlamda peygamberlerin davranışlarını üç başlıkta toplamak mümkündür. Birincisi, hususi davranışları, mutad ihtiyaçları ve sadece kendilerini ilgilendiren zikirleridir. Bu kategoriye giren davranışlar kişisel olup ümmeti bağlamamaktadır. Dolayısıyla bu çeşit davranışlarda peygamberlerin yanlış yapmaları söz konusu olabilir. İkincisi, ümmeti ilgilendiren bir tarafı olmakla beraber bir emir ve öğreti içermeyen davranışlardır. Bu çeşit davranışlar, kişisel olmayıp örnek teşkil ettiği için tebliğ ile alakalı davranışlar kapsamına girmektedir. Öte taraftan kesin bir emir ve talimattan kaynaklanmadığı için ise bireysel fiil gibi değerlendirilmektedir. Bu çeşit fiillerde essah görüşe göre hemen uyarı ve düzeltme yapmak kaydıyla hata yapmak caiz ve vakidir. Hz. Muhammed'in namazda sehven fazla rekât kılması bu baprandır. Üçüncüsü, tebliğ ile alakalı olup ilahî emirden kaynaklı davranışlardır. Bu çeşit davranış ile ümmetin hak yola ve hidayete erdirilmesi hedeflenmektedir. Bu kapsama giren fiil ve sözler, bireysel olmayıp peygamberlik vazifesinin edasıyla ilgili olduğu için bütünüyle doğrudur/haktır. Bunlarda yanılma söz konusu olamaz. Bunlarda hata söz konusu olsaydı nübüvvet işlevsiz kalırdı.² Zira *Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemez.*³ ayeti tebliğ ile ilgili konularda hata ihtimalini ortadan kaldırmıştır.

Üçüncü kısma giren davranışları vahiy kaynaklı olduğu için hata kabul etmez. Dolayısıyla tenkit edilemez. Birinci kısma giren davranışları özel hayatı ile ilgili olduğu ve bağlayıcılığı olmadığı için hatalı da olsa tenkit edilemez. İkinci kısma giren davranışları ise bir yönüyle örnek olduğu diğer yönüyle de vahiyden kaynaklanmadığı için hem hata içerebilir hem de tenkit edilebilir. Kur'an'da Hz. Muhammed'e yapılan tenkitlerin büyük bir bölümü ikinci kısım kapsamına giren eylem ve söylemleri ile ilgilidir.

1.1. Hz. Peygamber'in Zelleleri

Sıdk, emanet, tebliğ, fetanet ve ismet sıfatlarını haiz olmakla⁴ beraber insan

1 İbrahim Canan, "Hz. Peygamber Aleyhisselâm Hiç Unutmuş ve Yanılmış mıdır?" Sünnetin Dindeki Yeri, (İstanbul, 1997), s. 285.

2 Celal Yıldız, es-Sünnetu Hucetun Katietun ve'l-Lasünniyetu Fikretun Batiletun, (İstanbul: Erkam, 2001), s. 52.

3 Fussilet, s. 41-42.

4 Muhammed Said Ramazan el-Botî, Kubra'l-Yakiniyyati'l-Kevniyye, (Dimaşk: Daru'l-Fikr,1993), s. 203; Tahsin Görgün, "Nübüvvet: İnsanlığa Rahmet", İslam'a Giriş-Ana Konularıyla Yeni Yaklaşımlar-, (İstanbul: DİB yay., 2007), s. 162-163.

olmaları sebebiyle peygamberlerin günah derecesinde olmayan birtakım hataları bulunabilir. Peygamberlerin bu tip küçük hatalarına “zelle” denir.⁵ Bazı peygamberlerin günah işlediği izlenimini veren ayet ve rivayetlerin varlığı, marjinal kimi gruplar tarafından peygamberlerin tüm günahları işlemelerinin mümkün olduğuna delil olarak gösterilmişse de bu iddialara âlimler ikna edici cevaplar vermişlerdir.⁶

Büyük günah derecesinde olmayan peygamberlerin hataları Allah'ın uyarısıyla derhal düzeltilmiş ve bu nedenle onlara eleştiri yapılmıştır.

1. 2. Hz. Peygamber'in İctihatları

Hz. Muhammed'e Kur'an'ın mücmellerini açıklama yetkisi verildiği gibi essah görüşe göre Kur'an'da bulunmayan bir konu hakkında hüküm koyma yetkisi de verilmiştir. Zira kadınların özel hallerinde namaz ve oruç ibadetlerini yerine getirmemeleri hükmü sadece onun beyanına dayanmaktadır.⁷ Teşri sahasına giren bu vb. meselelerde Allah kendisine bilgi verdiği için bu konuda tartışmaya girmek, icraatlarının bir kısmını kabul edip bir kısmını reddetmek gibi bir salahiyet yoktur. Fakat Hz. Muhammed Allah tarafından kendisine bildirim yapılmaksızın içtihat yapmış mıdır? Hz. Peygamber'in yargılama, devlet yönetimi, ordunun sevk ve idaresi gibi doğrudan peygamberliğin alanına girmeyen konularda ve kimi dünyevi işlerde ilahî bir bildirim olmaksızın kendi inisiyatif, bilgi ve tecrübesiyle karar vermesinin mümkün olduğu genel kabul görmüştür. Nitekim Medine'ye hicret ettikten sonra hurma ağaçlarının aşılandığını ilk defa gören Hz. Muhammed “Aşılamanın bir fayda sağladığını zannetmiyorum, bunu yapmasalar belki daha iyi olur” diye görüş belirtince sahabe aşılama işini bıraktı. Hasat mevsiminde verim düşünce durum ona anlatıldı. O “Ben ancak bir insanım. Size dininizden bir şey emredersem onu alın. Ama kendi görüşümle bir şey emredersem, bunda fayda varsa yapın. Ben sadece bir zanda bulundum. Bu zandan dolayı beni eleştirmeyin. Siz kendi dünya işinizi daha iyi bilirsiniz.” diye buyurmuştur.⁸ Yine kadılık alanına giren meselelerde içtihat yapmış; maddi delilleri göz önünde bulundurarak karar vermiştir. O, bu konuda şöyle buyurmuştur: Tartışmalı meselelerde bana geliyorsunuz. Mümkündür ki, bazılarınız kendilerini daha iyi savunur, ben de ondan dinlediklerimle onun lehine karar veririm. Ancak ben birisinin hakkını başkasına vermişsem o ondan bir şey almasın. Çünkü ben de bir insanım.⁹ Bu iki hadiseden

5 Fikret Karaman ve bşk., Dini Kavramlar Sözlüğü, (Ankara: DİB yay., 2006), s. 711-412.

6 Mustafa Akçay, “Kelâm Literatüründe Peygamber Zelleleri”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII-24, (Sakarya, 2011), s. 1-3.

7 İsmail Hakkı Ünal, “Sünnet: Çağlarüstü Örneklik”, İslam'a Giriş-Ana Konularıyla Yeni Yaklaşımlar-, (İstanbul: DİB yay., 2007), s. 71.

8 Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac b. Müslim el-Kuşeyri en-Nisaburi, Sahihu Müslim, (Riyad: Daru Tibe 2006), Fedail, h.no: 139; Bünyamin Erul, “Sünnet”, İslam'a Giriş -Evrensel Mesajlar-, (Ankara: DİB yay., 2008), s. 33.

9 Müslim, a.g.e., Akdiye, h.no: 4; Mustafa İslamoğlu, Üç Muhammed, (İstanbul: Denge yay., 2002), s. 72; Zeki

anlaşılacağı gibi dünyevi işlerde Peygamberimiz içtihatla bulunmuş, hatta yanılabilmiştir. Eğer o içtihat yapmasaydı âlimler de içtihat yapamazlardı. Fakat şeri hükümlerde içtihat edip etmediği tartışmalıdır. Bazı usulcüler, onun şeri hükümlere ilişkin açıklamalarının tıpkı Kur'an gibi vahiy mahsulü olduğunu, bazıları da rey ve içtihattan kaynaklanmasının mümkün olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰

Hiz. Muhammed'in uygulamalarından vahiy mahsulü olan ve İslami literatüre sünnet ismiyle giren sözleri, davranışları ve onayları¹¹ Allah'ın koruması altında olup bunda içtihat ve hata söz konusu olmaz. Dolayısıyla eleştirilmez. Fakat içtihat kabul eden meselelerde Hiz. Muhammed içtihatla bulunmuştur. İchtihatlarının bir kısmı isabet etmişken, bir kısmı isabet etmemiştir. Zira onun rey ve içtihattan mütevellit olan uygulamaları Allah'ın korumasında değildir.

2. Kur'an'da Hiz. Muhammed'in Eleştirildiği Konular

Müstesna bir konuma sahip olan Hiz. Muhammed, ilahî denetim dışında değildir. Doğru davranışları Allah tarafından övülüp takdir edildiği gibi sehven veya içtihaden yaptığı yanlışlar da uyarılarla düzeltilmiştir. Hatta günlük hayat ile ilgili uygulamaları bazen Müslümanlar tarafından tartışılmıştır. Bir savaşta karargâh yerini tespit ettiğinde sahabilerin itirazda bulunmaları, savaş stratejisine göre alternatif öneri yapmaları ardından kararın değişmesi meselesi Müslümanlar için öğretici bir tablodur.

Hiz. Muhammed'in Allah tarafından eleştirilmesi aklen mümkün, şer'an caiz ve fiilen vakidir. Allah, çeşitli konularda onu eleştirmiştir. Hatta hususi taleplerinden dolayı tenkit edildiği olmuştur. Hiz. Peygamber, "Rabbime sormamış olmayı arzuladığım bir şey sordum. 'İbrahim (a.s.) ile dost oldun ve Musa (a.s.) ile koştun' dedim. O da 'Yetimdin seni sığındırdım, yolunu kaybetmiştin sana doğru yolu gösterdim, fakirdin seni zengin ettim, gönlünü (hakikatlere) açtım, yükünü hafiflettim, benimle birlikte hatırlanmanla şanını yücelttim' dedi" demiştir.¹² Bu hadiseden anlaşılacağı gibi Hiz. Muhammed'in Allah'tan bir talebi olmuş ve Allah bundan dolayı onu nazik bir şekilde tenkit etmiştir.

2. 1. Dezavantajlıları İhmal Etme

İslam dini, insanları eşit görmektedir. İster doğal sebeplerden kaynaklı olsun, ister kişinin gelir düzeyinden, ister toplumda işgal ettiği konumundan, isterse ki-

Yıldırım, "Kur'an'da Peygamberlerin İsmeti", <http://e-dergi.atauni.edu.tr/index/index>, (erişim tarihi: 19 Temmuz 2014).

10 H. Yunus Apaydın, "İchtihat: Dinin Hayatla Buluşması", İslam'a Giriş-Ana Konularıyla Yeni Yaklaşımlar-, (İstanbul: DİB yay., 2007), s. 82.

11 Mahmud Tehhan, Teysiru'l-Mustalahi'l-Hadis, (Kuveyt: Daru't-Turasi'l-Kuveyt, 1984), s. 15; Yıldız, a.g.e., s. 24.

12 Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberani, el-Mucemu'l-Kebir, (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2009), h.no: 12289; Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebibekir el-Kurtubî, el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an, XXII, (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2006), s. 350-351; Ömer Pakış, Kur'an Tarihi, (İstanbul: Kitabî yay., 2013), s. 28.

şinin yeteneğinden mütevellit olsun insanlar arasında oluşan dengesizlik İslam'a göre giderilmesi gereken bir durumdur. İslam dini, dezavantajlıları ötekileştirmez. Aksine onların diğer insanlar ile aynı statüde olmaları için korunmalarını emreder. Hatta toplum tarafından eksiklik olarak telakki edilen niteliklerin bir kısmının Hz. Muhammed'de bulunduğunu vurgulamak suretiyle bu niteliklerin ayıp olmadığını ortaya koymuştur: *Seni yetim bulup da barındırmadı mı? Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da yola iletmedi mi? Seni ihtiyaç içinde bulup da zengin etmedi mi?*¹³ Bu ayette noksanlık olarak görülen yetimlik ve fakirlik gibi sıfatların Peygamberde bulunduğu ifade edilmiştir.

İslam'ın engellilere, dezavantajlılara ve korunmaya muhtaç kesimlere yaklaşımı böyledir. Hz. Peygamber'in buna uygun hareket etmemesi Kur'an tarafından şöyle eleştirilmiştir: *Kendisine o âmâ geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü. (Ey Muhammed!) Ne bilirsin, belki de o arınacak, Yahut öğüt alacak da bu öğüt kendisine fayda verecek. Kendini muhtaç hissetmeyene gelince; Sen, ona yöneliyorsun. (İstemiyorsa) onun arınmamasından sana ne! Allaha karşı derin bir saygıyla korku içinde koşarak sana geleni ise bırakıp, ona aldırıyorsun. Hayır, böyle yapma! Çünkü bu (Kur'an) bir öğüttür. Dileyen ondan öğüt alır.*¹⁴ Surat astı, iki gözünün arasını buruşturdu¹⁵ anlamındaki "Abese" kelimesiyle başladığı için bu adı alan surede, öğüt almak için gelen temiz yürekli, kör bir insanı bırakıp kibirli bir kâfiri irşada uğraşmasından dolayı Hz. Muhammed'e itap edilmiştir. Şöyle ki, Hz. Muhammed, Kureyş'in ileri gelenleriyle özel olarak sohbet ederken gözleri görmeyen Abdullah b. Ümmi Mektum söze karıştı. Kureyş'in ileri gelenleri kendilerinin yanında fakirlerin bulunup söze karışmalarından hoşlanmazlardı. Bu nedenle İbn Ümmi Mektum'un ikide bir söze karışması, Allah'ın elçisinin canını sıktı. İçinden "Bu etkin insanlar diyecekler ki; arkadaşları körler, sefiller ve kölelerdir" dedi ve yüzünü ekşiterek ondan yüz çevirdi.¹⁶ Hz. Muhammed'in, yüzünü fakir ve engellilerden çevirerek zenginlere yönelmesi Allah tarafından kınanmıştır.¹⁷ Ayette İbn Ümmi Mektum'un kendi ismiyle değil de onu engelli kılan sıfatıyla zikredilmesi, bir sonraki ayette gâip zamirinden hitap zamirine iltifat edilmesi eleştiriye pekiştirmiştir.¹⁸

Bu ayetin Abdullah b. Ümmi Mektum hakkında nazil olduğu konusunda mü-

13 Duha, 94/6-8.

14 Abese, 80/1-12.

15 İbn Manzur Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensari, Lisanu'l-Arab, X, (Beirut: Daru Sadir), s. 15.

16 Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Salebi, el-Keşfu ve'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, XXII, (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), s. 378; Kurtubi, a.g.e., II, s. 72; İsmail Hakkı Bursevî, Ruhü'l-Beyan, X, (Beirut: Daru'l-Ihyai't-Turasi'l-Arabi, 2001), s. 390; Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, X, (İstanbul: Yeni Ufuklar neş., 1989), s. 320.

17 Seyyid Kutub, Fi Zilal'l-Kur'an, VI, (Kahire: Daru's-Şuruk, 2008), s. 3822; Muhammed Mahmut Hicazi, Furkan Tefsiri, ter. Mehmet Keskin, VI, (İstanbul: İlim yay. t.y.), s. 449.

18 Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suud, İrşadu'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim, IX, (Beirut: Muessesetu't-Tarih'l-Arabi, 2010), s. 104.

fessirlerin ittifakı vardır. Tefsir ve hadis ehli bu kıssayı aynen bu şekilde zikretmişlerdir.¹⁹

Bu ayetin nüzulünün ardından Hz. Muhammed, kendisine çekidüzen vermiştir. Ayette konu olan Abdullah b. Ümmi Mektum'u eskisinden daha çok sevmiştir. Ne zaman onu görsen "Merhaba! Ey Rabbimin beni onun için eleştirdiği kişi, bir ihtiyacın var mı?" şeklinde kendisine iltifat etmiştir. Hürmet babından kürkünü ona sermiştir. Hatta Medine dışına çıktığında birden fazla kez onu kendisine vekil tayin etmiştir.²⁰

Ayetler özel olarak Abdullah b. Ümmi Mektum hakkında nazil olmuşsa da hükmü geneldir. Allah Teâla, Hz. Muhammed'e kimseye özel muamele yapmamasını; zengin-fakir, efendi-köle erkek-kadın herkesi eşit tutmasını emretmiştir. O da bundan sonra hiç kimseye ayrımcılık yapmamış, hiçbir zaman kimseye yüzünü ekşitememiş, zenginlere gereğinden fazla ilgi göstermemiş, yoksul kesimi meclisinden en önemli konuma getirmiştir.²¹

Razi'ye göre, burada Abdullah b. Ümmi Mektum aslında azarlanmayı hak etmiştir. Çünkü hem Hz. Peygamber'in sözünü keserek, önemli bir görevine engel olmuş, hem de Kureyş'in ileri gelenlerinden olan müşriklerin Müslüman olmaları belki de büyük bir kitlenin Müslüman olmasına yol açacakken bunu engellemiştir. Bu durumda Hz. Peygamber niçin uyarılmıştır? Razi'ye göre olayın zahiri, zenginlerin fakirlerden öne alınacağı vehmini doğurmaktadır. Uyarı bu vehmin ortadan kaldırılması içindir.²²

"Abese ve Tevellâ" ifadesinin muhatabının Hz. Muhammed olmadığı yönünde görüşler de vardır. Böyle bir davranışı Hz. Muhammed'e yakıştırmayan ve tevil yoluna başvuran bu görüş sahipleri içerik, gramer, bağlam ve sure bütünlüğünden deliller getirerek bu ifadenin muhatabının müşriklerinden birisi olduğunu belirtmişlerdir.²³ Hatta Kadi İyaz, nüzul sebebini, sonraki ayetlerin bağlamını gözden geçirerek "Hz. Muhammed, yanında bulunan kâfirlerden yüz çevirdi" şeklinde rivayetler yapmıştır.²⁴ Bunlar, zorlama yorumlardır. Ayetin nüzul sebebi, ayetin

19 Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib İbn Atiyye el-Endulusî, el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz, VIII, (Dua: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 2007), s. 418; Sait Şimşek, Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri, IV, (İstanbul: Beyan yay., 2012), s. 548.

20 Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, İbnu'l-Cevzi, Zadu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir, IV, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2010), s. 399-400; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatibuş-Şirbini, es-Siracu'l-Munir fi'l-İlaneti ala Marifeti Bâdi Maani Kelami Rebbina'l-Hekimi'l-Habir, IV, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), s. 548; Muhammed Tahir İbn Aşur, et-Tahrir ve't-Tenvir, XII-2 (Tunus: Daru Suhanun, t.y.), s. 104; Tahsin Emiroğlu, Esbab-ı Nüzûl, XIII, (İstanbul: Elif Ofset tesisleri, 1978), s. 307-308.

21 Said Havva, el-Esas fi't-Tefsir, ter. M. Beşir Eryarsoy, XVI, (İstanbul: Şamil yayınevi, 1990), s. 34; Muhammed Ali es-Sabunî, Safvetu't-Tefasir, III, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2001), s. 495.

22 Ahmet Koç, Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed, (İstanbul: Rağbet yay., 2005), s. 52.

23 Yener Öztürk, "Abese Ve Tevellâ İfadelerinin Muhatabı Kimdir?", <http://www.yeniiumit.com.tr>, (erişim tarihi: 21 Aralık 2014).

24 İslamoğlu, a.g.e., s. 120.

nüzulünden sonra Hz. Muhammed'in İbn Ümmi Mektum'a yaptığı iltifatlar²⁵ ve öz eleştirel tutumu gösteriyor ki bu ifadenin muhatabı Hz. Muhammed'dir.

2. 2. Tahkikat Yapmadan Karar Vermek

İslam dini, herhangi bir konuda karar verirken ilgili konuda yeterince araştırma yapılmasını emretmiştir. Tahkikat yapmadan, yeterli derecede bilgi havuzu oluşturmadan ve konunun bütün detayları öğrenilmeden karara varmayı yasaklamıştır: *Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.*²⁶ Buna uygun davranmayı ise Peygamber bile olsa uyarmıştır. Örneğin Hz. Selman, ibadetlerini ifa eden ve ahir zaman peygamberinin yolunu gözleyen, o gelmeden kendisine iman eden kişilerin mümin sayılıp sayılmadıklarını Hz. Muhammed'e sormuş, Hz. Muhammed ona, "Onlar ateştedir" diye cevap vermiştir. Bu cevap üzerine Selman daralmıştır. Bunun üzerine Şüphesiz, inananlar (Müslümanlar) ile, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiülâden (her bir grubun kendi şeriatında) "Allah'a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için Rableri katında mükafat vardır; onlar korkuya uğramayacaklar, mahzun da olmayacaklardır" (diye hükmedilmiştir).²⁷ ayeti inmiştir. Hz. Muhammed Selman'ı çağırarak: "Bu ayet senin arkadaşların hakkında indi" buyurmuştur.²⁸ Ayet, Hz. Muhammed'in verdiği cevabı geçersiz kılmış ve bilgi edinmeden cevap verdiği için onu uyarmıştır.

Kur'an'ın prensibi budur. Buna uygun davranmayıp gerekli tahkikatı yapmadan hüküm veren veya hüküm verme aşamasına gelen Hz. Muhammed, Allah tarafından şöyle uyarılmıştır: *(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab'ı (Kur'an'ı) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin. Sakın hainlerin savunucusu olma. Allah'tan bağışlama dile.*²⁹ Bu ayetlerin nüzul sebebine dair farklı rivayetler vardır. Bir rivayete göre Ensardan Tu'me b. Ubeyrik adındaki şahıs komşusunun zırhını un çuvalına saklayarak çalmış, Yahudilerden Zeyd adındaki birisine teslim etmiştir. Dökülen unun izinden Tu'me'ye ulaşılınca kendisi, yemin ederek konudan haberdar olmadığını iddia etmiştir. Arayışı sürdürenler un izini takiple zırhı Yahudi'nin evinde bulmuşlar. Yahudi, durumu anlatıp doğru söylediğine dair şahit getirir ve konunun Hz. Muhammed'e götürülmesini önerir. Bu arada hızlı davranıp Hz. Muhammed'e ulaşan Tu'me'nin ailesi "Ey Muhammed, bize iftira edilmiştir. Bizi temize çıkartmazsan Tu'me rezil olur" demişler. Hz. Muhammed gerekli tahkikatı yapmadan adamlarını savunmak ve Yahudi'yi mahkûm

25 Ali Galip Gezgin, Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar, (İstanbul: Rağbet yay., 2010), s. 101.

26 Hucurat, 49/6.

27 Bakara, 2/62.

28 Ahmet Mahmut Ünlü, Hayrettin Karaman'ın "Ehl-i kitap için iman şartı ikidir" "Yahudi ve Hristiyanlar'dan kafir olmayanlar var" "Peygamber Yahudi ve Hristiyanlar'a müslüman olun demedi" şeklindeki Batıl Görüşlerine Reddiyeler, (İstanbul: Arifan yay., 2010), s. 38-40.

29 Nisa, 4/105-106.

etmek istedi. İşte bunun üzerine bu ayet nazil oldu. Burada şunu ifade etmekte fayda vardır. Bu konuda Hz. Muhammed bizzat karar mı vermiş yoksa karar vermeye mi yeltenmiş? Bu konuda ihtilaf vardır.³⁰ Başka bir rivayete göre ise Rifaa b. Zeyd isimli sahabinin evinden bir miktar un çalınmıştı. Yapılan araştırmalar Übeyrik ailesini işaret ediyordu. Mağdurlar durumu Hz. Muhammed'e aktarınca Hz. Muhammed "Gerekeni yapacağım" cevabını verdi. Übeyrik ailesi durumu öğrenince uygun birini Hz. Muhammed'e gönderip iftiraya uğradıklarını, ortada bir delil bulunmadığı halde Katade tarafından hırsızlıkla suçlandıklarını bildirip yakındılar. Bunun üzerine Hz. Muhammed Katade'ye "Bana Müslüman ve suçsuz oldukları söylenen kimseleri, elinde bir delil olmadığı halde hırsızlıkla suçladın!" diyerek serzenişte bulundu. Bu olay üzerine yukarıda meali verilen ayetler nazil oldu.³¹

Nüzul sebebi hangi mesele olursa olsun bu ayette gerekli araştırmayı yapmadan hüküm veren ya da hüküm verme aşamasına gelen Hz. Muhammed eleştirilmiştir. Ayetlerin devamında "hainleri arkalama ve Allah'tan bağışlama dile" uyarıları eleştiriyi pekiştirmiştir.

Her iki rivayete göre de Hz. Muhammed iyi niyetlidir. Zira birinci rivayete göre suçlu olan Tu'me yemin etmiş ve zırh Yahudinin evinde bulunmuştur.³² İkinci rivayete göre ise yine ilgili tarafın iftiraya uğradıkları ve delil olmadan hırsızlıkla suçlandıkları yönünde beyanları vardır. Hz. Muhammed beraatı zimmet realitesine göre karar vermiştir.

Hz. Muhammed'in gerekli tahkikatı yapmadan işlem yaptığı için eleştirildiği konulardan birisi de Tebuk savaşında mazeret bildirenlere izin vermesi olayıdır. Şöyle ki, Tebuk savaşı için hazırlık yapılırken aşırı derecede kıtlığın olması, hasat zamanının gelmesi, mevsimin yaz, mesafenin uzak ve düşmanın güçlü olması nedeniyle bazı insanlar Hz. Peygamber'e gelip orduya katılmamak için mazeretlerini belirtiyorlardı. Ancak başta münafıkların reisi Abdullah b. Ubey b. Selul olmak üzere bazı münafıklar olumsuz propaganda yaparak katılımı engellemek istiyor, sudan bahanelere sığınıyorlardı.³³ Hz. Muhammed'in gerçek mazeret sahipleri yanında mazeret üreten kişilere izin vermesi Allah tarafından eleştirilmiştir: *Allah seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancılara bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin?*³⁴ Bu ayette araştırma yapmadan münafıklara izin veren Hz. Muhammed'e ince bir üslup ile itap edilmiştir.³⁵

Bu ayetin eleştirisi olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Bazılarına göre Hz.

30 Salebi, a.g.e., II, s. 354; İbnü'l-Cevzi, a.g.e., I, s. 466.

31 Hayreddin Karaman - Mustafa Çağrıncı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sabrettin Gümüç, Kur'an Yolu, II, (Ankara: DİB yay., 2012), s. 136-137.

32 Hatibuş-Şirbini, a.g.e., I, s. 382.

33 İhsan Arslan, "Kur'an'da Eleştirii Kültürü: Peygamber Örneği", Ekev Akademi Dergisi, 48, (Erzurum, 2011), s. 103.

34 Tevbe, 9/43.

35 Ebu's-Suud, a.g.e., IV, s. 81-82; Sabuni, a.g.e., I, s. 499.

Peygamber izin vermekten nehiy edilmemekle birlikte gerekli tahkikatı yapmadan izin verdiği için eleştirilmiştir. Bazılarına göre ise bu ayet itap ayeti değildir. “Allah seni affetsin” cümlesi dua veya istiftah cümlesi olup eleştiri içermemektedir.³⁶ Hatta ayetteki “affetsin” kelimesine “Allah seni serbest bıraktı” ya da “Allah sana afiyet versin” şeklinde mana verenler olmuştur. Ayetin maksadına, bağlamına, nüzul sebebine, dilsel kurallara ve vakiya ters olan bu manalar³⁷ sırf Hz. Peygamber’i eleştirilerden saklı tutmak amacına matuftur.

Başka bir görüşe göre ise ayet eleştiri olmakla beraber eleştiri sebebi Hz. Peygamber’in tahkikat yapmaması değil, izin vermiş olmasıdır. Bu görüşe göre Hz. Peygamber izin vermeseydi bile onlar savaşa katılmazlardı. Böylece onların nifakı açığa çıkar ve Hz. Peygamber’in sorumluluğu ortadan kalkardı.³⁸

Hz. Muhammed bu konuda tamamen iyi niyetlidir. Zira onların beyanını esas almış, yeminlerine güvenmiştir. Hasımsız davalarda beyan ve yemin, aksine bir delil olmadıkça yeterli olmaktadır. Bu nedenle ayet “Allah seni affetsin” cümlesi ile başlamış³⁹ ve onun tövbesi kabul edilmiştir: *Andolsun Allah; Peygamber ile içlerinden bir kısmının kalpleri eğrilmeğe yüz tuttuktan sonra, sıkıntılı bir zamanda ona uyan muhacirlerle ensarın tövbelerini kabul etmiştir. Evet, onların tövbelerini kabul etmiştir.*⁴⁰ Öte yandan savaştan geri durmak için mazeret üretenler hakkında o anda herhangi bir vahiy söz konusu olmadığı için Hz. Muhammed içtihat etmiş, ancak isabet edememiştir. Şayet isabet etseydi, bu kararından dolayı eleştirilmezdi. Eğer bu konu içtihadı bir konu olmayıp konu hakkında kesin bir emir bulunsaydı emri yerine getirmek mecburiyetinde olurdu.⁴¹

2. 3. Dünya Malına Meyletmek

İslam dininde savaşta esir düşenler hakkında üç uygulama vardır; köle olarak alınmaları, katledilmeleri ve belli bir ücret karşılığı serbest bırakılmaları. Devletin yöneticileri ile savaşın komuta kademesi savaşın gidişatına göre bunlardan birini tercih edebilirler.⁴² Bedir savaşından önce nazil olan ayette Allah şöyle buyurmuştur: *Şimdi vurun boyunlarının üstüne. Vurun, onların bütün parmaklarına.*⁴³ Bu ayet, esir düşenler hakkında ipucu vermektedir.

Hal böyle iken Hz. Muhammed’in, Bedir savaşında esir alınan 70 kişi ile ilgili ashabıyla yaptığı istişare sonucu fidye karşılığı serbest bırakması Allah tarafından eleştirilmiştir: *Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hâkim duruma gelmedik-*

36 İbnü'l-Cevzi, a.g.e., II, s. 263-264; Hatibuş-Şirbini, a.g.e., I, s. 704-705.

37 İslamoğlu, a.g.e., s. 120.

38 Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkindi el-Maturidi, Te'vilatu'l-Kur'an, VI, (İstanbul: Mizan yayınevi, 2005), s. 367.

39 Ebu's-Suud, a.g.e., IV, s. 81.

40 Tevbe, 9/117.

41 Maturidi, a.g.e., VI, s. 367; Gezgin, a.g.e., s. 213.

42 Vehbe Zuhayli, el-Fıkhu'l-İslamiyyu ve Edilletuh, III, (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 2009), s. 768.

43 Enfal, 8/12.

çe hiçbir peygambere esir almak (esirden fidye almak) yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, hâlbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Eğer Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığımız şey (fidye) den dolayı size büyük bir azap dokunurdu.⁴⁴ Müfessirlerin çoğuna göre bu ayetlerde müminlerin istişaresiyle varılan karar gereği esirlerin savaş meydanında öldürülmeyip para karşılığı serbest bırakılması kınanmıştır. “Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz” istinaf cümlesi ile hem itabın sebebi ortaya konulmuş hem de eleştiri pekiştirilmiştir.⁴⁵ Zira müminler, içinde buldukları mali kriz saikiyle esirleri serbest bırakma kararına varmışlardı. Oysa bu savaş Müslümanların düşmanla yaptıkları ilk savaş idi. Onlardan çok kişinin öldürülmesi düşmanın gözünü korkutacaktı. Öte yandan esirler arasında savaşın beyin kadrosu, İslam davasını yok etmeye yeminli öncü güçler vardı.⁴⁶ Savaşta öldürülmeleri halinde yapabilecekleri kötülükler engellenmiş olacaktı. İbn Hişam'ın verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber, amcası Abbas, Ebu'l-Buhturî gibi bazı isimleri sayarak bunların istemeden Bedir'e geldiklerini bildirmiş ve öldürülmemelerini istemişti. Bu istek bazı sahabileri etkiledi. Nihayet harp bitip esirler konusunun görüşülmesi başlayınca Hz. Ömer, esirlerin savaşın öncü takımından olması nedeniyle öldürülmeleri yönünde görüş belirtmesine rağmen aralarında Hz. Ebubekir'in bulunduğu bazı sahabiler esirlerin yakın akraba olmaları, ileride Müslüman olabilecekleri beklentisi nedeniyle onlardan fidye alınmasını önerdiler. Hz. Peygamber, Ömer'in değil de Ebubekir'in görüşünü tercih etti. Ertesi gün Ömer Hz. Peygamber ile Ebubekir'i oturmuş ağlar halde bulmuş ve “Niçin ağlıyorsunuz?” diye sormuştur. Peygamber, “Arkadaşlarının, fidye alarak başıma getirdikleri yüzünden ağlıyorum” demiş ve yakındaki bir ağacı göstererek “Cezayı kendilerine şu ağaç kadar yaklaşmış gördüm” buyurmuştur.⁴⁷

Bu ayetler ve ayetlerin nüzul sebebi incelendiğinde sarahaten ve işareten birçok yönden eleştiri içermekte olduğu anlaşılacaktır. Nitekim ayette Hz. Muhammed'in yaptığı uygulamanın peygamberlere yakışmadığı ifade edilmiş, Müslümanların dünya malını murat etmelerini “Allah'ın muradına aykırı” olarak nitelendirilmiştir. Bunlar ağır eleştirilerdir. Öte yandan ayetin nüzulünden sonra Hz. Muhammed, Hz. Ebubekir ile birlikte ağlamış ve “azap yaklaştı” demiştir.⁴⁸ Bu da gösteriyor ki, ayet eleştiri mahiyetindedir.

Kınamanın muhatabı Hz. Peygamber mi yoksa Müslümanlar mı olduğu konusunda ihtilaf olmakla beraber müfessirlerin çoğuna göre muhatap Hz.

44 Enfal, 8/67-68.

45 Ebu's-Suud, a.g.e., IV, s. 42; Reşid Rıza - Muhammed Abduh, Tefsiru'l-Menar, X, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), s. 73.

46 Sabuni, a.g.e., I, s. 476; Şimşek, a.g.e., II, s. 406.

47 Karaman, a.g.e., II, s. 709.

48 İbnu'l-Cevzi, a.g.e., II, s. 224; Ebu Abdillah Fahrudin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razi, et-Tefsiru'l-Kebir, VIII-1, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), s. 157-158.

Peygamber'dir. Nitekim ayetin devamında uygulama "Peygambere yakışmaz" bir davranış olduğu belirtilmiştir.⁴⁹

Esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılma meselesi İslam'da var olan bir meseledir. Fakat ilgili savaş Müslümanların güç kazanmaya muhtaç olduğu dönemde vuku bulmuştur. Öte taraftan İslami nizam ve kurumları tam tesis edilmemiştir. Esirlerin taşınmasının Müslümanlara yük olabileceği, serbest bırakılmaları ise ya tekrar savaşa katılmalarına ya da casusluk yapmalarına olanak sağladığı bir dönemdir.⁵⁰ Savaşta esir düşenler de savaşın öncü kadrolarıdır. Bütün bu gerçeklikler bir arada mülhaza edildiğinde o esirlerin savaş meydanında öldürülmelerinin İslami düzen için gerekli olduğu anlaşılacaktır. Bu nedenle esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılmaları eleştirilmiştir.

Bununla birlikte konu içtihadî bir konudur.⁵¹ Hz. Peygamber'in yaptığı uygulama da İslami bir uygulamadır. Zira savaş öncülerinin öldürülme emri sindirme ve çökertme ile sınırlıdır. Bu konuda Hz. Muhammed içtihat yapmış, ama yanılmıştır.⁵² Öte yandan Hz. Muhammed ve sahabileri iyi niyetlidirler. Rahmet peygamberi ve rahmet ümmeti olarak öldürmeyi değil de yaşatmayı esas almışlardır. Onların ileride Müslüman olacakları beklentisi ile hareket etmişlerdir. Nitekim serbest bırakılan esirlerden bazıları - Hz. Abbas gibi - sonradan Müslüman olmuşlardır. Konu içtihadî ve Hz. Muhammed de iyi niyetli olduğu için Allah onu büyük azaptan korumuştur.⁵³

2. 4. Temel İlkelerde Esneklik Eğilimi

İslam dini, savaş ve barış hallerinde Müslümanların Müslüman olmayanlar ile ilişki kurmalarını belli bazı ilkeler çerçevesinde hukuka bağlamış, bir arada yaşamalarına çerçeve çizmiş; iki kesimin idarî, içtimaî ve hukukî ilişkilenmelerini karşılıklı güvene dayalı olarak şekillendirmiştir. Bununla birlikte İslam ümmetinin güvenliğini tehlikeye sokacak uzlaşmacılık ve İslam'ın temel ilkelerine zarar verecek reformist yaklaşım yasaklanmıştır: *De ki: "Sizin, Allah'tan başka ibadet ettiğiniz şeylere ibadet etmem bana kesinlikle yasaklandı. Ben sizin arzularınıza uymam. (Uyarsam) o takdirde sapmış olurum, hidayete erenlerden olmam."*⁵⁴ *Sana gelen bu ilimden sonra eğer sen onların heva ve heveslerine uyarsan, Allah tarafından senin için ne bir dost vardır, ne de bir koruyucu.*⁵⁵ Bu ve benzeri ayetler ile Kur'an, uzlaşmanın sınırlarını belirlemiş, temel dinî meselelerde pazarlık yapmanın ve taviz vermenin meşru olmayacağını ortaya koymuştur.

49 Şimşek, a.g.e., II, s. 406.

50 Hicazî, a.g.e., II, s. 438.

51 Sabunî, a.g.e., I, s. 478.

52 Razi, a.g.e., VIII-1, s. 159.

53 Salebî, a.g.e., III, s. 157; Havva, a.g.e., VI, s. 71.

54 Enam, 6/56.

55 Rad, 13/37.

İçtimaî meselelerde ve muamelatta her türlü uzlaşmayı makul karşılayan İslam dini, itikat ve iman ile ilgili meseleler ile Müslümanların onurunu ilgilendiren konularda dik ve net bir tutum alınmasını emretmiştir. Zira iman noktasında gösterilecek olan zaaf ve Müslümanların şahsiyetini ilgilendiren konularda gösterilecek esneklik Müslüman kişiliğin ortadan kalkmasına neden olacaktır. Nitekim Allah habibine, uzlaşma yerine müşriklere karşı sert olmasını, onlarla mücadele etmesini emretmiştir: *Ey peygamber! Kafirlerle ve münafıklara karşı cihad et ve onlara karşı çetin ol!*⁵⁶

Hız. Muhammed ve arkadaşları Mekke döneminde büyük bir kuşatma ve zulüm altındaydılar. Bu durum, zayıf kişilikleri olumsuz etkilemekte ve İslam dininin yayılmasına engel teşkil etmekteydi. Öte yandan Mekkeli müşrikler, Hz. Muhammed'in davetini engellemek için her türlü yola başvurlardı. İslam dininin insanlar arasında hızla yayılmaya başlamasıyla birlikte, bir taraftan Hz. Muhammed'e engel olmaya çalışırken diğer taraftan ondan bazı tavizler koparmaya çalışıyor; putlarını ve batıl inançlarını hedef alan ayetlerin Hz. Muhammed tarafından tebliğ edilmemesini, İslam'ı kabul etmek karşılığında kendilerine bir takım itikadi ve amelî ayrıcalıklar verilmesini istiyorlardı.⁵⁷ Kuşatma ve baskı cenderesini kırmak arayışında olan Hz. Muhammed'in kalbinden müşrikler ile ortak noktalar bulunup uzlaşma zemini aramak geçmiyor değildi. Kimi zaman müşriklerden gelen uzlaşma tekliflerini değerlendirmeyi düşünüyordu. Bu nedenle Allah onu şiddetle ikaz etmiştir: *Onlar, sana vahyettiğimizden başkasını bize karşı yurdurman için az kalsın seni ondan şaşırtacaklardı. (Eğer böyle yapabilselerdi) işte o zaman seni dost edinirlerdi. Eğer biz sana sebat vermiş olmasaydık az kalsın onlara biraz meyledecektin. İşte o zaman sana, hayatın da, ölümün de katmerli acılarını tattırırđık. Sonra bize karşı kendine hiçbir yardımcı bulamazdın.*⁵⁸ Bu ayetin nüzul sebebi olarak birbirine benzer çeşitli rivayetler zikredilmektedir. Bir rivayete göre Hz. Muhammed, Hacerülevsed'i ziyaret ediyordu. Kureyşiler onu bundan engellediler ve "Bizim ilahlarımıza dokunmadan, onları tazim etmeden buna izin veremeyiz" dediler. Hz. Muhammed içinden "Allah onların ilahlarından nefret ettiğimi biliyor. Tekliflerini kabul edip bunu yapsam ne olur ki" diye geçirdi. Allah onu bundan nehyederek yukarıdaki ayeti inzal etti. Başka bir rivayete göre müşrikler, bir gece sabaha kadar Hz. Muhammed ile konuştular, onu yücelttiler. "İlahlarımıza dil uzatmasan, onlara hürmet ile dokunursan" diye temennilerini dile getirdiler. Hatta bazıları "Bir seferlik bize müsaade et ki, putlarımıza kurban keselim, sonra Müslüman olup putları kıralım" dediler. Hz. Peygamber buna meyledecekti ki Allah bu ayet ile onu engelleyip korudu.⁵⁹

56 Tevbe, 9/73.

57 Halil Aldemir, Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yönelik Teselliler, (İstanbul: Kitabı yay., 2010), s. 92.

58 İsrâ, 17/73-74-75.

59 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, Camiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an, XV, (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, t.y.), s. 150; İbnü'l-Cevzi, a.g.e., III, s. 42-43; Ebu't-Tayyib Muhammed Siddik Bahadır b. Ha-

Kuşkusuz Hz. Peygamber'in putperestlere kanarak lüzumundan fazla taviz verdiği fiilen vaki değildir. Sadece kalbinde iyi niyetten ileri gelen bir eğilim oluşmuştur. Allah, bu eğilimi bile kabul etmeyerek onu uyarmıştır.⁶⁰ Zira farklı inanç grupları arasında adalet ve dürüstlük ilkeleri çerçevesinde makul bir hoşgörü ortamı oluşturmak gereklidir. Bununla birlikte bu sınırın ötesine geçerek tavizkâr ve ilkesiz bir tutum sergilemek yanlıştır.⁶¹

Müşriklerin, Hz. Muhammed'den uzlaşma ve esneklik beklediği konulardan bir tanesi de kendilerine sosyal ayrıcalık tanınması talebidir. Müslüman onuru ile bağdaşmayan ve İslam'ın temel ilkelerinden olan eşitlik ilkesini yok eden bu isteğe karşılık Hz. Muhammed, esneklik göstermeye niyetlenmişti ki onu uyaran şu ayetler nazil oldu: *Rab'lerinin rızasını isteyerek sabah akşam ona dua edenleri yanından kovma. Onların hesabından sana bir şey yok, senin hesabından da onlara bir şey yok ki onları kovasın. Eğer kovarsan zalimlerden olursun. Böylece insanların bazısını bazısı ile denedik ki, "Allah aramızdan şu adamları mı iman nimetine layık gördü?" desinler. Allah şükreden kullarını daha iyi bilen değil mi?*⁶² Bu ayetin nüzul sebebi olarak birbirine benzer farklı rivayetler zikredilmiştir. Bir rivayete göre Kureyş'in ileri gelenleri köleler ve alt tabakayı temsil edenler ile aynı ortamda bulunmaktan imtina ediyorlardı. Hz. Muhammed'den bu konuda kendilerine ayrıcalık tanımalarını istediler. Razi'ye göre Hz. Muhammed, bu talebe fiilen olumlu cevap vermiştir. Kureyş'in ileri gelenleri geldiklerinde yoksulların bulunduğu cemaatten kalkmış, ekâbir takımını başka yerde karşılamıştır. Diğer müfessirlere göre ise bu taleplerini fiilen karşılamamış, sadece buna niyetlenmiştir. Her iki ihtimale göre de bu ayetler ona uyarı niteliğindedir.⁶³ Başka bir rivayete göre müşrikler "Bunları kovarsan yanına geliriz" dediler. Hz. Muhammed bunu kabul etmedi. "Öyle ise geldiğimiz vakit oradan uzaklaşsınlar" dediler. Hz. Muhammed buna meylett ki bu ayetler nazil oldu.⁶⁴ Rivayetler farklı olsa da öz itibarıyla şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır. İlk inananların yoksul ve kölelerden oluşması küfrün öncülerini rahatsız ediyordu. Bunu bahane ederek Müslüman olmaktan imtina ediyorlardı. Bunların uzaklaştırılmaları halinde Hz. Muhammed'in yanına gelececeklerini söylüyorlardı. Bu teklifleri Hz. Muhammed'i biraz etkiliyordu.⁶⁵ Onların hidayete ermelerini çok temenni ettiği için isteklerini yerine getirmeyi düşünüyordu. İnen ayetler bu davranışın yanlış olacağını belirtmiştir.⁶⁶

san b. Ali el-Kannevci (Siddik Hasan Han), Fethu'l-Beyan fi Makasidi'l-Kur'an, IV, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), s. 158-159.

60 Şimşek, a.g.e., III, s. 234.

61 Ebu's-Suud, a.g.e., V, s. 212; Karaman, a.g.e., III, s. 508.

62 Enam, 6/52-53.

63 Razi, a.g.e., VI-2, s. 194; Şimşek, a.g.e., II, s. 165.

64 Bursevî, a.g.e., III, s. 48.

65 İbn Aşur, a.g.e., III-2, s. 246.

66 Muhammed İzzet Derveze, et-Tefsiru'l-Hadis, ter. Muharrem Önder-Vahdettin İnce, III, (İstanbul: Ekin yay., 1998), s. 52.

Hz. Muhammed bu konuda iyi niyetlidir. Sadece İslam'ın yayılması kaygısıyla hareket etmiştir. Yoksa yoksulları hor görmesi söz konusu değildir.⁶⁷ Buna rağmen yaptığı işlem ayrımcılığı ve uzlaşmayı işaret ettiği için Allah tarafından eleştirilmiştir. O da bu eleştirilerden ders çıkararak fakirleri etrafına toplayarak onlara inen ayeti okumuştur.⁶⁸

2. 5. Sadakayı Baskı Aracı Olarak Kullanmak

İslam dini, insanlığın en kadim yaralarından olan yoksulluk ile mücadele ederken din farkını gözetmemiş, yoksulluğu ortadan kaldırmak ya da etkisini azaltmak adına zenginlerden sadaka vermelerini isterken sadaka verilecek kişinin dinini sorgulamalarını istememiştir. Kur'an, yardım yapılacak yoksulun Müslüman olması şartı koşmamış, yoksullara sadaka verilmesini tavsiye ederken yoksulu mutlak zikretmiştir: *Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler.*⁶⁹ *Akrabaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya haklarını ver,*⁷⁰ Bu ve benzeri birçok ayette ifade buyurulduğu gibi varlıklı Müslümanların mali vazifelerinden birisi yoksullukla mücadeledir, yoksula yardımcı olmaktır. Yoksa sermayeyi yoksula karşı bir silah olarak kullanmak değildir. İslami döneminin ilk yıllarında Müslümanlar, bu perspektife uygun davranır, yoksullar arasında din ayrımı yapmazlardı.

Sonraki yıllarda Müslüman fakirler çoğalınca Hz. Muhammed "Sadece dindeşlerinize sadaka veriniz" diye emir verdi.⁷¹ Doğurabileceği bazı riskli sonuçlar nedeniyle bu emir Allah tarafından iptal edilmiştir: *Onları hidayete erdirmek sana ait değildir. Fakat Allah, dilediğini hidayete erdirir.*⁷² Bu ayetin iniş sebebine dair farklı rivayetler vardır. Bir rivayete göre Müslüman fakirler çoğalınca Hz. Muhammed "Müşrik fakirlere sadaka vermeyin ki onlar yoksulluk baskısından İslam'a girsinler" diyerek müşriklere sadaka vermeyi yasakladı. Bunun üzerine yukarıdaki ayetler nazil oldu.⁷³ Bu ayetin lafzi mana ve sarahatinde eleştiri olmasa da nüzul sebebi ile birlikte mülhaza edilince eleştiri içerdiği anlaşılacaktır.

Bu ayetin nüzulünden sonra Hz. Peygamber fakirler arasında ayırım yapmaksızın sadaka verilmesini emretmiş, Müslümanlar emre itaat ederek Müslüman olmayanlara da sadaka vermişlerdir.⁷⁴

Bu ayetin nüzul sebebine dair tefsirlerde farklı rivayetler de vardır. O rivayet-

67 Razi, a.g.e., VI-2, s. 194.

68 Taberî, a.g.e., VII, s. 234.

69 İnsan, 76/8.

70 İsrâ, 17/26.

71 Sabunî, a.g.e., I, s. 156.

72 Bakara, 2/272.

73 Kurtubî, IV, s. 368; Hatibuş-Şirbini, a.g.e., I, s. 210; Ebu's-Suud, a.g.e., I, s. 310; Muhammed b. Muslihiddin Şeyhzade, Haşiyetu Şeyhzade ala Tefsiri'l-Beydavî, II, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), s. 662; Ahmed b. Muhammed es-Savî, Haşiyetu's-Savî ala Tefsiri'l-Celaleyn, I, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2010), s. 230; İbn Aşur, a.g.e., II-1, s. 69-70.

74 Ateş, a.g.e., I, s. 230; Şimşek, a.g.e., I, s. 290.

lere göre Hz. Peygamber'in müşrik yoksulları sadakadan mahrum bırakma emri söz konusu olmamıştır. Bu konuda yapılan rivayetler sahih değildir. Bilakis Hz. Muhammed'in kararı olmadan Müslümanlar, Müslüman olmayan fakirlere sadaka vermekten imtina etmişlerdir. Bunun üzerine bu ayetler nazil olmuştur.⁷⁵ Bu rivayete göre bu ayet, Hz. Muhammed'e değil de Müslümanlara eleştiridir.

Hz. Muhammed bu meselede iyi niyetlidir. Zira Müslümanlara olan aşırı sevgisinden ve müşriklerin hidayete ermelerine olan aşırı isteğinden hareketle böyle bir karara varmıştır. Yalnız vardığı karar yoksullar arasında ayrımcılığa neden olacağı ve toplumların kadim sorunu olan yoksulluğu, yoksullara karşı silah gibi kullanmaya sebebiyet vereceği için Allah tarafından iptal edilmiştir.

2. 6. Hidayet Konusunda Aşırı İstek ve Zorlama

Hz. Peygamber, kendisine nübüvvet tevdi edilip insanları hak yola davet etmekle görevlendirilince bu yüce görevi ifa etmek için aşırı istekli davranmıştır. Bahusus kendisine son derece haksız muameleleri reva görenlerin hidayete ermeleri için yoğun çalışmalar yapmıştır.

Müşriklerin olumsuz tavrı Hz. Muhammed'i gereğinden fazla üzmüş, hatta bunu kendisine bireysel sorun haline getirmiştir: *Ey Muhammed! Mümin olmuyorlar diye âdeta kendini helak edeceksin!*⁷⁶ Bu duruma karşı Allah, Hz. Muhammed'i teselli etmiş ve onlar hakkında ilahî yasayı ortaya koymuştur: *Şüphesiz Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir. (Ey Muhammed!) Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini helak etme! Şüphesiz ki Allah onların yaptıklarını hakkıyla bilendir.*⁷⁷ *Eğer Allah dileseydi elbette onları hidayet üzere toplardı. O halde sakin cahillerden olma.*⁷⁸ Allah bu ve benzeri birçok ayet ile hidayetin ancak Allah'ın iradesi ile gerçekleşebileceğini, peygamberlerin hidayete zorlamak gibi bir vazifelerinin olmadığını ortaya koymuştur.

Hal böyleyken Hz. Muhammed, insanları hidayete erdirmek için neredeyse zora başvururdu. Bu tavır Kur'an tarafından şöyle eleştirilmiştir: *Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekiün iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mümin olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?*⁷⁹ Bu ayetin nüzul sebebine dair şöyle bir rivayet vardır. Hz. Peygamber büyük bir arzu ile insanların iman etmelerini istiyor, hatta onları zorlamayı bile arzuluyordu. Bu ayet, Hz. Peygamber'in bu yönlü isteğine karşı uyarıdır.⁸⁰ Ayetteki istifham inkârî olup zorlama fiilini ya-

75 Taberî, a.g.e., III, s. 67-68; Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Şihabuddin Ömer İbn Kesir, Tefsiru İbn Kesir (Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim), I, (Beyrut: Muessesetu'r-Risale Naşirun, 2008), s. 457; Şimşek, a.g.e., I, s. 290.

76 Şuara, 26/3.

77 Fatır, 35/8.

78 Enam, 6/35.

79 Yunus, 10/99.

80 Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Akavili fi Vucuhi't-Te'vil, II, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), s. 359; İbnu'l-Cevzi, a.g.e., II, s. 352; Kurtubi, a.g.e., V, s. 57; Ahmed Mustafa el-Meraġi, Tefsiru'l-Meraġi, X-2, (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1985), s. 158; Ebu'l-Ala

saklamak içindir. Zamirin takdim edilmesi manayı kuvvetlendirmektedir.⁸¹ Bu iki dilsel ayrıntı eleştiriyi pekiştirmiştir. Allah bu ayetler ile habibini hem eleştirmiş hem de teselli etmiştir.⁸²

Hız. Peygamber'in bu tavrı tamamen iyi niyetten kaynaklanmaktadır. Bununla beraber işin aşırılığı ve zorlamaya kaçan kısmı eleştiriyi açıklar.

2. 7. Akrabaya Düşkünlük

İslam dini, akrabalık bağına önem vermiş, makul çerçevede ve hukuk dairesinde kalmak koşuluyla akrabayı koruyup kollamayı tavsiye etmiştir. Ebeveynler başta olmak üzere kan bağının bulunduğu bireylerle ilişkinin karşılıklı muhabbet, maddi yardımlaşmaya ve tehlikelere karşı dayanışmaya müstenit olmasını emretmiştir: *Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşta, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz, Allah kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez.*⁸³ Öte yandan İslam dini Hz. Muhammed'in akrabaları için bazı istisnâ konularda ayrı bir hukuk oluşturmuş, merkezi maliyeden onlara ayrı bir bütçe ayırmıştır: *Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir.*⁸⁴

Allah, bir taraftan akrabalık bağının korunmasını tavsiye ederken diğer taraftan da aşırılığa kaçmamayı telkin etmiştir. Bu noktada akrabalarının iman etmesi için fazla hassasiyet gösteren elçisini şöyle uyarmıştır: *Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletmezsin.*⁸⁵ Neredeyse bütün müfessirler bu ayetin Hz. Peygamber'in amcası Ebu Talip hakkında indirildiğini söylerler. Hz. Muhammed, anasız ve babasız kalmışken Ebu Talip onu büyütmüş, en zor dönemlerde ona hamilik yapmıştı. Hz. Muhammed, böyle bir yakınının hidayetden mahrum kalmasına rıza gösteremezdi. Nitekim Ebu Talip ölüm döşegine düşene kadar gayretini ve ısrarını sürdürmüş, iman etmeyince çok üzülmüştür.⁸⁶ Allah yukarıdaki ayet ile onu uyarmıştır. Bu uyarıdan sonra Hz. Muhammed, amcası hakkında "Açıkça nehyedilmediğim sürece sana bağışlama dileyeceğim" şeklinde söz söyleyip⁸⁷ ona dua

el-Mevdudî, Tefhimu'l-Kur'an, ter. Muhammed Han Kayani vd., II, (İstanbul: İnsan yay., 1997), s. 365; Hicazî, a.g.e., III, s. 79; Şimşek, a.g.e., II, s. 578.

81 Beydavî, Nasiruddin Abdullah b. Ömer b. Ali, Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008). a.g.e., I, s. 447.

82 Hatibu'ş-Şirbini, a.g.e., II, s. 44; Muhammed Senaullah el-Mazharî, et-Tefsiru'l-Mazharî, III, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), s. 442.

83 Nisa, 4/36.

84 Enfal, 8/41.

85 Kasas, 28/56.

86 Maturidî, a.g.e., XI, s. 57; Zemahşerî, a.g.e., III, s. 408; Kurtubî, a.g.e., XVI, s. 297; Ebu Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Ali Ebu Hayyan el-Endulusî, Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit, VII, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), s. 120; Hatibu'ş-Şirbini, a.g.e., III, s. 157; Ebubekir Haddad, Keşfu't-Tenzil fi Tahkiki'l-Mebahis ve't-Te'vil, V, (Beyrut: Daru'l-Medari'l-İslamiyyi, 2001), s. 227; Ebu's-Suud, a.g.e., VII, s. 24; Bursevî, a.g.e., VI, s. 531; Hicazî, a.g.e., IV, s. 469; Aldemir, a.g.e., s. 47; Şimşek, a.g.e., IV, s. 69.

87 Taberî, a.g.e., XX, s. 108.

etmiştir. Bunun ardından Allah onu daha net bir şekilde uyarmıştır: *Cehennem ehli oldukları açıkça kendilerine belli olduktan sonra, -yakınları da olsalar- Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygambere yaraşır ne de müminlere.*⁸⁸ Bu ayetin nüzul sebebine dair farklı rivayetler vardır. Birbirine benzer olan bu rivayetler arasında en meşhur olanı şudur. Ebu Talip ölüm döşeginde iken Hz. Peygamber ona gitmiş, “Benim üzerimdeki hakkın babamın hakkından fazladır. İman getir ki kıyamet gününde sana şefaet edeyim” demiştir. Ebu Talip, yanlarında bulunan Ebu Cehil’in telkinleri ve geleneklere bağlılık yüzünden bundan imtina etmiştir. Hz. Peygamber, buna çok üzülmüş ve “Sana bağışlama dileyeceğim” demiştir. Bunun üzerine böyle bir davranışın peygamberlere yakışmadığını bildiren bu ayet nazil olmuştur.⁸⁹ Bu ayetin nüzul sebebi ve içeriği dikkate alındığında açık bir eleştiri olduğu görülecektir.

Hz. Peygamber bu konuda tamamen iyi niyetlidir. Kendisine iyilik yapan birisine dua etmeye niyetlenmiştir. Öte taraftan müşriklere dua etmeyi kesin bir şekilde yasaklayan ayetler ise henüz nazil olmamış, “*Onlara bağışlama dilesen de, dilemesen de onlar için birdir*”⁹⁰ ayeti onu muhayyer bırakmıştı.⁹¹ Yanı sıra akrabalık bağının önemine, iyiliğe iyilikle karşılık verilmesine işaret eden birçok ayet vardır.

2. 8. Sınıfçı Yaklaşım

İslam’ın tebliğ edilmeye başlandığı dönemde Mekke’de bir nevi kast sistemi vardı. Tüccarlar, zenginler ve aşiret reisleri toplumsal yapının tepesini işgal ederken yoksullar, emekçiler, engelliler, kadınlar ve köleler alt tabakayı temsil etmekte olup ikinci sınıf muamelesini görürlerdi.⁹² Öteki olarak görülen bu kesimlerin yönetime katılma, mal edinme medeni haklardan faydalanma ve onurluca yaşama konusunda hiç bir güvenceleri yoktu.

İslam dini, insana insan olma özelliğinden ötürü değer verdiği; işgal ettiği makamın gücüne, gelir düzeyine, aidiyetine, nesebine, sosyal statüsüne vb. bakmaksızın herkesi eşit haklara sahip gördüğü için Mekke’deki hiyerarşik statüko ile mücadele etmiş, kast sistemini yıkıp gücünü adalet ve eşitlikten alan bir sistem inşa etmeye çalışmıştır. Bu nedenle evveleminde Mekke’nin öteki yüzünü teşkil edenler İslam’ı seçtiler. Mekke’nin idaresini ellerinde bulunduranlar,⁹³ ekonomisi-

88 Tevbe, 9/113.

89 Salebi, a.g.e., III, s. 253-254; Zemahşeri, a.g.e., II, s. 304; İbnu’l-Cevzi, a.g.e., II, s. 304; Razi, a.g.e., VIII-2, s. 166; Kurtubi, a.g.e., X, s. 398; Hatibuş-Şirbini, a.g.e., I, s. 745; Mazharî, a.g.e., III, s. 367.

90 Münafikun, 63/6.

91 İbn Aşur, a.g.e., V-2, s. 43.

92 Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, ter. Salih Tuğ, I, (İstanbul, 1980), s. 49; M. Zeki Duman, “Kur’an Penceresinden Mekke ve Vahyin Mekke Dönemi”, Kur’an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu, Çorum, 2013, 35; Sami Kılınçlı, *Mekki Surelerde Müminlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap ile İlişkileri*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2012, 59, 33; Mehmet Paçacı, “İslam Öncesi Arap yarımadasında Politik, Dinî ve Kültürel Durum”, *İslam’a Giriş-Evrensel Mesaj-*, (Ankara: DİB yay., 2008), s. 375.

93 Muhammed Ebu Zehra, *Zehretu’t-Tefasir*, II, (Kahire: Daru’l-Fikri’l-Arabi t.y.), s. 714.

ni yönetenler ve dışarıyla bağ kurabilenler davetin karşısında yer aldılar. Bu tablo Müslümanlar açısından olumsuz sonuçlar doğurmaktaydı. Zira müşrikler onlara ambargo uyguluyor, dışarı ile bağ kurmalarına izin vermiyordu. Hz. Muhammed bu krizden çıkmak için yoğun çaba harcamakta idi. Hatta bu yüzden kendi sahabilerinden feragat beklediği oluyordu. Feodal ve sınıflı toplum tarafından öteki olarak görülenler ile aynı ortamda bulunmak istemeyen sözüm ona seçkin tabaka, Hz. Muhammed ile ancak eşrafın bulunduğu ortamda görüşebileceklerini ya da en azından kendileri içeri girince etrafındaki yoksulların saygı ile ayağa kalkmaları durumunda görüşmeye gelebileceklerini söylüyorlardı. Hz. Muhammed, bunların tekliflerini olumlu karşılamaya teşebbüs etti veya bunu içinden geçirdi. Allah bu durumu şöyle tenkit etmiştir: *Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam ona dua edenleri yanından kovma. Onların hesabından sana bir şey yok, senin hesabından da onlara bir şey yok ki onları kovasın. Eğer kovarsan zalimlerden olursun.*⁹⁴ Müşriklerin ileri gelen takımı ve egemenleri Hz. Muhammed ile görüşmeye gittiklerinde Suheyb, Hubbab, Bilal ve Ammar gibi hizmetçi, kimsesiz, yoksul ve kölelerden oluşan alt tabakadan kişileri onun yanında gördüler. Ekâbir takımı fakirlerle aynı meclislerde oturmayı geleneklerine aykırı gördükleri için Hz. Peygamber'i onlardan uzaklaştırarak "Bunların kokusu seni rahatsız etmez mi? Bunlarla oturmaktan rahatsız olmaz mısın? Biz bunlarla aynı ortamda oturamayız. Arap kabilelerinin bizi bunlarla aynı ortamda görmelerinden hicap ederiz. İsteriz ki, biz geldiğimizde bunları uzaklaştırın. Biz ki, kabilelerimizin ileri gelenleri ve eşrafıyız, biz iman ederseniz halk da iman eder, bunlar bizi iman etmekten men ediyor, bunları kendinden uzaklaştır veya bize ayrı yer bunlara ayrı yer oluştur ki biz iman edelim" dediler. Hz. Muhammed bu teklife olumlu baktı ve "Önerinizi kabul ederim" dedi. Onlar "Hayır, sözlü olmaz, aramızda yazılı bir antlaşma yapmamız; işi resmileştirmemiz lazımdır" dediler. Hz. Muhammed yazı malzemelerini getirtti ve yazması için Hz. Ali'yi çağırttı. Başka bir rivayete göre ise sadece buna niyetlendi. Bunun üzerine yukarıdaki ayet nazil oldu.⁹⁵ Bu ayetin nazil olması ardından aynı sebep ve gerekçelerle durumu pekiştiren başka bir ayet daha nazil olmuştur: *Sabah akşam Rablerine, O'nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte ol. Dünya hayatının zinetini arzu edip de gözlerini onlardan ayırma. Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, boş arzularına uymuş ve işi hep aşırılık olmuş kimselere boyun eğme.*⁹⁶ Bu ayet, önceki ayete göre daha belîğ bir ifadeyi haizdir.⁹⁷ Zira ilk ayette onların

94 Enam, 6/52.

95 Kurtubi, a.g.e., VIII, s. 387-390; Ebu'l-Bekrek Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefi, Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil, I, (Dımaşk: Daru İbn Kesir, 2011), s. 506; Hatibu'ş-Şirbini, a.g.e., I, s. 488; İbn Kesir, a.g.e., II, s. 198-199; Ebu's-Suud, a.g.e., III, s. 161-162; Mazhari, a.g.e., II, s. 455; Ebu's-Sena Şihabuddin es-Seyyid Mahmud b. Abdillâh el-Alusî, Ruhul-Maani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesani, IV, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2005, s. 204-205; Rıza-Abduh, a.g.e., VII, s. 357-358; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, IV, sad.: Lütfullah Cebeci vd. (Ankara: Akçağ basım, 2009), s. 13-14; Meragî, a.g.e., III-1, s. 134-135; Mevdudî, a.g.e., I, s. 553; Sabunî, a.g.e., II, s. 135; Ateş, a.g.e., V, s. 295; Şimşek, a.g.e., II, s. 164-165.

96 Kehf, 18/28.

97 Taberî, a.g.e., XV, s. 271; Maturidî, a.g.e., IX, s. 47; İbn Kesir, a.g.e., III, s. 117-118; Celaluddin Abdurrahman b.

kovulmaması emredilirken bu ayette onlarla oturulması emredilmiştir. Ayetlerin inmesinden sonra Hz. Peygamber hemen antlaşma kâğıtlarını atmış, yoksul ve köle olan sahabileri yanına almış ve onları toplumda eşit konumda görmeye devam etmiştir.⁹⁸

Hz. Peygamber, bu konuda iyi niyetle İslam'a hizmet etmek istemiştir. Arkadaşlarının samimiyetine ve doğru anlayacaklarına güvenerek müşriklerin katı kalplerini biraz yumuşatır ümidi ile onları onure etmek istemiştir. Fakat bu uygulama, İslam toplumunu büyük bir uçurumun kenarına doğru itebileceği için Allah tarafından iptal edilmiştir.

2. 9. Duygular ile Hareket Etmek

İnsanları diğer varlıklardan üstün kılan özelliği yüreğinde taşıdığı duyguları ve beyninde taşıdığı aklıdır. Canlılar arasından duygu ve akıl melekesi gibi iki üstün özellik bahsedilen insanoğlunun, bu iki melekeyi dengede tutması gerekmektedir. Özellikle aklı sınırlandıran duyguların kontrol altına alması; kin, nefret, aşırı sevgi, aşırı tutku, aşırı bağlılık gibi hallerde aklı hakem kılması bireyin vazifelerindedir. Bahusus Allah ile iletişimi olan ve vahyi almak üzere insanüstü ortamda⁹⁹ meleklerden bilgi alan peygamberlerin insani zaafardan arınmaları elzemdir. Özellikle savaş, düşmanlık, öteki ile muamele vb. konularda genelde bütün insanların özelde peygamberlerin salt duygular ile değil de hakkaniyet ile hareket etmeleri İslam'ın emridir: *Bir topluma olan kininiz sizi adaletsizliğe itmesin. Adil olun.*¹⁰⁰

Allah'ın emri böyle iken Hz. Muhammed, Uhud savaşında şehit edilen, cesedine işkence yapılan; burnu, kulakları kesilen ve ciğeri sökülün Hz. Hamza'yı görünce büyük bir acı duymuş ve en yakınına kaybeden herhangi bir insanın yaşadığı travmayı yaşamıştır. Cesedin başında "Kadınların daha fazla hüzünlenmesine sebep olmasaydı ve benden sonra adet haline gelmeseydi senin cesedini ortada bırakır, kurda kuşa yem ederdim. Ta ki senin intikamını 70 kat alsaydım" demiş ve müşriklerden 70 kişiyi aynı şekilde cezalandıracağına dair intikam yemini içmiştir.¹⁰¹ Bunun üzerine Allah onu şöyle tenkit etmiştir: *Eğer ceza verecekseniz size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha*

Ebibekir es-Suyuti, ed-Durru'l-Mensur fi't-Tefsir bi'l-Me'sur, V, (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2001), s. 334; Ebu's-Suud, a.g.e., V, 245-246; Alusi, a.g.e., VIII, s. 353; Mazhari, a.g.e., IV, s. 322; Muhammed Cemaluddin el-Kasimî, Mehasinu't-Te'vil, VII, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), s. 29.

98 İbnu'l-Cevzi, a.g.e., III, s. 79; Ebu's-Suud, a.g.e., III, s. 161-162; Alusi, a.g.e., IV, s. 204-205; Şimşek, a.g.e., II, s. 164-165.

99 Muhsin Demirci, Tefsir Usûlü, (İstanbul: İfav yay., 2012), s. 56.

100 Maide, 5/8.

101 Taberî, a.g.e., XIV, s. 231-232; Salebî, a.g.e., III, s. 549; İbnu'l-Cevzi, a.g.e., II, s. 594; Kurtubi, a.g.e., XII, s. 461-462; Ebu Hayyan a.g.e., V, s. 530; Suyuti, a.g.e., V, s. 156; Ebu's-Suud, a.g.e., V, s. 170; Bursevi, a.g.e., V, s. 121; Kasimî, a.g.e., VI, s. 424; Mazhari, a.g.e., V, s. 211; Sabuni, a.g.e., II, s. 135; Ateş, a.g.e., V, s. 161.

*hayırlıdır.*¹⁰² Bu ayette duygularla hareket ederek kat be kat intikam alacağına dair yemin eden Hz. Muhammed'e eleştiride bulunulmuştur.

Bunun üzerine Hz. Muhammed yemin kefareti vererek niyetlendiği intikamdan vazgeçmiştir. Hatta ayette misliyle ceza vermek ile sabretmek arasında muhayyer bırakıldığı halde o daha evla olan sabretmeyi tercih etmiştir. Nitekim galip gelip Mekke'ye giriş yapınca kendisine tarifsiz acılar çektiren, en yakınlarını vahşice katleden, gözü kadar sevdiği yurdundan sürgün eden, ona ambargo uygulayan ve akıl almaz hakaretlerde bulunanları cezalandırmak yerine affetmiştir. Mekke'ye girerken mağrur ve intikamcı bir komutan edasıyla değil Allah'ın kendisine verdiği nimetlere karşı şükreden, her şeyi affeden ve imhaya değil inşaya gelen Nebi tavrıyla girmiştir.¹⁰³

2. 10. Eleştiriyeye Karşı Tutumu

Hz. Peygamber kendisine yapılan eleştirilerden büyük dersler çıkarmıştır. Gözleri görmeyen İbn Ümmi Mektum'u ihmal etmesi yüzünden eleştirildikten sonra ne zaman onu görürse ona iltifatlar yaparak gönlünü almaya çalışmıştır. "Gel, Ey Rabbimin onun için bana itap ettiği şahıs" diyerek hem eksikliğini dile getirmiş hem de yaptığı hatadan dönerek onu teşrif etmiştir. Esirleri fidye karşılığı serbest bırakması yüzünden eleştirilince "Azap o kadar yaklaştı ki" diyerek ağlamıştır. Müşriklerin "Biz geldiğimizde yoksul kesimi yanında uzaklaştır ve bu konuda bize yazılı teminat ver" demeleri üzerine buna meyletmesi nedeniyle onu eleştiren ayet nazil olduktan hemen sonra yazılı teminatı yırtıp atmış,¹⁰⁴ ileri gelen takımı bırakıp gönüldaşları olan fakirlere yönelmiş ve onlarla oturmaktan büyük keyif almaya başlamıştır. Akrabalarına olan aşırı meyli yüzünden eleştirilip onları inzar etmekle emredilince¹⁰⁵ çok sevdiği kızı Hz. Fatıma'yı cehennem azabıyla korkutmak ile işe başlamıştır.¹⁰⁶ Düşmanlarıyla uzlaşma arayışları nedeniyle eleştirilip onlara karşı sert olmakla emredilince en çetin direniş göstermiş ve "Güneş sağ elime, ayı sol elime koysanız dahi haktan taviz vermem" diyerek tutumunu belirlemiştir.¹⁰⁷

Hz. Muhammed'in bu tavrı tam da peygamberlere yaraşan bir tavrıdır. Kur'an gibi bir rehber ile bütün insanlığı ilahî düsturlar dairesinde eğitmek, değiştirmek, dönüştürmek ve kemale ulaştırmak çabasında olan Hz. Muhammed elbette ki,

102 Nahl, 16/126.

103 Ali Şeriatı, İslam Nedir Muhammed Kimdir, (Ankara: Fecr yay., 2009), s. 300-303; Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvi, es-Siretu'n-Nebeviyye, (Dimaşk: Daru'l-Kalem, 2010), s. 342-343; Mehmet Azimli, Siyeri Farklı Okumak, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2013), s. 408-410.

104 Gezgin, a.g.e., s. 198.

105 Şuara, 26/214

106 İbnu'l-Cevzi, a.g.e., III, s. 350; İbn Kesir, a.g.e., III, s. 514-515.

107 Nedvi, a.g.e., s. 124.

kendi nefisinden başlamalıydı. Zira o, bununla memurdur: *Ben müslümanların ilkiyim.*¹⁰⁸

Sonuç

Hız. Muhammed, peygamber olmadan önce yüz kızartıcı günahlardan, rencide edici yaşamdan ve düşük ahlaktan uzak kalmıştır. Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: Cahiliye ehlinin arzuladığı şeyleri hayatımda sadece iki defa arzuladım. Her ikisinde de Allah beni korudu.¹⁰⁹ Doğruluğu ve güvenilirliği nedeniyle kavmi ona “Muhammedu’l-Emin” sıfatı vermiştir.¹¹⁰ Babasını ve annesini çok küçük yaşta yitiren, hiçbir eğiticinin eğitiminden geçmeyen, cehaletin hüküm sürdüğü bir ortamda büyüyen, zulmün ve fuhşun ayıp sayılmadığı bir toplumda yaşayan bir insanın bu denli yüce ahlaka sahip olması ancak Allah’ın inayetiyle mümkün olabilir. Nübüvvetten sonra büyük günahlardan korunan Hız. Muhammed hakkında Allah şöyle buyurmuştur: *Şüphesiz sana tükenmez bir mükâfat vardır. Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin.*¹¹¹

Bununla birlikte o, melek değildir. Büyük günahlardan korunmuş olsa da insan olmaktan mütevellit zaafı, zelleleri, isabet etmeyen içtihatları söz konusu olabilmektedir. O, Allah’a karşı sorumsuz değildir. Hataları söz konusu olunca eleştirilmiştir.

Onu eleştiren ayetler tek tek incelendiğinde ortaya çıkan tabloyu bir kaç maddede ifade etmek mümkündür.

- Hız. Muhammed’in eleştirildiği konular içtihadi konulardır. Günah barındırmayan iki durum arasında muhayyer olduğunda reyine göre en uygun olanı tercih etmiştir. Tercih yaparken ne muhalefet ettiği bir nas, ne de hata veya unutkanlık sonucu aşığı bir hudut mevcuttur. Bilakis bütün hatası, (tabir caizse) hüküm çıkarmada imkânlarını sonuna kadar kullanan bir müçtehit gibi gayret gösterip, kendisini tercih etmede muhayyer görmüş olmasıdır.¹¹²

- Eleştirildiği konularda kati surette iyi niyetlidir.
- Eleştirildiği konular tebliğ ile alakalı değildir.

- Bu eleştiriler, Kur’anın naslarına karşı Hız. Muhammed’in de sorumlu olduğunu, ayrıca onun bir ilâh gibi yanılığsız sayılmaması gerektiğini göstermesi bakımından son derece anlamlıdır. Kimi tasavvufçuların “kâinatta mutlak tasarruf yapma gücüne ulaşmak” ve “sorumluluktan beri olma makamına varmak”¹¹³ diye

108 Enam, 6/163

109 Ebubekir el-Cezairî, Akidetu’l-Mu’min, (Cidde, 1982), s. 285.

110 İbrahim Sarıçam, Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı, (Konya: DİB yay., 2014), s. 272.

111 Kalem, 68/3-4.

112 Muhammed Abdullah Draz, En Mühim Mesaj Kur’an, ter. Suat Yıldırım, (İzmir: Işık yay., 1994), s. 22.

113 Ali b. Şeyh Muhammed Diyadinî, Edvaun ala’l-Inhirafati ani’-Dini’l-Halis, (İstanbul: Artus basım, 2009), s. 62-65.

ihdas ettikleri durumlar göz önünde bulundurulursa bunun ne kadar anlamlı olduğu anlaşılacaktır.

- Hz. Peygamber'in bile eleştirildiği bir zeminde Müslümanların kendi hata ve kusurlarına yönelmeleri gerekli olduğu anlaşılacaktır.

- Hz. Muhammed'in uygulamaları Müslümanlara örnek teşkil etmektedir. Şayet unutkanlık sonucu küçük günahlardan olan bir fiil işlerse veya yanlış bir içtihatla bulunursa ve uyarılıp eleştirilmeden o hal üzere bırakılırsa, o davranış ve içtihat delil olacaktır. Oysa bunlar delil değildir. Bunların delil olmadığı ortaya konmazsa diğer davranışlarının delil alınması iptal olabilir. Bu nedenle Allah onun hatasını açıklamıştır. Böylece hangi davranışının örnek alınacağı netleşmiş olacaktır.¹¹⁴

- Hz. Muhammed sürekli olarak Allah'ın gözetimi altındadır. Hz. Muhammed'in çeşitli olaylar vesilesiyle uyarılara ve eleştirilere muhatap olması ilahî denetimin gereği olduğu kadar, Kur'an'ın güçlü ve kahir bir elden alındığının ve kendisinin de ona boyun eğdiğinin bir delili olarak da görülmelidir.¹¹⁵

- Hz. Peygamber'in kimi zaman hata yapmasında fayda vardır. Zira pratik hayatın içinde yapılan hataların ümmet için eğitici ve öğretici bir yönü vardır. Peygamberlerde sehiv ve unutkanlık olmasaydı ümmet bu durumlarda ne yapacağını bilmezdi.

- Hz. Muhammed'in davranışlarının iki türlü olduğu açığa çıkmaktadır. Risalet kategorisine giren kavli, fiilî ve tasdiki hayatı kabul edilip örnek alınmalıdır. Beşer özelliğinden kaynaklanan davranışları ise kendi kategorisinde değerlendirilmelidir.

- Kur'an, onun tarafından uydurulmuş olsaydı onu eleştirmezdi. Oysa hatası söz konusu olunca şiddetli bir uyarı ve eleştiri ile karşı karşıya kalmıştır.

Kaynakça

Akçay, Mustafa, "Kelâm Literatüründe Peygamber Zelleleri", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII-24, (2011), s. 1-33.

Aldemir, Halil, *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yönelik Teselliler*, (İstanbul: Kitabî yay. 2010).

Alusî, Ebu's-Sena Şihabuddin es-Seyyid Mahmud b. Abdullah, *Ruhu'l-Maani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, (Kahire: Daru'l-Hadis 2005).

Apaydın, H. Yunus, "İçtihat: Dinin Hayatla Buluşması", İslam'a Giriş-Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar-, (İstanbul: DİB yay. 2007), s. 81-101.

Arslan, İhsan, "Kur'an'da Eleştiri Kültürü: Peygamber Örneği", Ekev Akademi Dergisi, 48, (Erzurum, 2011), s. 91-106.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar neş. 1989).

Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu yay. 2013).

114 Raşit Küçük, "Hz. Peygamber ve Örneğinin Mahiyeti" İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, (Ankara: TDV yay., 2003), s. 288.

115 Koç, a.g.e., s. 51.

- Beydavî, Nasiruddin Abdullah b. Ömer b. Ali, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2008).
- Botî, Muhammed Said Ramazan, *Kubra'l-Yakiniyyati'l-Kevniyye*, (Dimaşk: Daru'l-Fikr 1993).
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan*, (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi 2001).
- Canan, İbrahim, "Hz. Peygamber Aleyhisselâm Hiç Unutmuş ve Yanılmış mıdır?" *Sünnetin Dindeki Yeri*, (İstanbul, 1997), s. 285-305.
- Cezairî, Ebubekir, *Akidetu'l-Mu'min*, (Cidde, 1982).
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: İfav yay. 2012).
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, ter. Ekrem Demir, (İstanbul: Ekin yay. 1998).
- Diyadinî, Ali b. Şeyh Muhammed, *Edvaun ala'l-İnhirafati anid-Dini'l-Halis*, (İstanbul: Artus basım 2009).
- Draz, Muhammed Abdullah, *En Mühim Mesaj Kur'an*, ter. Suat Yıldırım, (İzmir: Işık yay. 1994).
- Ebu Hayyan, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endulusî, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2010).
- Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed, *İrşadu'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Beyrut: Muessesetu't-Tarihî'l-Arabi 2010).
- Ebu Zehra, Muhammed, *Zehretu't-Tefasir*, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi t.y.).
- Emiroğlu, H. Tahsin, *Esbab-ı Nüzûl*, (İstanbul: Elif Ofset tesisleri 1978).
- Erul, Bünyamin, "Sünnet", *İslam'a Giriş -Evrensel Mesajlar-*, (Ankara: DİB yay. 2008), s. 29-44.
- Gezgin, Ali Galip, *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar*, (İstanbul: Rağbet yay. 2010).
- Görgün, Tahsin, "Nübüvvet: İnsanlığa Rahmet", *İslam'a Giriş-Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar-*, (İstanbul: DİB yay. 2007), s. 156-165.
- Haddad, Ebubekir, *Keşfu't-Tenzil fi Tahkiki'l-Mebahis ve't-Te'vil*, (Beyrut: Daru'l-Medari'l-İslamiyyi 2001).
- Hatibuş-Şirbinî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *es-Siracu'l-Munir fi'l-İnani ala Marifeti Ba'di Maani Kelami Rebbina'l-Hekimi'l-Habir*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2004).
- Havva, Said, *el-Esas fi't-Tefsir*, ter. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Şamil yayınevi 1990).
- Hicazî, Muhammed Mahmut, *Furkan Tefsiri*, ter. Mehmet Keskin, (İstanbul: İlim yay. t.y.).
- Hitti, Philip, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, ter. Salih Tuğ, (İstanbul, 1980).
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zadu'l-Mesir fi İlmî't-Tefsir*, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi 1984).
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, (Tunus: Daru Suhnun t.y.).
- İbn Atiyye el-Endulusî, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, (Duha: Daru'l-Fikri'l-Arabi 2007).
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Şihabuddin Ömer, *Tefsiru İbn Kesir* (Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim), (Beyrut: Muessesetu'r-Risale Naşirun 2008).
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensari, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut: Daru Sadir, 2011).
- İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, (İstanbul: Denge yay. 2002).
- Karaman, Fikret v.dğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: DİB yay. 2006).
- Karaman, Hayreddin; Çağrı, Mustafa; Dönmez, İbrahim Kâfi; Gümüş, Sabrettin, *Kur'an Yolu*, (Ankara: DİB yay. 2012).
- Kasimî, Muhammed Cemaluddin, *Mehasinu't-Te'vil*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2003).

- Kilinçli, Sami, *Mekkî Surelerde Müminlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitapla İlişkileri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Ankara, 2012).
- Koç, Ahmet, Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed, (İstanbul: Rağbet yay. 2005).
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekir, *el-Camiu li Ahkâmî'l-Kur'an*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risale 2006).
- Kutub, Seyyid, *fi Zilâlî'l-Kur'an*, (Kahire: Daru's-Şuruk 2008).
- Küçük, Raşit, "Hz. Peygamber ve Örnekliliğinin Mahiyeti" İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, (Ankara: TDV yay. 2003), s. 281-301.
- Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, (İstanbul: Mizan yayınevi 2005).
- Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsiru Merağî*, (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi 1985).
- Mevdudî, Ebu'l-Ala, *Tefhimu'l-Kur'an*, ter. Muhammed Han Kayani vd., (İstanbul: İnsan yay. 1997).
- Mazharî, Muhammed Sanaullah, *et-Tefsiru'l-Mazharî*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2007).
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisaburî, *Sahihu Müslim*, (Riyad: Daru Tibe 2006).
- Nedvi, Ebu'l-Hasan Ali, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (Dimaşk: Daru'l-Kalem 2010).
- Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, (Dimaşk: Daru İbn Kesir 2011).
- Öztürk, Yener, "Abese Ve Tevellâ İfadelerinin Muhatabı Kimdir?", <http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/abese-ve-tevella-ifadelerinin-muhatabi-kimdir>, (erişim tarihi: 21 Aralık 2014).
- Paçacı, Mehmet, "İslam Öncesi Arap Yarımadasında Politik, Dinî ve Kültürel Durum", İslam'a Giriş-Evrensel Mesaj-, (Ankara: DİB yay. 2008), s. 365-380.
- Pakiş, Ömer, *Kur'an Tarihi*, (İstanbul: Kitabî yay. 2013).
- Razî, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *et-Tefsiru'l-Kebir*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2009).
- Rıza, Reşid - Abduh, Muhammed, *Tefsiru'l-Menar*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2005).
- Sabunî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefasir*, (Beyrut: Daru'l-Fikr 1981).
- Salebî, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşfu ve'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'Kutubi'l-İlmiyye 2004).
- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (Konya: DİB yay. 2014).
- SAVÎ, Ahmed b. Muhammed, *Haşiyetu's-Savi ala Tefsiri'l-Celaleyn*, (Beyrut: Daru'l-Fikr 2010).
- Siddik Hasan Han, Ebu't-Tayyib Muhammed Siddik Bahadır b. Hasan b. Ali el-Kannevci, *Fethu'l-Beyan fi Makasidi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'Kutubi'l-İlmiyye 1999).
- Suyutî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebibekir, *ed-Durru'l-Mensur fi't-Tefsir bi'l-Me'sur*, (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi 2001).
- Şeriati, Ali, *İslam Nedir Muhammed Kimdir*, (Ankara: Fecr yay. 2009).
- Şeyhzade, Muhammed b. Muslihiddin, *Haşiyetu Şeyhzade ala Tefsiri'l-Beydavi*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1999).
- Şimşek, Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Beyan yay. 2012).
- Taberanî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mucemu'l-Kebir*, (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi 2009).
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi t.y.).

- Tehhan, Mahmud, *Teysiru'l-Mustalahi'l-Hadis*, (Kuveyt: Daru't-Turasi'l-Kuveyt 1984).
- Ünal, İsmail Hakkı, "Sünnet: Çağlarüstü Örneklik", *İslam'a Giriş-Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar-*, (İstanbul: DİB yay. 2007), s. 67-80.
- Ünlü, Ahmet Mahmut, *Hayrettin Karaman'ın "Ehl-i kitap için iman şartı ikidir" "Yahudi ve Hristiyanlar'dan kafir olmayanlar var" "Peygamber Yahudi ve Hristiyanlar'a müslüman olun demedi" şeklindeki Batıl Görüşlerine Reddiyeler*, (İstanbul: Arifan yay. 2010).
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad.: Lütfullah Cebeci vd. (Ankara: Akçağ basım, 2009).
- Yıldırım, Zeki, "Kur'an'da Peygamberlerin İsmeti", <http://e-dergi.atauni.edu.tr/index/index>, (erişim tarihi: 19 Temmuz 2014).
- Yıldız, Celal, *es-Sünnetu Huccetun Katietun ve Lasünniyetu Fikretun Batiletun*, (İstanbul: Erkam 2001).
- Zemaşşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Akavili fi Vucuhi't-Te'vil*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2009).
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhul-İslamiyyu ve Edilletuh*, (Dımaşk: Daru'l-Fikr 2009).

“El-Hayâtu’d-Dünyâ”nın Kavramsal Analizi

Hidayet AYDAR*

Özet

Bu çalışmada oldukça önemli bir Kur’ânî kavram olan “el-hayâtu’d-dünyâ” üzerinde durulacaktır. Makalede işlenecek olan el-hayâtu’d-dünyâ terkibi “el-hayât” ve “ed-dünyâ” şeklinde geçen iki kelimenin birleşimi ile oluşmuştur. Dolayısıyla, burada önce kısa bir şekilde terkibi oluşturan kelimeler olan “el-hayât” ve “ed-dünyâ” üzerinde durulacak, sonra iki kelimenin birleşimiyle oluşan “el-hayâtu’d-dünyâ” kavramı incelenecektir.

İslâm âlimlerinin ve özellikle müfessirlerin anlayageldiği şekliyle “el-hayâtu’d-dünyâ” ifadesi, “Dünya denen gezegendeki hayat” anlamında algılanmıştır. Ancak, etraflı bir tetkik, bu ifadenin Evren’deki herhangi bir gezegendeki “hayatı” da kapsadığını –ve dolayısıyla bu hayata da delâlet ettiğini– görmemizi mümkün kılmaktadır. Daha önce de bazı araştırmacılar bu kavram üzerinde durmuş ve onu muhtelif yönlerden incelemişlerdir. Biz ise bunların yanında bilhassa dünya dışındaki hayatı kapsamaması cihetiyle üzerinde durmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kur’an Araştırmaları, Kur’ânî Basiret, el-Hayâtu’d-Dünyâ, dünya dışı hayat, ahiret.

A Conceptual Analysis on the Quranic Phrase “Al-Hayât Al-Dunyâ”

Abstract

In this article, we will be focusing on a very important Quranic phrase “al-hayât al-dunyâ.” The phrase consists of the words “al-hayât” and “al-dunyâ.” Thus, first we will shortly deal with these two words separately and then investigate into the phrase “al-hayât al-dunyâ.”

The phrase “al-hayât al-dunyâ,” as the scholars of Islam and specifically the scholars of Quranic studies understood it, is simply taken as having the meaning “the life on the planet called World.” However, a thorough inquiry of the phrase entitles us to see that it also includes –and thus denotes– the life on any planet in the Universe.

Consequently, one might contend that a careful study of the phrase not only changes the general perspective about the deepness and inclusiveness of the Quranic phrases it also helps understand the hermeneutical wisdom of the Quranic studies in general.

Key Words: Quranic Studies, Quranic Wisdom, Al-Hayat Al-Dunya, extraterrestrial life, afterlife

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.
hidayetaydar@yahoo.com

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı kelime ve kavramların geçtiği yere ve duruma göre farklı manalar arz ettiği bilinmektedir. Kullanıldığı konuma göre farklı manalar taşıyan ve birden fazla anlamı olan bu tür kelime ve kavramlara *zûvücûh* kelimeler denmektedir.¹ Zûvücûh denen bu kelimeler² çoğunluğu birbirine yakın, başka bir ifadeyle aynı yelpaze içerisinde değerlendirilebilecek türden manalar taşımaktadır. Kur'an ilimleri açısından son derece önemli olan bu hususun iyi bir şekilde kavranması ve Kur'an çeviri ve tefsirlerinde nazar-ı itibara alınması gerekir. Aksi takdirde bir takım kargaşaların ve anlam sapmalarının olabilmesi mümkündür.³

Bu çalışmada üzerinde durulan “*el-hayâtü'd-dünyâ*” (الحياة الدنيا) kavramı için de böyle bir durumun söz konusu olduğu söylenebilir. Kullanıldığı duruma, ortama, muhataba göre farklı anlamlar taşıyan bu tabirin, her geçtiği yerde bu farklılıklar nazara alınmadan aynı anlamda değerlendirilmesi, mana yönünden bir “*inhirâf*”ı gündeme getirir. O yüzden, iyi incelenerek ve geçtiği bağlam göz önünde bulundurulurken mana verilmesi gerekir.

Sıfat terkibi halindeki “*el-hayâtü'd-dünyâ*” kavramı, Kur'an'daki kullanımı itibariyle önemli bir durum arz etmektedir. Bu yüzden çok yönlü olarak ve detaylı bir şekilde işlenmelidir. Bu düşünceden hareketle burada kavramı derinlemesine incelemeye çalışacağız. Ancak genişliği itibariyle bir makalenin sınırlarını aşacağından, ilgili kelimelerin ve tabirin muhtemel olduğu manalardan bir kısmı bu makalenin kapsamının dışında kalacaktır.

1 Bk. Celâluddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrût ts.), I/141 (39. nevi).

2 Bunlar için bk. Mukâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-Nazâir*, (Haz. Ali Özek), (İstanbul 1993), 13-182 (Arapça kısım); Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, (Tahk. M.E.İbrahim), (Beyrût, 1391), 102-111; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 178-179.

3 Bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I/141-142; Mevlüt Güngör, *Kur'an Araştırmaları 2*, (İstanbul 1996), 131-132.

“el-Hayâtü'd-dünyâ” kavramının Kur'an'da nasıl kullanıldığını işlemeden önce, kavramı oluşturan kelimeler üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Terkip “*el-hayât*” (الحياة) ve “*ed-Dünyâ*” (الدنيا) şeklinde geçen iki kelimenin birleşimi ile oluşmuştur. Burada önce kısa bir şekilde terkipi oluşturan kelimeler olan “el-hayât” ve “ed-dünyâ” üzerinde durulacak, sonra iki kelimenin birleşimiyle oluşan “el-hayâtü'd-dünyâ” kavramı incelenecektir.

1. el-Hayât Kelimesi

1. 1. el-Hayât Kelimesinin Anlamı

“*el-Hayât*” (الحياة) kelimesi, (حي) (hayy) kökünden türemiş bir mastardır.⁴ Bir fiil olarak hayy, Arap dilinde “ölümün zıddı olmak”, “yaşamak”, “canlı ve diri olmak”, “hayat sahibi olmak” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁵ Kelimenin burada sözü edilenlerin dışında da bazı manaları vardır.⁶ Hayat kelimesinin, “cennette bulunan ve dokunduğu her şeyi canlı hale getiren bir nehrin adı” olduğu da söylenmiştir.⁷ Bu şekilde farklı anlamlara sahip olan kelimenin, bilhassa “hayat, canlılık, diri olmak” manaları üzerinde öteden beri çok durulmuştur. Burada daha çok Kur'an merkezli olarak kelimenin kullanım tarzları, anlamları ve bilhassa “dünya” kelimesiyle ilişkisi işlenecektir.

1. 2. el-Hayât Kelimesinin Kur'an'daki Kullanışları

el-Hayât kelimesinin, türediği kökün Kur'an'da pek çok kullanımı vardır.⁸ Ha-y-y kökü esas alındığında bu kökten müştak kelimelerin Kur'an'da 190'dan fazla kez geçtikleri görülür.⁹ Kelime muhtelif kalıplar ve biçimlerde 50 surede geçmektedir.¹⁰

- 4 Kelimenin kökü, yazılış ve okunuş şekilleri konusundaki farklı görüşler için bkz. el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, (Tahk. M.Mahzûmi-İ.Samerrâi), (Müessesu'l-Alemi'l-Matbû, Beyrût: 1988), ha-y-v maddesi; Ebûbekir Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi İbn Düreyd, *Cemheretu'l-Luga*, (Dâru Sadr, Beyrût, ty), ha-y-y maddesi; Ebûbekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzi, *Muhtaru's-Sihah*, (Haz. M. Hâtur), (Dâru'l-Hadis, y.y; ty), ha-y-y maddesi; Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah Tâcu'l-Luğa ve Sihahî'l-Arabiyye*, (Tahk. A.Attâr), (Dâru'l-İlmi'l-Mellâyîn, Beyrût: 1990), ha-y-y maddesi; Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr el-İfrîki el-Mısri, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrût: Daru Sadır, 2003), (ha-y-y maddesi), IV/292; Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Tahk. A. Eş-Şiri), (Dâru'l-Fikr, Beyrût: 1414/1994), ha-y-y maddesi.
- 5 Geniş bilgi için bk. er-Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Mektebetu Nezar Mustafa el-Baz, ts., 182-184 (ha-y-y maddesi); Ebûbekir er-Râzi, a.g.e.; (ha-y-y maddesi); el-Cevherî, a.g.e.; (ha-y-y maddesi); İbn Manzûr, a.g.e., (ha-y-y maddesi), IV/292-299; ez-Zebîdî, a.g.e.; (ha-y-y maddesi); Mütercim Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, (İstanbul 1304), IV/934.
- 6 Bunlar için bk. Ebûbekir er-Râzi, a.g.e.; (ha-y-y maddesi); el-Cevherî, a.g.e.; (ha-y-y maddesi); İbn Manzûr, a.g.e., (ha-y-y maddesi), IV/292-299; ez-Zebîdî, a.g.e.; (ha-y-y maddesi); Asım Efendi, a.g.e., IV/934-937. Ayrıca bkz. Ramazan Altıntaş, “İslami Anlayışa Göre “el-Hayâtü'd-Dünyâ” Kavramını Yorumlama Biçimleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: VII, sayı: 1, s. 132-134.
- 7 el-Halil b. Ahmed, a.g.e., ha-y-v maddesi.
- 8 Bunların kullanımı ve anlamları için bk. Mukâtil, a.g.e., 108-109; el-İsfahânî, el-Müfredât, 182-184 ha-y-y maddesi..
- 9 Bkz. Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (el-Kâhira: Dâru'l-Hadis, 1417/1996), 273-277.
- 10 Geniş bilgi için bkz. Hidayet Aydar, *Bazı Kur'an Ayetlerinin Işığında el-Hayatu'd-Dünya Kavramı*, Bişkek: Başak Yayınları, 2007, 34-45.

Bunların bir kısmı mâzî, muzârî, emir gibi fiiller ve bunların farklı şahıslara göre çekilmiş halleri iken, başka bir kısmı aynı kelimenin isimleşmiş hallerinden ibarettir. Master şeklindeki kullanımlar yanında sülâsî (üç harfli), rubâî (dört harfli) ve sudâsî (altı harfli) fiil şeklindeki kullanımlar da mevcuttur. Kelime bazen (حي = hayy)¹¹ şeklinde isim/master olarak kullanılmıştır ki, bunlarla “diri olmak”, “canlı olmak”, “yaşamak” gibi anlamlar kastedilmiştir. Nitekim “Geceyi gündüze sokarsın, gündüzü geceye sokarsın; ölüden diriye (الحي = el-hayy) çıkarırsın, diriden (الحي = el-hayy) ölüyü çıkarırsın; dilediğine de hesapsız rızık verirsin”¹² ayetinde kelime bu anlamda kullanılmıştır. Master şeklindeki bu kullanımlarda ha-y-y genelde hakiki anlamada iken “(...) ve kim de birini (hayatını kurtararak) yaşattırsa (أَحْيَا), sanki bütün insanları yaşattırmış (أَحْيَا) olur”¹³; “Ey iman edenler size hayat verecek (يُحْيِيكُمْ) şeylere sizi çağırdığı zaman Allah’ın ve Resul’ünün çağırısına uyun...”¹⁴ ayetlerinde mecâzî manada kullanılmıştır.

Kelime bazen de yerin, toprağın yeşermesi anlamında kullanılmıştır. “Allah gökten su indirdi de onunla ölü olan topraklara hayat verip yeşertti (فَأَحْيَا)...” ayetinde¹⁵ böyle bir kullanım söz konusudur.

Kelimeyle “sağlık ve esenlik dilemek, selam vermek” gibi anlamlar da kast edilmiştir¹⁶. Nitekim “Evlere girdiğiniz zaman Allah katından mübarek ve hoş bir esenlik dileği (تَحِيَّاتٍ = tahiyye) olarak selam verin!”¹⁷ ayetinde selam vermek, esenlik dilemek anlamı söz konusudur.

Mü’minlerin cennette selamla karşılanacakları ve cennette birbirlerini selamlayacakları anlatılırken de yine bu fiil kullanılmıştır: “ve orada esenlik dileği (تَحِيَّاتٍ = tahiyye) ve selam ile karşılanacaklardır”¹⁸; “ve oradaki esenlik dilekleri (تَحِيَّاتٍ = tahiyye) ‘selam’ sözüdür...”¹⁹

Kelimenin biri mâzî meçhul, biri master, biri de emir olmak üzere üç kez geçtiği “Size bir selam (تَحِيَّاتٍ = tahiyye) ile selam verildiği (حُبِّيَّتُمْ = huyyîtum) zaman, siz de ondan daha güzeliyle veya aynısı ile selam verin (حَيُّوْا = hayyû)”²⁰ ayetinde de yine “selamlamak, esenlik dilemek” manası vardır²¹.

Ancak bu ayette geçen “tahiyye” kelimesi ve aynı kökten gelen diğer kelime-

11 el-Enfal, 8/42; Meryem, 19/31; el-Enbiya, 21/30; Yasin, 36/70.

12 Al-i İmran, 3/27.

13 el-Maide, 5/32.

14 el-Enfal, 8/24.

15 en-Nahl, 16/65. Ayrıca bkz. el-Bakara, 2/164; el-Ankebut, 29/63; er-Rum, 30/19.

16 Bkz. Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, (Tahk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvid), er-Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1418/1998, IV/478.

17 en-Nur, 24/61.

18 el-Furkan, 25/75; el-Ahzab, 33/44.

19 Yunus, 10/10; İbrahim, 14/23.

20 en-Nisa, 4/86.

21 Bkz. ez-Zemahşeri, Keşşâf, I/533.

lerle “barış”ın kast edildiği,²² dolayısıyla ayetin manasının “size barış teklif edilecek olursa siz o teklife daha iyisiyle karşılık verin veya en azından aynıyla mukabelede bulunun” şeklinde olması gerektiği de belirtilmiştir.²³

Kelimenin diğer bir anlamı ise burada üzerinde durulanla doğrudan ilişkisi olmayan bir anlamdır. “Şüphesiz ki Allah bir sivrisineği, ondan daha küçük bir varlığı misal vermekten çekinmez (لَا يَسْتَحْيِي) = la yastahyi)”²⁴ Burada fiil Allah’a atfen ve “utanmak, sıkılmak, çekinmek” anlamında kullanılmıştır.²⁵ İstihya kelimesinin burada “edep, hayâ” kelimesiyle alakası kurulmuştur. Kelimenin kök anlamları arasında bu da vardır.²⁶ Esasen edep ve hayâdan mahrum bir insan “ölü” gibidir. O yüzden kelimeyi burada “insanı ahlâken diri tutan, canlı kılan” manasında kullanmak mümkündür.²⁷

Kelime Kur’anda canlı anlamında “hayy” ve bunun çoğulu olan “ahyâ” (أَحْيَاء) şeklinde isim olarak da geçmektedir. “el-Hayy”²⁸ şeklindeki kullanımlarla “canlı, diri, varlığı ebedi olup nihayete ermeyen”²⁹ manalarında Allah’ın bir isim-sıfatı murat edilmiştir. “Allah, kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır; o diridir (الْحَيُّ = el-Hayy)...”³⁰ Bunun çoğulu olan “ahyâ” ile ise bazen şehitlerin diri olup ölmedikleri ifade edilmiştir. “Allah yolunda öldürülenlere ‘ölüler’ demeyin. Bilakis onlar ‘diridirler’ (أَحْيَاءُ = ahyâ); ancak siz bunu anlamazsınız.”³¹

Bu kullanımların bazılarında mecâzî anlam söz konusudur. Nitekim “hiç dirilerle (الْأَحْيَاءُ) ölüler (الْأَمْوَاتُ) bir olur mu” ayetinde³² böyledir. es-Süddî (v. 128/746), Mukâtil b. Süleyman (v. 150/768), ez-Zeccâc (v. 311/923), ez-Zemahşerî (v. 538/1144) ve daha başka bazı âlimler buradaki “ahyâ” (الْأَحْيَاءُ) ile İslam dinine girmiş olanın (müminin), “emvât” (الْأَمْوَاتُ) ile de İslam dinine girmemiş olan ve küfürde ısrar edenin (kâfirin) murat edildiğini belirtmektedirler.³³

Yine Allah’ın bir isim sıfatı olan “Muhyî” (الْمُحْيِي) ³⁴ de “can veren, yaşatan, diril-

22 Bkz. Muhammed Fahrüddin er-Razi, *Tefsîru el-Fahr er-Razi et-Tefsîru'l-Kebir-Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, 1401/1981, X/214.

23 Mustafa Öztürk, Meal, 125.

24 el-Bakara, 2/26.

25 Bkz. ez-Zemahşerî, Keşşâf, I/117-119; Mustafa Çağrırcı, “Hayâ” maddesi, *DİA*, XVI, (İstanbul 1997), 554.

26 Bkz. İbn Manzur, a.g.e., (ha-y-y) maddesi, IV/293; Çağrırcı, “Hayâ” maddesi, XVI/554.

27 Hayâ hakkında geniş bilgi için bkz. Çağrırcı, “Hayâ” maddesi, XVI/554-555.

28 Bk. Bekir Topaloğlu, “Hay”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), XVI/549-550.

29 Ebu İshak ez-Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhî'l-Husnâ*, (Tahk. Ahmed Yusuf ed-Dakkâk), Dâru's-Sakâfe el-Arabiyye, ts., 56.

30 el-Bakara, 2/255; Al-i İmran, 3/2. Ayrıca bkz. Taha, 20/111; el-Furkan, 25/58; Gafir, 40/65.

31 el-Bakara, 2/154. Ayrıca bkz. Al-i İmran, 3/169.

32 Fatır, 35/22.

33 Bkz. Ebû Muhammed İsmail b. Abdurrahman es-Süddî el-Kebir, *Tefsîru es-Süddî eKebir*, (Cem: Muhammed Ata Yusuf), el-Mansûra: Dâru'l-Vefa, 1414/1993, 394; Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, (Tahk. Abdullah Mahmud Şahhate), Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâs, 1423, III/556; Ebû İshak İbrahim ez-Zeccâc, *Maâni'l-Kur'ân ve İrâbuh*, (Tahk. Abdulcelil Abduh Şelebi), Beyrût: Alemu'l-Kutub, 1408/1988, IV/268; Ebu'l-Hasan el-Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi en-Nüket ve'l-Uyûn*, (Tahk. Es-Seyyib İbn Abdilmaksud), Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts., IV/469; ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, V/150.

34 Bk. Ez-Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhî'l-Husnâ*, 56.

ten” anlamında Kur’an’da geçmektedir.³⁵ “Allah’ın rahmetinin eserlerine bak; nasıl da yeryüzünü ölümünden sonra diriltiyor! Şüphe yok ki o, ölüleri de elbette diril-
ticidir (مُحْيِي = Muhyi)”³⁶

“Dünyada yaşanan belli süre, hayat, yaşam” manasında olmak üzere “mahyâ” kelimesinin de kullanıldığı görülmektedir.³⁷ “De ki: Şüphesiz ki namazım, di-
ğer ibadetlerim, yaşamım (مَحْيَايَ = mahyâye) ve ölümüm alemlerin Rabbi Allah içindir”;³⁸ “Yoksa kötülük işleyenler, kendilerini, inanıp salih amel yapanlar gibi kılacağımızı; hayatlarının (مَحْيَاهُمْ) ve ölümlerinin bir olacağını mı sanıyorlar?”³⁹

Yine bu kökten gelen (يَحْيِي = Yahya) kelimesinin, aynı ismi taşıyan bir pey-
gamberin⁴⁰ adı olarak Kur’an’da geçtiğini belirtelim.⁴¹

Kelime, “hayat” şeklinde Kur’an’da 76 defa geçmektedir. Bunların 64’ünde el-
hayâtü'd-dünya terkininin ilk kelimesi olarak, dünya kelimesi ile birlikte yaygın anlamıyla “dünya hayatı” manasında “el-hayâtü'd-dünyâ” şeklinde geçmektedir.⁴² Bu tür kullanımın geçtiği ayetler daha sonra işlenecektir.

Kelime iki defa “el-hayât” şeklinde⁴³ müstakil bir kelime halinde ve maarife olarak, bir defa “dîf” (ضعف) kelimesine izafetle⁴⁴ ve dört defa da “hayat” şeklinde⁴⁵ yine müstakil olarak nekre halinde geçmektedir. “el-Hayât” şeklinde müstakil ola-
rak geçtiği ayetlerin birinde “O Allah ki, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı (الْحَيَاةَ) yarattı...”⁴⁶ denilmektedir. “Dîf” (ضعف) keli-
mesiyle izafet terkihi halinde geçtiği yerde ise Hz. Peygamber’in müşriklerin bazı arzularına meyletme, tekliflerini kabul edip taviz verme durumu söz konusu edi-
lerek, “eğer, Biz sana sebat vermeseydik neredeyse onlara meyledecek, teklifleri-
nin bir kısmını kabul edecektin. (Eğer böyle yapsaydın) işte o zaman sana hayatın da katmerlisini (الْحَيَاةَ ضَعْفًا = di’fa’l-hayati), ölümün de katmerlisini tattırırız...”⁴⁷ denilmektedir.

Kelimenin nekre olarak geçtiği ve İsrail oğullarının söz konusu edildiği bir ayette de “Andolsun sen onları insanların hayata (حَيَاةٍ) en düşkünleri olarak

35 Bk. er-Rûm, 30/50; Fussilet, 41/39.

36 er-Rum, 30/50. Ayrıca bkz. Fussilet, 41/39.

37 Bk. el-En’âm, 6/162; el-Câsiye, 45/21.

38 el-En’âm, 6/162.

39 el-Casiye, 45/21.

40 Hayatı için bkz. M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, (TDV Yay. Ankara 2003), 292-299; T.H., “Yahyâ” mad-
desi, *İslam Ansiklopedisi*, (MEB Yay. Eskişehir, 2001), XIII/342-343; İsmail L. Çakan – N. Mehmed Solmaz,
Kur’an-ı Kerim’e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi, (Altınoluk Yay., İstanbul 1994), 194-195.

41 Bk. Âl-ı İmrân, 3/39; el-En’âm, 6/85; Meryem, 19/7, 12; el-Enbiyâ, 21/90.

42 Bk. ‘Abdülbâki, a.g.e., (ha-y-y maddesi), 224-225.

43 Bk. Tâhâ, 20/97; el-Mülk, 67/2.

44 Bkz. el-İsrâ, 17/75.

45 Bk. el-Bakara, 2/96, 179; en-Nahl, 16/97; el-Furkân, 25/3.

46 el-Mülk, 67/2.

47 el-İsra, 17/75.

bulacaksın...”⁴⁸ denilmektedir. Bir ayette kısasta “hayat” olduğu belirtilirken,⁴⁹ başka bir ayette “hayırlı bir iş işleyene hoş bir hayat (حَيَوةٌ طَيِّبَةٌ = hayâten tayyibeten) yaşatılacağı belirtiliyor.⁵⁰ Diğer bir ayette ise müşriklerin taptığı putlar söz konusu edilerek, “onlar ne öldürmeye, ne yaşatmaya (حَيَوةٌ), ne de diriltmeye kâdir değillerdir” deniliyor.⁵¹

Kelime bazen zamirlere bitişik olarak da kullanılmıştır. Ayrıca “hayye” (حَيَّة) şeklinde Musa peygamberin asasının dönüştüğü yılan⁵² için de kullanılmıştır.⁵³

Bütün buralarda genelde “dünya hayatındaki canlılık, dirilik, dünyada yaşanılan, canlı geçirilen belli süre” gibi manalar kast edilmektedir.

el-Hayâtın “ölüm, yokluk, yok olmak, ölmek” manalarına gelen “mevt” (الموت) kelimesinin⁵⁴ karşıtı olarak kullanıldığına da işaret edelim. Mevt kelimesi de Kur’anda muhtelif kalıplarda 166 defa geçmektedir. 70’ten fazla yerde iki kelime aynı ayette bir arada zikredilmişlerdir. Buralarda müşriklerin öldükten sonra diriltilmelerinin mümkün olmadığı yönündeki iddiaları, insanoğlunun yeryüzünde yaşayıp, orada öleceği ve daha sonra tekrar oradan diriltileceği, Nuh’un kavmi gibi inkârcıların hayatın sadece bu dünyada yaşanılan hayat olduğu, burada yaşayıp ölüp gidecekleri, daha sonra diriltme gibi bir şeyin olmayacağı yönündeki iddiaları, cehennemde ölümün ve hayatın/diriltmenin olmayacağı, öldürenin de diriltenin de Allah olduğu, ölüm ve hayatın sınav için yaratılmış olduğu, ölü toprağın indirilen suyla diriltildiği, Allah yolunda öldürülenlerin ölü değil, diri oldukları gibi hususlar söz konusu edilmiştir.

Ayrıca “vefat ettirmek” manasındaki (توفى) ve “öldürmek” manasındaki (قتل) fiillerinin de “hayât” kelimesine mukabil olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Bunlardan teveffâ, vefat ettirmek manasında Kur’anda muhtelif bağlamlarda 25 kez geçmektedir. “Katele” kelimesi ise Kur’anda 170 kez geçmektedir.

Buna göre “hayat” kelimesi ile ona mukabil olan kelimelerin Kur’andaki dağılımlarına bakıldığında şöyle bir grafikte karşılaşılır:

48 el-Bakara, 2/96.

49 el-Bakara, 2/179.

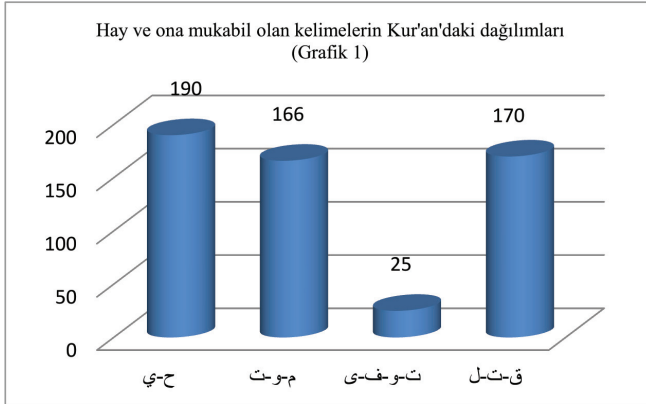
50 en-Nahl, 16/97.

51 el-Furkan, 25/3.

52 İbn Manzûr, ölümlü olan her şeye hayy denilebileceğine dair bilgi vermektedir. (Bk. İbn Manzûr, a.g.e., (ha-y-y maddesi), IV/293.

53 Bk. Tâhâ, 20/20.

54 Mevt kelimesi, Kur’anda “mâte” ve “emâte” fiillerinin değişik şekilleri ile mevt, meyyit ve bunların çoğul kullanımları şeklinde Kur’anda takriben 166 defa geçmektedir. (Bk. Abdülbâki, a.g.e., 774-776).



Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767), *el-Vücûh ve'n-Nazâir* adlı kitabında hayat kelimesinin altı ayrı veçhine işaret etmektedir. Mukâtil buralarda hayatın,

- 1 - Yaratılıştan sonraki hayat,
- 2 - “Mümin” anlamında hayat,
- 3 - Hayatta kalmak (bekâ) (بقاء) manasında hayat,
- 4 - Tabiatın yaratılması manasında hayat,
- 5 - Hz. İsa'nın ölümleri ibret için diriltmesi manasında hayat ve
- 6 - Kıyametten sonraki ebedi hayat anlamında olduğunu zikretmektedir.⁵⁵

er-Râğıb el-İsfahânî (v. 502/1108) de Kur'an'da “hayat” kelimesinin altı farklı bağlamda kullanıldığına işaret ederek bunlara dair örnekler vermektedir.⁵⁶

Buraya kadar verilenlerden “hayat” kelimesinin farklı bağlamlarda ve değişik anlamlarda kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁵⁷

1. 3. Tasavvuf Düşüncesinde Hayat

Çalışmanın bu kısmında kısaca kelimenin tasavvufi boyutu üzerinde de durmak gerekir. Tasavvuf anlayında “hayat”, bilinen manasından farklı bir yöne çekilmiş, kelimeye ayrı bir anlam yüklenmiştir. Tasavvuftaki anlayışa göre, herkesin yaşamakta olduğu şu hayat, gerçek hayat değildir; gerçek hayat ancak nefsin ölümüyle elde edilebilen ve yaşanılabilen hayattır.⁵⁸ Bu hayatta nefis ilahi nur ve tecellilerle nurlanmış; bilinen nefis olmaktan çıkmıştır. Bu şekilde elde edilen hayat, Hak ile birlikte olma halidir; artık bu hayatta yok olmak, ölmek söz konu-

55 Bk. Mukâtil, a.g.e., 107-109.

56 Bkz. el-İsfahânî, a.g.e., 182-183 (ha-y-y maddesi).

57 Tasavvuf ilmine göre hayatın anlamı için bkz. Aydar, a.g.e., 46-47.

58 Bkz. Mevlana Celaleddin Rumi, *Mesnevi*, (Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*), (Ötüken Yay., İstanbul: 2003), I/236-237; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlıkîn, Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, (Çev. Heyet), (İnsan Yay., İstanbul: 1990), III/233-252.

su değildir; bu noktaya ulaşan sâlik, Hak ile ebedileşir. Tasavvuf ehline göre ölü, “mükâşefât ve tecelliyât nurlarından uzak olan kalp”; diri ise “bu tecelli ve keşiflere vâsıl olan kişi” demektir. Bu şekilde diri olanın hayatı, Hâlık'ının hayatı iledir. Hayatı kendi nefsinin bekâsıyla olan, hayattayken dahi “ölü” demektir. Hayatı Rabbi ile olan ise, onun hayatının hakikati ölümüyledir; çünkü o ölümle aslı hayatın rüt-belerini elde edecektir.⁵⁹ Tasavvufta bu hayata “ikinci hayat” denir. Bu hayatla sufi ölümsüzlüğün sırrına erer ki, buna da “aynü'l-hayat” denir.⁶⁰ Türkçemizde “âşıklar ölmez” sözünün de bu anlamda kullanıldığı belirtilir.⁶¹ Büyük halk şairimiz Yunus Emre'nin “âşık öldü deyü sala verürler, ölen hayvan imiş, âşıklar ölmez” sözü bu gerçeği en güzel şekilde yansıtmaktadır.⁶²

Görüldüğü gibi “hayat” kelimesine tasavvufi anlayışta başka bir boyut kazan-dırılmış, farklı bir mana yüklenmiştir.

Bu bağlamda tasavvuftaki “gerçek hayat” anlayışı ile kıyametteki “gerçek ha-yat” arasında bir bağ kurmak mümkündür. Tasavvufta gerçek hayata ermek için bir ölüm gerekir; o da “nefs”in ölümüdür. Nefsin ölümü ile “gerçek hayat”a eriş-menin yolu açılmış olur.⁶³ Ahiretteki gerçek hayata ulaşmak için de bir ölüm ge-reklidir; bu ise “beden”in ölümüdür. Beden ölmeden ahiretteki gerçek hayata vâsıl olmak mümkün olmaz. Sufi nefsinin ölümüyle sonsuzluğun sırrını çözerek ebe-diliğe erer; bedeninin ölümüyle onun sınırlayıcı bağından kurtulan kişi de ahiretin sonsuzluk deryasına erişerek ebedileşir. Her iki ölümde de sonunda “Hak ile bu-luşarak ölümsüzleşmek” vardır. Bu açıdan tasavvufun hayata kazandırdığı boyut çok manidardır.

Hayat kelimesiyle ilgili bilgileri, hayat-ruh-can-nefs-nefha gibi kelimeler ara-sındaki ilişkiye dikkat çekmekle bitirmek istiyoruz. Bilindiği gibi bu sözcükler bir-birleriyle ilişkili kelimelerdir ve bilhassa “hayat”la çok yakın ilgileri vardır. Zira hayat bunlar olmadan olmaz. Ne var ki, hepsi de canlılığı ifade eden bu kelimele-rin arasında nasıl bir ilişki olduğu, hangisinin hangisinden önce olduğu, bunların birbirinden çıkıp çıkmadığı, şayet çıkmışlarsa hangisinin hangisinden zuhur ettiği gibi hususlar, tartışma konusu olmuştur.⁶⁴ Özellikle hayat kelimesiyle ifade edilen

59 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlıkîn*, III/233-252 Muhammed Ali et-Tehanevi, *Mevsuatu Keşşafi Istilahatü'l-Fünun ve'l-Ulum*, (Takdim: Dr. Refik el-Acem; Tahkik: Dr. Ali Dahrûc; Farsçadan Arapçaya çeviren: Dr. Abdullah el-Hâlidî), (Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996), (hayat maddesi), II/723; Süleyman Uludağ, “Hayat”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVII/12; Mehmet Demirci, “Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara 2000, 12-13.

60 Bkz. Uludağ, “Hayat”, *DİA*, XVII/12.

61 Bkz. Uludağ, “Hayat”, *DİA*, XVII/12.

62 Demirci, “Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)”, 13-14.

63 Bkz. Mehmet Nemettin Bardakçı, “Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Tasavvufî Düşüncesinde Ölüm ve Ölüm Sonrası Hayat”, *Aziz Mahmud Hüdai Uluslararası Sempozyumu Bildirileri 20-22 Mayıs 2005*, cilt 1, (Edit. H. Kamil Yılmaz), Üsküdar Belediye Başkanlığı, 247-248.

64 Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. R. Strothmann, “Nefis”, *İA*, (Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı, Devlet Kitapları, 2001), IX/178-184; İlhan Kutluer, “Hayat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVII/8-12; Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 25-46.

canlılığın kaynağı, hayatın ilk kez nasıl başladığı, varlıklara nasıl geçtiği, nasıl canlı kalındığı, hayatın nasıl sona erdiği hususları gerek din ve inanç sistemlerinde, gerekse felsefi doktrinlerde uzun uzadıya tartışılmış ve işlenmiştir.⁶⁵ Ne var ki, bunların konuyla direkt alakası olmadığından üzerinde durulmayacaktır.

Buraya kadar, “el-hayâtu”d-dünya” terkinin ilk kelimesi olan “el-hayât” kelimesinin anlamları ve Kur’an’daki kullanışları üzerinde duruldu. Bundan sonra ise terkinin ikinci kelimesi olan “ed-dünyâ” işlenecektir.

2. ed-Dünyâ Kelimesi

2. 1. ed-Dünyâ Kelimesinin Anlamı

Terkinin ikinci kelimesini oluşturan “ed-dünyâ”ya gelince, bu da Kur’an’da sıkça kullanılan kelimelerdendir. Müennes ism-i tafdil olan kelimenin çoğulu “ed-dunâ” (الدنى)dir. İngilizcede “the world”, “here below”, “life”, “life here below”; Fransızcada “le monde”, “ici-bas”, “vie”, “vie terrestre” gibi sözcüklerle karşılanan ed-dünyâ kelimesinin Arapçada hangi kökten geldiği konusunda dilbilimciler arasında ihtilaf vaki olmuştur.⁶⁶

2. 1. 1. Yakın Olmak Manasında d-n-v Kökünden Geldiği Görüşü

Bir kısmı, kelimenin “yakın olmak, yaklaşmak, zaman ve yer açısından yakına gelmek” manasına gelen “d-n-v” (دنو - دنو) kökünden gelen bir sıfat olduğunu söylemektedir.⁶⁷ Nitekim Arapçada “دنا الشيء من الشيء” denir ki, bununla bir şeyin bir şeye yakın olması kast edilir.⁶⁸ Mesela “دنت الشمس للغروب” denilerek güneşin batmak üzere olduğu belirtilmek istenir.⁶⁹ Buna göre “dünya”, ism-i tafdil olan “ednâ” kelimesinin müennesidir ve “daha yakın, en yakın” anlamına gelmektedir. Şu görünen, bilinen mevcut hayatın adıdır.⁷⁰ Bu âleme “dünya” denmesi de ahirete nispetle daha yakın olmasındandır.⁷¹

65 Hayatın menşei ve kaynağı hakkındaki yorumlar ve konuyla ilgili yapılmış tartışmalar için bk. et-Tehanevi, *Mevsuatü Keşşafî İstilahatî'l-Fünun ve'l-Ulum*, II/721-724; Kutluer, “Hayat”, XVII/8-12.

66 Dünya kelimesinin muhtelif manaları hakkındaki bazı yorumlar için bkz. Ömer Faruk Yavuz, “Kur’an Perspektifinde Dünya-Ahret Bütünlüğü”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* _ [www.dinbilimleri.com], 2006, cilt: VI, sayı: 3, s. 162-164.

67 Bk. er-Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât li Elfâzî'l-Kur’an*, 229-230 (d-n-v maddesi); İbn Manzûr, a.g.e., (d-n-v maddesi), V/310-311; Muhammed er-Râzî, a.g.e., (d-n-v maddesi), I/89; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, (İstanbul: Eser neşriyat, 1971), I/403; Carra de Vaux, “Dünyâ”, *İslam Ansiklopedisi (İA)*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1977), III/646; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri (Tefsir)*, (İstanbul: Yeni Ufuklar neşr., ts.), I/194; Süleyman Uludağ, “Dünyâ”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), X/22; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’ın Temel Kavramları*, (19. baskı), (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1999), 95.

68 İbn Manzûr, a.g.e., (d-n-v maddesi), V/310.

69 İbn Manzûr, a.g.e., (d-n-v maddesi), V/310.

70 et-Tehânevî, a.g.e., (ed-dünyâ maddesi), I/799; Ramazan Altıntaş, “İslami Gelenekte “el-Hayâtü'd-Dünyâ” Kavramını Anlama Biçimleri”, *Bir Kelamı Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı VII. Eğitim- Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu, 06-08 Eylül 2002 Çorum*, 2003, s. 13, 19-22; ayn. müel. “İslami Anlayışa Göre “el-Hayâtü'd-Dünyâ” Kavramını Yorumlama Biçimleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: VII, sayı: 1, s. 135-136, 140-142.

71 İbn Manzûr, a.g.e., (d-n-v maddesi), V/310; Asım Efendi, a.g.e., IV/959; Süleyman Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, İstanbul: 1997-2003, “Dünyâ” maddesi.

“Dünya” kelimesinin “yakın olmak” manasındaki “d-n-v” kökünden geldiğini ileri sürenler, “إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى” “O gün siz, vâdinin yakın kenarında idiniz, onlar da uzak kenarında idiler” anlamındaki ayette geçen “الدُّنْيَا” kelimesinin bu anlamda olduğunu söylemektedirler.⁷² İlgili bazı alimler, burada üzerinde durulan dünya kelimesinin bu kökten gelmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu belirtmişlerdir.⁷³

2. 1. 2. Kötü Olmak Manasında d-n-v Kökünden Geldiği Görüşü

Diğer bir kısım âlim ise dünya kelimesinin “kötü olmak, alçak olmak, iğreti olmak, basit olmak, değersiz olmak” manasındaki “denûe” (دنؤ) veya “denâet” (دناءة) kökünden türediğini söylemiştir.⁷⁴ Nitekim Araplar bir adamın kötülüğünü, değersizliğini belirtmek için “رجل دنئ” (raculun denîun) derler ve bununla o adamın pek düşük karakterli, değersiz, kötü biri olduğunu belirtmek isterler.⁷⁵ Bundan hareketle dünya kelimesinin “el-hayâtü'd-dünya” terkinde, “ahiret hayatı”nın mukabili ve “hayat” kelimesinin sıfatı olarak, “denî hayat, süflî, alçak hayat” manasında kullanıldığı söylenmiştir.⁷⁶

2. 2. ed-Dünyâ Kelimesinin Kur'an'daki Kullanışları

Kök itibariyle baktığımızda, *d-n-v* kökünden türeyen 133 kelimenin Kur'an'da mevcut olduğunu görebiliriz.⁷⁷ Bu kelimeler 46 surede muhtelif şekillerde yer almaktadır. D-n-v kökünden gelen kelimeler Kur'an'da beş ayrı şekilde ve muhtelif bağlamlarda geçmektedir.⁷⁸

72 Bkz. el-İsfahâni, a.g.e., 230 (d-n-v maddesi); İbn Manzûr, a.g.e., (d-n-v) maddesi). Ayrıca bkz. Mesut Okumuş, “Kur'an'a Göre Dünya Ahiret İlişkisi”, VIII. Kur'an Sempozyumu: Günümüz Dünyasında Müslümanlar __14-15 Mayıs 2005 / Yozgat, 2006, s. 119; ayn. Müel., “Kur'an ve Sünnette Dünya ve Ahiret Hayatına Bakış”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2010, cilt: XLVI, sayı: 1, s. 119-144; ayn. Müel., “Kur'an ve Sünnette Dünya ve Ahiret Hayatına Bakış”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2012, sayı: ö.s., s. 721-747.

73 Bkz. İsmail b. Hammad el-Cevheri, *es-Sihah Tâcu'l-Luğa ve Sihahi'l-Arabiyye*, (Tahk. Ahmed Abduğafut Attar), el-Kâhire: Dâru'l-İlm li'l-Mellâyîn, 1399/1979, VI/2341; İbn Manzûr, a.g.e., (d-n-v maddesi), V/310; Mecduddin Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdi, el-Kâmûsu'l-Muhit, (Tahk. Mektebu Tahkiki't-Turas fi Müessestî'r-Risale), 1426/2005, 1283. Ayrıca bkz. Şehmus Demir, *Kur'an'ın Dünya Hayatına Bakışı ve Dünya Ahiret Münasebeti*, (Yüksek Lisans tezi), Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Erzurum 1995, 1.

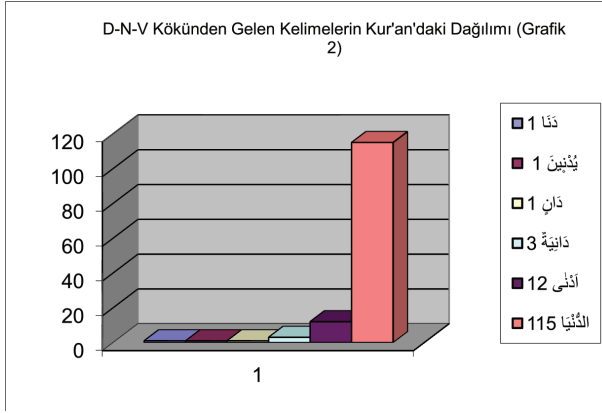
74 Bk. el-İsfahâni, a.g.e., 229-230 (d-n-v maddesi); İbn Manzûr, a.g.e., (d-n-v maddesi), V/310; Muhammed er-Râzi, a.g.e., (d-n-v maddesi), I/89; Yazır, a.g.e., I/403; Carra de Vaux, a.g.md., III/646; Ateş, *Tefsir*, I/194; Uludağ, “Dünya”, *DİA*, X/22; Y. N. Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 95; Altıntaş, “İslami Gelenekte “el-Hayâtü'd-Dünyâ” Kavramını Anlama Biçimleri”, 14, 22-26; ayn. Müel. “İslami Anlayışa Göre “el-Hayâtü'd-Dünyâ” Kavramını Yorumlama Biçimleri”, 136-137, 143-148.

75 İbn Manzûr, a.g.e., (d-n-v) maddesi V/311.

76 Yazır, a.g.e., I/403. Dünya kelimesinin “denaet” kökünden geldiğini iddia edenler ve onların görüşleri konusunda daha fazla bilgi için bkz. Tatlı, Alican, *Zühd Açısından Dünya ve Nimetleri*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1426/2005). 12, dipnot 3; Altıntaş, “İslami Gelenekte “el-Hayâtü'd-Dünyâ” Kavramını Anlama Biçimleri”, 13-14; ayn. Müel. “İslami Anlayışa Göre “el-Hayâtü'd-Dünyâ” Kavramını Yorumlama Biçimleri”, 136-137.

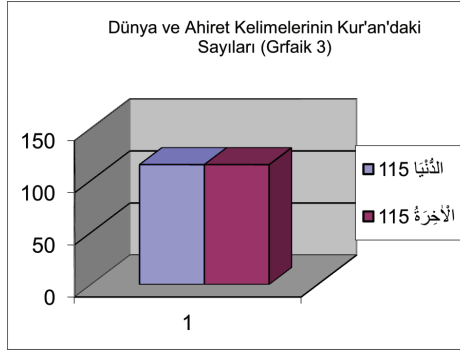
77 Bk. Abdülbâki, a.g.e., (d-n-v maddesi), 321-324.

78 “el-hayâtü'd-dünyâ” şeklindeki kullanımlar ayrıca işleneceğinden bu sayımın dışında tutulmuştur.



Kelime “dünya” manasında 115 yerde “*ed-dünyâ*” şeklinde müennes olarak istimal edilmişken, bir yerde “*arada hâza'l-ednâ*”⁷⁹ (عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى) denilerek bu kelimenin müzekkeri olan “*ednâ*” (الْأَدْنَى) şeklinde kullanılmıştır.⁸⁰

Burada konyuyla ilgisinden dolayı bilhassa *ed-dünyâ* şeklindeki kullanımlar üzerinde durulacaktır. Yukarıda zikredilenlerden ve bu kökün Kur'an'daki diğer kullanışlarından, “dünya” kelimesinin “d-n-v” veya “denue” kökünden geldiği anlaşılmaktadır. “D-n-v” kökü esas alındığında dünya, “ahiret”in zıddı, ona göre daha yakın olan, şu bilinen hayatın adıdır; “denue” kökü esas alındığında ise dünya, ahirete göre daha değersiz, daha az önemli, basit ve iğreti olan anlamına gelir. Kelime her iki anlamda da Kur'an'da kullanılmıştır.

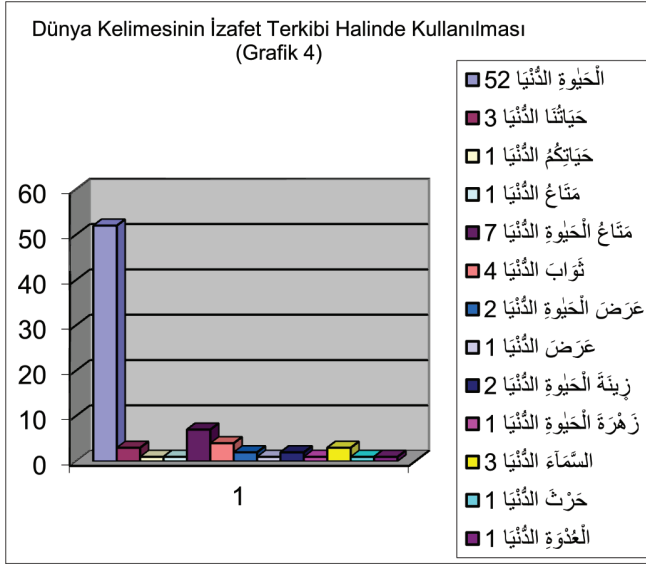


Buna göre dünya kelimesi “yakın olmak” manasındaki “d-n-v” veya “değersiz olmak” manasındaki “denue” kökünden gelmiştir. Ancak, dünyaya “alçak, süflî”

79 Bk. el-Arâf, 7/169.

80 Kelimenin Kur'an'daki kullanımları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Muhammed Yazıcı, “Dünya-Ahiret Kavramlarının Analizi”, *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı VII. Eğitim- Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu*, 06-08 Eylül 2002 Çorum, 2003, s. 45-46.

demenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira dünya, her hali ve her varlığıyla Allah'ın mevcudiyetinin ve azametinin bir işaretidir; Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği bir mekândır.⁸¹ Ayrıca “ahiretin mukabili” olması hasebiyle de “alçak, süflî” diye değerlendirmek doğru olmaz. Ancak “uzak olan ahiretin mukabili” olarak “yakın olan, daha yakında olan” denilmesi daha makul gelmektedir.



Bu arada belirtmek gerekir ki asıl mevzuumuz olan “dünya” kelimesi Kur’an’da “ed-dünyâ” şeklinde 115 defa geçtiği gibi, mukabili olan “ahiret” kelimesi de 115 defa geçmektedir.⁸² Bunların 36’sında dünya kelimesi açık bir şekilde “ahiret”in mukabili olarak müstakil bir kelime halinde zikredilmektedir.

Bu, insanın dünya ve ahiret hayatına nasıl yaklaşması gerektiğini çok açık ve net bir şekilde göstermektedir.⁸³ Ahireti öncelemekle birlikte ne dünya için ahiret; ne de ahiret için dünya terk edilmemeli; dünya kadar ahiret; ahiret kadar da dünya

81 Yazıcı, “Dünya-Ahiret Kavramlarının Analizi”, 48-49; Demir, *Kur’an’ın Dünya Hayatına Bakışı ve Dünya Ahiret Münasebeti*, 23-26.

82 Şehmus Demir, bunun doğru olmadığını söylemektedir. (Bkz. Demir, *Kur’an’ın Dünya Hayatına Bakışı ve Dünya Ahiret Münasebeti*, 4). Oysa Muhammed Fuad Abdulbaki’nin el-Mu’cemu’l-Mufehres adlı eserini esas alarak, ayrıca Word dosyası şeklindeki Mushafta bilgisayar ortamında yaptığımız sayımda bunun doğru olduğunu tesbit ettik.

83 Bkz. İsmail Lütfi Çakan, “İslâm’da Dünya -Âhiret Dengesi”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1974, cilt: XIII, sayı: 5, s. 280-288; Lütfi Doğan, “Dünyâ ve Âhiret”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1967, cilt: VI, sayı: 3, s. 55-56; Ahmet Coşkun, “Kur’an-ı Kerim’in Dünya ve Ahirete Bakışı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, sayı: 4, s. 268-283; Mustafa Sinanoğlu, “İslâm’a Göre İnsan ve Dünya”, *Tanrı ile İnsan Arasındaki İlişki Konulu Sempozyum, 7-9 Ekim 2004, Yeşilköy-İstanbul*, [t.y.], s. 114-115; Muhammed Abdulhaleem, “Kur’an’da Ahiret - Dünya ve Dünya Hayatı”, (çev. Şehmus Demir), *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 1998, cilt: I, sayı: 3, s. 330-331; Özcan Taşçı, “İnsanı Ahirete Hazırlayan Dünya Hayatının İki Önemli Enstrümanı: Oyun (La’ib) Ve Eğlence (Lehv)”, *Hikmet Yurdu*, 2010, cilt: III, sayı: 5, İmam-ı Azam Ebu Hanife ö.s., s.57-58.

için çalışılmalıdır. Hz. Peygamber'e atfedilen bir hadiste dile getirildiği gibi,⁸⁴ dünya ve ahiret hayatı, arabayı çeken iki atın başı gibi birlikte gitmelidir.⁸⁵

Dünya ve ahiret kelimeleri, “karı ile koca”, “çocuk ile anne”, “ölüm ile hayat” ve benzeri semantik olarak biri diğerini çağrıştıran kelime gurupları gibi olup, birbirlerini hatırlatırlar. Bu bağlamda “dünya” denildiği zaman hemen akla “ahiret” gelir; “ahiret” dendiği zaman da “dünya” hatırlanır.⁸⁶

Ahiretin karşıtı olarak dünya ile aynı zamanda ölümden önce hayat sürdürdüğümüz yerin, gezegenin kastedildiği de söylenebilir. Esasen yeryüzü ile burada yaşanan hayat arasındaki yakın ilişkiden dolayı, zamanla “dünya” kelimesi sıfat olma özelliğini kaybederek uzaydaki pek çok gezegenden biri olan yerkünün özel ismi haline gelmiştir.⁸⁷ Bu açıdan dünya denilince daha çok yerküre akla gelmektedir.⁸⁸

Dünya, el-hayâtu-d-dünyâ terkininin ikinci kelimesi olarak marife halinde de 64 yerde geçmektedir.⁸⁹ Müennes olan *el-hayât* kelimesinin sıfatı olması açısından⁹⁰ ona uygun olarak müennes halinde “ed-dünyâ” şeklinde kullanılan bu kelimeyle çoğunlukla “yakın hayat” kastedilmiştir. Bu yönüyle, yukarıda da belirttiğimiz gibi, “ölümden sonraki hayatı”, başka bir deyişle “uzak olan hayatı” ifade eden ahiret hayatının⁹¹ karşıtı olarak kullanılmıştır. Nitekim İsrail oğullarının söz konusu edildiği şu ayette yakın olan “dünya hayatı”, uzak olan “ahiret hayatı”nın karşıtı olarak kullanılmıştır: “Onlar, ahirete (uzak olan hayata) karşılık dünya hayatını (yakın olan hayatı) satın alan kimselerdir...”⁹²

Dünya kelimesi bazı zamirlere muzaf olarak geçtiği gibi, 4 kez “*sevâbe'd-dünyâ*”⁹³ şeklinde *sevâb* (تَوَابٌ) kelimesine, 3 kez “*es-semâe'd-dünyâ*”⁹⁴

84 Bkz. Ali el-Karî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002, VIII/3242; Abdurrauf b. Tacu'l-Arifin b. Ali el-Haddâdi, *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyye el-Kubrâ, 1356, III/499.

85 Dinin dünya hayatına verdiği değer için bkz. Selim Özarslan, “Din-Dünya İlişkinine Kur'ani Açıdan Bir Yaklaşım”, *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı VII. Eğitim- Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu, 06-08 Eylül 2002 Çorum*, 2003, s. 254-256; Adem Efe, “Hz. Peygamber ve İslam'ın Dünya Karşısındaki Tutumu”, VI. *Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, 21 Nisan 2003, 2006, s. 88-91; Mehmet Demirci, “Zâhidlik Nedir, Dünya Âhiret Dengesi Nasıl Kurulur?”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, sayı: 4 [Prof. Dr. Ömer Yiğitbaşı'na Armağan], s. 105-128.

86 Bkz. Toshhiku İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Terc. S.Ateş), (İstanbul: Yeni Ufuklar neşriyat, ts.), 78; Altıntaş, “İslami Gelenekte “el-Hayâtü'd-Dünyâ” Kavramını Anlama Biçimleri”, 16; ayn. Müel. “İslamî Anlayışa Göre “el-Hayâtü'd-Dünyâ” Kavramını Yorumlama Biçimleri”, 138.

87 Uludağ, “Dünya”, X/22.

88 Bk. İbn Manzûr, a.g.e., (d-n-v maddesi), XIV/272; Muhammed er-Râzi, a.g.e., (d-n-v maddesi), I/89; Uludağ, “Dünya”, X/22.

89 Bk. Abdalbâki, a.g.e., (d-n-v maddesi), 321-324.

90 Bk. Muhyiddin ed-Derviş, *İrâbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuh*, (Dimaşk 1417/1996), I/140.

91 Bunun için bk. Bekir Topaloğlu, “Ahiret”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), I/543-548; Y.N. Öztürk, *Kur'anın Temel Kavramları*, 31-32; Emrullah Yüksel, “Mutlak Adaletin Tecelli Edeceği İnancı (Ahiret)”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 3, (İstanbul 2001), 17-29; Muhsin Demirci, *Kur'anın Temel Konuları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), 319-355.

92 el-Bakara, 2/86.

93 Bk. Âl-ı İmrân, 3/145, 148; en-Nisâ, 4/134 (iki kere).

94 Bk. es-Sâffât, 37/6; Fussilet, 41/12; el-Mülk, 67/5.

(السَّمَاءُ الدُّنْيَا) şeklinde *semâ* (السَّمَاءُ) kelimesine, birer kez de “*metâu'd-dünyâ*”⁹⁵ (مَتَاعُ الدُّنْيَا), “*arada'd-dünyâ*”⁹⁶ (عَرَضَ الدُّنْيَا) ve “*harsa'd-dünyâ*”⁹⁷ (حَرَكَ الدُّنْيَا) şeklinde *metâ* (مَتَاعُ), *arad* (عَرَضَ) ve *hars* (حَرَكَ) kelimelerine izafet yapılarak geçmektedir ve bütün bunlarla da geçtiği yere göre, yine “ahiret hayatının karşıtı olan dünya hayatı, dünya malı, geçici menfaat, yakın gök” gibi manalar kastedilmiştir.

Semâu'd-dünyâ terkinde geçen “semâ” kelimesi, “yücelik, üstünlük, gök” anlamında olup⁹⁸, Kur’anda pek çok kere geçmektedir.⁹⁹ Kelime aynı zamanda “semâvât” (السمآوات) şeklinde çoğul olarak da kullanılmıştır. Burada üzerinde durulan “dünya” kelimesine muzaf olarak kullanıldığı yerlerde ise, coğrafi anlamda “gök” manasında kullanılmaktadır: “Şüphesiz ki biz dünya göğünü ziynetlerle (yıldızlara) donattık.”¹⁰⁰ Esasen “dünya” kelimesi de aynı zamanda kozmik anlamda “yeryüzü” manasında kullanılmıştır ki, aşağıda bunun üzerinde durulacaktır. Burada “dünya” kelimesinin “yakın” manasında olduğu anlayışından hareketle yukarıdaki ayete “Biz en yakın göğü ziynetlerle, yıldızlarla donattık” şeklinde de anlam verilmiştir.¹⁰¹

Sözcüğün “meta” kelimesine izafetle geçtiği ayette ise, dünya metanın az ve ahirettekine göre değersiz olduğuna dikkat çekilerek şöyle denmektedir: “(...) Rabbimiz! Niçin bize savaşmayı emrettin? Bize yönelik bu emrini biraz daha geciktirseydin ya! derler. De ki: Dünya geçimliliği (metâu'd-dünyâ) azdır ve (ahirettekine göre) değersizdir. Ahiret, Allah’a karşı gelmekten sakınan kimse için daha hayırlıdır...”¹⁰²

2. 3. Yeryüzü Anlamında Dünya

Yukarıda “dünya” kelimesinin Kur’anda muhtelif manalarda kullanıldığına ve bu anlamlardan birinin de coğrafi bir kavram olarak “yeryüzü” olduğuna temas ettik. Bu anlamda dünya, “gece ve gündüzü olan, göğün gölgelendirdiği, yerin de üstünde taşıdığı bir gezegen” diye tarif edilmiştir.¹⁰³ Kur’anda coğrafi bir kavram olarak “dünya” kelimesinin iki farklı manada kullanıldığını söyleyebiliriz. Biri, “o gün siz vadinin yakınında idiniz...” (إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا)¹⁰⁴ ayetinde olduğu gibi “yakın yer” anlamıdır ve “uzak yer” manasına gelen “*qusvâ*”¹⁰⁵ kelimesinin zıttı olarak

95 Bk. en-Nisâ, 4/77.

96 Bk. el-Enfâl, 8/67.

97 Bk. eş-Şûrâ, 42/20.

98 Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., (s m-v maddesi),

99 Bkz. Abdalbaki, a.g.e., 445-450.

100 es-Saffât, 37/6.

101 Suat Yıldırım, *Kur’an-ı Hakim ve Açıklamalı Meali*, (Işık Yay., İstanbul 2002), 445; Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meali*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 445.

102 en-Nisa, 4/77.

103 Bkz. et-Tehânevî, a.g.e., (ed-dünyâ maddesi), I/799.

104 Bk. el-Enfâl, 8/42.

105 El-Enfal, 8/42 (وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى).

kullanılmıştır.¹⁰⁶ Bu anlam “Rumlar yakın bir yerde yenilgiye uğradılar” (عَلَبَتِ الرُّومُ) (فِي آدْنَى الْأَرْضِ)¹⁰⁷ ayetinde de vardır. Ne var ki bu ayette “dünya” kelimesi değil, onun geldiği köklerden biri olan “d-n-v” fiilinin “edná” şekli kullanılmıştır. “Edná” ise, ism-ı tafdil olup müennes olan dünya kelimesinin müzekker şeklidir. Bu iki ayetin ilki (el-Enfal, 42) ile Medine yakınlarında Bedir savaşının yapıldığı vadinin bir tarafı kast edilmiştir;¹⁰⁸ ikincisi (er-Rum, 3) ile ise, Bizanslılar ile Persliler arasında cereyan eden ve Perslilerin galibiyeti ile sonuçlanan savaşın yapıldığı Güney Anadolu (Irak-Suriye) bölgesi murat edilmiştir.¹⁰⁹ O halde “dünya” kelimesi burada, coğrafi anlamda bir gezegen olan dünya üzerindeki bir bölgeyi, bir yeri göstermektedir.

Dünya kelimesinin kullanıldığı ikinci coğrafi anlam ise, “kozmetik manada uzayda yer alan, yüz binlerce gezegenden biri ve Güneş sisteminin, üzerinde canlıların yaşadığı bir gezegeni olan gök cismi” şeklindeki manasıdır.¹¹⁰ Dünya kelimesi Kur’anda bu bağlamda da sıkça kullanılmıştır. Özellikle “uzay”la ilişkili diğer bazı kavramlarla kullanıldığında bu anlam çok açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim Saffat suresinde Allah’ın, her biri bir coğrafi kavram olan göklerin, yerin ve doğuların Rabbi olduğu belirtildikten sonra “Şüphesiz ki biz dünya semasını (veya en yakın göğü) yıldızlarla donattık” (إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَكِبِ)¹¹¹ denilmiştir ki, burada “dünya”nın kozmik manada bir kavram olarak kullanıldığı açıktır. Fussilet ve Mülk surelerinde bu anlam daha bariz bir şekilde öne çıkmaktadır. Söz konusu yerlerde yer ve göklerle ilgili varlıkların yaratılması anlatıldıktan sonra “(...) Dünya semasını (veya en yakın göğü) kandillerle süsledik ve onu koruduk...” (وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا)¹¹²; “Şüphesiz ki biz dünya semasını (veya en yakın göğü) kandillerle donattık...” (وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ)¹¹³ denilmektedir. Böylece “dünya” kavramının uzay anlamındaki “sema” ile ilişkisi kurularak onun kozmik bir cismi olduğuna dikkat çekilmektedir.

106 er-Râzi, Mefâtiḥ, XV/134.

107 er-Rum, 30/2-3.

108 Bkz. Ebü Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân el-Ma’rûf Te’fîru’t-Taberî (Te’vîl)*, (Dabt ve ta’lik: Mahmûd Şahin), (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turâsî’l-Arabî, 1421/2001), X/14; er-Râzi, Mefâtiḥ, XV/134;

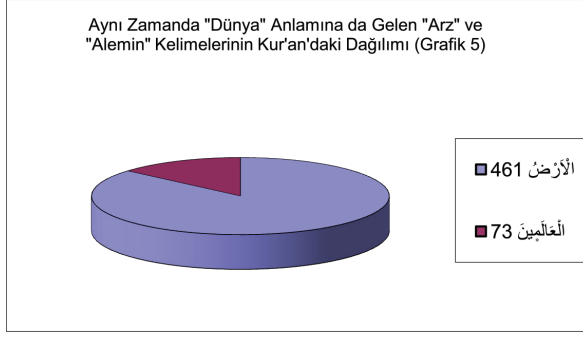
109 Bkz. et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXI/21.

110 Bkz. *Meydan Larousse*, (Sabah Yay., İstanbul: ts.), “Dünya” maddesi, V/577; *Büyük Larousse Sözlük*, (Milliyet Yay. İstanbul ts.), “Dünya” maddesi, VII/2437-2438.

111 es-Saffat, 37/6.

112 Fussilet, 41/12.

113 El-Mülk, 67/5.



Kozmik anlamda "dünya" kelimesiyle ilişkili olarak ve zaman zaman onunla aynı anlamda kullanılan başka kavramlar da vardır. Bunların başında "arz" (الأرض) kelimesi gelmektedir. Esasen "arz" kelimesi, coğrafi anlamda "dünya" manasında kullanılan bir kelimedir.¹¹⁴ Arz kelimesi, "yer kütlesi", "yer yüzeyi" gibi anlamlara gelir¹¹⁵ ve Kur'an'da en çok geçen kelimelerden biridir.¹¹⁶ Bilhassa "dünya" ile ilişkisi bağlamında "arz" kelimesinin iki manası üzerinde durabiliriz. Biri "dünyadan bir parça" anlamıdır ki, bu anlamda "arz" dünyanın yüzeyi anlamındadır. "Sen yeryüzünü (arzi, yer yüzeyindeki toprağı) ölü, kupkuru görürsün; Biz onun üzerine yağmur yağdırdığımız zaman kıpırır, kabarıyor ve binbir çeşit iç açıcı bitkiler bitirir";¹¹⁷ "(...) Bizim için Rabbine yalvar da o bize yerden (arz) biten sebze, kabak, sarımsak, mercimek soğan versin demiştiniz..."¹¹⁸ gibi ayetlerde "arz" tamamıyla dünyanın bir parçası olan karasal yer yüzeyi anlamındadır. Yine bu anlamda olmak üzere "arz" ile dünyadan bir bölgenin kast edildiği de olmuştur.¹¹⁹ Diğer anlamı ise bizatihi "dünya" demektir. Nitekim "Allah dedi ki: 'Ey Âdem, onlara bunların isimlerini söyle!' Âdem onlara bunların isimlerini bildirince Allah, 'ben size, şüphesiz ki ben göklerin ve yerin (arz) gaybını bilirim; açığa vurduklarınızı da, gizli tuttuklarınızı da bilirim demedim mi?' dedi";¹²⁰ "(...) yer (arz) bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti"¹²¹ gibi ayetlerde "arz", "dünya" anlamında kullanılmıştır.¹²²

Arz kelimesinin "dünya" anlamında kullanıldığı daha başka ayetler de vardır.¹²³

114 İbn Manzûr, a.g.e., (elif-ra-dat maddesi), I/87; Uludağ, "Dünya" maddesi, DİA, X/22; Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7 [2006], sayı: 16, s. 65-66.

115 İbn Manzûr, a.g.e., (elif-ra-dat maddesi), I/87; M. Öztürk, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 66.

116 Bkz. Abdalbaki, a.g.e.,33-40.

117 el-Hac, 22/5.

118 el-Bakara, 2/61.

119 Bunlar için bkz. Mukatil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, (Çev. Beşir Eryarsoy), İstanbul: İşaret Yayınları, 2004, "Arz" maddesi.

120 el-Bakara, 2/33.

121 et-Tevbe, 9/25.

122 Bkz. et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, I/254; X/114; er-Râzi, *Mefâtiḥ*, II/193; XVI/18.

123 Bkz. Abdalbaki, a.g.e.,33-40.

Buna göre özellikle sema ile ilişkilendirildiği yerlerde arz kelimesiyle “dünya”nın kast edildiği söylenebilir.¹²⁴

Arz kelimesinin coğrafi anlamda “dünya” yerine kullanıldığı yerlerde zaman zaman onun ibretlerle dolu bir yer olduğu, üzerinde dolaşarak dersler alınması gerektiği vs. anlatılır: “Onlar yeryüzünde (dünyada) dolaşmıyorlar mı ki, kendilerinden önce yaşamış olanların akıbetlerinin nasıl olduğunu görüp anlasınlar?”¹²⁵ Buna göre Kur’anda “arz” kelimesi daha çok coğrafi bir terim; “dünya” kelimesi ise çoğunlukla dîni ve ahlâkî bir terim olarak kullanılmıştır. Şöyle de denebilir: Arz kelimesi maddi/somut bir anlam boyutuna sahipken, dünya kelimesi genelde manevi/soyut bir boyut içermektedir.

Kozmik manada “dünya” kelimesiyle ilişkilendirilebilecek diğer bir kelime de “âlem” (العالم) kelimesidir. Kelime, “Yaratıcının varlığına delil teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan şey” anlamına gelir.¹²⁶ Bu bağlamda “kâinat, uzay, bütün gökyüzü, bütün varlıklar” gibi anlamlara da gelir.¹²⁷ Kur’anda sadece “el-âlemîn” (العالمين) şeklinde çoğul hali geçen¹²⁸ “âlem” kelimesi zaman zaman “dünya” manasında da kullanılmıştır.¹²⁹ “Hani melekler demişlerdir ki, “Ey Mer-yem, Allah seni seçti; seni tertemiz yaptı ve seni diğer bütün kadınlardan/dün-ya (âlemîn) kadınlarının tümünden üstün kıldı”¹³⁰ ayetinde ve benzeri ayetlerde¹³¹ geçen “âlem” kelimesi “dünya” manasındadır.

2. 4. Dünya Kelimesinin Müradifleri

Bu arada dünya kelimesinin müradifi olarak “el-ûlâ” (الأولى),¹³² “el-âcile”¹³³ (الأعجالة) ve “ed-dâr” (الدَّارِ)¹³⁴ kelimelerinin de kullanıldığına işaret edelim. Bir ayette “Muhakkak ki ahiret, senin için dünyadan (el-ûlâ) daha hayırlıdır” (وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّكَ مِنَ الْأُولَى)¹³⁵ şeklinde geçen “el-ûlâ” kelimesine başka manalar verilmişse¹³⁶ de en

124 Kur’an ve Hadislerde geçen dünya ile arz kelimeleri arasındaki ilişki ve bunların birbirinden farklı anlamlar içerdiği konusunda bkz. Bekir Tatlı, “Kur’an’da “Dünya” ve “Arz” Kelimelerinin Kullanımı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: XLVI, sayı: 2, s. 259-265; ayn. Mül., “Hadislerde “Dünya” ve “Arz” Kelimeleri -Buhârî Örneği-”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, cilt: XLVIII, sayı: 1, s. 153-168.

125 Yusuf, 12/109. Ayrıca bkz. Al-i İmran, 3/137; el-En’am, 6/11; en-Nahl, 16/36; en-Neml, 27/69; er-Rum, 30/5; Fatır, 35/44; Gafır, 40/21, 82; Muhammed, 47/10.

126 Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., (ayn-l-m maddesi), X/265;

127 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, (a-l-m maddesi); Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, (a-l-m maddesi); T.J. De Boer, “Alem”, *İA*, (Eskişehir, 2001), I/296-297; Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), II/357. Ayrıca bkz. Tatlı, 19-20.

128 Bkz. Abdalbaki, a.g.e., 589-591.

129 Diğer bazı manaları için bkz. Mukatil b. Süleyman, *Kur’an Terimleri Sözlüğü*, “Âlemin” maddesi.

130 Al-i İmran, 3/42.

131 Bkz. el-Maide, 5/20, 115; el-En’am, 6/86; el-Araf, 7/80.

132 Bk. el-Kasas, 28/70; en-Necm, 53/25; en-Nâziât, 79/25; el-Leyl, 92/13; ed-Duha, 93/4.

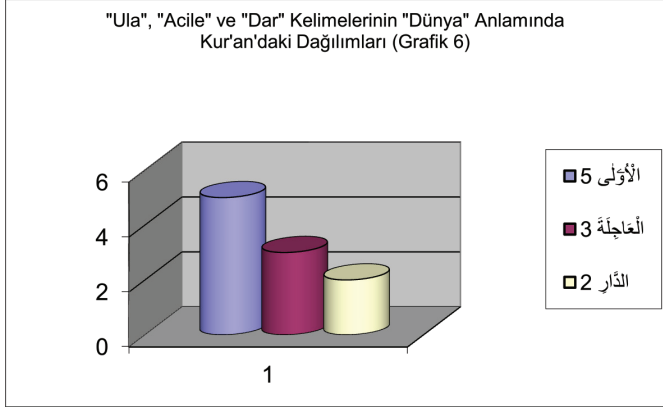
133 Bk. el-İsrâ, 17/18; el-Kiyâme, 75/20; el-İnsân, 76/27.

134 Bk. el-En’am, 6/135; el-Kasas, 28/37.

135 ed-Duha, 93/4.

136 Bkz. er-Râzi, Mefâthih, XXXI/191; Ebu’l-Ala Mevdudi, *Tefhimu’l-Kur’an*, (terc. A. Asrar), (Bengisu Yay., İstanbul: 1997), VII/369; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, (Bilmen Yay., İstanbul: 1966), VIII/4054; Mahmut Toptaş, *Kur’an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, (Cantaş Yay., İstanbul: 1998), VIII/296.

fazla tercih edilen mana, “dünya”dır.¹³⁷ Aynı ayette “dünya”nın karşıtı olarak kullanılan “âhiret” kelimesinin geçmesi de bu anlamı teyit etmektedir.



“Âcile”nin geldiği kök olan “a-c-l” kelimesinin de pek çok manaları bulunmaktadır.¹³⁸ “Acele gelen, hemen gelip geçen” anlamındaki “el-âcile” şeklindeki kullanımı, Kur’an’da üç kez geçmektedir ve üç yerde de “dünya” anlamındadır.¹³⁹ “Kim hemencecik gelip geçen dünyayı (el-âcile) isterse (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ), orada ona; dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadar hemen veririz...”¹⁴⁰ Bu ayetin ardından gelen “âhiret” kelimesi de (وَمَنْ آرَادَ الْآخِرَةَ) bunu göstermektedir. Zira bu ayetteki âhiret, bundan önceki ayette geçen “âcile”nin zıddı olarak kullanılmıştır. Âhiret “dünya”nın zıddı olduğuna göre, demek ki ayetteki “âcile” dünya demektir.

Kur’an’da muhtelif yerlerde geçen¹⁴¹ ve “ev, yurt, yuva” gibi anlamlara gelen¹⁴² “ed-dâr”¹⁴³ kelimesiyle de “dünya”nın kast edildiği görülmektedir.¹⁴⁴

Sonuç olarak şu söylenebilir: Kur’an’da dünya kelimesi ve onun müradifleriyle zaman zaman coğrafi, kozmik bir mana kast edilmiştir ve bu manada dünyayı kınama, eleştirme söz konusu değildir. Bazen de dünya kelimesiyle “dini ve ahlâki”

137 Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, el-Mektebetu’ş-Şâmile (Elektronik Kütüphane), İkinci versiyon, (<http://www.waqfeya.net/shamela>), IV/7222; et-Taberî, Te’vîl, XXX/280-281; ez-Zemahşerî, Keşşâf, IV/755; er-Râzi, Mefâtiḥ, XXXI/191; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, (Terc. M.B.Eryarsoy), (Buruc Yay., İstanbul:2003), XIX/171; Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm (Tefsîru İbn Kesîr)*, (Muessesetu’r-Reyyân, Beyrût: 1420/1999), IV/675; Mevdudi, Tefsir, VII/369; Bilmen, Tefsir, VIII/4054; es-Sâbûnî, Safvet, III/545; Toptaş, Tefsir, VIII/296.

138 Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., (ayn- c-l maddesi), X/46-47.

139 Bkz. et-Taberî, Câmiu’l-Beyân, XXIX/227, 267; ez-Zemahşerî, Keşşâf, IV/662; er-Râzi, Mefâtiḥ, XXX/199. 140 el-İsra, 17/18.

141 Bkz. Abdalbaki, a.g.e.,324-325.

142 Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., (d-v-r maddesi), V/325.

143 Kelimenin “el-âhire” kelimesinin de başında “ed-dâru’l-âhire” şeklinde olması gerektiği, ancak hazfedildiğine dair bilgi için bkz. Ali Yılmaz, “Kur’an-ı Kerim’de Yevm/Gün Kavramıyla Zikredilen Âhiret İsimleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2001, sayı: 16, s. 143.

144 Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., (d-v-r maddesi), V/325.

bir mana, bir “yaşayış tarzı”, bir “sistem” murat edilmiştir ki, yerine göre kınanan, ayıplanan, sakınılması tavsiye edilen dünya, bu anlamdaki dünyadır.¹⁴⁵

2. 5. İstılâhî Bir Terim Olarak Dünya

Dünya kelimesi istılâhî bir terim olarak âlimler tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. “Dünya”yı tanımlayan âlimler doğal olarak onu mensubu oldukları bilim dallarının bakış açısından yorumlamışlardır.¹⁴⁶ O yüzden de farklı bilim dallarına göre birbirinden ayrı tanımlamalar söz konusu olmuştur. Söz gelimi bir gurup âlime göre dünya, “bu âlemin, kıyamete kadar devam edecek müddeti” demektir.¹⁴⁷ Bu tanıma göre dünya “kurulmasından kıyamete kadar geçecek zaman” demek oluyor. İkinci bir gurup âlim, dünyayı “yerle gök arasındaki eşyanın adı” olarak görüyor.¹⁴⁸ Bunlar, “gök” ve “yer”i dünya için sınır olarak kabul ediyorlar. Buna göre göğün üstü dünya olmadığı gibi, yerin altı da dünya değildir.¹⁴⁹ Daha çok kelimeler âlimlerinin görüşü olan bu iki yaklaşımdan birincisi kısaca dünyayı “zaman” olarak, ikincisi ise “mekân” olarak değerlendiriyor.¹⁵⁰

İmam el-Gazâlî (v. 505/1111), dünyayı, “ölümden önce yaşanılan zevk, şehvet, maksat, haz ve her türlü nasip” olarak görüyor. Gazâlî'nin penceresinden dünya, zaman ve mekânın dışında daha çok “hayat tarzı” olarak görünüyor.¹⁵¹ Bu hayat tarzı, her ne kadar daha çok kınanmış, (mezmûm) bir hayat tarzı ise de, bunların içinde kötülenmeyen zevkler ve duygular da vardır.¹⁵²

2007 yılının UNESCO tarafından adına ilan edildiği Mevlana (v. 672/1273) ise, dünyayı “Allah'tan gafil olmak” şeklinde değerlendirmektedir. Ona göre kumaş, para, ticaret, kadın vs. dünya değildir.¹⁵³ Bu tanımıyla Mevlana dünyayı, “cehalet” diye nitelendirmiş oluyor. Yine bu paralele olmak üzere, “kişiyi Allah'ı bilip onu düşünmekten alıkoyan her şey” dünyadır.¹⁵⁴

Dünya, “eşyanın hakikatini olduğu gibi görmemizi engelleyen, Allah'a giden yolu tıkayan ve Hak sevgisini engelleyen bir bela” olarak da tanımlanmıştır.¹⁵⁵ Burada dünya “engel” olarak görülmüş oluyor.

145 Bkz. Uludağ, “Dünya” maddesi, DİA, X/22.

146 Tasavvuf ilmine göre dünyanın tanımı için bkz. Aydar, a.g.e., 69-71.

147 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâhkin*, *Kur'ani Tasavvufun Esasları*, (Çev. Heyet), (İstanbul: İnsan Yay., 1990), II/344.

148 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâhkin*, II/344.

149 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâhkin*, II/344.

150 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâhkin*, II/344. Ayrıca bkz. Tatlı, a.g.e., 15.

151 Bkz. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazali, *Hakikatü'd-Dünya ve ma fiha*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1763), vr. 147a.

152 Tatlı, a.g.e., 15. Gazzalî'nin konuyla ilgili görüşü ve bunun değerlendirilmesi için bkz. İlhami Güler, “Gazzâlî'nin İhyâda Ortaya Koyduğu İdeal Dindarlık Teorisinde Dünyanın ve Servetin Yeri”, *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* [25-26 Aralık 2004, İSAM Konferans Salonu, Üsküdar-İSTANBUL], 2006, s. 69-80.

153 Bkz. Mevlana Celaleddin Rumi, *Mesnevi*, (Terc. V. İzbudak), (I-VI), (İstanbul 1956), I/79. Ayrıca bkz. Tatlı, a.g.e., 15-16.

154 Bkz. et-Tehânevî, a.g.e., (ed-dünyâ maddesi), I/799.

155 Bkz. Tatlı, a.g.e., 16.

Ebu Hazim Seleme b. Dinar (v. 140/757), dünya hakkında şöyle bir tanımlama yapmaktadır: “Dünya, geçip giden kısmı hayal, kalan kısmı kuruntu olan bir şeydir... Bunun böyle olduğunu bilen, onun rahatlığı ile sevinmez; belalarına da üzülmez...”¹⁵⁶

Dünyayı “nefse lezzet veren her şey” diye tanımlayanlar da vardır. Buna göre bir şey nefse hoş geliyor, ona zevk veriyorsa o dünyadır; seninle birlikte ahirete intikal eden hariç, ölümünden önce sana haz veren her şey dünyadır.¹⁵⁷

Tasavvufta¹⁵⁸ burada görüldüğü gibi “dünya” çeşitli şekillerde yorumlanmışsa da, “Allah’tan alıkoyan her şey” tanımını bunların başında gelir.¹⁵⁹

Dünya serapa “mâsiyet” olarak da tanımlanmıştır. Nitekim hakîmlerden birine “dünya nedir?” diye sorulduğunda o, “sorduğunuz dünya mâsiyettir” diye cevap vermiştir.¹⁶⁰

Özellikle bu son tanımlarda tasavvufî bir bakış açısı öne çıkmaktadır. Bazı tasavvuf erbabı dünyayı, “tehlikelerine karşı dikkatli olunması ve fakat güzelliklerinden de mahrum kalınmaması gerektiği” şeklinde değerlendirirken,¹⁶¹ mutasavvıfların büyük çoğunluğu dünyayı serapa mâsiyet olarak görmüşlerdir.¹⁶²

Yakın dönem âlimlerinin bu konuda eski klasik düşünceden farklı bir bakış açısı geliştirdiği söylenebilir. Nitekim bunlardan biri olan Said Nursî’nin daha dengeli ve makul bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Onun, bir “misafirhane”ye benzettiği dünyadaki hayat için yaptığı şu tavsiye oldukça manidardır: “Hem bir misafirhanedir; öyleyse onu yapan Mihmandâr-ı Kerim’in izni dairesinde ye, iç, şükret; kanun-i dairesinde işle, hareket et; sonra arkana bakmadan çık git...”¹⁶³ Nursi, aynı zamanda “dünya”yı bir tarlaya (mezraa) benzeterek şöyle diyor: “Hem bir mezraadır; ek ve mahsulünü al, muhafaza et; ehemmiyet verme.”¹⁶⁴ O dünyanın

156 Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahani, *Hilyetu’l-Evliya ve Tabakatu’l-Asfiya*, (Beyrut 1407/1987), (I-X), III/238-242. Ayrıca bkz. Tatlı, a.g.e., 16-17.

157 Bkz. et-Tehânevî, a.g.e., (ed-dünyâ maddesi), I/799).

158 Temel Tasavvuf kaynaklarında dünya algısı için bkz. Zafer Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: XV, sayı: 2, s. 117-181; Mustafa Özden, “Tasavvufa Göre Dünya Hayatı ve Dünyevileşme”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları = Islamic University of Europa Journal of Islamic Research*, 2008, cilt: I, sayı: 1, s.170-174; İbrahim Sarıış, “Dünyaya Karşı Tavrı; Tasavvuf ve Dünyevileşme”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2009, sayı: 13, s.89-98.

159 Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Anka Yay., İstanbul: 2004), 174.

160 Bkz. Ebubekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebi’l-Dünya, *Mevsuatu Resaili İbn Ebi’l- Dünya*, (Beyrut 1993), (I-IV), I/186. Ayrıca bkz. Tatlı, a.g.e., 17.

161 Bkz. Ali Bolat, “Muhâsibî (ö. 241/855)’nin el-Mekâsib’i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühed Anlayışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: IV, sayı: 11, s. 191-193.

162 Dünya hayatının zemmiyle ilgili uydurma rivayetler, Tasavvuftaki anlayış, Müslümanların dünya hayatı anlayışına yönelik yanlış yaklaşımları için bkz. Muhittin Uysal, “Dünyayı Yeren Asılsız Haberler, Tasavvuf ve İslam”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 12, s. 89-122; ayn. Müel., “Vaaz Kaynaklarında Dünya Tasavvuru ve İlgili Hadislerin Yorumu Problemi (İhya Örneği)”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu (17-18 Aralık 2011)*, 2013, cilt: I, s. 373-388; İsmail Lütfi Çakan, “Dünya Hayatına Karşı Müslümanların Tutumları”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1975, cilt: XIV, sayı: 1, s. 5-20.

163 Said Nursi, *Kaynaklı-İndeksli-Lügatlı Risale-i Nur Külliyyatı, Sözler*, (Nesil Yay., İstanbul: 1996), I/78.

164 Nursi, a.g.e., Sözler, I/78.

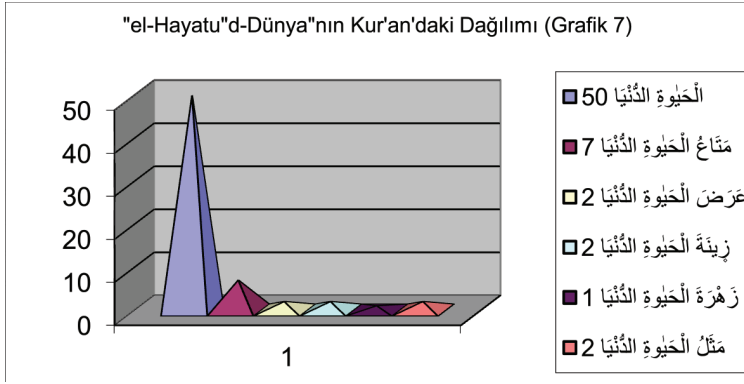
iki yüzünün olduğuna işaret ederek, bir yüzünde zâhirî bir güzellik, bir ünsiyet varsa da, bâtını ve içi daima vahşetle doludur; öteki yüzü zâhiren vahşetli ise de bâtınen daimi bir ünsiyetle doludur” der. Ona göre Kur’an, nazarları ahiretle mutasıl olan ikinci veche tevcih eder.¹⁶⁵

Konuyla ilgili çalışmaları olan başka bazı zatlar nesnel olarak değil; fakat etik olarak dünya konusunda duyarlı olunması gerektiğini söylemişlerdir.¹⁶⁶

Buraya kadar “hayat” ve “dünya” kelimelerinin sözlük ve terim anlamları ve bu bağlamda Kur’an’daki kullanışları, “dünya” anlamında istimal edilen diğer bazı kelimeler gibi hususlar üzerinde duruldu. Bundan sonra ise “el-hayâtu'd-dunya” kavramı ve Kur’an’da kullanıldığı bağlamlar üzerinde durulacaktır.

3. el-Hayâtu'd-Dünyâ Kavramı

3. 1. Terkibin Anlamı



el-Hayâtu'd-dünyâ yukarıdan beri zikredilen, anlamları hakkında bilgi verilen ve Kur’an’daki kullanışları nakledilen “hayat” ve “dünya” kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşan bir terkiptir. Hayat, “canlılık, yaşam” gibi anlamlara, dünya ise “yakın ve hazır olan” manasına geldiğine göre, dünya hayatı, yakın olan, hâl-i hazırda olan, mevcut olan hayat demektir.¹⁶⁷ Dünya kelimesini “denâet”, yani basit, değersiz, iğreti olmak kökünden alarak dünya hayatını “değersiz hayat, iğreti hayat” şeklinde değerlendirenler de olmuştur.¹⁶⁸ Terkipte geçen “dünya”nın, Kur’an’da daha çok “ahiret”in karşıtı olarak kullanılmasından hareketle “dünya hayatı”nı “değersiz, iğreti hayat” diye tanımlamanın doğru olmadığı kanaatindeyiz.¹⁶⁹ Daha önce de işaret edildiği gibi bize göre “sonraki hayat, ilerideki hayat” anlamındaki

165 Nursi, a.g.e., *Mesnevi-i Nûriye*, II/1304.

166 Mesela bkz. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din*, (İstanbul 1981), 76.

167 Bkz. Okumuş, “Kur’an’a Göre Dünya Ahiret İlişkisi”, 119-121.

168 Bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, (çev.: Süleyman Ateş), Yeni Ufuk Neşriyat, ts. s. 78.

169 Ayrıca bkz. Yavuz, “Kur’an Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü”, 163.

“ahiret hayatı”nın karşıtı olarak “dünya hayatı”, “hâl-ı hazırda olan hayat, mevcut hayat, yaşanmakta olan hayat, yakın hayat” demektir.¹⁷⁰

3. 2. Terkibin Kur'an'daki Kullanılışları

el-Hayâtü'd-dünyâ terkibi bu haliyle Kur'an'da 64 defa tekrar edilmektedir.¹⁷¹ Bunların 38'inde zaman zaman başında *fî* (في), *bi* (ب), *min*, (من) *hazihi* (هذه) gibi harfler olduğu halde, 12'sinde herhangi bir edat bulunmaksızın meful olarak geçmiştir.

7 kere “*metâ'u'l-hayâti'd-dünyâ*” (مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)¹⁷² şeklinde *metâ'* (مَتَاعَ) kelimesi ile,

2 kere “*arada'l-hayâti'd-dünyâ*” (عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)¹⁷³ şeklinde *arad* (عَرَضَ) kelimesi ile,

2 kere “*meselu'l-hayâti'd-dünyâ*” (مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)¹⁷⁴ şeklinde *mesel* (مَثَلُ) kelimesi ile,

2 kere “*ziyinetu'l-hayâti'd-dünyâ*” (زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)¹⁷⁵ şeklinde *ziynet* (زِينَةَ) kelimesi ile ve

1 kere “*zehretu'l-hayâti'd-dünyâ*” (زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)¹⁷⁶ şeklinde *zehre* (زَهْرَةَ) kelimesi ile birlikte isim tamlaması halinde kullanılmıştır.

4 yerde “*ve ma'l-hayâtu'd-dünyâ*” (وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا)¹⁷⁷ şeklinde isim tamlaması halindeki cümlenin mübtedası olarak;

1 yerde “*ve mâ hâzihî'l-hayâtu'd-dünyâ*” (وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا)¹⁷⁸ şeklinde mübteda olan “hazihi” (هذه)den bedel olarak¹⁷⁹ geçmiştir. 6 yerde de “*ve ğarrathumu'l-hayâtu'd-dünyâ*” (وَعَرَّتْكُمْ الْحَيَاةُ)¹⁸⁰ “*ve ğarratkumu'l-hayâtu'd-dünyâ*” (فَلَا تَعَرَّتْكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا)¹⁸¹, “*fe lâ tağurrannakumu'l-hayâtu'd-dünyâ*” (فَلَا تَغُرَّرَنَّكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا)¹⁸² şeklinde “kandırmak, aldatmak” manasına gelen (غر) fiilinin faili olarak geçmiştir. 1 kere de “*zuyyine*” (زَيَّنَ)¹⁸³ ibaresinde geçtiği üzere “*zuyyine*” (زَيَّنَ) şeklindeki meçhul mazi fiilin naibi faili olarak kullanılmıştır.

170 Ayrıca bkz. M. Öztürk, “Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 67.

171 Bk. Abdalbâkî, a.g.e., (ha-y-y maddesi), 275-276.

172 Bk. Âl-ı İmrân, 3/14; et-Tevbe, 9/38; Yûnus, 10/23; el-Kasas, 28/60, 61; eş-Şûrâ, 42/36; ez-Zuhuruf, 43/35.

173 Bk. en-Nisâ, 4/94; en-Nûr, 24/33.

174 Bk. Yunûs, 10/24; el-Kehf, 18/45.

175 Bk. el-Kehf, 18/28, 46.

176 Bk. Tâhâ, 20/131.

177 Bk. Âl-ı İmrân, 3/185; el-Enâm, 6/32; er-Râd, 13/26; el-Hadid, 57/20.

178 Bk. el-Ankebût, 29/64.

179 Bk. Derviş, a.g.e., VII/458.

180 Bk. el-Enâm, 6/70, 130; el-A'râf, 7/51.

181 Bk. el-Câsiye, 45/35.

182 Bk. Lokmân, 31/33; Fâtır, 35/5.

183 Bk. el-Bakara, 2/212.

3. 3. Terkibin Türkçeye Tercümesi

Bu terkip Kur'an'da her zaman “*el-hayâtü'd-dünya*” (الحياة الدنيا) şeklinde sıfat tamlaması olarak geçmektedir; “*hayâtü'd-dünyâ*” (حياة الدنيا) biçiminde izafet terkihi halinde geçtiği herhangi bir yer yoktur. Buna rağmen mütercimlerimiz ekseriyetle terkihi isim tamlaması gibi düşünmüş ve “*dünya hayatı*” şeklinde tercüme etmişlerdir. Nitekim bir heyet-ı ilmiye tarafından hazırlanıp İzmirli İsmail Hakkı'nın (v. 1946) tetkik ve tashihinden geçerek Cumhuriyetin ilk yıllarında Osmanlıca olarak tab' edilen *Türkçe Kur'an-ı Kerim Tercemesinde*¹⁸⁴ de, en son yayınlanan tercümelelerde de terkip çoğunlukla bu şekilde Türkçeye aktarılmıştır.¹⁸⁵ Sözüünü ettiğimiz Osmanlıca tercümede terkip bazen “*hayat-ı dünya*” şeklinde çevrilmiştir.¹⁸⁶ Bazen “*dünya hayatı*” şeklinde,¹⁸⁷ zaman zaman da ayetlerde geçen “*hayat*” kelimesi görmezlikten gelinerek “*dünyada*” şeklinde tercüme edilmiştir.¹⁸⁸ Muhammed Hamdi Yazır (v. 1942) ise *Hak Dini Kur'an Dili*'nde kelimeyi çoğunlukla orijinaline sadık kalıp sıfat tamlaması olarak değerlendirmiş ve başka hiçbir mütercimimizin yapmadığı bir şekilde “*dünya hayat*” biçiminde tercüme etmiştir. Yazır dünya kelimesinin “en yakın” yahut “pek alçak” anlamına geldiğine değinerek, bu terkihin isim tamlaması olmadığına bilhassa işaret etmekte ve *hayat-ı dünyanın*, dünyanın hayatı olmadığını, “dünya denilen hayat”, yani “süflî, alçak hayat”, yahut “bugün filhâl içinde bulunmak itibarıyla en yakın hayat” manasında olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁹ Dolayısıyla ona göre bu terkip, bir sıfat tamlaması olarak değerlendirilmeli ve buna göre çevrilmelidir.¹⁹⁰ Yazır, tefsir kısmında ise daha ziyade hayat-ı dünya demeyi tercih etmiştir.

İlk kez 1952-1953 yıllarında piyasaya sürülen Hasan Basri Çantay'ın (v. 1964) *Kur'an-ı Hakim ve Meal-ı Kerim* adlı mealinde¹⁹¹ ise “*dünya hayatı*” şeklinde çev-

184 Hakkında bilgi için bk. Hidayet Aydar, “Türklerde Kur'an Çalışmaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, (İstanbul 1999), 186.

185 Bunlardan bazıları için bk. Ali Rıza Sağman, *Lafzen ve Mealên Kur'an-ı Hakim'in Tercemesi*, (İstanbul 1980), 95, 106; Hasan Karakaya ve diğerleri, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Mealî, (Çağ Mealî)*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1981), 35, 52; Abdülvehhâp Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Mealî*, (Ankara ts.), 12, 31, 303; M. Beşir Eryarsoy – Ahmet Ağrakça, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Mealî*, (İstanbul 1999), 14, 33, 34, 52; Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Hakim ve Açıklamalı Mealî*, (İstanbul 1998), 12, 31, 32, 50; Ahmed Davudoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Mealî, (Türkçe Anlamı)*, (İstanbul ts.), 14, 33, 34, 52; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Mealî Alisi*, (Ankara 1997), 14, 33, 34, 52; Hafız Osman, *Türkçe Açıklamalı Kur'an-ı Kerim*, (Haz. A. Varlı), (İstanbul ts.), 14, 33, 34, 52; Ali Fikri Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve Mealî Alisi*, (İstanbul ts.), 14, 33, 34, 52; Mehmet Nuri Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim ve Mealî*, (Ankara 2000), 12, 31, 32, 50, 73.

186 Bk. Heyet, *Türkçe Kur'an-ı Kerim Tercemesi*, (İstanbul 1344/1926), 25, 109.

187 Bk. Heyet, *Türkçe Kur'an-ı Kerim Tercemesi*, (İstanbul 1344/1926), 56, 57, 89, 123.

188 Bk. Heyet, *Türkçe Kur'an-ı Kerim Tercemesi*, (İstanbul 1344/1926), 25.

189 Bk. Yazır, a.g.e., I/403.

190 Ne var ki, Yazır'ın mealini sadeleştirerek yeniden tab edenlerin çoğunluğu Yazır'ın buradaki hassasiyetini göz ardı etmişler ve ifadeyi “dünya hayatı” diye çevirmişlerdir. Nitekim Sadi Çöğenli ve Nevzat H. Yanık'ın *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Mealî* (İstanbul: Huzur yay., 1996) adıyla; Selahattin Kaya, Cahit Baltacı ve Kerim Aytekin'in de *Hak Dini Kur'an Dili Mealî* (İstanbul: Eser neş., ts.) adıyla sadeleştirdikleri meallerde tabir hep “dünya hayatı” şeklinde Türkçeye aktarılmıştır. Buna karşılık Düccane Cündioğlu'nun *Kur'an-ı Kerim ve Mealî* adıyla hazırlayıp yayınladığı sadeleştirmede bu incelik korunmuş ve tabir “dünya (alçak) hayat” şeklinde çevrilmiştir.

191 Hakkında bilgi için bk. Aydar, “Türklerde Kur'an Çalışmaları”, 202-204.

rilmiştir.¹⁹² Süleyman Ateş de mealinde çoğunlukla terkibi “*dünya hayatı*” şeklinde Türkçeye aktarmıştır.¹⁹³ Ateş birkaç yerde de terkibi sıfat tamlaması olarak değerlendirmiş ve “*yakın hayat*” diye çevirmiştir.¹⁹⁴ Ali Özek başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan mealde de *dünya hayatı* diye tercüme edilmiştir.¹⁹⁵ Ancak Ahzâb suresi 28. ayetinde “dünya dirliği” diye çevrilmiştir. Yaşar Nuri Öztürk ise, zaman zaman diğer mütercimler gibi tabiri *dünya hayatı* diye çevirmişken,¹⁹⁶ çoğunlukla da dünya yerine “*iğreti*” kelimesini kullanarak “*iğreti/sefil hayat*” şeklinde sıfat tamlaması olarak çevirmektedir.¹⁹⁷ Öztürk’ün “*dünya hayatı*” kavramını sadece “*dünya*” diye çevirdiği de olmuştur.¹⁹⁸

Mütercimlerimizin bir kısmının, sıfat tamlaması olan bu terkibi, isim tamlaması şeklinde değerlendirerek mana vermelerini, Türkçede öteden beri bu kullanımın yaygın olmasına bağlıyoruz. Ayrıca hayat kelimesine atfedilen dünya kelimesinin, aralarındaki yakın ilişkiden dolayı zamanla üzerinde yaşadığımız gezegenin ismi ile özdeşleşerek sıfat niteliğini kaybetmesi de bu şekilde değerlendirilmesinde etkili olmuştur. Mütercimlerimizin bu espriyi ve inceliği fark ettikleri, ancak teamüle uyararak böyle yaptıkları kanaatindeyiz. Nitekim bunlardan bazılarının, zaman zaman parantez içinde, bazen de doğrudan, dünya kelimesinden sonra “alçak, sefil, iğreti, yakın” gibi sıfatlar koyduklarını veya bu yönde açıklamalar yaptıkları görülüyor.¹⁹⁹ Bununla beraber mütercimlerimizin kahir ekseriyeti bu terkinin geçtiği yerlerin büyük bir kısmında sadece “*dünya hayatı*” demekle yetinmişlerdir. Bu tutumun doğru olup olmadığı ve bazı yanlış anlaşılmalara sebebiyet verip vermediği tartışılabilir.

3. 4. Terkinin İstılâhî Anlamı ve Bazı Mülâhazalar

Bütün bunları hesaba katarak bilhassa coğrafi alan manasında *el-hayâtü'd-dünyâ* ile ağırlıklı olarak üzerinde yaşadığımız gezegende sürdürülen hayatın murat edildiği müfessirlerimizce dile getirilmiştir. Şüphesiz bu doğru bir tanımlamadır, ancak bize göre yeterli değildir. *el-Hayâtü'd-dünyâyı*, sadece üzerinde yaşadığımız bu gezegende sürdürdüğümüz hayatla sınırlandırırsak, bugün olmasa bile ileride bu ayetleri izahta sıkıntı ile karşılayabiliriz.

Bilindiği gibi insanlık, bilim alanında, bu arada bilhassa Uzay bilimleri alanında oldukça büyük ve başarılı mesafeler kat etmektedir. Aya ayak basıldıktan

192 Bk. Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-ı Kerim*, (İstanbul 1404/1984), II/503, 538, 541, 549, 571, 847, 855, 858, 873; II/895, 896, 974...

193 Bk. Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, (İstanbul: Yeni Ufuklar neşr., ts.), 12, 50, 92, 143, 168.

194 Bk. Ateş, *Meal*, 210, 217, 404, 583.

195 Ali Özek, H. Karaman, A. Turgut, M. Çağrıncı, İ.K. Dönmez, S. Gümüş, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali (TDV Meali)*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 12, 32, 33, 50, 64.

196 Bk. Y.N. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, (İstanbul: Yeni Boyut, 2000), 14, 33.

197 Bk. Y.N. Öztürk, *Meal*, 34.

198 Bk. Y.N. Öztürk, *Meal*, 14.

199 Mesela bk. Suat Yıldırım, *Meal*, 12.

sonra diğer gezegenlere ulaşma, uzayda savunma sistemleri kurma (*yıldız savaşları projesi*) gibi önemli başarılar elde edilmiş bulunmaktadır.²⁰⁰ 2001 yılının Nisan ayında Dennis Tiro adında Amerikalı bir iş adamı, turistik amaçlı olarak Rus bilim adamları ile birlikte uzaya yolculuk yaptı.²⁰¹ Bu, bilim adamları dışında bir kişinin uzaya yaptığı ilk seyahat oluyordu. Bunu, daha sonraları başka bazı iş adamlarının yaptığı seyahatler takip etti. Önümüzdeki yılların, tıpkı dünyanın herhangi bir kıtasına yapıldığı gibi, uzaya da turistik seyahatlerin düzenlendiği yıllar olacağını söylemek, kehanet sayılmamalıdır. Esasen buna yönelik çalışmalar başlamış bulunmakta, hatta şimdiden rezervasyon bile yapılmaktadır.²⁰²

Bunun bir adım ötesi olarak, uzayda veya herhangi bir gezegen üzerinde kolonilerin kurulması gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. Bu yönde dahi ciddi planların ve hazırlıkların yapılmakta olduğu bilinmektedir. Nitekim bunun için –şimdilik– bilhassa Mars gezegeni düşünülmektedir. Basında yer alan haberlere göre gezegen üzerinde bir takım kolonilerin kurularak, buradan bazı insanların geri dönmek ve ölüncüye kadar orada yaşamak üzere götürülmesi planlanmaktadır. Bunun için Nobel ödüllü fizikçi Prof. Gerardus't Hooft'un başında bulunduğu “Mars One” adıyla bir proje başlatılmış bulunmaktadır. Projeye göre 2025 yılında gezegene gidilecektir. Kimlerin gideceği ise yapılan başvurulara göre tespit edilecektir. Projenin açıklanmasından kısa bir süre sonra aralarında Türkiye'nin de bulunduğu 100 ülkeden ikiyüzbin kişi müracaatta bulunmuştur.²⁰³ Yapılan ilk elemelerde aralarında Türkiye'den bazı kişilerin bulunduğu²⁰⁴ bir grup seçilmiş bulunmaktadır.²⁰⁵

ABD'nin özel uzay-havacılık şirketi olan SpaceX'in kurucusu Elon Musk da, Mars'a insan gönderme planları yapanlardan biridir. Musk, 500 bin dolarlık bilet parasını ödeyen gönüllülerle Kızıl Gezegen'de 80 bin nüfuslu bir koloni kurmak yönünde bir proje üzerinde çalıştığını deklare etmiştir.²⁰⁶

Yine uzay araştırmaları alanında son dönemlerde basına yansıyan bilgilere göre ilgili bilim adamları uzayda tıpkı dünya diyebileceğimiz kadar dünyaya benzeyen gezegenlerin varlığını tespit etmiş bulunmaktadırlar. Bu gezegenlerde başta su olmak üzere dünyada yaşamak için elzem olan elementlerin bulunduğu, dolayısıyla yaşam koşullarının mevcut olduğu iddia edilmektedir.²⁰⁷ Bu gezegenler

200 Bk. “Mars Rüyası 2016 Yılında”, <http://www.milliyet.com.tr/content/teknoloji/tek005/tekn020.html> (17 Mayıs 2014).

201 Bk. “Turist Tito Uzayda”, <http://arsiv.hurriyetim.com.tr/hur/turk/01/04/30dunya/30dun.htm> (17 Mayıs 2014).

202 Bk. Tulühan Tekelioğlu, “Uzaya bir'ki”, <http://arsiv.hurriyetim.com.tr/tatilpazar/turk/98/02/15/eklab/29ekl.htm> (16 Eylül 2014).

203 “Mars Kolonisine 11 Türk Başvurdu”, <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/24509744.asp> (16 Eylül 2014).

204 “İşte Mars'a Gidecek Üç Türk”, http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/bilim-teknik/24301/iste_Mars_a_gidecek_3_Turk.html# (16 Eylül 2014); “Türkler Mars'a Gidiyor! MarsOne Koloni Projesi”, <http://www.kadinhaberleri.com/dunya/turkler-marsa-gidiyor-marsone-koloni-projesi-h66433.html> (16 Eylül 2014).

205 “Marsta İnsan Kolonisi Kurulacak”, <http://www.ntvmsnbc.com/id/25489066/> (16 Eylül 2014).

206 “Mars'a 80 bin Nüfuslu Koloni”, <http://www.ntvmsnbc.com/id/25401439/> (16 Eylül 2014).

207 Bkz. “An Earth-sized planet with an Earth-like density”, http://www.nature.com/search?q=%20Kepler-78b%20&q_match=all&sp-a=sp1001702d&sp-m=0&sp-p-1=phrase&sp-sfv1-field=subject%7Cujournal&sp-x-

şimdilik mesafe olarak dünyaya oldukça uzaktırlar; ancak insanoğlunun, buluşlarıyla, gitgide uzak mesafeleri yakınlaştırdığı hesaba katılırsa ileride bu mesafenin oralara gitmek için bir engel teşkil etmeyeceği söyleyenebilir.

Bu çalışmaların başarıya ulaşması halinde, dünyanın dışındaki herhangi bir yerde yeni bir yaşam alanı kurulacak ve insanların orada hayat sürmesi söz konusu olacaktır. Burada yaşanılacak hayata, dünyadakine kıyasla “Mars hayatı” diyebiliriz. Daha sonraları gidilecek yeni gezegenlerde de o gezegenlerin adına nispetle bir takım isimlendirmeler yapılacaktır.

Burada dünya dışı varlıkların olma olasılığı, bunların ahiret öncesi hayatları gibi hususlar da hatırdta tutulmalıdır.²⁰⁸

Kur’anda bilhassa coğrafi bir alanın söz konusu edildiği ayetlerde geçen *el-hayâtu'd-dünyâ* ile üzerinde yaşadığımız bu gezegenin kastedildiğinin kabul edilmesi ve mananın bununla sınırlandırılması halinde, coğrafi olarak Dünyanın dışındaki bir alanda –mesela Mars’ta- sürdürülecek bir hayatı, Kur’anda sıkça sözü edilen *el-hayâtu'd-dünyâ* kapsamı içinde değerlendirmek mümkün olmayacaktır. Rabbimizin sıkça vurgu yaptığı, dikkatleri çektiği “*el-hayâtu'd-dünyâ*”, Mars ve diğer gezegenlerde olabilecek hayatları kapsamayacak, onlarda yaşayanlar için bu ayetler herhangi bir anlam ifade etmeyecektir. Çünkü onlar dünyada yaşamıyor olacaklardır.

O açıdan biz, bu tanımlamanın, dünyanın dışındaki alanlarda yaşanılması muhtemel hayatları da içine alacak şekilde daha geniş kapsamda yapılması gerektiğine inanıyoruz. Bunun için Kur’andaki *el-hayâtu'd-dünyâ* ile coğrafi bir alanın kastedildiği yerlerde bile üzerinde yaşamakta olduğumuz bu gezegende sürdürülen hayatın değil, diğer gezegenlerde söz konusu olabilecek hayatları da kapsayacak şekilde “geçici hayat”ın, “sonu olan hayat”ın, “bitecek olan hayat”ın, “yakın hayat”ın veya “ahiretin mukabili olan hayat”ın murat edildiğini söylemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Böyle bir anlayış, esasen Kur’an’ın her yerinde daima sıfat tamlaması halinde geçen terkinin gramatik yapısına da daha uygun düşmektedir. Bu takdirde nerede yaşanılırsa yaşanılın, hangi gezegende olursa olsun, yaşanılan bütün hayatlar, ahiret hayatının mukabili olması, ona göre yakın olması itibariyle “*el-hayâtu'd-dünyâ*” kavramının kapsamı içine girmiş olacak; “*el-hayâtu'd-dünyâ*” konulu ayetler nerede yaşarlarsa yaşasınlar herkese, bütün insanlara hitap ediyor olacaktır.

1=ujournal&submit=go (14 Ağustos 2015) “Tıpkı Dünya gibi”, <http://www.sabah.com.tr/dunya/2015/01/08/tpki-dunya-gibi> (14 Ağustos 2105); “Büyüklüğü, ‘içeriği’ tıpkı Dünya”, <http://www.aksam.com.tr/dunya-buyuklugu-icerigi-tpki-dunya/haber-257244> (14 Ağustos 2015).

208 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bahattin Dartma, “İlmi Bir Tefsir Denemesi: Kur’an Bağlamında Dünya Dışındaki: Gök Cisimlerinde Canlı Varlıkların Olabileceğine Dair”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* _ [www.dinbilimleri.com], 2004, cilt: IV, sayı: 4, s. 7-16; ayn. Müel., “Kur’ân’a Göre Dünya Dışında Hayat”, *Kur’an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1998, cilt: I, sayı: 8, s. 41-47.

Kur’anda sözü geçen el-hayâtü’d-dünyâ kavramı her birey için ayrı ayrı düşünülebileceği gibi, tüm insanlar, hatta dünya denen gezegen üzerinde hayat sürdüren tüm varlıklar için de değerlendirilebilir. Birinci değerlendirmeye göre dünya hayatı, “insanın doğumundan ölümüne kadar yaşadığı süre, geçirdiği ömür” demektir. Buna göre dünya hayatı, “tek tek her bireyin dünya denen gezegen üzerinde (veya ileride söz konusu olabilecek gezegenlerde) yaşadığı süre” anlamına gelmektedir. Bu anlayışa göre dünya hayatı zamandan ibarettir; belli bir süre yaşanan zamandır. Bilindiği gibi insan bu sınırlı hayatını dünya denen gezegende geçirir; orada yaratıcısı tarafından kendisine sunulan nimetlerden faydalanır. İyi veya kötü işlerle bu hayatını geçirir. Sonunda Allah’ın huzuruna gider. İşte yaşadığı bu süreç, onun dünya hayatıdır.

İkinci yaklaşıma göre ise dünya hayatı, “dünya denen gezegen üzerinde (veya ileride söz konusu olabilecek gezegenlerde) yaşayan tüm varlıkların geçirdiği süre”dir. Burada da yine aynı anlam söz konusu olmakla birlikte, dünya hayatı sadece bir bireyin yaşadığı ve onun ölmesiyle de sona eren bir zaman değil; bütün insanların, hatta tüm varlıkların dünya denen gezegen üzerinde (veya ileride söz konusu olabilecek gezegenlerde) sürdürdükleri hayattır. Buna göre dünya hayatı, dünya denen gezegen üzerinde (veya ileride söz konusu olabilecek gezegenlerde) canlılığın var olmasıyla başlayıp, yine onun üzerinde canlılığın bitmesiyle, belki de onu da aşkın bir anlayışla kâinata canlılık emaresi gösteren hiçbir varlığın kalmaması, bütün canlıların yok olmasıyla sona eren bir hayattır. Bu anlayışta da yine dünya hayatı zamanla ilişkilendirilmiştir; yani dünya hayatı belli bir zaman yaşanan sınırlı bir süreçtir.

el-Hayâtü’d-dünyâ kavramının bir de mekân boyutu vardır. Buna göre kavramla bir mekânın; güneş sistemine bağlı gezegenlerden biri olan “dünya” adlı gezegenin üzerinde (veya ileride söz konusu olabilecek gezegenlerde) yaşanan hayat murat edilmiş olmaktadır.

Bununla birlikte dünya hayatını “bir yaşam tarzı” şeklinde de değerlendirmek mümkündür. Bu noktadan baktığımızda dünya hayatını, “tek tek her bireyin kendisine tanınan zaman süresi içinde hayatına verdiği şekil, yaşadığı hayat tarzı”; “belli bir inanç sistemini, felsefi bir anlayışı, beşeri veya sosyal bir doktrini esas alarak buna göre hayatını şekillendiren gurupların, cemaatlerin, devletlerin, kitlelerin yaşam tarzı” veya “bütün insanların dünya üzerinde (veya ileride söz konusu olabilecek gezegenlerde) sürdürdükleri hayat tarzı” gibi muhtelif şekillerde yorumlayabiliriz.²⁰⁹

209 Ayrıca bkz. Güler, “Gazzâlî’nin İhyâda Ortaya Koyduğu İdeal Dindarlık Teorisinde Dünyanın ve Servetin Yeri”, 73-74; M. Öztürk, “Kur’an’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 67.

Sonuç

Buraya kadar nakledilenlerden, “el-hayâtü'd-dünyâ” terkininin mühim bir terkip olduğu anlaşılmaktadır. Terkibi oluşturan “el-hayat” ve “ed-dünya” kelimeleri birbirinden ayrı olarak Kur'an'da zikredildikleri gibi, bir arada da kullanılmışlardır. Dünya kelimesinin ihtiva ettiği “denâet” manasından hareketle “el-hayâtü'd-dünyâ” terkinine “değersiz, süflü, alçak hayat” gibi anlamlar verilmişse de biz bunun doğru olmadığını göstermeye çalıştık. Bize göre bu terkip ile –yine dünya kelimesinin ihtiva ettiği manadan hareketle- “şu anımıza göre uzak olan ahiretin mukabili olan yakın hayat, el-an yaşamakta olduğumuz hayat” kastedilmiştir. Yine “el-hayâtü'd-dünyâ” ile “dünya denen gezegen üzerinde sürdürülen hayat”ın kastedildiğini ima eden açıklamaların bulunduğuna işaret ettik; bunun doğru olmadığını, böyle bir yaklaşımın terkinin Kur'an'daki mana boyutunu daralttığını belirttik. Doğrusunun, “ahiretin mukabili olan hayat” olduğunu; ister dünya denen gezegende olsun, ister ileride muhtemel başka bir gezegende olsun terkinin buralarda yaşanan/yaşanacak olan hayatları kapsadığını izah etmeye çalıştık. Ayrıca Kur'an'ın eleştirdiği dünyevî hayatın, “yerküre manasında dünyada sürdürülen hayat” olmadığını, “dünya üzerinde yaşanan anlayışlar, yaşam biçimleri, bir takım beşerî sistemlerle şekillenen hayatlar” olduğunu göstermeye çalıştık. Buna göre Kur'an'daki el-hayâtü'd-dünyâ” terkinin, bu izahlar göz önünde bulundurularak tercüme ve tefsir edilmeli, “dünya hayatı” anlayışı bu istikamette şekillendirilmelidir.

Kaynakça

- Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (el-Kâhira: Dâru'l-Hadîs, 1417/1996).
- Abdelhaleem, Muhammed, “Kur'an'da Ahiret - Dünya ve Dünya Hayatı”, (çev. Şehmus Demir), *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 1998, cilt: I, sayı: 3, s. 321-333.
- Ali el-Kari, *Mirkâtu'l-Mefâti'h Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Altıntaş, Halil – Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meali*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003).
- Altıntaş, Ramazan, “İslamî Anlayışa Göre “el-Hayâtü'd-Dünyâ” Kavramını Yorumlama Biçimleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: VII, sayı: 1, s. 129-159.
- Altıntaş, Ramazan, “İslami Gelenekte “el-Hayâtü'd-Dünyâ” Kavramını Anlama Biçimleri”, *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi” İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı VII. Eğitim- Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu, 06-08 Eylül 2002 Çorum*, 2003, s. 11-36.
- Asım Efendi Mütercim, *Kâmûs Tercemesi*, (İstanbul 1304).
- Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, İstanbul: 1997-2003, “Dünya” maddesi.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, (İstanbul: Yeni Ufuklar neşr., ts.):
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri (Tefsir)*, (İstanbul: Yeni Ufuklar neşr., ts.).
- Aydar, Hidayet, *Bazı Kur'an Ayetlerinin Işığında el-Hayâtü'd-Dünyâ Kavramı*, Bişkek: Başak Yayınları, 2007.
- Aydar, Hidayet, “Türklerde Kur'an Çalışmaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, (İstanbul 1999).

- Bardakçı, Mehmet Necmettin, “Azîz Mahmud Hüdâyî'nin Tasavvufî Düşüncesinde Ölüm ve Ölüm Sonrası Hayat”, *Aziz Mahmud Hüdai Uluslararası Sempozyumu Bildirileri 20-22 Mayıs 2005*, cilt 1, (Edit. H. Kamil Yılmaz), Üsküdar Belediye Başkanlığı.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, (Bilmen Yay., İstanbul: 1966).
- Bolat, Ali, “Muhâsibî (ö. 241/855)'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: IV, sayı: 11, s. 177-196.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, *DİA*, c. II (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).
- Büyük Larousse Sözlük*, (Milliyet Yay. İstanbul ts.), “Dünya” maddesi.
- Carra de Vaux, “Dünyâ”, *İslam Ansiklopedisi (İA)*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1977).
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Anka Yay., İstanbul: 2004).
- el-Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah Tâcu'l-Luğa ve Sıhah'l-Arabiyye*, (Tahk. A.Attâr), (Dâru'l-İlmî'l-Mellâyîn, Beyrût: 1990).
- Coşkun, Ahmet, “Kur'an-ı Kerim'in Dünya ve Ahiret Bakışı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, sayı: 4, s. 267-284.
- Çağrıçı, Mustafa, “Hayâ” maddesi, *DİA*, XVI, (İstanbul 1997).
- Çakan, İsmail Lütfî, “Dünya Hayatına Karşı Müslümanların Tutumları”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1975, cilt: XIV, sayı: 1, s. 5-20.
- Çakan, İsmail Lütfî, “İslâm'da Dünya -Âhiret Dengesi”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1974, cilt: XIII, sayı: 5, s. 275-288.
- Çakan, İsmail L.- Solmaz, N. Mehmed, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, (Altınoluk Yay., İstanbul 1994).
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-ı Kerim*, (İstanbul 1404/1984).
- Dalkılıç, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).
- Dartma, Bahattin, “Kur'an'a Göre Dünya Dışında Hayat”, *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1998, cilt: I, sayı: 8, s. 41-47.
- Dartma, Bahattin, “İlmî Bir Tefsir Denemesi: Kur'an Bağlamında Dünya Dışındaki: Gök Cisimlerinde Canlı Varlıkların Olabileceğine Dair”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* _ [www.dinbilimleri.com], 2004, cilt: IV, sayı: 4, s. 7-16.
- Davudoğlu, Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Mealî*, (*Türkçe Anlamı*), (İstanbul ts.).
- Demirci, Mehmet, “Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara 2000, 12-13.
- Demirci, Mehmet, “Zâhidlik Nedir, Dünyâ Âhiret Dengesi Nasıl Kurulur?”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, sayı: 4 [Prof. Dr. Ömer Yiğitbaşı'na Armağan], s. 105-128.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Temel Konuları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000).
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998).
- Demir, Şehmus, *Kur'an'ın Dünya Hayatına Bakışı ve Dünya Ahiret Münasebeti*, (Yüksek Lisans tezi), Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Erzurum 1995.
- ed-Dervîş, Muhyiddîn, *İrâbu'l-Kur'âni'l-Kerim ve Beyânuh*, (Dimaşk 1417/1996).
- Doğan, Lütfî, “Dünyâ ve Âhiret”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1967, cilt: VI, sayı: 3, s. 54-56.
- Efe, Adem, “Hz. Peygamber ve İslam'ın Dünya Karşısındaki Tutumu”, *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, 21 Nisan 2003, 2006, s. 87-96.
- Erginli, Zafer, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: XV, sayı: 2, s. 117-181.

- Eryarsoy, M. Beşir- Ağırakça, Ahmet, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, (İstanbul 1999).
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, el-Kâmûsü'l-Muhît, (Tahk. Mektebu Tahkiki't-Turas fi Müessesti'r-Risale), 1426/2005.
- el-Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Hakikatü'd-Dunya ve ma fiha*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1763), vr. 147a.
- Güler, İlhami, “Gazzâlî'nin İhyâda Ortaya Koyduğu İdeal Dindarlık Teorisinde Dünyanın ve Servetin Yeri”, *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*_[25-26 Aralık 2004, İSAM Konferans Salonu, Üsküdar-İSTANBUL], 2006, s. 69-80.
- Güngör, Mevlüt, *Kur'an Araştırmaları 2*, (İstanbul 1996).
- el-Haddâdî, Abdurrauf b. Tacu'l-Arifin b. Ali, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyye el-Kubrâ, 1356.
- Hafız Osman, *Türkçe Açıklamalı Kur'an-ı Kerim*, (Haz. A. Varlı), (İstanbul ts.).
- el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, (Tahk. M.Mahzûmî-İ.Samerrâî), (Müessestü'l-Alemi'l-Matbû, Beyrût: 1988).
- el-İsfahani, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, (Beyrut 1407/1987).
- el-İsfahânî, er-Rağîb, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, Mektebetu Nezar Mustafa el-Baz, ts.
- İbn Düreyd, Ebûbekir Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî, *Cemheretu'l-Luga*, (Dâru Sadr, Beyrût, ty).
- İbn Ebî'd-Dünya, Ebubekir Abdullâh b. Muhammed, *Mevsuatu Resaili İbn Ebî'd- Dünyâ*, (Beyrut 1993).
- İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn, Kur'anî Tasavvufun Esasları*, (Çev. Heyet), (İstanbul: İnsan Yay., 1990).
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (Tefsîru İbn Kesîr)*, (Muessesetu'r-Reyyân, Beyrût: 1420/1999).
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrût: Daru Sadır, 2003).
- Kutluer, İlhan, “Hayat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).
- İzutsu, Toshhiku, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Terc. S.Ateş), (İstanbul: Yeni Ufuklar neşriyat, ts.).
- Karakaya, Hasan ve diğerleri, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali, (Çağ Meali)*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1981).
- Köksal, M. Asım, *Peygamberler Tarihi*, (TDV Yay. Ankara 2003).
- el-Kurtubi, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Tahk. Ahmed el-Berduni-İbrahim Eттаfiyyîş), (el-Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964).
- el-Mâverdü, Ebu'l-Hasan, *Tefsîru'l-Mâverdü en-Nüket ve'l-Uyûn*, (Tahk. Es-Seyyib İbn Abdilmaksud), Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mevdudî, Ebu'l-Ala, *Tefhimu'l-Kur'ân*, (terc. A. Asrar), (Bengisu Yay., İstanbul: 1997).
- Meydan Larousse*, (Sabah Yay., İstanbul: ts.), “Dünya” maddesi.
- Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, (Çev. Beşir Eryarsoy), İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, (Tahk. Abdullâh Mahmud Şahhate), Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Mukâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-Nazâir*, (Haz. Ali Özek), (İstanbul 1993).
- Nursi, Said, *Kaynaklı-İndeksli-Lügath Risale-i Nur Külliyyatı, Sözler*, (Nesil Yay., İstanbul: 1996).

- Okumuş, Mesut, “Kur’an’a Göre Dünya Ahiret İlişkisi”, *VIII. Kur’an Sempozyumu: Günümüz Dünyasında Müslümanlar__14-15 Mayıs 2005 / Yozgat*, 2006, s. 117-148.
- Okumuş, Mesut, “Kur’an ve Sünnette Dünya ve Ahiret Hayatına Bakış”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2010, cilt: XLVI, sayı: 1, s. 119-144. Ayrıca bkz. *Diyanet İlmî Dergi*, 2012, sayı: özel sayı, s. 721-747.
- Osman, Hafız, *Türkçe Açıklamalı Kur’an-ı Kerim*, (Haz. A. Varlı), (İstanbul ts.).
- Özarlan, Selim, “Din-Dünya İlişisine Kur’ani Açından Bir Yaklaşım”, “*Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi*” *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı VII. Eğitim- Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu, 06-08 Eylül 2002 Çorum*, 2003, s. 249-256.
- Özden, Mustafa, “Tasavvufa Göre Dünya Hayatı ve Dünyevileşme”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları = Islamic University of Europa Journal of Islamic Research*, 2008, cilt: I, sayı: 1, s. 164-174.
- Özek, Ali, H. Karaman, A. Turgut, M. Çağrı, İ.K. Dönmez, S. Gümüş, *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali (TDV Meali)*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993).
- Öztürk, Abdulvehhap, *Kur’an-ı Kerim ve Meali*, (Ankara ts.).
- Öztürk, Mustafa, *Kur’an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa, “Kur’an’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, cilt: VII, sayı: 16, s. 65-86.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, (İstanbul: Yeni Boyut, 2000).
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’an’ın Temel Kavramları*, (19. baskı), (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1999).
- er-Râzi, Ebûbekir Muhammed b. Zekeriyâ, *Muhtaru’s-Sıhah*, (Haz. M. Hâtır), (Dâru’l-Hadîs, y.y.; ty.).
- er-Razi, Muhammed Fahrudin, *Tefsiru el-Fahr er-Razi et-Tefsiru’l-Kebir-Mefâtihu’l-Ğayb*, Dâru’l-Fikr, 1401/1981.
- Rumi, Mevlana Celaleddin, *Mesnevi*, (Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*), (Ötüken Yay., İstanbul: 2003). Ayrıca bkz. (Terc. V. İzbudak), (I-VI), (İstanbul 1956).
- es-Sâbüni, Muhammed Alî, *Safvetu’t-Tefâsîr*, (Beyrût: 1402/1981).
- Sağman, Ali Rıza, *Lafzen ve Mealen Kur’an-ı Hakim’in Tercemesi*, (İstanbul 1980):
- Sarmış, İbrahim, “Dünyaya Karşı Tavrı; Tasavvuf ve Dünyevileşme”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2009, sayı: 13, s. 89-98.
- Sinanoglu, Mustafa, “İslam’a Göre İnsan ve Dünya”, *Tanrı ile İnsan Arasındaki İlişki Konulu Sempozyum, 7-9 Ekim 2004, Yeşilköy-İstanbul*, [t.y.], s. 110-119.
- Strothmann, R., “Nefis”, *İA*, (Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı, Devlet Kitapları, 2001).
- es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahmân, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrût ts.).
- es-Süddî el-Kebir, Ebû Muhammed İsmail b. Abdurrahman, *Tefsiru es-Süddi eKebir*, (Cem: Muhammed Ata Yusuf), el-Mansûra: Dâru’l-Vefa, 1414/1993.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân el-Ma’rûf Tefsiru’t-Taberî (Te’vil)*, (Dabt ve ta’lik: Mahmûd Şahin), (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsîl-Arabî, 1421/2001).
- Taşcı, Özcan, “İnsanı Ahirete Hazırlayan Dünya Hayatının İki Önemli Enstrümanı: Oyun (La’ib) Ve Eğlence (Lehv)”, *Hikmet Yurdu*, 2010, cilt: III, sayı: 5, İmam-ı Azam Ebu Hanife ö.s., s. 41 - 58.
- Tatlı, Alican, *Zühd Açısından Dünya ve Nimetleri*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1426/2005).
- et-Tehanevi, Muhammed Ali, *Mevsuatu Keşşafi İstilahati’l-Fünun ve’l-Ulum*, (Takdim:

- Dr. Refik el-Acem; Tahkik: Dr. Ali Dahrûc; Farsçadan Arapçaya çeviren: Dr. Abdullah el-Hâlidî), (Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996)
- T.H., “Yahyâ” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, (MEB Yay. Eskişehir, 2001).
- T.J. De Boer, “Alem”, *İA*, (Eskişehir, 2001).
- Topaloğlu, Bekir, “Ahiret”, *DİA*, c. I, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).
- Topaloğlu, Bekir, “Hay”, *DİA*, c. XVI (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).
- Toptaş, Mahmut, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, (Cantaş Yay., İstanbul : 1998).
- Uludağ, Süleyman, “Dünya”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).
- Uludağ, Süleyman, “Hayat”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).
- Uysal, Muhittin, “Dünyayı Yeren Asılsız Haberler, Tasavvuf ve İslam”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 12, s. 89-122.
- Uysal, Muhittin, “Vaaz Kaynaklarında Dünya Tasavvuru ve İlgili Hadislerin Yorumu Problemi (İhya Örneği)”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu (17-18 Aralık 2011)*, 2013, cilt: I, s. 373-388.
- Ülgener, Sabri, *Zihniyet ve Din*, (İstanbul 1981).
- Yavuz, Ali Fikri, *Kur'an-ı Kerim ve Meali Alisi*, (İstanbul ts.).
- Yavuz, Ömer Faruk, “Kur'an Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* _ [www.dinbilimleri.com], 2006, cilt: VI, sayı: 3, s. 159-198.
- Yazıcı, Muhammed, “Dünya-Ahiret Kavramlarının Analizi”, *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi” İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı VII. Eğitim- Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu, 06-08 Eylül 2002 Çorum*, 2003, s. 39-56.
- Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser neşriyat, 1971).
- Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili Meali* (Haz. Selahattin Kaya, Cahit Baltacı ve Kerim AYTEKİN), (İstanbul: Eser neş., ts.). Ayrıca bkz. *Hak Dini Kur'an Dili Kur'an-ı Kerim ve Meali*, (Haz. Düccane Cündioğlu), İstanbul: Merve Yayınları, 1997; *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali* (Haz. Sadi Çöğenli ve Nevzat H. Yanık), (İstanbul: Huzur yay., 1996).
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Hakim ve Açıklamalı Meali*, (Işık Yay., İstanbul 2002).
- Yılmaz, Ali, “Kur'an-ı Kerim’de “Yevm/Gün” Kavramıyla Zikredilen Âhiret İsimleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 16, s. 141-171.
- Yılmaz, Mehmet Nuri, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, (Ankara 2000).
- Yüksel, Emrullah, “Mutlak Adaletin Tecelli Edeceği İnancı (Ahiret)”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 3, (İstanbul 2001).
- ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Tahk. A. Eş-Şiri), (Dâru'l-Fikr, Beyrût: 1414/1994).
- ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim, *Maâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, (Tahk. Abdulcelil Abduh Şelebî), Beyrût: Alemu'l-Kutub, 1408/1988.
- ez-Zeccâc, Ebu İshak, *Tefsîru Esmâillâhi'l-Husnâ*, (Tahk. Ahmed Yusuf ed-Dakkâk), Dâru's-Sakâfe el-Arabiyye, ts.
- ez-Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, (Tahk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvid), er-Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1418/1998,
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahk. M.E.İbrahim), (Beyrût, 1391).
- “İşte Mars'a Gidecek Üç Türk”, http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/bilim-tekNIK/24301/iste_Mars_a_gidecek_3_Turk.html# (17 Mayıs 2014).
- “Mars Kolonisine 11 Türk Başvurdu”, <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/24509744.asp> (17 Mayıs 2014).

“Mars Rüyası 2016 Yılında”, <http://www.milliyet.com.tr/content/teknoloji/tek005/tekno20.html> (16 Eylül 2014).

“Mars’a 80 bin Nüfuslu Koloni”, <http://www.ntvmsnbc.com/id/25401439/> (16 Eylül 2014).

“Marsta İnsan Kolonisi Kurulacak”, <http://www.ntvmsnbc.com/id/25489066/> (16 Eylül 2014).

Tulûhan Tekelioğlu, “Uzaya bir’ki”,

<http://arsiv.hurriyetim.com.tr/tatilpazar/turk/98/02/15/ekhab/29ekl.htm> (16 Eylül 2014).

“Turist Tito Uzayda”, <http://arsiv.hurriyetim.com.tr/hur/turk/01/04/30dunya/30dun.htm> (16 Eylül 2014).

“Türkler Mars’a Gidiyor! MarsOne Koloni Projesi”, <http://www.kadinhaberleri.com/dunya/turkler-marsa-gidiyor-marsone-koloni-projesi-h66433.html> (16 Eylül 2014).

Muhammed Senâullah Panipetî ve Tefsiru'l- Mazharî Adlı Eseri

Yakup YÜKSEL*

Özet

Bu makale Hint Alt Kıtası müfessirlerinden Muhammed Senâullah Panipet'in kısaca hayatını, eserlerini ve onun en önemli eseri olan *Tefsiru'l-Mazharî* adlı tefsirinin özelliği ve bu eserinde takip etmiş olduğu metodunu konu edinen bir çalışmadır. Çalışmamızda bu eserin diğer eserlerden farklı veya benzer yönlerine işaret edilecektir. Muhammed Senâullah Panipet'in kendi eserini yazarken en çok referans aldığı kaynaklar belirtilecektir. Tefsirinin dil inceliklerine, âyetleri yorumlama usûlüne ve müfessiri kendinden önceki müfessirlerden farklı kılan yönlerine dikkatler çekilecektir. Çalışmamızın ana hedefi günümüzde çok bilinmeyen ancak dil, kıraat, rivâyet ve fikhî bilgiler açısından oldukça zengin olan bu eserin kısaca da olsa tanıtılmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Senâullah Panipet, hayat, eser, Tefsiru'l-Mazhari, metod.

Muhammed Thanaâllah of Panipat and His Work Called al-Tafsiru'l- Mazharî

Abstract

This article is a work that deals briefly Muhammad Thanaâllah of Panipat's life, his work and his works and al-Tafsiru'l- Mazhari that is his most important work, the method followed in this work . Our study will be referred in this work to different or similar ways of the other works. Will be indicated resources that Muhammad Thanaâllah of Panipat's get to most reference fort he time writing his work. Attention will be drawn the language subtleties, interpretation procedures of the verses and self direction wich makes him so different from other commentators. The main objective of our study briefly, many unknown nowadays but, it is rich of language, eloquence, recitation/qiraat and islamic law information to the introduction if this work.

Key Words: Muhammed Thanaâllah Panipat, life, the works, al-Tafsiru'l-Mazhari, method.

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.
yakupyukse124@hotmail.com

1. Hayatı

Müfessirin hayatıyla ilgili kaynaklarda çok detaylı bilgi olmamakla birlikte ulaşabildiğimiz kadarıyla kısaca şu bilgileri aktarabiliriz. Asıl adı Kadı Muhammed Senâullah el-Osmani el-Hanefî el-Mazhari Nakşibendî Panipetî'dir.¹ Hicri 1143/1730 tarihinde Hindistan'ın Panipet şehrinde doğmuştur. Çocukluğunun geçtiği burada yedi yaşındayken Kur'an'ı ezberlemiştir. Ardından aklî ve naklî ilimleri tahsil ile meşgul olmuştur. İslamî ilimlerde uzmanlaşınca kadar ilim okumaya devam etmiştir. Sonra Dehliye göç etmiş ve Şah Veliyyullah Dihlevî (ö.1176/1762)'den hadis ilmini okumuş ve tamamlamıştır. Senâullah Panipetî'nin hadis ve fıkıh ilmindeki derinliğine vakıf olan Dihlevî, Senâullah Panipetî için asrın Beyhaki'si lakabını vermiştir.² Aynı zamanda ilk olarak Hoca Muhammed Abid es-Sünami (ö.1160/1747)'den Nakşibendî tarikatını öğrenmiştir. Daha sonra şeyh Muhammed Mirza Cancan Mazhar (ö.1195/1781)³'a intisab ederek onun hizmetinde bulunmuş ve Tarikati Ahmediyye'yi bütün yönleriyle ondan öğrenmiştir.⁴

Şeyh Muhammed Mirza kendisi için âlemu'l-hüda/hidayet işareti lakabını vermiştir.⁵ Sonraları kendi vatanına dönmüş ve ikametini orada sürdürmüştür. Ömrünü ilim tahsili, neşri ve eğitim öğretimiyle geçirmiştir. Sorulan sorulara fetva vermiş bir nevi kadılık görevini yürütmüştür. Şeyh Mazhar Cân-ı Cânan'ın yetiştirdiği üç önemli talebelerinden birisi olan Senâullah Panipetî, tasavvuf yolunda önemli bir merhale katederek onun halifesi olmuştur. Diğer iki önemli isim ise

1 el-Kadî Muhammed Senaullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, Beyrut 2004, I,5.

2 Abdurreşid Azhar b. Abdulaziz, *ed-Dirasetü'l-Mukarene Beyne'l-Tefsiri'l-Mazhari ve Fethi'l-Beyan*, (Basılmamış Doktora Tezi), Pencap 1997, s. 55.

3 Geniş bilgi için bkz. Şerif Abdulhay b. Fahrüddin el-Haseni, *Nühzetü'l-Havâtir ve Behcetü'l-Mesami' ve'n-Nevâzir*, Beyrut 1999, VII/942; Yusuf Talal Ali, *The Life and Works of Qâdi Thanaâllah of Panipat*, trc., Mehmet Eren, *Kâdî Senâullah Panipati'nin Hayatı ve Eserleri*, s.327-329. *SÜİFD*, s. 6, 1996; Tosun, Necdet, *Senâullah Pânipeti*, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 506-507.

4 Senaullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, I, 5.

5 Abduhamit Birışık, *Hint Altı Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s.28.

Naîmullah Behrâî (ö. 1218/1803) ile Şah Gulam Ali diye de bilinen Abdullah ed-Dihlevî'dir (ö. 1240/1824).⁶ Senâullah Panipetî, tasavvufi hareketlerin çok canlı olduğu o dönemde yazmış olduğu eserler ve yapmış olduğu sohbetlerle Nakşibendî tarikatıyla ilgili vermiş olduğu bilgileri disipline etmiştir. Bu bağlamda tarikatla ilgili yanlış anlaşılmalara ve uygulamaların önüne geçmeyi hedeflemiştir.⁷

Her işinde Allah rızasını gözeterek ve hayır işlerinde hiç durmadan çalışan Muhammed Senâullah Panipetî, hicri 1225/1810 tarihinde Recep ayının başlarında vefat etmiştir.⁸

2. Eserleri

Muhammed Senâullah Panipetî Tefsir, Fıkıh ve Tasavvuf başta olmak üzere birçok alanda eser vermiştir. Eserlerinin sayısı otuzu aşmaktadır.⁹ Ancak günümüze ulaşan eseleri ise sınırlıdır. Buna göre eserlerini şöyle vermek mümkündür.

1. Tefsiru'l-Mazhari: On cilt halinde Arapça yazılmış bir tefsirdir. İlk önce Hindistan'ın Delhi ve Haydarabad şehirlerinde 1960-1968 yıllarında basılmıştır. Daha sonraları ise Pakistan'da neşredilmiştir.¹⁰ 2004 yılında da Beyrut'ta neşredilmiştir.
2. Mâ Lâ Büdde Minh: Hanefî mezhebine göre Farsça yazılmış ve farklı yerlerde basılmış bir fıkıh kitabıdır.¹¹
3. Hakikatü'l-İslam: Müslüman kişinin hak ve görevlerini ele alan Farsça yazılmış bir kitaptır.¹²
4. Tezkiretü'l-Mevta ve'l-Kubur: Adından da anlaşılacağı üzere ölüm ve ölümden sonraki halleri anlatan yine Farsça olarak yazılmış bir eserdir.¹³
5. Tezkiretü'l-Mead: Ölümden sonraki hayatı anlatan bir eserdir.¹⁴
6. Risale der İbâhat ve Hurmet-i Sürûd: Musikinin dindeki yerinin ne olduğuna dair yazılmış bir eserdir.¹⁵

6 Hamid Algar, "Mazhar Cân-ı Cânan", *DİA*, İstanbul 2003, XVII, s.195-196.

7 Hanif, N. *Biographical Encyclopaedia of Sufis*, Delhi 2002, s.291-292.

8 İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-Arifin*, Pakistan ts., c.VI, s.353-354; Senâullah Panipetî, *Tefsiru'l-Mazhari*, c.I, s.5.

9 Abduhamit Birişik, *Hint Alt Kutusu Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s.28.

10 Senâullah Panipetî, *Tefsiru'l-Mazhari*, I, 5; Birişik, *Hint Alt Kutusu Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s.28.

11 Yusuf Talal Ali, *The Life and Works of Qâdi Thanaâllah of Panipat*, trc., Mehmet Eren, *Kâdî Senâullah Panipati'nin Hayatı ve Eserleri*, s.327-329. *SÜİFD*, s. 6, 1996.

12 Yusuf Talal Ali, *The Life and Works of Qâdi Thanaâllah of Panipat*, trc., Mehmet Eren, *Kâdî Senâullah Panipati'nin Hayatı ve Eserleri*, s.327-329. *SÜİFD*, s. 6, 1996.

13 Yusuf Talal Ali, *The Life and Works of Qâdi Thanaâllah of Panipat*, trc., Mehmet Eren, *Kâdî Senâullah Panipati'nin Hayatı ve Eserleri*, s.327-329. *SÜİFD*, s. 6, 1996.

14 Yusuf Talal Ali, *The Life and Works of Qâdi Thanaâllah of Panipat*, trc., Mehmet Eren, *Kâdî Senâullah Panipati'nin Hayatı ve Eserleri*, s.327-329. *SÜİFD*, s. 6, 1996.

15 Yusuf Talal Ali, *The Life and Works of Qâdi Thanaâllah of Panipat*, trc., Mehmet Eren, *Kâdî Senâullah Panipati'nin Hayatı ve Eserleri*, s.327-329. *SÜİFD*, s. 6, 1996.

7. Cevahiru'l-Kur'an: Kur'an'la ilgili bir eserdir.¹⁶
8. İrşâdü't-Talibin: Tasavvufa dair bir eserdir.¹⁷
9. Risale der Mesele-i Sema ve Vahdet-i Vücûd.
10. Es-Seyfu'l-Meslul: Şia'yı eleştiren bir eserdir.¹⁸
11. Risâle-i İhkâk: Abdulhak ed-Dihlevî'nin İmam-ı Rabbani'ye yönelttiği eleştirilere cevap niteliğinde hazırlanmış bir eserdir.¹⁹

3. Tefsiru'l- Mazhari Adlı Eseri

Müfessir eserini kendisinden çokça istifade ettiği hocası Mirza Mazhar'a nispet ederek isimlendirmiştir.²⁰ Muhammed Senâullah'ın eseriyle ilgili yapılmış çalışmalar yok denecek kadar azdır. Yalnız hayatıyla ilgili İngilizceden dilimize yapılmış bir tercüme mevcuttur.²¹ O çalışmada da müfessirin hayatı ele alınmış, eserleri kısaca tanıtılmış, tefsirinin özelliğinden ise bahsedilmemiştir. Bu çalışmanın dışında Malezya ve İslamâbâ'da yapılmış birer çalışmaya daha ulaştık. O çalışmalar da yine tefsirini tanıtan çalışmalar değildir. Birisi Mazhari tefsirinde inanç terbiyesi başlığı altında, diğeri de Hint Alt Kıtasında fikhî tefsir çalışmaları başlığı altında yapılmış makale çalışmalarıdır.²² Ayrıca Mazhari'nin tefsiri ile Sıddık Hasan Han'ın "Fethu'l-Beyan" adlı tefsirinin mukayesesinin yapıldığı basılmış doktora tezi yapılmıştır.²³

Müellifin eseri klasik eserlerde olduğu gibi mukaddime bahsinde Besmele ve Hamdele ile başlamıştır.²⁴ Hamdele kısmında şöyle denilmektedir: Bu Arapça olan Kitabı âlemlere uyarıcı olması için kuluna indiren Allah'a hamdolsun, şahadet ederiz ki Muhammed O'nun kulu ve elçisidir. Allah'ın izni ile (insanları) parlayan bir kandil gibi (hakka) davet eden bir müjdecî ve uyarıcı olarak göndermiş ve onu Yüce Kur'an'la desteklemiştir. Mukaddimedeki Kur'an'la hükmedenin adaletli olaca-

16 Yusuf Talal Ali, *The Life and Works of Qâdi Thanaâllah of Panipat*, trc., Mehmet Eren, *Kâdi Senâullah Panipati'nin Hayatı ve Eserleri*, s.327-329. SÜİFD, s. 6, 1996.

17 Yusuf Talal Ali, *The Life and Works of Qâdi Thanaâllah of Panipat*, trc., Mehmet Eren, *Kâdi Senâullah Panipati'nin Hayatı ve Eserleri*, s.327-329. SÜİFD, s. 6, 1996.

18 Şerif Abdülhay b. Fahrüddin el-Haseni, *Nüzheti'l-Havâtir ve Behcetü'l-Mesami' ve'n-Nevâzır*; Beyrut 1999, c.VII, s.942.

19 Yusuf Talal Ali, *The Life and Works of Qâdi Thanaâllah of Panipat*, trc., Mehmet Eren, *Kâdi Senâullah Panipati'nin Hayatı ve Eserleri*, s.327-329. SÜİFD, s. 6, 1996.

20 Birışık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s.28.

21 Yusuf Talal Ali, *The Life and Works of Qâdi Thanaâllah of Panipat*, trc., Mehmet Eren, *Kâdi Senâullah Panipati'nin Hayatı ve Eserleri*, s.327-329. SÜİFD, s. 6, 1996.

22 Muhammed Adil Han Afrîdî, *Lemhatü'l-Terrbeviyyeti'l-akdiyye fi'l-Tefsiri'l-Mazhari*, Malezya 2011; Cüneyd Ahmed Haşimi ve Semiu'l-Hak, *et-Tefsiru'l-Fikhi fi Şibhi'l-Karretti'l-Hindîyye*, İslamabad 2010.

23 Abdurreşid Azhar b. Abdulaziz, *ed-Dirasetü'l-Mukarene Beyne'l-Tefsiri'l-Mazhari ve Fethi'l-Beyan*, (Basılmamış Doktora Tezi), Pencap 1997.

24 Senâullah Panipetî, *Tefsiri'l-Mazhari*, I,5; Taberî, Ebu Cafer Muhammed b.Cerir, *Câmiu'l-Beyan Fi Te'vili'l-Kur'an*, Beyrut 1992; Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el Ensari, *el-Câmi Li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1993; Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki'l-Tenzil ve Uyuni'l-Akâvil Fi Vucuhi'l-Te'vil*, Mısır 1977.

ğı ondan ayrılanın ise sapmış olacağı belirtilmiştir.²⁵ Ayrıca Kur'anı kendisine rehber edinenleri cennete götüreceği, onu terk edenleri ise cehenneme sürükleyeceği şeklinde konu devam etmektedir. Bununla birlikte Kur'anın Arapça indirildiğini, onda hiçbir eğri ve batılın olmadığı, beşeriyetin saadet anahtarı olduğu, kafirleri aciz bırakan, kurtuluş yoluna sülük edenler için ise bir ışık olduğu beyan edilmiştir.²⁶

Onun acâibinin/manalarının hiç tükenmeyeceği, tekrarlamakla eskimeyeceği, Allah'ın sağlam bir ipi, âlemler için indirilmiş apaçık bir nur olduğuna dikkatler çekilmiştir. Mukaddimede Kur'an'la ilgili özet bir bilgidен sonra tefsirle ilgili malumat vardır. Tefsirin kelime ve ıstılah anlamları açıklanmıştır.²⁷ Daha sonra tefsir çeşitleri sıralanmıştır. Tefsir hakkında İbn Abbas'a isnad edilen dört çeşit tefsir olduğu şeklindeki rivayete yer verilmiştir. Dört çeşit tefsir ise şunlardır. Birincisi helaller ve haramlardır ki bunlardan hiç kimse onları bilmiyor diye mazur görülemez. İkincisi Arapların kendi lisanlarıyla tefsir, üçüncüsü alimlerin tefsiri ve dördüncüsü de sadece Allah'ın bildiği konulardır.²⁸ Bundan ayrı olarak ise tefsir çeşitleri şu şekilde sıralanmıştır.

1. Hadisle tefsir. Taberi, İbn Kesir, Ebubekr b. Münzir, Sa'lebi ve Beğavi tefsirleri bu gibi tefsirlerdendir.
2. Fıkıhla tefsir. İsmail b. İshak Kadı el-Maliki tefsiri gibi.
3. Fıkıh ve Hadisle birlikte tefsir. Kurtubi tefsiri gibi.
4. Lügat, Belâğat ve Dil tefsirleri. Zemahşeri ve Ebu Hayyan el-Endelüsi'nin tefsirleri gibi.
5. Rivâyet ve Dirâyetle birlikte tefsir. Şevkani gibi.
6. Felsefi ve Mantıki tefsirler. Razi gibi.
7. İşari-Sufi tefsir. Tüsteri, Süllemi, Şirazi ve Muhyiddin Arabi tefsirleri gibi.
8. Bütün bu sayılanları içeren tefsir. Muhammed Senâullah Panipat'ın eseri ise bu çeşit tefsirden sayılmıştır.²⁹

3. 1. Tefsirinin Özelliği

Her tefsirin kendine ait bir metodu ve özelliği vardır. Muhammed Senâullah Panipeti'nin tefsirinin özelliğini eserin tahkikini yapan Ahmed İz İnaye aşağıdaki şekilde özetlemiştir.

1. Lafızları akıcı, terkipleri açık, manaları kolay anlaşılabilir bir üslubu vardır. Müfessir tefsirinde en kolay ve akıcı lafızları kullanmış, garip lafızlardan, haşiye

25 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I,5.

26 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I,5.

27 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 6.

28 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 7.

29 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 7.

şeklindeki detaylardan uzak durmuş, okuyucunun rahatlıkla anlayabileceği cümleler kurmuştur.³⁰

2. Tasavvufî, işari yönü öne çıkan bir eserdir. Uygun yerlerde okuyucuya nasihat anlamında, mev'ize şeklinde ibret alacağı açıklamalar vardır.³¹

3. Muhtelif kıraatlere atıflar yapılmıştır. Kıraat ihtilaflarından doğan mana zenginliklerine işaret etmiştir.³²

4. Edebi yönü olan, sarf ve nahiv bilgilerine yer veren, dolayısıyla irab çeşitleri ve mana zenginliklerine temas eden bir eserdir.³³

5. Fikhî konularla ilgili ayetleri geniş bir şekilde izah etmiştir. Bu konularla ilgili olarak sünnet, sahabe ve tabiun icmâsına dayanan delillere işaret edilmiştir.³⁴

6. Akli ve nakli delileri cem ederek ortaya çıkan yeni bir fikre yer vermiştir.³⁵

7. Önemli tefsir kaynaklarına yeri geldiğinde atıfta bulunmuştur.³⁶ Bu manada Taberi, Beydavi ve Beğavi tefsirlerden daha çok istifade etmiştir.³⁷

Eserini incelememiz neticesinde kısaca tefsirinin özelliği hakkında şunları söyleyebiliriz. Re'y ağırlıklı, fikhî yönü öne çıkan, kıraatlere işaret eden, tasavvufi yorumlar içeren ve dili kolay olan bir tefsirdir. İlk önce Delhi ve Haydarâbâd'da basılan Senâullah Mazhari'nin bu önemli eseri Ahmed İzz İnaye tarafından tahkik edilmiştir. Âyetlerin sûre ve numaraları, Hadislerin tahrir ve kaynaklarının belirlenmesi yapılarak 2004 yılında Beyrut'ta Dâr-u İhâyi't-Türâsi'l-Arabi tarafından yeniden basılmıştır.

3. 2. Tefsirinin Kaynakları

Senâullah Panipetî'nin, eserinde birçok kaynağa müracaat ettiği görülmektedir. Tefsirinde göze çarpan kaynaklar arasında Tefsir, Dil ve Belâğat, Fıkıh, Kıraat, Tasavvuf, Tarih ve Kamus eserleri dikkatleri çekmektedir. Bu sınırlı makâlemizde tamamını vermek mümkün olmamakla birlikte onun en çok atıfta bulunduğu ve öne çıkan kaynakları kısaca şöyle vermek mümkündür. Taberi (ö. 310/923'nin *Câmiu'l-Beyan'ı*, Vahidi (ö. 468/1076)'nin *Esbâbu'n-Nüzûl'ü*, Beğavi (ö. 516/1122)'nin *Meâlimu't-Tenzil'i*, Zemahşeri (ö. 538/1144)'nin *el-Keşşâf'ı*, Razi 606/1210'nin *Mefâtihu'l-Gayb'i*, Kurtubi (ö. 671/1273)'nin *el-Câmi li Ahkami'l-Kur'an'ı*, Beydavi (ö. 685/1286)'nin *Envâru't-Tenzil'i*, Nesefi (ö. 710/1310)'nin

30 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, I, 7.

31 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, I, 7.

32 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, I, 7.

33 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, I, 7.

34 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, I, 7.

35 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, I, 7.

36 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, I, 7.

37 Birışık, *Hint Alt Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s.28.

Medârik'i, İbn Kesir (ö. 774/1373)'in, Suyuti (ö. 911/1505)'nin ed-Dürru'l-Mensûr'unu sayabiliriz. Tefsir alanında *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*'i.

Özet olarak verdiğimiz bu eserlerin yanı sıra tek tek isimlerini vermek çok yer kaplayacağından hadis kaynakları arasında da Sünenler, Sahihler ve Musannefler başta olmak üzere birçok kaynağa işaret ettiği tespit edilmiştir.³⁸ Ayrıca siyer ve tarih kaynaklarından da istifade etmiştir.³⁹ Tefsirinde fıkhi meselelere detaylı bir şekilde yer verdiğini belirtmiştik. Dolayısıyla fıkıh kaynaklarından da en çok istifade ettiği bazı eserleri vermek faydalı olacaktır. Bu anlamda İmam Malik (ö. 179/795)'in *Müdevvenetü'l-Kübra'sı*; Serahsi (ö. 483/1090) 'nin *Mebusu'u*; Merğî-nani (ö. 593/1197)'nin *Hidaye'si* ve Nevevi (ö. 676/1277)'nin *Minhac*'ını saymak mümkündür.

3. 3. Tefsirinin Metodu

Tanıtmaya çalıştığımız bu eserde Senâullah Panipeti tefsire doğrudan Fatiha sûresi ile başlamış, besmele Fatiha suresinin ilk âyeti olarak verilmiştir.⁴⁰ İlk kaynaklara baktığımız zaman o eserlerin istiâze ve besmele ile başladıklarını görürüz.⁴¹ Dolayısıyla müfessir, kendinden önceki müelliflerden farklı bir metotla tefsirine giriş yapmıştır.

Muhammed Senâullah Panipet, bismelenin anlamıyla ilgili kısa bir açıklama yaparak önemine işarette bulunmuştur.⁴² Ayrıca Medine ve Basra kurra'larına, Ebu Hanife ve Kufe fakihlerine göre bismelenin Fâtihadan bir âyet olmadığını kabul eden görüşlerine yer vermiştir.⁴³ Bismelenin Kur'an'dan âyet olmadığını söyleyenlerin görüşünü ise reddetmiş ve onun Kur'an'dan bir âyet olduğu görüşünü benimsemiştir.⁴⁴ Ancak müfessir bismelenin Fâtihadan bir âyet olmadığını kendisi de kabul etmektedir. Bu konuda Müslim'de geçen şu hadisi delil olarak ileri sürmektedir. Hz. Enes Peygamber efendimizin arkasında namaz kıldığını, hatta Ebubekir ve Ömer'in de arkalarında namaz kıldığını ve onların besmeleyi açığa okumadıklarına şahit olduğunu rivayet etmiştir.⁴⁵ Ebu Hureyre'den rivâyetle Allah'ın, Fâtiha sûresini kulları ve kendisi arasında ikiye böldüğünü bu taksimde

38 Bkz. Malik b. Enes'in Muvatta'ı ; Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i ;Buhari'nin Sahih'i, Müslim'in Sahih'i; Darimi'nin Sünen'i; İbn Mace'nin Sünen'i;Ebu Davud'un Sünen'i; Tirmizi'nin Sünen'i; İbn Hümmam'ın Sünen'i;; Ahmed Şuayb b.Ali en-Nesai'nin Sünen-i Süğra'sı; İbn Ebi Şeybe'nin Musannef'i; Ebu Ya'la'nın Müsned'i; Tayalisi'nin Müsned'i;Nisaburi'nin Müstedrek'i; Beyhaki'nin Sünen'i; Suyuti'nin Camiu's-Sağir'i gibi.

39 Bkz. İbn İshak'ın Meğâzi'si; İbn Sa'd'ın Tabakât'ı; İbn Asâkir'in Tarih-i Dimaşk'ı; Ebu Nuaym'in Hilye'si gibi.

40 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 8.

41 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, I,76-77; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, I,58-60; Kurtubî, *el-Câmi* ' , I,135-142.

42 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I,8.

43 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I,8-9.

44 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, s.8. Bkz. Ebü Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 11.

45 Müslim, *Salat*, 52.

besmelenin geçmediğini ifade etmiştir.⁴⁶ Ayrıca Tirmizi'de geçen şu olayı da delil olarak vermektedir. Abdullah b. Mugaffel, “Ben namaz kılariken besmeleyi açtıktan okuyarak Fatihâ'ya giriş yaptığım zaman babam yanımdaydı. Namazımı bitirdiğimde ise; ey yavrum! seni bidatlerden sakındırırım. Ben Hz. Peygamber, Ebubekir ve Ömer'in arkasında namaz kıldım ve onların namazı besmeleyle açtıklarına şahit olmadım. Dinde olmayan şeyi ona katma konusunda ise Hz. Peygamberden daha kızgın olan birini de tanımıyorum” cevabını verdi.⁴⁷ Aslında müfessirin besmeleyi Fâtihâdan bir âyet gibi ilk âyet olarak ele alması ve Fâtihâdan ayrı olarak tefsir etmemesi kendi görüşüyle çelişen bir durum arz etmektedir.

Müfessir, besmeleyle ilgili bu bilgileri verdikten sonra Fâtihâ sûresinin ikinci âyeti olarak verdiği *Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur* âyetinin tefsirini yapar. *Hamd* kelimesinin doğrudan kavramsal anlamını verip sözlük anlamına yer vermemesi ise dikkatlerimizi çekmektedir.⁴⁸ Diğer âyetlerde de kelime izahından ziyade kavramsal açıklama yapması, tefsirinde kelimelerin sözlük anlamlarına çok yer vermediğini göstermektedir. Örneğin, Fâtihâ suresinde geçen hamd, melik, rabb, hidayet, gadab, dalâlet kavramlarına bakılabilir.⁴⁹ Başka bir ifadeyle müfessir kelime izahlarına çok az girmiştir. Bunun yerine daha ziyade kelimelerin terimsel anlamlarını vermiştir. Fâtihâ ve Bakara sûrelerinin yukarıda da işaret ettiğimiz gibi birçok kelimenin geçtiği ilk âyetlerinde sadece rızık ve küfür gibi kelimelerin sözlük anlamlarını vermiştir.⁵⁰

Muhammed Senâullah birçok müfessirin yaptığı gibi⁵¹ âyetlerin tefsirini yine âyetlerle yapmıştır. Örneğin Bakara sûresi birinci âyetin tefsirinde geçen *âlemlerin rabbi* ifadesini yine Firavun'un Hz. Musa'ya alaycı bir tavırla sorduğu; *âlemlerin Rabbi de ne?*⁵² ifadesine karşılık Hz. Musa'nın, *yerlerin ve göklerin rabbi*⁵³ şeklinde cevap vermesine işaret ederek açıklamaya çalışır.⁵⁴ Eserinde konuyla ilgili çokça örnek bulmak mümkündür.⁵⁵

Müfessir sebep-i nüzülle âyetleri tefsir etmiştir. Örneğin Bakara sûresi 17. âyetle Allah “münafıkların hallerini ateş yakan kimsenin durumuna ya da gökten inen yağmura benzetince onlar; Allah aziz ve celil değil midir? Niye böyle misaller vermektedir?” şeklinde konuşmaya başladıklarını bunun üzerine Bakara sûresi 26.

46 Müslim, *Salat*, 11.

47 Tirmizi, *Salat*, 18.

48 Senaullah Panipetî, *Tefsîrul-Mazharî*, I, 8-10.

49 Senaullah Panipetî, *Tefsîrul-Mazharî*, I,9-15.

50 Senaullah Panipetî, *Tefsîrul-Mazharî*, I,26,29.

51 Taberî, *Câmiu'l-Beyan*; Kurtubî, *el-Câmi*; Şihabuddin Seyyid Mahmud el-Alusi, *Ruhu'l-Meâni Fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesâni*, Beyrut 1994; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbüddin Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, İstanbul 1984.

52 Şuara 26/23.

53 Şuara 26/24.

54 Senaullah Panipetî, *Tefsîrul-Mazharî*, I,11.

55 Senaullah Panipetî, *Tefsîrul-Mazharî*, I,11; IV, 8-9; V, 75-176; VI, 140.

âyetin nâzil olduğunu beyan etmiştir.⁵⁶ Yine Bakara sûresi 168. âyetin Sakîf, Hü-zaa, Amir. Sa'sa ve Müdleç hakkında nazil olduğunu söylemektedir. Çünkü bunlar koyun, sığır ve bazı hamile kalan veya fazla doğum yapan ya da hep dişi deve doğuran develeri kendilerine haram kılmışlardı. Bunun üzerine ilgili âyet⁵⁷ inmiş ve onların yanlış yaptıklarını haber vermiştir.⁵⁸ Yine Âl-i İmran sûresinin tefsirinde Hristiyanların Hz. İsa hakkında Peygamber efendimizle münakaşa ettiklerini bunun üzerine bu sûrenin ilk âyetinden itibaren seksen küsur âyetin nazil olduğunu beyan etmektedir.⁵⁹ Müfessir aynı zamanda tefsirinde tarihi olaylardan da yararlanarak âyetleri yorumlama cihetine gitmiştir. Örneğin Enfal sûresinin tefsirinde Bedir savaşından bahsetmiş hatta bedir ehlinin faziletlerini konu edinen ayrı bir başlık da açmıştır.⁶⁰

Müfessirin eserinde pozitif ilimlerle ilgili görüşlere yer verdiği görülmektedir. Bakara 29. âyette geçen sema/gök kelimesiyle ilgili astronomi uzmanlarının tespitlerine atıfta bulunur. Dolayısıyla felek (ilm-i hey'et/astronomi/gök bilimi) ilmiyle ilgili açıklamalara değinir. Dokuz felekden bahseder.⁶¹ Her ne kadar her felekin ismini tek tek saymasa da bütün feleklerin toplandığı dokuzuncu felek-i atlas'ın ismini vermekle yetinir. Bütün feleklerin bu dokuzuncu felek içerisinde toplandığından bahseder.⁶² Yıldızlar, gezegenler ve güneş gibi içi içe olan bu yapının karmaşık bir yapı olduğunu, en doğrusunu Allah'ın bildiğini kabul eder. Hatta müfessir, bu konuyla ilgili verilen bilgilerin aklen caiz ve şer'an sabit olduğunu, tüm yıldızların dünya semasında toplandığını kabul etmekle birlikte ilm-i heyetin batıl bir ilim olduğunu savunmuştur.⁶³ Senâullah Panipetî'nin batıl bir ilim olarak isimlendirdiği astronomi ilmini; fal bakmak, burçlara göre birtakım çıkarımlarda kullanmanın aracı olarak istihdam etmek şeklinde anladığı için bu ilmi batıl saydığı kanaatindeyiz.

Müfessir eserinde kıraat farklılıklarına da işaret etmiştir. Hatta işaret etmekle yetinmemiş, hangi âyet ne şekilde farklı okunmuş ise onunla ilgili diğer benzer okuyuş sergilenen bütün âyetleri de sıralamıştır. Örneğin Fâtiha sûresinde geçen *الدين يَوْمَ مَالِك* âyetinin bir önceki âyetle vasıl halinde idğâmlı okunuş şekline yer vermiş ve benzeri âyetlerin tamamını sıralamıştır.⁶⁴ Muhammed Senâullah, tefsirini yaptığı ayetlerle ilgili eğer kıraat farklılıkları varsa mutlaka onlara işaret etmiştir. Hatta ayetin anlamına dil ve belağât açısından hangi kıraatin uyduğunu da göstermiştir. Dolayısıyla müfessir sadece kıraat farklılıklarını eserine almakla kifayet

56 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, I, 49.

57 Maide 5/103.

58 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, I, 184. Bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, III, 1823.

59 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, II, 5.

60 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, IV, 9-23,35.

61 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, I, 53-54.

62 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, I, 53-56.

63 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, I, 56.

64 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, I, 11-13.

etmemiş kendi tercihini de ortaya koymuştur. Eseri baştan sona kadar incelendiğinde bu özellik hemen göze çarpmaktadır.⁶⁵ Müfessirin tasavvufi/işâri yönünün olduğunu daha önce vurgulamıştık. Bu manada eserinde işâri yorumlar göze çarpmaktadır. Özellikle Yusuf sûresinin tefsirinde vahiy, ilham, rüya, işaret gibi konuları detaylı bir şekilde işlemiş tasavvufi yorumlar yapmıştır.⁶⁶

Âyetleri tefsir ederken müfessirin zaman zaman indi yorumlar yaptığına da rastlamaktayız. Örneğin *ancak sana ibadet eder ve senden yardım dileriz* âyetinde geçen biz kavramından cemaate devam etmenin gerekli olduğu sonucunu çıkarmıştır.⁶⁷ Cemaate devam etmek ya da ibadetleri cemaatle birlikte yapmak şeklinde bir çıkarımı ilk kaynaklarda göremiyoruz. Genellikle o eserlerde dil inceliklerine, neden gâibden nefis-i mütekellim meal-gayr kalıbına dönüldü, ibadet ve istiâne ne anlama gelmektedir gibi izahlara şahit olmaktadır.⁶⁸ Müfessirin cemaate devam etmenin gerekliliği gibi yorumlar yapmasının arkasındaki etkenin tasavvufi bir eğitimle yetişmesi olduğunu söyleyebiliriz. Yine örneğin Yusuf sûresi beşinci âyetin tefsirinde rüya konusuna girmiş, üç türlü rüya olduğunu, bu rüyalardan ikisinin batıl diğeri ise sâlih ve sâdık rüya olduğunu söylemiştir. Batıl olan rüyalarından birincisinin kişinin uyanırken hayal görmesi, ikincisinin ise Şeytanın kişiyi korkutmak ya da eğlendirmek için hayaline girmesi şeklinde açıklamıştır. Sadık olan rüyanın ise, Allah'ın kendi hazinelerinde olan bir bilgiyi ya da olayı insanın kalbine ilham etmesi ve bildirmesi olarak belirtmiştir. İşte böyle salih ve sadık bir rüyanın mutasavvıflara göre büyük âlemin; nefsi, ruhu ve birtakım kuvvetleri olan bir insan şeklinde küçük âlem olarak rüyasına büründüğünü savunmuştur. Küçük âlem olarak isimlendirilen insanın kendi rüyasında, büyük âlemde olan ve cereyan eden bu kadar kuvvenin hissedilir bir şekilde rüyasında mücessem bir hal almasının sonucunda da o kişinin büyük insan olarak isimlendirildiğini ileri sürmüştür. Hz. Yusuf'un rüyasında gördüğü ve büyük âlemin parçalarından olan Güneş, ay ve gezegenlerin aslında onun babası ve kardeşlerine bir işaret olarak yorumlamıştır.⁶⁹

Müfessir Fâtîha sûresinden sonra ikinci sûre olan Bakara sûresinin tefsirinde birinci âyet olan ve hurûf-u muktaa ile başlayan âyetin tefsirinde de diğer klasik tefsirlerde geçen bilgilere şu bilgilere yer vermiştir. Hurûf-u mukatta ile başlayan âyetlerin, başında buldukları sûrelerin isimleridir. Bir kelamın bitip yeni bir kelamın başladığına işaret etmesi açısından ziyade bir kelimedir. Bu harflerin her biri ayrı bir manaya işaret etmektedir.⁷⁰ Ancak müfessir bu harflerin ilgili sûrelerin isimleri olduğu yönündeki görüşlere katılmamaktadır. Ona göre özel isimlerden maksat bir kimsenin ya da bir şeyin tanınmasıdır. Halbuki benzer harflerle fark-

65 Senâullah Panipetî, *Tefsîrül-Mazharî*, I, 29, 33, 79, 137-138; II, 6, 35, 49; V, 7, 238; VI, 5, 14; VII, 17.

66 Senâullah Panipetî, *Tefsîrül-Mazharî*, V, 8-13.

67 Senâullah Panipetî, *Tefsîrül-Mazharî*, I, 14.

68 Taberî, *Câmiü'l-Beyan*, I, 98-101; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 60-66; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 101-103.

69 Senâullah Panipetî, *Tefsîrül-Mazharî*, V, 7-8.

70 Senâullah Panipetî, *Tefsîrül-Mazharî*, I, 19.

lı sûrelerin isimlendirilmesi ise âlemiyette ortaklık ortaya çıkarmaktadır. Bu ise karışıklığa neden olacağından hoş karşılanmamaktadır. Yine bu harflerin mezid/ ziyade olduklarıyla ilgili tezleri de kabul etmemektedir. Şayet iki kelam arasını ayıran fazladan bir kelam olsaydı o takdirde ona göre her sûrenin başında hurûf-u mukattaa ile sureler birbirlerinden ayrılırdı.⁷¹ Yine hurûf-u mukattaalarla ilgili onların, Allah tarafından bilinen bir şifre olduğu, peygamberinin bile bilmediği şeklindeki yorumlara ise şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü Kur'an'da bilinmeyen, anlamı anlaşılmayan bir âyet ona göre yoktur. Kaldı ki bu iddia, *onu açıklamak bize aittir*⁷² âyetine de ona göre ters düşmektedir.⁷³ Bütün bunlarla birlikte hurûf-u mukattaaların kesin anlamı şudur şeklinde bir görüş belirtmemiş ancak Allah ile peygamberi arasında bir sır olabileceği görüşüne yer vermiştir. Bunlarla neyin murad edildiğini ise en iyi bilen Allah'dır şeklinde konuyu noktalamıştır.⁷⁴ *İşte bu kitap* âyetinde ise Hz. Peygamberin okuyup müşriklerin inkar ettiği bu kitap şeklinde tefsir etmiştir. Dolayısıyla Kitap'dan maksat Kur'an mı yoksa önceki kitaplar mı şeklindeki tartışmalara noktayı koyarak o kitabın Kur'an olduğunu açık bir şekilde belirtmiştir.⁷⁵

Müfessirin tefsirinde rivâyet eserlerini aratmayacak derecede hadislerden istifade ettiğini görmekteyiz. Yine müfessirin tefsiri, mukaddimedede eserine tahkikini yapan Ahmed İzz İnâye tarafından tanıtılırken akli ve nakli delilleri cem eden bir tefsir olduğuna işaret edildiğini bilmekteyiz.⁷⁶ Örneğin gazaba uğrayan ve sapık olanlarla ilgili, onların Yahudiler ve Hristiyanlar⁷⁷ olduğuna dair bilinen hadise yer vermiştir.⁷⁸ Yine Bakara sûresi ikinci âyette geçen muttaki kelimesini izah ederken, ahirette kişiye zarar verecek şirk gibi davranışlardan, günahlardan, kendisini ilgilendirmeyen ve Allah'dan gafil olmasına neden olan şeylerden uzak durmasıdır şeklinde açıklamıştır.⁷⁹ Bu takva konusunu da kendine özgü bir şekilde sınıflandırmıştır. Senaullah Panipeti'nin şimdi vereceğimiz takva derecelendirme şeklinde bir yoruma diğer tefsirlerde rastlamamaktayız.⁸⁰ Müfessir, birinci davranışı yani kişinin ahirette karşısına zarar olarak çıkacak olan şirk ve benzeri şeylerden sakınmasının takvanın en aşağı derecesi, günahlardan sakınmanın ise takvanın orta derecesi, malayani işlerden uzak durmayı ve Allah'dan gafil olmama-yı da takvanın en üst derecesi saymıştır.⁸¹ Bu manada şu hadisi zikrederek görüşlerine açıklık getirmiştir. Hz. Peygamber: *“Doğrusu helal belli, haram da bellidir.*

71 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 19.

72 Kıyame 75/19.

73 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 20.

74 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 22.

75 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 23.

76 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 5.

77 Tirmizi, *Tefsir*; 1.

78 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 14.

79 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 24.

80 Kuşeyri, *Letâifu'l-İşârat*, I, 18; Alusi, *Ruhu'l-Meâni*, I, 110.

81 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 24.

Bunların arasında bazı şüpheli şeyler vardır ki, insanlardan birçoğu onları bilmez. Buna göre kim bu şüpheli şeylerden sakınırsa, dinini ve ırzını korumuş demektir. Kim de bu şüpheli şeylere dalarsa, harama dalmış olur. Bir korunun etrafında hayvan otlatan çobanın hayvanlarının oraya girme tehlikesi olduğu gibi (sizin de şüpheli şeylere dalma durumunuz olabilir). Dikkat edin! Her hükümdarın bir korusu vardır. Dikkat edin! Allah'ın korusu ise haram kıldığı şeylerdir. Yine dikkat edin! Bedende bir et parçası vardır ki, bu parça sağlam ve dürüst olursa, bütün beden yarayışlı olur. Eğer (bu parça) bozuk olursa, bütün beden bozuk olur. Dikkat edin! Bu (parça) kalptir.⁸² buyurmuştur. Asıl konumuzun mevzuu olan takva/ittika kelimelerinin bu hadiste geçtiğini ve zararlı şeylerden sakınmak anlamında olduğunu müfessir dile getirmektedir.⁸³

Müfessir diğer klasik kaynaklarda olduğu gibi kendi eserinde özellikle kelime izahlarında ve i'rab konusunda şiirden istifade etmiştir. Örneğin, Fâtîha sûresinin son âyetini tefsir ederken عليهم أنعمت الذين âyetinin الغضوب غير âyetinden bedel olabileceği ya da الذين ism-i mevsülünün nekre kabul edilmesi halinde kendinden önceki âyeti açıklayıcı mahiyette sıfat olabileceğini يسيني اللئيم علي امر ولقد şiirinden⁸⁴ istişhâd ederek açıklamıştır. ⁸⁵ Yine Bakara suresi 34. âyetin tefsirinde ve eserinin birçok yerinde şiirden yararlandığını görmek mümkündür.⁸⁶

Senâullah Panipetî eserinde özellikle ahkâm ayetlerinin açıklanmasında fıkhi görüşlerle tefsir yapmaya önem vermiştir. Zaten tefsirinin en önemli özelliği fıkhi yorumların çokça göze çarpmasıdır. Bakara sûresi 172. âyette haram kılınan yiyeceklerle ilgili âyeti tefsir ederken fıkhi açıklamalara ve mezheb imamlarının görüşlerine yer vermiştir. Hatta her mezheb imamının dayandığı delil olan hadisleri de vermiştir.⁸⁷ Yine kısas âyetiyle ilgili mezheb imamlarının görüşlerini detaylı bir şekilde eserine almıştır. Ebu Hanifé'nin birisini öldüren kimsenin bu cezası karşılığında ister erkek ister kadın ve isterse hür ve köle olsun kısas uygulanacağı görüşünü aktarır. Malik, Şafii ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise köle karşılığında hür bir kimseye kısas uygulanmaz şeklindeki fetvalarına yer verir. Yine bu imamların tamamının delil olarak ileri sürdükleri hadisleri değişik rivâyetleriyle aktarmakla kalmaz, hadislerin sıhhat derecesi hakkında da bir değerlendirme yapar.⁸⁸

Müfessirin fıkhi hüküm içeren bütün âyetlerde mezheb görüşlerine yer verdiği görmek mümkündür. Ancak bunu bir mezheb taassubu şeklinde vermeyip zaman zaman kendi tercihlerini de beyan ettiğini görmekteyiz.⁸⁹ Ahkâm âyetlerinin

82 Buhari, *İman*, 39.

83 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazharî*, I, 24.

84 "Bana küfreden Le'im'e uğradım". Bu şiirde Le'im özel bir isimdir ve ma'rifedir. Kendinden sonra gelen يسيني fiili ise bunun sıfatıdır.

85 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazharî*, I, 15.

86 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazharî*, I, 65, 112, 114, 277; IV, 12.

87 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazharî*, I, 188-191.

88 Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazharî*, I, 201-203.

89 Bkz. Senâullah Panipetî, *Tefsirul-Mazharî*, I, 246-250, 256-260, 265-267, 295, 359.

tefsirini yaptıktan sonra diğer âyetlerden farklı olarak “faide” ve “mes’ele” diyerek ayrı bir başlık açar. O başlık altında fıkhi konuları, mezheb görüşlerini ele alarak değerlendirir. Müfessirin bu metoduna hemen hemen eserinin birçok yerinde rastlamaktayız.⁹⁰ Daha çok fıkhi âyetlerin yorumunda bu metodu yani “faide”, “mes’ele” başlıklarını kullandığına şahit olsak da diğer konularda da aynı şekilde “mes’ele” deyip önemli gördüğü konuları bu başlık altında işlemektedir. Örneğin Yusuf sûresini tesir ederken Hz. Yakub’un oğlunun kardeşleri tarafından kaybedilmesi hadisesine üzüлp ağladığından hareketle, musibet anında isyan etmemek kaydıyla insanların üzüлp ağlamalarının caiz olduğu sonucunu bu başlık altında açıklamaktadır.⁹¹

Yine müfessir bazı konularla ilgili olarak birtakım fasıllar başlığı altında kendine göre önemli gördüğü konuları “fasıl” başlığı altında işlemiştir. Örneğin Ramazan ayının ve orucun fazileti hakkında fasıl başlığı koymuş ve konuyu ayrı bir şekilde işlemiştir.⁹² Yine cihadla ilgili, kocası ölen kadının yas tutmasıyla ilgili fasıl olarak başlık açmıştır.⁹³ Nisa sûresi 11. âyette vasiyetle ilgili konu hakkında yine başlık açmış ve vasiyet konusunu geniş bir şekilde işlemiştir.⁹⁴ Fasıl başlıklarıyla ilgili konu çeşitlerini, başka bir ifadeyle müfessirin birçok konuyu bu başlık altında işlediğini birçok örnekle göstermek mümkündür. Allah için sevmek ve Allah için buğzetmekle ilgili yine müfessir başlık açarak konuyu detaylı bir şekilde işlemiştir.⁹⁵

Sûre sonlarında sûrelerin faziletleriyle ilgili bilgiler sunmuştur.⁹⁶ Varsa o süreyle ilgili rivâyetler onları geniş bir şekilde eserine almıştır. Örneğin Fâtiha sûresinin faziletiyle ilgili olarak şu hadislere yer vermiştir. Ebu Hureyre’den rivayetle Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *Nefsim/canım kendi kudretinde olan Allah’a yemin olsun ki Fatiha suresi gibi Tevrat, İncil ve Zebur’da onun dengi bir şey inmemiştir. Allah’ın bana verdiği tekrarlanan yedi ayettir.*⁹⁷

Müfessir Nâs suresinin tefsirinde nâs kelimesinin tekrar edilmesiyle ilgili olarak, konunun daha iyi anlaşılması için bu tekrarın yapıldığı ve bu tekrarla Hz. Peygamberin ve onun etbânının şerefine işaret edildiğini⁹⁸ savunmakla birlikte şöyle tefsir etmiştir. Birinci nâs kelimesi çocuklar, ikincisi Allah yolunda cihad eden gençler, üçüncüsü Allah yoluna kendilerini adanmış ihtiyarlar ve dördüncüsü ise salih kimselerdir. Çünkü şeytan Salih kimseleri yoldan sapıtmak için çok ısrarlı

90 Bkz. Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 120,220-221,256,337,344347-348,351,355,440-441.

91 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, V,61.

92 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 224-226; II, 8,68,244.

93 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I, 287,363.

94 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, II, 245.

95 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, II,36.

96 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, I,16-18.

97 Buhari, *Tefsir*, 27; Ebu Davud, *Salat*, 17.

98 Senaullah Panipeti, *Tefsirul-Mazhari*, X, 365.

ve gayretlidir.⁹⁹ Beşincisi ise müfsid kimselere işaret etmektedir. Nâs kelimesinin tekrar edilmesiyle ilgili yapılan bu yorumu diğer tefsirlerde görememekteyiz.¹⁰⁰ Hatta konuyla ilgili müfessir çocuklar ve salih kimselerin zikredilmesi neticesinde Allah'ın rahmetini celb ve azabından sığınma vardır diyerek, Peygamberimizin şu hadisini delil olarak ileri sürmüştür. “Eğer süt emen çocuklar, beli bükük yaşlılar, otlayan hayvanlar olmasaydı, üzerinize azab sel gibi inerdi”¹⁰¹ Hem Nâs sûresi hem de Felak sûresinin önemini belirten ve Hz. Peygamberin; “bu gece öyle ayetler indi ki onların bir benzeri daha önce inmedi. Onlar Felak ve Nas surelerinin ayetleridir”¹⁰² şeklinde ki hadisine işaret etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamberin Ukbe b. Amir'e sana daha önce Tevrat, İncil ve Zebur'da benzeri inmeyen sûreler öğreteyim mi? şeklinde buyurması üzerine o da; evet cevabını verince Hz. Peygamber, İhlas, Felak ve Nas sûrelerini okumuştur. Yine Hz. Aişeden rivâyetle Hz. Peygamberin her gece bu sûreleri okuyup avucuna üfledikten sonra vücudunda ulaşabildiği yerleri sıvazladıktan sonra uyduğunu haber vermektedir.¹⁰³

Sonuç

Muhammed Senâullah Panipet Hint alt Kıtası alimlerindenidir. İyi bir eğitim alan Senâullah özellikle Tefsir, Fıkıh ve Hadis alanında uzmanlaşmıştır. Şah Velîyyullah Dihlevî'nin önemli talebelerinden birisidir. Aynı zamanda Nakşibendî tarikatının pratiklerini öğrenmiş ve bu alanda önemli bir merhale kat etmiştir. Birçok alanda eser veren müfessirin bu makâlemizde kısaca hayatını verdikten sonra *Tefsiru'l-Mazhari* adlı eserinin özelliğini ve metodunu ele aldık.

Neticede müfessirin eserinde kullandığı lafızların akıcı, terkiplerinin açık, manaları kolay anlaşılabilir bir dil kullanmış olduğunu gördük. Rivâyet ağırlıklı bir tefsir olmakla birlikte Tasavvufî/işâri, fikhî ve kıraat yönü öne çıkan bir eserdir. Uygun yerlerde okuyucuya nasihat ve mev'ize şeklinde ibret alacağı açıklamalar vardır. Muhtelif kıraatlara atıflar yapılmış, kıraat ihtilaflarından doğan mana zenginliklerine işaret edilmiştir. Sarf ve nahiv bilgilerine yer veren, irab çeşitleri ve mana zenginliklerine temas eden izahlar vardır. Özellikle fikhî konularla ilgili geniş açıklamalar vardır. Aynı zamanda kendisi bir tarikat mensubu olduğu için tasavvufî/işâri yorumlar eserinde görülmektedir. Dirayet tefsiri olmasına rağmen her konuda rivâyetlere yer veren, akli ve nakli delilleri cem'eden bir tefsir özelliğine sahip olduğu sonucuna vardık. En önemli özelliği ise garip kelimeleri açıklarken kelime izahlarına fazla girmemiş, sözlük anlamlarından uzak, okuyucunun ra-

99 Senaullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, X, 366.

100 Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XXIV, 753-756; Kuşeyri, *Letâifu'l-İşârat*, IV, 463-464; Alusi, *Ruhu'l-Meâni*, XXX, 285-287.

101 Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Ebi Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, Beyrut 1994, X, 227; Senaullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, X, 366.

102 Müslim, *Müsaafir*, 264; Nesai, *İstiâze*, 1.

103 Buhari, *Tıbb*, 39; Senaullah Panipetî, *Tefsirul-Mazhari*, X, 367.

hatlıkla anlayabileceği kavramlarla izah etmiş olmasıdır. Tefsirinin metodu diğer klasik tefsir metodlarından çok farklı değildir. Bu manada âyetlerin âyetlerle tefsiri, hadislerle tefsir, sebep-i nüzûlle tefsir, şiirle tefsir, akli delillerle tefsir metodu mevcuttur. Kıraat farklılıklarına işaret etmesi en çok göze çarpan metodu olarak anlaşılmaktadır. Hemen hemen kıraat farklılığı olan bütün âyetlerin okunuşlarını ve kimler tarafından okunduğunu yeri geldiğinde işaret etmiştir. Bazı yerlerde kendisi kıraat tercihlerinde de bulunmuştur. Müfessirin farklı bir metodu olarak gerek fıkhi konularla ilgili olsun gerekse farklı konular olsun kendince önemli gördüğü konuları, *me'sele*, *fasıl* ve *fâide* başlıkları altında detaylı bir şekilde işler. Ahkâm konularıyla ilgili mezheb imamlarının görüşlerini aktarmakla kalmamış, mezheb taassubuna kapılmadan doğru değerlendirmeler de yapmıştır. Yine fıkhi konularla ilgili mezheb imamlarının dayandığı hadisleri bütün yönleriyle vermiş ve sıhhat bakımından değerlendirmeler yapmıştır.

Sonuç olarak Muhammed Senâullah'ın tefsiri, üslûp olarak akıcı, rahat anlaşılan ve içerisinde kıraat, fıkıh, hadis, siyer ve tasavvufi konularla ilgili malumatın çok olduğu, olabildiğince isrâiliyattan uzak diyebileceğimiz bir eserdir. Diğer tefsirlerden metod bakımından farklı olarak anlamı kapalı olan kelimelerin sözlük anlamları yerine doğrudan kavramsal anlamı tercih edilmiş, münakaşalardan uzak durulmuştur. Tefsirinde ilgili âyetlerde kıraat farklılığı varsa mutlaka o kıraatlere yer verdiği, fikhî konuları bütün yönleriyle tefsir ettiği, kendince çok önemli gördüğü konular için ayrı başlıklar açıp o başlık altında konuları açıklığa kavuşturduğu bir metodunun olduğu sonucuna ulaştık.

Kaynakça

- Abdurreşid Azhar b. Abdulaziz, *ed-Dirasetü'l-Mukarene Beyne't-Tefsiri'l-Mazhari ve Fethi'l-Beyan*, (Basılmamış Doktora Tezi), Pencap 1997.
- Algar, Hamid, "Mazhar Cân-ı Cânan", DİA, İstanbul 2003, XVII, 195-196.
- Âlûsi, Şihabuddin Seyyid Mahmud, *Ruhu'l-Meâni Fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesâni*, Beyrut 1994.
- el-Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, Pakistan ts.
- Birişik, Abduhamit, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, Çağrı yayınları, İstanbul 1981.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut 1994.
- Cüneyd Ahmed Haşimi ve Semiu'l-Hak, *et-Tefsiru'l-Fıkhi fi Şibhi'l-Karretti'l-Hindiyye*, İslamabad 2010.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani; *es-Sünen*, Beyrut ts.
- Eren, Mehmet, *Kâdi Senâullah Panipati'nin Hayatı ve Eserleri*, s.327-329. SÜİFD, s. 6, 1996.
- Hanif, N. ,Biographical Encyclopaedia of Sufis, Delhi 2002, s.291-292.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddin Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Mecmau'z-Zevâid*, Beyrut 1994.
- İbn Atıyye, Muhammed Abdulhak b. Galib, *el-Muharraru'l-Vecîz*, Beyrut 2001.

- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, İstanbul 1984.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el Ensari, *el-Câmi Li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1993.
- Kuşeyri, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevazin b. Abdilmelik, *Letâifu'l-İşarât*, Beyrut 2007.
- Muhammed Adil Han Afrîdi, *Lemhatü't-Terrbeviyyeti'l-Akdiyye fi't-Tefsiri'l-Mazhari*, Malezya 2011.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih*, Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul 1981.
- Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb; *es-Sünen*, Kahire 1964.
- Tosun, Necdet, Senâullah Pânipetî, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 506-507.
- Panipetî, el-Kadî Muhammed Senâullah, *Tefsiru'l-Mazhari*, Beyrut 2004.
- Şerif Abdulhay b. Fahrüddin el-Haseni, *Nüzhëtü'l-Havâtîr ve Behcetü'l-Mesami' ve'n-Nevâzır*, Beyrut 1999.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan Fi Te'vili'l-Kur'an*, Beyrut 1992.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul 1981.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971.
- Yusuf Talal Ali, *The Life and Works of Qâdi Thanaâllah of Panipat*, trc., Mehmet Eren, *Kâdi Senâullah Panipati'nin Hayatı ve Eserleri*, s.327-329. SÜİFD, s. 6, 1996.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakaikü't-Tenzil ve Uyuni'l-Akâvil Fi Vucuhî't-Te'vil*, Mısır 1977.

Ayetler Işığında Bireysel Ve Toplumsal Fesad Sebepleri

Duran Ali YILDIRIM*

Özet

“Fesad” kavramı Kur’an’da genel olarak, fert ve toplumun yeryüzü ve çevrenin, barış ve huzur ortamının, mal, can ve namus güvenliğinin bozulmasını ve yok olmasını, iman, ibadet, ahlâk, hak ve istikâmetten sapılmasını, şirk, küfür, nifak ve isyan olan inanç, söz, fiil ve davranışları ifade eder. Fesad, başta insanın kendisi olmak üzere her alanda meydana gelen bozulma, çözülme, ölçü ve dengeden sapma, faydalı olma özelliğini kaybetme, fitrattan uzaklaşma gibi olumsuz anlamların tamamını kapsamaktadır. Kur’an’a göre yeryüzüne yayılan fesadın temel sebebi, küfür ve şirkin topluma yayılmasıdır. İnsanın zaafiyetleri, kalbindeki kötülük duyguları, nefsi, hevası, cehâlet, şeytan, tağutlar, adâlet duygularını yitirmiş liderler/mütrafûn, sahip olduğu imkânlarla şımaran müstekbirler bireysel ve toplumsal fesadın en önemli faktörleridir. Fesat, psikolojik ve sosyolojik bir problem olduğu için, fesadı önlemeye yönelik çözüm yollarını da birey ve topluma saf bir tevhid inancı, evrensel ahlâkî değerler kazandırmak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur’an, İnsan, Fesat, Kötülük

Individual and Social Causes of Fasad (Turmoil) in the Light of Quranic Verses

Abstract

The concept of “fasad” in the Qur’an in general refers to many meanings including the destruction and the deterioration of the security and peace of individual and the society, the earth and environment, the possessions, life, and the honor; also deviations from faith, worship, morality and rights; and also beliefs, words, actions and behaviors containing shirk, kufr, discord and rebellion. Fasad, covers the whole range of negative meanings starting from people themselves and including the degradation, dissolution, deviation from equilibrium, withdrawal from the nature of the creation of losing the property of being useful in all areas of life. According to the Quran, the main reason for spreading corruption (fasad) on earth, is the spread out of blasphemy and idolatry in the society. The most important factors of individual and social corruption are the human frailty, evil feelings in the heart, the ego, infinite desires, ignorance, the satan, evil, leaders who lost their sense of justice (mutrafun) and arrogant individuals who are spoilt with their means. Since fasad (mischief) is a sociological and psychological problem, the prevention of fasad is only possible through giving the individual and society a pure monotheism belief and universal moral values.

Keywords: Qur’an, Human, Corruption, Mischief

* Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsi A. B. D. dr.ali70@hotmail.com

Giriş

Bu çalışma, psikolojik ve sosyolojik araştırmaların verileri de göz önüne alınarak ayetler ışığında insanı ve toplumu fesada sevkeden sebepleri ortaya koymaya yöneliktir. Fesadın her alanında ve her çeşidinde insan unsuru birinci derecede rol oynamaktadır. İnsan davranışlarında inanç ve onun kazandırdığı ahlâk, değer ve kültür son derece etkin bir role sahiptir. Bireylerden meydana gelen toplum, bireylerin kişilik özelliklerini ve karakter farklılıklarını yansıttığı gibi, bireyler de toplumun özellikleri hakkında bilgi ve fikir verir. İnsan toplumsal bir varlık olduğu için, onun fesadı sadece kendisinde kalmayıp toplumun tamamını etkileyen bir özellik taşımaktadır. Bu sebeple toplumu doğru analiz edebilmek, toplum hakkında sağlıklı bir düşünceye ulaşabilmek için bireylerin davranışlarını etkileyen sebep ve faktörleri bilmek gerekir. Bu durum toplumsal değişme, sapma, toplumsal çöküş ve helâk sebeplerini tespit etmeye imkân sağlar.

İnsanın sosyal ve doğal çevresiyle birlikte yaşadığı unutulmamalıdır. Dolayısıyla bireyi toplumuyla, toplumu da bireyleri ile bağlantılı değerlendirmek gerekmektedir. Fesad bireyden topluma yayılan, daha sonra da tüm toplumu bozulmaya götüren özelliği ile Kur'an'ın en fazla üzerinde durduğu konulardan biridir. İnsandaki şirk, küfür ve nifak birey ve toplum üzerinden yeryüzüne fesad olarak yansımaktadır.¹ Ayrıca insanın zaafı, korkuları, kaygıları, hevası, hırs, tekebbür, cehâlet gibi kötülük kaynağı duyguları ile insanın kişiliğini ifade eden nefsi fesadın iç sebepleridir. Şeytan, tağutlar, toplum önderleri olan liderler/mütrafûn ise birey ve toplumu fesada sevkeden dış etkenlerdir. Bu sebeple Allah, elçilerini inanç ve ahlâken bozulmuş ve sapkınlaşmış toplumları uyarmak ve onları ıslah için göndermiştir.²

1 Enbiyâ, 21/ 22.

2 Hûd, 11/ 88.

1. İnanç Kaynaklı Fesad Sebepleri

'Fesâd' (فساد) salâh vezninde ve 'fûsûden' (فسودا)'ku'ûd' (فعودا) vezninde mas-tar olarak "bozulmak, çürümek, istikametten sapmak", isim olarak da zulüm, çal-kantı, düzensizlik, kuraklık, kıtlık, "herhangi bir şeyin itidal çizgisinden çıkması,³ bir şeyin salah halinin yok olması, tabii dengesinin bozulmasıdır. İnsandaki inanç bozukluğunu ifade bakımından da küfür, şirk, nifak, tuğyân ve isyân anlamlarına gelen bir kavramdır.⁴ Bir şeyin veya kimsenin azgınlaşması, hebâ olması, denge ve itidal çizgisinden çıkması da fesad olarak ifade edilir.⁵ Hikmetin gerekli kıldığı ölçünün tahrip edilmesi, değiştirilmesine de fesad denir.⁶

Fesat, insan kaynaklı psikolojik, sosyolojik ve insandan tabiata yansıyan eko-lojik bir problemdir. Kur'an'a göre fesadın sebebi insanın bizzat kendisidir.⁷ Top-lum ve tabiat dengesini bozma/ifsad eğiliminde olan insan⁸ aynı zamanda eğitim ve irşad yoluyla ıslah olabilecek bir yapıya da sahiptir.⁹ İnsandaki algı, anlayış, dü-şünce ve davranış bozulmasının tümünü ifade eden fesad, Peygamberlerin mü-cadele ettiği en önemli bireysel ve toplumsal sorunlardandır. Kur'an, insanların kendi yaptıkları sebebiyle yeryüzünde ortaya çıkacak fesadın neticesinde ceza-landırılan toplumların müşrik toplumlar olduğunu belirterek¹⁰ fesadın en önemli sebebinin inanç olduğuna işaret eder. Ayrıca insanın zaafı, olumsuz duyguları, kişiliği/nefsi, şeytan, cehâlet, mütrafûn ve tağutlar insanı fesada sevkeden diğer unsurlardır.

İnsan ve toplum fesadının temel sebepleri, Allah ve âhiret inancının olma-masıdır. Çünkü bu iki inanç ilkesi insanı kötülüğe ve isyana karşı frenleyen en etkin unsurlardır. İnsanın yaratıcıyı inkâr etmesi anlamında küfür, küstahlık, ki-birliklik ve had bilmezlik gibi çeşitli fiillerde kendini gösterir. Büyükleme an-la-mına gelen 'istikbâr' ve kişinin kendisini mutlak özgür addetmesi anlamına gelen 'istiğnâ'küfür' ile anlam yakınlığı, 'alçak gönüllülük' anlamına gelen 'tazarru'nun tam zıddında, İslam'ın genel din anlayışının merkezî unsuru olan ve her türlü kö-tülükten sakınma ve korunma anlamına gelen 'takva' ile zıtlık oluşturur.¹¹

Küfür, insanın iman etmediğine, inkârına işaret eden bir kavram olsa da insan-da sebep olduğu olumsuzluklar açısından ele alındığında, Kur'an'ın insanın olum-

3 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Dâr-u Kahraman, İstanbul, 1986, s. 571; ed-Dâmeğânî, *Kâmusu'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1983, s. 357-358; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul, 1304, I, 1240; Kutluer, *Fesad*, Md. DİA, İstanbul, 1995, XII, 421.

4 Er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1997, I, 306; İbnü'l-Cevzî, *Ebu'l-Ferec Abdurrahman (V. 597), Nüzhetü'l-'Aynu'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, Müessesetü'r-Risale Beyrut, 1407/1987, s. 469; Âlusi, *Ruhu'l-Meânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1987, I, 153.

5 Âsım Efendi, *KâmusTercümesi*, "fsd" Md. I, 1240.

6 El-Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu'l-Furûk*, B.y.y. Trs. s. 235.

7 Rûm, 30/ 41.

8 Bakara, 2/ 30.

9 Nisâ, 4/ 16, 146; Nahl, 16/ 119.

10 Rûm, 30/ 41-42.

11 Izutsu, Toshihiko, *Kuran'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul, 2011, s. 200-201.

lu davranışlarını imanının, olumsuz eylemlerini de inkârının bir neticesi olarak kabul ettiğini görürüz. İzutsu ‘fesad’ kelimesiyle ‘küfr’ arasında yakın bir ilişki olduğuna dikkat çekerek ‘fesad’ kelimesinin gerçekten dinî içerikle kullanıldığında küfr manâsına geldiğini iddia eder ve şu ayeti misal verir. “Onların bazıları O’na iman eder, bazıları da etmez. Rabbin bozguncuları daha iyi bilir.”¹² Bu ayette, ‘müfsit’ kelimesi, ‘tezkîb’ ile ilişkilendirilerek küfr anlamında kullanılmaktadır. Ayet siyak ve sibakı dikkate alınır, bu durum açıkça görülür.¹³

Küfr’ün sebebi olarak istiğna, istikbar ve taklit ile kalbin manevî fonksiyonunu kaybetmesi gibi hususların olduğu görülmektedir.¹⁴ Küfür, (iman-düşünce-eylem) çerçevesinde vahyedilene karşı gösterilen olumsuz tavırlar sürecinin en somut biçimidir. Yani insanı olumsuzluğa götüren basamakların nihaî noktasıdır.¹⁵ Buna göre insanın zâlim, müfsit, fâsık, müstekbir, bâğî ve tâğî (azgın/saldırgan) bir kişi haline gelmesi küfrünün bir neticesidir.

“Küfr” sadece diğer olumsuz niteliklerin etrafında kümelendikleri eksenini oluşturmakla kalmayıp, Kur’an’ın ahlâk sisteminin bütünlüğü içerisinde bu kelimenin semantik yapısının net bir biçimde anlaşılması, olumlu niteliklerin çoğunun gereğince değerlendirilmesinde âdeta ön şarttır.¹⁶ Kur’an’a göre Allah yanında insanların en kötüsü sözlerinde durmayan, antlaşmalarına riayet etmeyen ve kötülük yapmaktan hiç çekinmeyen kâfirlerdir.¹⁷ Mü’minlerin söz ve ahitlerine özenle riayet etmeleri,¹⁸ müfsitlerin de ahitlerinden dönen kimseler olarak vafedilmeleri,¹⁹ “küfr”ün fesat unsurlarının tamamını kapsadığını gösterir.

Kur’an-ı Kerim bütün iyiliklerin kaynağında imanı görürken, bütün kötülüklerin kaynağı olarak da küfrü görmektedir. Bu sebeple kötü davranışlar Kur’an’da daima küfür ehline nispet edilmektedir. İman sahibi kişinin kötülük işlemesi, ârızî bir durum olup kalıcı değildir. Bu yaptığını iyi bir davranış olarak görmez ve farkına vardığında tevbe eder. Bu sebeple iman sahibi kişinin işlediği bu kötülük, yapısının bir parçası haline gelmez. Halbuki iman olmayan kişinin işlediği kötülük, yapısının bir parçası haline gelir. Kalıcı bir özelliğe sahiptir. Çünkü o, bu işlediğini içine sindirmektedir ve bundan dolayı pişmanlık duyarak tevbe etmesi de söz konusu değildir.²⁰ Böyle birine hiçbir uyarı da fayda etmez.²¹

Kur’an’ı Kerim her türlü kötü sıfat ve karakterlerin kâfir ve müşriklerden seçili örneklerle tasvir edildiğini ve bununla fesat ve kötülükleri ortadan kaldırmannın

12 Yunus, 10 / 40.

13 İzutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, s. 322.

14 Bkz. Demirci, Muhsin, *Kur’an’ın Ana Konuları*, İFAV Yay. İstanbul, 2008, s. 113-121.

15 Aydın, Mustafa, *Kur’ani Kavramlar*, Pınar Yay. İstanbul, 2010, s. 56.

16 İzutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, s. 199.

17 Enfâl, 8/ 55-56.

18 Ra’d, 13/ 20; Mü’minûn, 23/ 8.

19 Ra’d, 13/ 25.

20 Şimşek, M. Sait, *Kur’an’ın Ana Konuları*, Beyan Yay. İstanbul, 2011, s. 38.

21 Bakara, 2/ 6; Yâsîn, 36/ 10.

yolunun, insanlara sağlam bir tevhîd inancı kazandırmaktan geçtiğini vurgular.²² İnsandan sâdır olan kötülükler, hem kendisine, hem başkasına, hem de çevresine zarar vereceğinden, insan eliyle meydana gelen her türlü fesadın sebebi, insandaki inanç bozukluğudur diyebiliriz. Bu anlamda “küfr” ile “fesad” arasında küfrün, fesadın sebeplerinden olması dolayısıyla yakın bir bağlantı söz konusudur. Çünkü eylem olarak fesat kabul edilebilecek başka kavramlar da küfür anlamında kullanılmaktadır. Maksattan sapmak anlamına gelen “ilhâd”, inkâr etmek anlamına gelen “cuhûd”, haktan ayrılmak ve hayâ perdesinin yırtılması anlamına gelen “fücûr”, din yolunun dışına sapma anlamına gelen “fısk” kelimelerinin de zaman zaman küfür anlamında kullanıldıklarını belirtmekte fayda vardır.²³

Tevhîd inancından yüz çevirmeyi ifade eden şirk de Kur’an’da fesâd sebebi olarak değerlendirmiştir.²⁴ Şirk’te direnen ve şirk’in yayılmasına zemin hazırlayıcı yardımcı olanlar da Kur’an’a göre müfittirler. Yeryüzünde ve göklerde tek egemen gücün Allah olması, evrensel düzenin ve barışın yegâne nedenidir. Tüm varlıklar, Allah’ın koyduğu ilâhî yasalara (sünnetullah) uymak suretiyle sulh ve salâh içinde olurlar. İnsanlar ve toplumlar da Allah’ın koyduğu yasalara uygun hareket ederlerse sulh içinde yaşarlar, ama insanlar bu yasaları tanımayıp başka varlıkları ilâh edinirlerse, yeryüzünde fesat ortaya çıkar, bütün doğal ve beşerî dengeler altüst olur.²⁵ Kur’an-ı Kerim, ilâh’ın birden fazla olması durumunda kâinatta meydana gelebilecek denge bozulmasının (fesad) kaçınılmaz olacağına işaret etmektedir.²⁶

İlâh’ın bir tek oluşu, kâinattaki denge, düzen ve nizamın da düzgün (salâh) iyi olmasına sebeptir. O halde ‘şirk’ hem kâinattaki dengenin, hem de insandaki fitrî yapı ve dengelin bozulması neticesini doğurur. Buna göre fesadın bir sebebi de şirk’tir. Çünkü şirk amellerde de olabilir, inançta da. Amelde olan şirk, fısk, fücür, tuğyân ve isyan olarak da nitelenebilir. Zira ma’siyet Allah’a değil nefse itaat etmektir.²⁷ Nefs ise ısrarla kötülüğü emretmektedir.²⁸

İnanç temelli kötülük ve fesad sebeplerinden birisi de nifak (النفاق)’tır. Nifak insanda bir manevî hastalık olup, kişiyi ikiyüzlü davranmaya sevkeden bir kişilik bozukluğudur.²⁹ Bu kişilik Kur’an’da müşrik ve zalimlerle birlikte fesad çıkarmada başı çeken gruplar içerisinde yer almaktadır. Kur’an önce münafığın aldatıcı dış görünüşüne dikkat çeker; Sonra da münafığın kötülükte ulaşabileceği noktaya işaret eder.³⁰

22 En’âm, 6/ 151.

23 Şimşek, M. Sait, *Kur’an’ın Ana Konuları*, s. 40.

24 Âl-i İmrân, 3/ 62-63.

25 Aydın, Mustafa ve Arkadaşları, Pınar Yay. *Kur’an ve Çağımız*, İstanbul, 2010, s. 62-63.

26 Enbiya; 21/ 22.

27 Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut, 1997, XXV, 128; Âlusî, *Ruhu’l-Meânî*, I, 153; İbn Âşûr, *Tahrîr ve’- Tenvir, Dâru’l-Tûnusiyye*, Tunus, 1974, I, 284.

28 Yûsuf, 12/ 53.

29 Bakara, 2/ 10-11.; Nisâ, 4/ 142-143.

30 Bakara, 2/ 204-206.

Münafık kişilerin oluşturduğu grup ve toplum fırsatçı ve menfaatçidir.³¹ Bunlar siyasette, ilimde, dinî değerlerde, iman veya küfrün bulunduğu her yer ve ortamda yerlerini alırlar.³² Bu durum, dinde ikiyüzlülük (nifak); dini kabul etme hususunda samimi olmamak demektir. Yani, İslam'ı din olarak kabul ettiğini bildirmekle birlikte, açıkladığı şeylerin ardından gelenlere inanmamaktır.³³ İlkelere inanmadan bu ilkeleri davranış, yaşayış ve düşüncede gerçekleştirmeden, sadece “İslam” kartını taşımaktan ibarettir.³⁴ Onlar İslam'a bir girerler, bir çıkarlar.³⁵ Menfaatleri hangi inancı gerektiriyorsa o tarafa meylederler.³⁶ Bunun için hep fırsat kollamakta, sinsice menfaatlerinin ortaya çıkacağı ortamı ve fırsatı kollamaktadırlar.³⁷ Kaypak kişilikleriyle her zaman mü'minlere zarar vermek istemişlerdir. Bu yüzden Allah onları kâfirlerle bir tutmuştur. Çünkü kâfirlerin İslam aleyhine yaptıkları her faaliyete destek ve ortak olmuşlardır.³⁸

Hz. Peygamber'in (a.s.) sözlerinde de münafıkların, yalancı, sözünde durmayan, emanete riayet etmeyen, kendilerine güvenilmeyen, tartışmacı, kavgacı, alaycı ve tartıştığında üste çıkmak için ölçü ve sınır tanımayan bir yapıya sahip olduğu anlatılmaktadır.³⁹ “Nifak” kelimesinin anlam alanına bakıldığında hep bir aldatma ve menfaat gözetme, kendini kurtarmaya çalışma gibi bozuk bir şahsiyete ait özellikleri taşıdığı anlaşılmaktadır.

Münafıkların en önemli özelliklerinin başında onların kalplerinin hastalıklı olması gelmektedir. Ayrıca bu hastalık gittikçe artmaktadır.⁴⁰ Kalbinde hastalık bulunan kişinin fesad sahibi biri olduğu muhakkaktır. Çünkü kalbi bozuk olanın söz ve davranışları da bozuktur. Onlar, toplumun yararını gözetiyorum görüntüsü vermeye çalışan, fakat bozgunculuk peşinde koşan kimselerdir.⁴¹ Aldatmayı ve menfaat elde etmeyi o kadar istemektedirler ki,⁴² bunun için çokça yalan söylemektedirler.⁴³ Açık bir şekilde bozgunculukla uğraştıkları halde, ısrarla kendilerinin bozguncu değil, ıslah ediciler oldukları yalanını hep kullanmaktadırlar.⁴⁴ Yalancı olmaları ayrıca onlarda korkuya da sebep olmaktadır. Çünkü onlar her an menfaatlerini kaybedeceklerinden ve yalanlarının ortaya çıkmasından ve böylece ifşa olmaktan endişe ederler: “(O münafıklar), kesin olarak sizden olduklarına

31 Nisâ, 4/ 141.

32 Nisâ, 4/ 137-140.

33 Münâfikûn, 63/ 1-6.

34 El-Behiy, Muhammed, *Kur'ânî Kavramlar*, Çev. Ali Turgut, Yöneliş Yay. İstanbul, 1995, s. 98.

35 Nisa, 4/ 137-138; Münâfikûn, 63 / 3.

36 Nisâ, 4/ 143.

37 Nisa, 4 /139-141.

38 Bakara, 2 / 14; Nisa, 4 / 140.

39 *Buhari*, İman, 33-34, Şehâdet, 28; *Müslim*, İman, 25, 58-59.

40 Bakara, 2 / 10.

41 Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 48.

42 Nisâ, 4/ 141.

43 Münâfikûn, 63/ 1.

44 Bakara, 2 / 11-12.

*dair Allâh'a yemim ederler. Halbuki onlar sizden değillerdir, fakat onlar korkak bir topluluktur.*⁴⁵

Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak, münafıkların temel vasıflarındandır. Münafıklar, Mü'minler için adâlet istemezler, mü'minlerin üzerinden kötülüklerin gitmesini arzu etmezler. İyiliği değil kötülüğü emrederler.⁴⁶ Râzi'ye göre münafıkların en çok yapmak istedikleri şey fesad çıkarmaktır. Böylece münafıklar Hz. Peygamber ve onun yardımcılarını zayıf düşürmek istemişlerdir.⁴⁷ Çünkü münafıklar, yalancılardır ve onlar insan ve toplum üzerinde salâh ve iyiliklerin değil fesadın ve kötülüklerin çoğalmasını arzu ederler,⁴⁸ ellerindeki güç ve imkânları siyasî ve iktisadî düzeninve neslin bozulması için kullanırlar.⁴⁹

Netice olarak bozgunculuk yapmanın her çeşidi, "nifak" kelimesinin kapsamına girmektedir. Böylece, küfür ve şirk'te olduğu gibi, nifak da pek çok kötülüğün, her türlü bozgunculüğün sebeplerini içinde barındırmakta ve inançtaki buzukluğun söz ve davranışları da bozduğu açıkça anlaşılmaktadır.

2. Ahlâk Kaynaklı Fesad Sebepleri

2. 1. Fesad Sebebi Olarak Zaaflar

Kur'an insanın biyolojik, fizyolojik ve psikolojik olarak diğer varlıklarda bulunmayan birtakım üstün yeteneklere sahip olması yanında bazı zaaflarının olduğuna da işaret eder. Bu zaafların olumsuz görünen boyutları olduğu gibi, isabetli bir rehberlikle onu toplumsal bir varlık olmaya, sosyal dayanışmaya, paylaşıma ve medeniyet kurmaya sevkeden etkenlerdir.⁵⁰

İnsanın fitratında var olan üstün ruhî cephesi yanında bir de beşerî yani maddî ve biyolojik cephesi vardır ki, Kur'an insanın bu tabiatı konusunda ruhî ve manevî cephesi hakkında olduğu kadar iyimser değildir. Nitekim cinsellik, evlat, para ve mevki gibi dünya menfaat ve zevklerine aşırı bağlılık, nankörlük, sabırsızlık ve tahammülsüzlük gibi beşerî zaafları da ahlâkî bakımdan insanın olumsuz yönlerini teşkil etmektedir.⁵¹

İnsanın zayıf yaratılmış bir varlık oluşunu⁵² Râzi (ö.606/1209), beden zayıflığı olmadığını, bundan maksadın insanı şehvet ve lezzetlere meyletmeye çağıran sebep ve etkenlerin çokluğu olarak anlamak gerektiğini söylemektedir.⁵³ Zemaşşerî

45 Tevbe, 9 / 56.

46 Taberî, Muhammed İbn. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kurân*, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, I, 184.

47 Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/ 66.

48 Münafıkûn, 63/ 1-2.

49 Bakara, 2/ 205.

50 Koç, Ahmet, *Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed*, Rağbet Yay. İstanbul, 2005, s. 87.

51 Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yay. İstanbul, 2000, s. 26.

52 Nisâ, 4/ 28

53 Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IV, 55.

(ö.538/1143) ve Beydâvî (ö.685/1290) ise bu zayıflığın, insandaki şehvî arzulara yenik düşmesi, itaat konusunda yetersiz kalması olduğu kanaatindedirler.⁵⁴ İnsanın zayıflığı hem biyolojik hem de psikolojiktir.⁵⁵ Biyolojik olarak insan bir mikroba karşı bile mukavemet edemezken, psikolojik olarak ruhunda esen fırtınalara karşı bir varlık gösteremez, motiv ve komplekslerinin etkisinden kurtulamaz.⁵⁶

İnsanın bütün kötü hasletlerinin kaynağı olan temel güçsüzlük Kur'an tarafından "zaafiyet" ve "zihin darlığı" (القطر) olarak tanımlanmaktadır. İnsanın gururu, kendisini daha yüce bir kanunla özdeşleştirmesi, insanın ümitsizliği ve şevkinin kırılmasının sebebi bu zaafiyettir. Yine insanın kendisini yok edici benliği, devamlı yem olabileceği hırsı, aceleci ve telaşlı davranışı kendine olan güvensizliği ve kendini mahveden korkuları hep bu zihninin darlığından kaynaklanmaktadır.⁵⁷ Ayrıca, "nefsine zulmetmek" deymi ve "her türlü adaletsizliğin yapana geri dönmesi" fikri, Kur'an'ın sıkça vurguladığı hususlardır.⁵⁸ İnsanın kendisine zulmeden eğilimleri büyük ölçüde onun "zaafiyet" ve "zihin darlığı" gibi özelliklerinden beslenerek gelişmektedir.⁵⁹

Bu anlayışı doğrulayacak şekilde Kur'an, "Allah'ın insanların kalplerini mühürlemesinden,"⁶⁰ "gözlerinin körleşmesinden"⁶¹ ve etraflarına baktıklarında teffekkür etmelerini engellemek için boyunlarına zincir vurulmasından bahseder. "Kalplerin mühürlenmesi" aslında, insanların kendi inkâr ve kötü davranışlarından dolayı karşılaştıkları bir sonuç olarak ifade edilir⁶² ve Kur'an bunu şu şekilde belirtir: "Onlar 'kalplerimiz perdelidir' dediler. Hayır, ama inkârlarından dolayı Allah onları lânetlemiştir, artık çok az inanırlar."⁶³ İnsanların kalplerinin mühürlenmesinin veya gözlerinin kapatılmasının sebebinin, Allah'ı inkârı, ahireti yalanlaması, fısı ve fücuru olduğu da anlaşılmaktadır.⁶⁴

Dolayısıyla insan davranışlarının içgüdüselliklerinden bahsetmek mümkün değildir. İnsan, ya "Tanrı'nın emirlerine uyararak" ya da "dosdoğru yoldan saparak" sürekli olarak hiç sonu gelmeyen zihni çatışmalara yakalanma veya onlardan kurtulmaya çalışma sürecini yaşamaktadır. Yolunu kendi hür iradesiyle seçme hak-

54 Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut I, 491; El-Beydâvî, Nâsurîd-Dîn Ebi Saîd Abdillâh b. Amr b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Dâru'r-Reşid, Dimeşk-Beyrut, 2000, I, 349.

55 Koç, Ahmet, *Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed.*, s. 88.

56 Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yay. İstanbul, 1999, s. 39-40.

57 Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, Fecr Yay. Ankara, 1993, s. 80-81.

58 Ankebût, 29/ 40; Fâtır, 35/ 43.

59 Çelik, Celalattin, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yay. İsyantul, 1996, s. 67. Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgöç, Fecr Yay. Ankara, 1993, s. 84.

60 Bakara, 2/ 7; Şûrâ, 42/ 24.

61 Bakara, 2/ 18; Ârâf, 7/ 179.

62 Çelik, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, s. 67.

63 Bakara, 2/ 88.

64 Mutaffifîn, 83/ 10-14.

kıyla doğan birey,⁶⁵ “uyumlu” ya da “uyumsuz” rollerden birini tercih ederken her hâlükârda rolünden yana⁶⁶ davranışlar sergilemeye çalışmaktadır.⁶⁷

İnsanı ruhen tanımak, hiç şüphesiz onun psikolojik zaaflarını tanımakla mümkün olacaktır.⁶⁸ İnsan zafiyetlerle yaratılmış olan bir varlıktır.⁶⁹ O, yaşamındaki tavır ve hareketlerine bakıldığında, kıskanç, hased eden, nankör, zâlim, bencil, câhil, dünyaya ve mala aşırı düşkün, malı ve evladının çokluğuyla övünen, kendisine çok mal verildiğinde azan, az verildiğinde ümitsizliğe kapılan bir varlıktır. Aynı zamanda o fesat çıkarmaya da meyillidir. Çok çabuk ümitsizliğe kapılır. Korkuları endişeleri, kıskanç ve bencil duyguları olan, öfkelenen ve kin tutan özelliklere sahip bir yapıda yaratılmıştır.⁷⁰ İnsan zaafiyetleri sebebiyle aceleci ve telaşlıdır. Davranışlarının ileride vereceği sonuçları göremez ve düşünemez.

Zemaşerî, Allah'ın insanı kötü bir fitrat ile yaratmayacağı gerekçesiyle, olumsuz ve kınanmış olan zaafaların yaratılıştan olduğunu kabul etmez. Bunun aksine Allah'ın insanı 'Ahsen-i Takvîm' üzere yarattığını savunur.⁷¹ Râzi ise, fitratta var olan olumsuzlukların ve bu sebeple kınanan zaafaların insanda yaratılışla yerleştiği kabul edilirse, bunlardan kurtulmanın mümkün olmayacağını söyleyerek⁷² bu zaafaların fitriliğini kabul eder.

Kur'an açısından bakıldığında, insanın iki boyutlu olduğu görülmektedir. İnsanda bu iki boyuttan hangisinin ön plana çıkacağını belirleyen faktör, yine insanın kendi hür iradesinde somutlaşmaktadır. İnsanın çoğu zaman olumsuz rol oynaması daha çok zaafalarının güdümüne girmesi ile gerçekleşirken, olumlu rol oynaması da onun, genellikle fitratına uyması, fitratını koruması, kendisini yabancılaştırıcı etki ve unsurlardan arındırması ile gerçekleşmektedir.⁷³

Dünyanın bir imtihan yeri olması, imtihanın da mümkün olabilmesi, hayır ve şer gibi zıt bazı kabiliyetlerin varlığını zorunlu kıldığından, insan, zayıflık, acelecilik, şehvet, hırs, zalimlik, kan dökücülük gibi sonradan kazanılanlara nispeten, bazı cüz'î yeteneklerin kullanılması suretiyle yücelmesi de alçalması da mümkündür.⁷⁴ Şayet bu olumsuz ve zaafiyet olarak kabul edilen özellikler eğitilemeyecek ve düzeltilemeyecek olsa, Allah'ın bu durumları düzeltmeleri konusunda uyarılarda bulunması, ilâhî rehberlikle kulları aydınlatması söz konusu olmazdı. Adem'in

65 Kehf, 18/ 29; İnsan, 76/ 3.

66 Şems, 91/ 8.

67 Çelik, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, s. 68.

68 Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, s. 81.

69 Nisâ, 4/ 28.

70 Bkz. İsrâ, 17/ 11; Enbiyâ, 21/ 37; Nisâ, 4/ 128; Nisâ, 4/ 128; Nisâ, 4/ 54; Mâide, 5/ 27; Âdiyât, 100/ 6; İbrâhim, 14/ 34; Şûrâ, 42/ 48; Mâide, 5/ 30; Hüd, 11/ 46; Ahzâb, 33/ 72; Âl-i İmrân, 3/ 14; Hüd, 11/ 10; Hadid, 57/ 20; Şûrâ, 42/ 27; Fecri, 89/ 15-16; Bakara, 2/ 30; Hüd, 11/ 9; Şûrâ, 42/ 28; Nisâ, 47 128; Arâf, 7/ 43; Haşr, 59/ 10.

71 Zemaşerî, *el-Keşâf*, IV, 495-496.

72 Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 511-512.

73 Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 67-72. Çelik, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, s. 69.

74 Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, s. 44.

kendisindeki zaafiyetleri anlayıp, hata ettiğini itirafla, tövbe edip kendini affettirmesi⁷⁵ bu islah imkânın diğer insanlar için de varlığını gösterir.⁷⁶

Diğer taraftan insanın tatminsiz (helû'), hırslı ve sabırsız⁷⁷ olması, kendini aynı derecede hem verimli başarılarla hem de sürekli memnuniyetsizlik ile hayal kırıklığına sürükleyen bir iç tatminsizlik ile donatılmış olmasının neticesidir. Yani bu donanımın pozitif yahut negatif bir karakter göstereceğini belirleyen, insanın bu Allah vergisi donanımı kullanma tarzıdır.⁷⁸

Ancak insanların davranış ve zaafı hususunda da bazı farklılıklar gösterdikleri bir gerçektir. Örneğin; insanlardan bazılarının mal ve servete karşı çok zaafiyeti olup, bu husustaki saplantısı kendisini her türlü ihanete sevk edebilmektedir.⁷⁹ Kur'an buna Yahûdileri örnek verir.⁸⁰ Bazıları ise şehvete karşı zaafiyet gösterir. Şehvetini tatmin için ölçüsüzce ve müsrifçe harcamalar yapabilir meşru yolların dışına çıkabilir. Bazılarında ise makam ve ünvanlara karşı bir zafiyet vardır, bunlar için her türlü yalan, iftira, tehdit, şantaj yapma gibi toplum içinde bireyin hayatında büyük tıravmaların ve olumsuz neticelerin doğmasına sebep olarak şeytanın dürtüleri altında; arzularına ait lezzetlere ve şehvet hislerine yenik düşerler.⁸¹

Kur'an insanda var olan bu zafiyetleri, kendisine süslenmiş, aldatici, çekici, arzu ve istek uyandırıcı unsurlar olarak sayar ve bütün bunların dünya hayatının geçici birer metâ'ı olduğuna dikkat çeker.⁸² Allah bu kötü ve bozuk arzularını kontrol altına alanlar için daha iyi nimetler vadederek,⁸³ onu bu aldaticılardan sakınmaya ve kurtulmaya çağırır.

2. 2. Hevâ(الهوى)

Sözlükte "istek, heves, meyil, sevme, düşkün olma" gibi anlamlara gelen hevâ kelimesi, terim olarak, "nefsin, akıl ve din tarafından yasaklanan kötü arzulara karşı eğilimi" veya "doğruluk, hak ve fazilet ve erdemlerden saparak haz ve menfaatlere meyleden nefis manâsına gelir.⁸⁴ Hevâ kelimesinin anlamının, kabaca, nefsin şehvî ve hayvanî arzularından doğan tabii temâyülü olduğu söylenebilir. Kur'an bağlamında ise, kelimenin hiç değişmeyen anlamı, 'insanın dosdoğru yoldan sapsmasına neden olan kötü temâyüldür. Dolayısıyla hevâ Kur'an'da, Hakk'tan inzal olunan gerçek bilgi (vahy) anlamındaki ilâhî bilginin zıddını oluşturmaktadır.⁸⁵

75 Bakara, 2/ 37; Ârâf, 7/ 23. ; Tâhâ, 20/ 122.

76 Ârâf, 7/ 35.

77 Meâric,70/19.

78 Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay. İstanbul, 1420/1999, III, 1187.

79 Ârâf, 7/ 175-176.

80 Mâide, 5/ 42, 62

81 Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, s. 33.

82 Âl-i İmrân, 3/ 14.

83 Âl-i İmrân, 3/ 15.

84 Râgıp,el-İsfahaânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, "hvy" Md. s, 796-797.

85 Izutsu, Toshihiko *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 227.

Kur'an-ı Kerim'de 'hevâ' vahiy,⁸⁶ helâk,⁸⁷ nefsin arzuları⁸⁸ ve iki şey arasında kalan şey,⁸⁹ rüzgârın alıp götürmesi⁹⁰ gibi anlamlarda geçmiştir.⁹¹

İnsandaki olumsuz eğilimler arasında şehevî ve gazabî kuvvetler en dikkat çekenleridir. Ancak Allah, insanın özüne bunlardan daha güçlü başka bir fitrî kabiliyet yerleştirmiştir ki, bu da 'hikmet' olarak adlandırılan güçtür.⁹² Allah fesadı ve fesatçıları sevmez. Yaptıkları itibariyle kendisinde fesat bulunmadığı için, her türlü fiilinde itkân, sürekli bir düzen ve estetik sahibidir.⁹³ İlmi ve hikmeti her şeyi ihata ettiğine göre, hikmetinin dışında kalabilecek hiçbir şey yoktur ve var olanlar hep bir hikmet ve ahenk içinde, kendilerine en uygun olarak bulunmaları gereken hal üzere yaratılmışlardır.⁹⁴

Kur'an'a göre hevâ, vahyin zıddı bir durum oluşturmaktadır. Pek çok ayet buna işaret etmektedir.⁹⁵ Şu ayet özellikle hevâ ile Allah'ın peygambere uyması için çizdiği yol, koyduğu şeriat birbirinin zıddı olarak zikredilmektedir: "*Sonra da seni din konusunda açık bir yola (şeriat) koyduk. Sen ona uy, bilmeyenlerin hevâlarına uyma.*"⁹⁶ Vahye dayanmayan söz, hevâve hevestendir. O, toza, toprağa benzer, havada uçup gider.⁹⁷ Yani hevâsına tabi olan vahye tabi olmayı terketmiştir. Neticede dünyaya saplanıp kalmıştır. Öyle ki, hevasına tabi olan, kendisine yol gösterici olmak üzere ayetler/mucizelerle kendisine yol gösterilen o kimse şeytanın peşine ve takibine takılmış ve hevasına uymakla sanki vahiyden sıyrılmış, hevası yüzünden azgınlardan olmuştur.⁹⁸ Bu tamahkârlık ve doyumsuzluk onu haram helal demeden tüketme alışkanlığına götürür. Netice itibariyle aşırı gitmesinin sonunda Allah'ın gazabını hak etmiş olarak helâke sürüklenir.⁹⁹

Yukarıda kendisine hikmet verilen kimsenin çok hayra kavuştuğu bildirilen ayetten bir önceki ayette de,¹⁰⁰ şeytanın vaadlerine takılıp kalanların hikmetten yoksunlukları sebebiyle şeytanın tuzağına düşerek, infak ve tasadduktan engellenmekle, dünyalığa karşı bir tutku ve bağıllık onu hevasına kul etmekte böylece ıslah

86 Necm, 1,53.

87 Taha, 81.

88 Taha, 16; Furkân, 43; Necm, 23; Nâziât, 40.

89 İbrahim, 19/ 23/ 43.

90 Hâc, 22/ 30.

91 Mukatil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâirfi'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 325-326; ed-Dâmeğâni, *Kâmûsu'l-Kur'an*, s. 479-480.

92 İbn-Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XI, 82.

93 Bakara, 2/ 205; Neml, 27/ 88.

94 Düzenli, Yaşar, *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, İFAV Yay. İstanbul, 2000, s. 1-2.

95 Câsiye, 45/ 23-24; Necm, 53/ 3-4, 23.

96 Câsiye, 45/ 18.

97 Tâhiru'l- Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, Selam Yay. İstanbul, 1969, VI, 46-47.

98 Bkz. Arâf, 7/175-178.

99 Tâhâ, 20/ 81.

100 Bakara, 2/ 268.

olma ümit ve imkânını da kaybetmektedir.¹⁰¹ İşte bu dünyalık tutkusu ve doyumsuzluk insandaki fesad duygularını da tahrik etmektedir.

Kur'an'a göre peygamber hevasına değil vahye uyduğu için sapmaktan ve azmaktan uzaktır.¹⁰² Hakk eğer insanların hevâlarına uygun olsaydı yeryüzündeki her şey fesada uğrardı.¹⁰³ Kendilerine gönderilen peygamberin getirdiği vahyi tahrif ederek ortadan kaldıran Ehli Kitap şu uyarıya muhatap kalmıştır: “*De ki ey Kitap Ehli, daha önce saptmış ve birçoğunu saptırmış bir kavmin hevâlarına uymayın.*”¹⁰⁴ Zira Peygamber ve O'na gelen ayetleri (mucizeleri) inkâr etmeye götüren sebep de yine hevâ ve hevâ'ya tabi olmaktır.¹⁰⁵

Fesadın baş aktörleri olan zâlimler de vahiy bilgisini terk ederek hevâlarına tâbi olurlar. Hevâya tabi olmak da insanı sapıklığa götürür.¹⁰⁶ Ayrıca, insanların hevalarına tâbi olmaları, onları istikametten ve adâletten uzaklaştırır.¹⁰⁷ Bunu ifade anlamında Dâvud (a.s.)'a şöyle denilmiştir: “*Ey Davud! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife (adaletten sorumlu) kıldık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna (hevâ) uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için, hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır.*”¹⁰⁸ Kur'an, insandaki hevânın etkisine, salâha yönelişten alıkoyduğuna, bundan dolayı da doğru yoldan ayrıldığına, hak ile batıl, hayır ile şer, hidayet ile dalâletin arasını tefrik etmekten yoksun bıraktığına işaret etmektedir.¹⁰⁹

Heva, insanda algı problemi de yaratmaktadır. Biz bu duruma “İnsan bir şeyi görmek istediği gibi görür” ifadesini kullanırız. Bir şeyin gerçekliğini algılamada meydana gelen herhangi bir bozulma da, motivlerin idrak üzerindeki yansımadır. Bazen insan güzel bir şeyi çirkin, çirkin bir şeyi de güzel görür. Kur'an, motiv, eğilim ve hevânın, idrakte meydana getirdiği bozulmayı dile getirmektedir.¹¹⁰ İnsandaki bu özellik Kur'an'a şöyle yansımıştır: “*Kötü ameli kendisine süslü gösterilip de onu güzel gören kimse, ameli iyi olan kimse gibi mi olacaktır?*”¹¹¹ Diğer taraftan iyi amel sahibinin kendisine yol gösteren vahy'e, kötü amel sahibinin de hevâya uyarak davrandığı anlaşılmaktadır.¹¹²

Genel anlamda Kur'an, insanlardan, motivlerini dizginlemelerini, onları kontrol altına alıp aşırıya kaçmadan meşru sınırlar çerçevesinde doyurulmalarını

101 Câsiye, 45/ 23.

102 Necm, 53/ 2-4.

103 Mü'minûn, 23/ 71.

104 Mâide, 5/ 77.

105 Kasas, 28/ 47-50.

106 Rûm, 30/ 29.

107 Şûrâ, 42/ 15.

108 Sâd, 38/ 26.

109 Necati, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, (Çev. Hayati Aydın), Fecr Yay. Ankara, 2004, s. 139.

110 Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, s. 122.

111 Fâtır, 35/ 8.

112 Muhammed, 47/ 14.

istemektedir. Bu sayede kişi, hevâ ve şehvetlerine kul olmaktan kurtulmakta, sadece dürtüleri üzerinde bir denetleyici, kontrol altına alıcı ve yönlendirici bir konuma gelmektedir.¹¹³ Nefsini hevâsına tabi olmaktan koruyan, kendini kurtarmış olur.¹¹⁴ Nefsi hevâdan alıkoymak; insanın dürtülerini dizginlemesi, şehvetlerinden alıkoyması ve onları kontrol altına alması demektir.¹¹⁵

İmandan yoksun kişiler, yeri geldikçe daha çok hevâları istikametinde hareket ederler; dilediklerince yaşamak, istediklerini yapmak, her ne pahasına olursa olsun tutkularını doyurmak peşindedirler.¹¹⁶ Netice olarak hevâ, insanı inanma, iyiliğe yönelme ve hakikati kabul etme yolunda önemli engellerin başında gelmektedir. İnsanı kötülüğe ve fesada sevkeden unsurlardan biri de hevâdır. Bu duygu, insana iyi olanı kötü, kötü olanı da iyi gösteren bir etkidir. Kur'an, insandaki hevânın olumsuz etkisine, insanı salaha yöneliştiren alıkoymağına, bundan dolayı da doğru yoldan uzaklaştırdığına işaret etmektedir.¹¹⁷ Hevaya tabi olanlar, ilimden, imandan, vahiyden ve hakikatten uzaktırlar. Onların tek arzuları istedikleri gibi yaşamak, kendilerini tatmin adına hiçbir kötülüğü yapmaktan çekinmemektir. Kendilerini, zevklerini, şehvetlerini tatminden başka bir şey düşünemezler. Ahirete inanmadıkları için tek gayeleri dünyadır,¹¹⁸ başka hiçbir şeyle de tatmin olmazlar.

2. 3. Nefis (النفس)

Nefis, kelime olarak can, kan, ruh, bir şeyin özü, cevheri ve kendisi, o şeyin cümlesi ve bütünlüğü anlamlarına gelmektedir.¹¹⁹ Dolayısıyla insanın nefsi, kendisi, zatı, özü ve cevheri olarak kabul edilir.¹²⁰ İnsandaki gazap ve şehvet kuvvetinin toplandığı şeydir.¹²¹ Nefis, latîf bir şeydir ki, bedene tevdi edilen kötü huyların mahallidir.¹²² “Nefis” kelimesi Kur'an'da sık sık kullanılmakta olup, bu kelime İngilizceye “soul” (ruh) diye çevrilmektedir. Halbûki bu terim Arapça'da “kişi” veya “kendi” anlamına gelir. “النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ” ve “النَّفْسُ اللَّوَامَةُ” ibareleri “durum”, “yön”, “mizac” (huy) veya insan şahsiyetinin temayülleri olarak anlaşılmalıdır.¹²³

İslâm kaynaklarında nefis iki değişik anlamda ele alınmıştır:

1. Nefis, insandaki istekler, arzular, güdüler, dürtüler ve duygular bütünüdür.

113 Necati, *a.g.e.*, s. 56.

114 Nâziât, 79/ 37-41.

115 Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, s. 56.

116 Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Akademi Yay. İzmir, 2008, s. 356.

117 Kasas, 28/ 50; Ayrıca Bkz. Sâd, 38/ 26; Nisâ, 4/ 135; Câsiye, 45/ 23; Necm, 53/ 23; Rûm, 30/ 29

118 Nahl, 16/ 107.

119 İbn Manzur, *Lisânu'l- Arap*, “Nefs” Md. VI, 233.

120 Askerî, Ebû Hilâl, *Furûku'l-Luğa*, s. 83; Râgıp, el-İsfahânî *el-Müfredât*, s. 501.

121 Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-i Ulûmi'd-Din*, Şeriket-u ve Mektebetu ve Matbaat-u Musdafa, Mısır, 1939, III, 3.

122 Kuşeyri, *Risâle*, (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), Dergâh Yay, İstanbul, 2003, s. 183.

123 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 66-67.

Uygun eğitim almamış insanda ortaya çıkan kötü huy ve özellikler buradan kaynaklanır,

2. İnsanın hakikati ve kendisi. Gazzâlî (v. 505/1111), bu anlamda nefsin kalp, ruh ve akılla eş anlamlı olduğunu belirtir.¹²⁴

İnsan nefsi iki temel özelliğe sahiptir:

a) Nefis dinamiktir, kendi kendisini dengeleyici bir sistemdir ve onda zıt eğilimlerin meydana getirdiği psikolojik bir gerginlik ortamı vardır. Bu gerginlikler davranışlarda güdüleyici bir sistem olarak rol oynarlar. Kur'an'da nefsin bu özelliğine işaret edilmektedir.¹²⁵

b) Nefiste gelişme ve olgunlaşma gücü vardır. İlkel haliyle nefis, içgüdüsel isteklerin baskın olduğu, dolayısıyla ahlâkî ölçülere uyum sağlamakta zorlandığı için kötülüğe yatkındır. Bu özellikteki nefis derecesine 'nefs-i emmâre' denilir.¹²⁶

Nefs, tek tek her varlığa, diğerlerinden ayrı özellikte bir varlık kazandıran yön, ya da bu varlığın kendisidir. Bu bakımdan nefis, genellikle dünya hayatının, maddi kaynağı olarak görülmüştür. Şu halde, nefsin nebatî ve hayvanî özellikleri vardır; her varlığın ayrı bir nefsi veya her varlık ayrı bir nefis olduğu gibi kendinde her varlıktan bulunan insan nefsinin de madenî, nebatî ve hayvanî unsurlardan oluştuğu¹²⁷ söylenmiştir.

Âyetlerdeki "nefs" kavramıyla da, insan olarak nitelediğimiz varlığın fiillerinin gerçekleşmesine ve insan düşüncesine ve aklına etki etmesine işaret edilmektedir. "Allah'ın nefislerde olanı bilmesi",¹²⁸ anlamındaki ayetlerde ifade edilen husus, "Allah'ın kalplerde ve gönüllerde olanı bilmesi" ile aynıdır. Kur'an'ın kalp terimini düşüncenin merkezi olarak nitelendirdiği unutulmamalıdır. Fakat insanın düşünce planı, insanı eyleme yönelten ve etkiyi kabul eden şey, insandan ayrı bir şey değildir.¹²⁹

Nefsin "kötülüğü emredici" anlamda kullanılmasına gelince, bununla ilgili ayetin¹³⁰ tefsirinde Hamdi Yazır; "Nefsimi temize çıkarman" - Yûsuf'un gıyabında kendisine hıyanet etmediğimi bilsin diye hakkı itiraf ederken kendimi hıyanetten büsbütün tebrie ve tenzih de etmem, çünkü daha önce söylediğimi söyledim, yaptığımı yaptım, "gerçekten nefis ısrarla kötülüğü emredicidir." Haddi zatında nefsibeşer fenalığı kuvvetle emredicidir, fenalık kumandanıdır. Yani umumiyetle

124 Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Din*, III, 3.

125 Şems, 91/ 7-10; Tîn, 95/ 4.

126 Hayrettin Karaman ve Arkadaşları, *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 2006., V, 504-505.

127 Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, s. 196.

128 Nisâ, 4/ 63; Neml, 27/ 74.

129 Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsan Bütünlüğü*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000., s. 57-58.

130 Yûsuf, 12/ 53.

nefsi beşerinin tabiatında şehvete meyl ve o yolda kuvvet ve imkânlarını kullanma hasleti vardır. Bu sebeple sırf nefesine kalırsa insan fenalığa düşer.”¹³¹

Kur'an'da nefsin kötülüğe sevkedici özellikleri olduğunu ifade eden başka ayetler de vardır. Meselâ, Hz Yusuf'un kardeşleri sahte kan bulaştırılmış bir gömleği babalarına getirdiklerinde babaları Yakup (a.s.) şöyle demişti: “*Her halde nefisleriniz sizi aldatıp (kötü) bir işe sürükledi*”¹³² Çünkü kardeşleri Yusuf'u öldürme kastıyla kuyuya atmışlardı. Bu eylemleri Yusuf'un kardeşlerini yakıp kavuran haset duygularından başka bir şey değildi. Yine aynı surede Yâkup (a.s.) oğullarına: “*Nefisleriniz sizi bir iş yapmaya sürükledi. Artık bana düşen güzel bir sabırdır.*”¹³³ Bununla oğullarının, nefislerinin tahrikiyle kötü bir iş yaptıklarını ima ediyordu. Sâmiri, Hz Musa Tür dağına gidince ardından bir put icad etmiş onu insanların önüne ilâh olarak çıkarmış ve insanlar da ona tapmaya başlamışlardı. Bu duruma tepki gösteren Musâ'ya Sâmiri şöyle cevap vermişti: “*Nefsim bana böyle yapmayı hoş gösterdi*”¹³⁴ İnsan içindeki haset duygusunu en yakın kardeşine karşı harekete geçiren nefsin, Hz Adem'in oğullarını kardeş katline götürdüğünü ayet bildiriyor: “*Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti de kardeşini öldürdü ve böylece ziyan edenlerden oldu.*”¹³⁵

Yukarıdaki her iki ayette de nefsin insan içindeki kıskançlık duygularıyla, içindeki dünyalığa olan hırsının insanı kötülüğe sevkettiğini gösterir. Kendine verilen istidâtları yanlış yollarda kullanan nefis, bir birey olarak neticede kendini hakikatin ölçüsü olarak görür ve böylece ruh ve mutlak hakikat, dolayısıyla Hakk da örtülmüş olur. Küfür budur ve yeryüzünde fesad, kavga ve anarşinin kaynağıdır. Tek tek bireylerin adetâ birer ‘Rabb’, nefsin de ilâh haline gelmesi, yeryüzünün kan gölü ve zulüm meydanı haline gelmesi demektir.¹³⁶

Kur'an'a göre nefis (kişi), şeytanın vesveselerine kapılarak ona uyar, onunla işbirliğine girer, kötülüğü işler, fakat şeytan onu hesap gününde yüzüstü bırakır, nefis de bundan pişmanlık duyar. “*O halde beni kınamayın, nefsinizi (kendinizi) kınayın. Artık ben sizi kurtaramam, siz de beni kurtaramazsınız.*”¹³⁷ Nefsin (kişi) aniden gelen bir azap karşısında pişmanlık duyması¹³⁸ kötülüğe kendisinin sebep olduğunu kabulü anlamına gelir. Nefis, sadece şeytanın fısıltılarına kanmakla kalmaz, ayrıca kendi de insana birtakım kötülükleri yapması yönünde vesvese verir.¹³⁹

131 Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2873.

132 Yûsuf, 12/ 18.

133 Yûsuf, 12/ 83.

134 Tâhâ, 20/ 96.

135 Mâide, 5/ 30.

136 Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, s. 197.

137 İbrâhim, 14/ 22.

138 Zümer, 39/ 56.

139 Ögke, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yay. İstanbul, 1997, s. 32.

“And olsun insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz ona şah damarından daha yakınız.”¹⁴⁰

Ayrıca nefis insana cimriliği emreder ve insanı infak ve tasadduktan neticede şükürden alıkoyar.¹⁴¹ İnsandaki cömertlik ve isâr duygusunu öldürür. Bu yönüyle nefis, cimriliğinden sakınılması gereken bir unsurdur.”¹⁴² Nefisler kıskançlığa ve bencil duygulara hazır ve elverişlidir. İnsandaki haset duygularını tahrik eder.¹⁴³ Nefs'teki bu özellikler, insanı eşler arası ıslahı değil, fesadı, kardeşler arası sevgiyi değil husumeti ve cinayeti, kanaatkâr olmayı değil tamahkâr ve saldırgan olmayı, paylaşımcı değil bencil olmayı ortaya çıkarır ki bütün bu olumsuzluklar, hem toplumda hem de tabiatta fesadın çoğalmasına sebep olur. Öyleyse Allah'a verilecek hesaptan korkup nefsi hevâdan, kötü isteklerden alıkoymak gerekmektedir.¹⁴⁴ Böylece nefsin kötülüklerinden kurtulup huzura ermek mümkündür.¹⁴⁵

İnsanı Allah'ın dininden, Peygamber'in yolundan alıkoyan nefistir. Ayette şöyle buyurulmuştur: “Kendini (nefsini) bilmeyenden başka İbrahim'in dininden kim yüz çevirir?”¹⁴⁶ Ayette “sefiş nefis” olarak geçen ifade kendini bilmeyen diye çevrilmiştir. Her türlü kötü huy ve arzuların sahibi nefstir. Vahiiden yüz çevirerek hevâ'ya uyma, zanna tabi olma, bir takım tanrılar icad ederek Allah'a şirk koşma hepsi nefsin kötülükleridir.¹⁴⁷ İnsanın nefsini unutmaması veya ayette geçtiği şekliyle “Allah'ın nefsini kendisine unutturduğu kimse”¹⁴⁸ ifadesine gelince, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) bunu şöyle açıklar: “Her yönüyle değil de bazı yönlerden özellikle nefsin olgunlaşması, maslahatı ve saadeti konusunda onlar nefislerini unuttular. Şehvet, haz ve irade yönüyle nefislerini unutmamış olsalar bile, Allah c.c. yapmaları, elde etmeleri gereken nefislerinin maslahatlarını; sakınması, uzak durması gereken ayıpları, kusurları; Allah'ı tanıması için yaratılan olgunluğu onlara unutturmuştur. Onlar, nefisle ilgili bazı hususları bilseler de nefislerinin gerçeklerinden habersizdirler.”¹⁴⁹

İnsanda nefis, imana engel olan, kötülüğü ısrarla emreden yönüyle bütün kötülüklerin kaynağı olurken,¹⁵⁰ terbiye edilerek kendini sorgulama ve kınama noktasına ulaşabildiği gibi,¹⁵¹ kişi kendi nefsiyle mücadeleye girerek¹⁵² de nefsinin kötülüklerinden engelleyebilir. Bunun bir sonraki mertebesi ise, iyilik yapmaya alış-

140 Kâf, 50/ 16.

141 Ögke, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, s. 32.

142 Haşr, 59/ 9,

143 Nisâ, 4/ 128.

144 Ögke, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, s. 32.

145 Nâziât, 79/ 40.

146 Bakra, 2/ 130.

147 Necm, 53/ 23.

148 Haşr, 59/ 19.

149 İbn Kayyim, el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh*, Çev. Şaban Haklı, İz Yay. İstanbul, 1993, s. 272.

150 Yusuf, 12/ 53.

151 Kıyâme, 75/ 2.

152 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, Trs. VI, 20-22.

tırılmış, emir ve kontrol altına alınmış ve râzı olunan nefistir ki Kur'an'da (النفس المرضية - المطمئنة) olarak ifade edilmiştir.¹⁵³

Nefis dediğimiz şey, eğitilerek, terbiye edilerek iyiliğe yöneleceği gibi, boş bırakılarak, arzu ve hevasına terkedilerek azgınlaşıp kötülüğe de meyledebilir. Öyleyse nefsi kötülecek ve aşağılamak yerine, eğitmek, terbiye etmek, manevî yönü kuvvetlendirmek, sâlih amellere yönelmek, takvâya ulaşmaya çalışmak, nefsi iyiliğe alıştırmak tercih edilmelidir.

2. 4. Cehalet (الجهالة)

Cehâlet ve 'cehl'in ilk anlamı ilmin, bilmenin zıddı olarak İslâm literatünde yer almış bir kavramdır. İkinci anlamı bir şeye olduğunun hilâfına inanmak, üçüncü anlamı ise bir şeyi hakettiği şekilde yapmamaktır. İtikadı ister sahih ister bozuk olsun namazı kasden terkedenin namaz kılanla alay etmesi gibi ki, burada "istihza" hareketi cehalet olarak algılanır. Bununla birlikte, düzensiz işleyiş, bir şeyin üzerinde bulunduğu durumun haricinde düşünüp, aksine bir davranış sergilemek anlamlarına da gelmektedir.¹⁵⁴ Câhiliye dönemindeki kullanımına dayanarak 'cehl'in esas olarak, "azgınlık, serkeşlik, arzuların etkisinde kalma, hayvanî içgüdülere boyun eğme", kısaca, barbarlık ve had bilmezlik anlamına geldiği söylenmiştir. Buna göre 'cahilin karşıtı, âlimden ziyade, ihtiyatlı, ağırbaşlı, ahlâklı, günümüz kullanımında "medeni" ve "görgülü" insanı ifade eden "halîm" diyebiliriz.¹⁵⁵

Bu yapıları sebebiyle karşılaştıkları problemleri akıl ve muhakeme yoluyla ölçüp sükûnet ve vâkar ile değerlendirmeden öfkelenip hiddete kapılarak taşkınca hareketler sergilemek¹⁵⁶ cahillerin genel karakterlerini yansıtmaktadır. İzutsu, Goldziher'in 'cehl'i, ilmin karşıtı değil, aslında "uygar insan", 'makul insan' anlamına gelen, sakinme, sabır, hoşgörü ve körü-körüne bağlanmaktan uzak durma gibi özellikleri kapsayan 'hilm'in zıddı bir anlamda olduğunu belirtir. O'na göre kelimenin birincil semantik işlevi, putperest Arapların haşin ve gözü kara mizacını andırmasıdır.¹⁵⁷ Kelimenin asıl anlamında, kabile onurunun ta'assup duyguları içinde sonuna kadar korunması, yılmaz bir çekişme ve böbürlenme ruhu ve aşırı derecede tutkulu bir mizaçtan kaynaklanan her türlü kaba ve ham davranışlar vardır.¹⁵⁸ Şeref ve haysiyetin bu kadar önemsenmesine karşın hilm ve yumuşak huyluluğun zillet kabul edildiği bir dönem¹⁵⁹ olan câhiliye, "iyiyi kötüden ayırt edemeyen, yaptıkları kötülükler için asla af dilemeyen, duyarsız ve vahşiyane bir

153 Fecr, 89/ 27- 28.

154 Râgıp, el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 102; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, "chl" Md. VII, 368-369.

155 Çağrı, Mustafa, "Cehâlet" Md., *DİA*, VII, 219.

156 Ögmüş, Harun, *Câhiliye Döneminde Araçlar*, İz Yay. İstanbul, 2013, s. 147.

157 İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 77; İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, Çev. M. Kürşat Atalar, Pınar Yay. İstanbul, 2012, s. 302-303; Ögmüş, Harun, *Câhiliye Döneminde Araçlar*, s. 144.

158 İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 79.

159 Ögmüş, Harun, *Câhiliye Döneminde Araçlar*, s. 143.

tutum,¹⁶⁰cehl ve cehâlet, öfke, şiddet, saldırganlık, serkeşlik gibi ahlâkî kötülükleri ifade eden bir terimdir.¹⁶¹

Cehâlet, aynı zamanda “bilgisizlik, görgüsüzlük, kibir, bozgunculuk, serkeşlik gibi anlamlara gelen bir ahlâk terimidir.”¹⁶² Vahşetin, haksızlığın, ahlâksızlığın, adaletsizliğin son derece yaygın olduğu şirk toplumlarının İslâm’la tanışmadan önceki haline “câhiliye toplumu” denilmesinin sebebi budur. İnsandaki cehâlet, onu şirke, sapıklığa ve hak tanımazlığa sevk etmektedir.¹⁶³ Cehaletin etkileri, insanın Allah ile ilişkilerinde olduğu kadar, kendisiyle ve sosyal çevresiyle ilişkilerinde de ortaya çıkmaktadır. Kabaran şehvetin ve öfkenin aklı örterek hilmi gidermesiyle, gerçeğe karşı duyarsızlaşan insan, hem nefesine hem de başka insanlara zulüm ve taşkınlık yaparak¹⁶⁴ cehaletini izhar etmektedir.

Cehâlet Kur’anda itikadî, amelî ve ahlâkî anlamlarda olmak üzere; Nuh kavmi ve İsrailoğullarının Peygamber’den putlar yapmasını istemeleri,¹⁶⁵ Allah’ın emirlerini dinlememe adına peygambere karşı direnmeleri,¹⁶⁶ aynı gerekçeyle Allah’ın emirleriyle alay etmeleri cehalet kabul edilmiştir.¹⁶⁷ Lût kavminin işlemiş olduğu sapıklık,¹⁶⁸ zinaya meyil ve şehvet düşkünlüğü¹⁶⁹ ile Hûd kavminin Peygamber’in Allah’ın azap uyarılarına karşı cesaret göstermeleri¹⁷⁰ gibi pek çok davranış “cehalet” olarak vasıflandırılmıştır.

Ayrıca İslâm öncesi yaşantı olarak ifade ettiğimiz cahiliye yaşantısı, Kur’an’ın da ana hatlarını çizdiği, egoizm ve nemelâzımcılık,¹⁷¹ müstehcen giyim ve davranış tarzı,¹⁷² ateşli bir milliyetçilik (hamiyyet) ve gurur,¹⁷³ keyfe (hevâ) göre bir yaşayış ve bunun üzerine kurulmuş bir hukuk sistemi,¹⁷⁴ olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla zulmün sebebi de yine cehalettir.

Câhiliye dönemine ait şiirler Arapların izzet-i nefesine çok düşkün olduklarını, şeref ve haysiyeti rencide eden bir muameleye maruz kaldıklarını veya en küçük bir haksızlığa uğradıklarını anladıklarında isyan ettiklerini, bu durumun onları savaşa ve saldırganlığa tahrik ettiğini göstermektedir.¹⁷⁵ Câhiliye dönemi savaşları-

160 Bkz. Izutsu, *Kur’anında Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 82.

161 Çağrırcı, “*Cehâlet*” *Md.*, *DİA*, VII, 219.

162 Çağrırcı, “*Cehâlet*” *Md.*, *DİA*, VII, 218.

163 Enâm, 6/ 111.

164 Koç, Ahmet, *Kur’anında İnsan ve Hz. Muhammet*, s. 89.

165 A’râf, 7/ 138; Zümer, 39/ 64.

166 Hûd, 11/ 25-29.

167 Bakara, 2/ 67.

168 Neml, 27/ 54-55.

169 Yusuf, 12/ 33.

170 Ahkâf, 46/21-23.

171 Âl-i İmrân, 37 154.

172 Ahzâb, 33/ 33.

173 Fetih, 48/ 26.

174 Mâide, 5/ 49-50.

175 Ögmüş, Harun, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 141.

nın zâhirî sebeplerinin, Arapların kibirle eşdeğer gördükleri şeref ve haysiyet anlayışının olduğunu söylemek mümkündür.¹⁷⁶

Böylece cahiliye yaşantısının inanç ve düşünce yapısı, yaşam tarzı ve sosyal realitesi, ahlâk ve davranış, yargı ve siyasal düşüncesinin dört bir taraftan kuşatıcı bir çerçevesi çizilerek tasvir edilmiştir.¹⁷⁷ Câhiliye dönemi âdetlerinin başında kendi ırkı, soyu ve kabilesiyle övünme ve üstünlük taslama âdeti gelmektedir. Bu durum kimi insanları, Hucurât suresi ayetlerinde yasaklanan¹⁷⁸ iç çatışmalara, alaya alma, kötü lâkap takmaya, su'izanda bulunmaya, tecessüse ve gıybeta sürüklüyordu.¹⁷⁹ Çoğunluğunu okuma yazma bilmeyen bedevilerin oluşturduğu Arapların câhiliye dönemleri haram ayların dışında güvenliğin olmadığı, kabilelerin sürekli birbirlerine saldırdığı kargaşalı, çalkantılı, heyecan, macera ve kaos içinde bir hayat olduğu¹⁸⁰ için "Câhiliye Dönemi" olarak isimlendirilmiştir.

Gerek Kur'an'ın ifadelerinde gerekse müfessirlerin açıklamalarında, cehâlete tekâbul edecek ifadenin hevâya göre hareket etmek olduğunu, bundan dolayı "cehâlet" kavramını, hevâya göre hareket etmek olarak tarif etmenin daha isabetli olacağı yönündeki açıklamalar, Arapların yaşam tarzları ve karakter yapılarına da şahitlik etmektedir. Çünkü Araplar, kolaylarına geleni tercih etmeleri, keyfe göre açılıp saçılmaları,¹⁸¹ aralarında aşiret taassubu ile hareket ederek kan dökmeleri, hep hevâya göre hareket etmenin bir neticesi olduğundan, "câhiliye" olarak anılmaktadır.¹⁸² Cehâlet hem itikadî hem de ahlâkî yönden insanı bozulmaya ve sapmaya götürür: "*De ki. Ey cahiller! "Siz bana Allah'tan başkasına ibadet etmemi mi emrediyor sunuz?"*¹⁸³

Cahillere karşı erdemli bir davranış sergilemek gerektiğini Furkan suresindeki şu ayetten anlıyoruz: "*Onlar (Rahmânın Kulları), yeryüzünde ağır başlı bir şekilde yürürler, cahiller kendilerine sözle sataşınca, 'selâm' derler.*"¹⁸⁴ Bu ayet, cehâletin ağırbaşlılığın zıddı olduğu, cahillerin de konuşulacak, tartışılacak, dostluk kurulacak kişiler olmadıklarına işaret eder. Ayrıca, oruçlu olan bir kimseye cahiller sözle sataşacak olurlarsa, onlara karşı "ben oruçluyum" diyerek oruçlu iken saldırganlığa karşı olduklarını söylesinler"¹⁸⁵ anlamındaki hadis-i şerifte de cehâletin bu anlamına dikkat çekilmiştir.

Kur'an'da iki yerde zulüm kavramı küfür ve 'cehl' kavramlarıyla birlikte 'mübâlâğalı ism-i fâil' kalıbıyla kullanılmıştır. Özellikle bunlarla da, insanın ceha-

176 Ögmüş, Harun, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 142.

177 Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, s. 228-229.

178 Hucurât, 49/ 11.

179 Güven, Şahin, *Erdemli Toplumun İnşası Hucurât Suresi Tefsiri*, Düşün Yay. İstanbul, 2012, s. 281.

180 Ögmüş, Harun, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, İSAM Yay. İstanbul, 2010, s. 41.

181 Ahzâb, 33/ 33.

182 Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, s. 229.

183 Zümer, 39/ 64-66.

184 Furkan, 25/ 63.

185 İbn Mâce, "Syâm", 21.

let ve nankörlüğü vurgulanmıştır. Cehaletin, emanet olarak isimlendirilen kulluk ve şükür görevini ifade eden ayetlerde¹⁸⁶ geçmesi, insanoğlunun özellikle kulluk ve nimetlere karşı şükür görevini yerine getirmede büyük ihmali olduğunu gösterir.¹⁸⁷ Bu ayetlerde insanın çokça zulmeden (zalûm) ve bilinçsiz ve fütursuz davranan (cehûl) oluşuna vurgu yapılmıştır.

Câhiliyyenin temel unsurlarından biri, ilimden kaynaklanmaması ve doğrudan doğruya hevâlarına uyan kişilerin ‘emâniyelerine’ veya kurgularına dayanmasıdır. Emâniyy, ‘ümniyye’nin çoğulu olup, kişinin nefsinde, hayalinde kurguladığı, arzuladığı, peşinde koştuğu hayaller, kuruntular, boş arzulardır. Kuru temennilerden başka bir şey olmayan emâniyy, hevâlarına uyan kişilerin hep gerçekleştirmeye ve ulaşmaya çalıştıkları hayallerdir ki, işte bu tür hayallerle davranan insan, câhil insandır. Bu tür kişiler, ilimden uzaktır; kendilerine çizdikleri yol, düşünce ve yaşantı biçimleri ilme değil, ancak zanna ve hevaya dayanır; her şeyi zanlarına dayanarak ölçer, nefsânî takdir ve tahminlerle bir takım yargılara varırlar. Neticede de, câhiliyye, bir sistem, bir yaşantı ve düşünme-inanma şekli olarak ortaya çıkar¹⁸⁸ ve bütün kötülüklerin kaynağını oluşturur.

Kur’an’ı Kerim mü’minlere ağır başlı, vakûr, sabırlı ve takvalı olmalarını emrederken, kâfirlerin kalplerinde câhiliye taassubunun yerleşmiş olduğunu, bu duyguyla hareket ettiklerinden dolayı öfkeye kapılıp, duygularına yenik düştüklerini belirtir.¹⁸⁹ Onları böyle davranmaya iten de câhilî asabiyetleri, câhilî değer hükümleri ve câhilî hamiyetleri’dir.¹⁹⁰

2. 5. Tekebbür (التكبر)

“Küfr” kavramının içerdiği önemli bir unsur “kendini büyük görme” ya da “büyüklenme” anlamındaki tekebbür’dür. Kur’an, küfrün yapısındaki bu unsuru özellikle vurgular. “Kibir veya “tekebbür” bir kâfirin en tipik vasfı olarak temsil olunmaktadır. Dinî anlamda kâfir, insanları küçümseyen ve kendisiyle övünen kişidir. Kur’an’da kibirlenenlerin, olumsuz vasıflar alanının merkezinde ‘küfr’ vardır.¹⁹¹ Kalplerindeki ahireti inkâr duygusu onları müstekbir hale getirmiştir.¹⁹² Allah’ın tek ilâh oluşunu inkâr eden ve ahireti yalanlayan müstekbirler de saptırıcılardan sayılmıştır.¹⁹³ Şeytan da müstekbir tavrıyla Allah’ın emrine karşı gelen bir kâfir olmuştur.¹⁹⁴

Kendini beğenmek, insanlara karşı kibirlenmeye; kişilerin birbirleriyle olan

186 Ahzâb, 33/72; İbrahim, 14/ 34.

187 Aydın, Hayati, *Kur’an’da İnsan Psikolojisi.*, s. 234

188 Ünal, Ali, *Kur’an’da Temel Kavramlar*, s. 356-357.

189 Fetih, 48/ 26.

190 Ünal, Ali, *Kur’an’da Temel Kavramlar*, s. 358.

191 Izutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 229.

192 Nahl, 16/ 22.

193 Nahl, 16/ 22-25.

194 Bakara, 2/34Arâf, 7/13; Kehf, 18/50; Tahâ, 20/116.

ilişkilerinde hakaret ve büyülenme duygusuna götürmektedir. Kur'an birçok ayette hakkı kabul etme konusunda müşrik ve münafıkların büyüklük (kibir) ve inat duygularını yermektedir.¹⁹⁵ Kendilerini büyük görenler imanı kabul edemezler, ayetlere iman etmeyenlerin yaptığı da, kendilerini büyük görmekten başka bir şey değildir.¹⁹⁶ Övünmek, bazı insanlarda görülen kompleks bir reaksiyondur. Bu kendini beğenme, gurur, yücelik ve kibir halidir. Bu duygu, bazı insanlarda, şahsiyetlerinin belirginleştiği davranışlara ait bir kimlik olma özelliği taşımaktadır. Kur'an, insanların yaptıkları büyülenme ve kibir arz eden davranışlarını yermektedir.¹⁹⁷ “*Yeryüzünde böbürlenerek dolaşanlar*” Kur'an'da saçma gururlarıyla böbürlenmiş, kulakları tırmalayan sesleriyle,¹⁹⁸ küçümseyerek fakiri ve zayıf ezenler sürekli kınanmaktadır.¹⁹⁹ Sahip olduklarıyla insanlara karşı övünmenin Allah katında olumsuz karşılandığı, bunu yapanların eleştirildiğini görmekteyiz.²⁰⁰

Allah Karun'a mal ve serveti iyilik ve ihsanda bulunması, serveti kendisine verenin Allah olduğunu bilmesi ve şükretmesi için vermişti. Ama O, bütün bu imkânları fesâd için kullandı. Karun, sahip olduklarını kendi bilgi ve becerisiyle kazandığını iddia ederek, gerçek mâlikin Allah olduğunu unuttu, nankörlük etti. Allah da kendisine, bu şekilde davrananların akıbetinin nasıl bir felaket olduğunu hatırlattı.²⁰¹ Firavun, sahip olduğu iktidarı, güçlü ordusu ve kibriyle ülkesinde ululuk tasladı, iktidarını sürdürmek ve halkını zayıflatmak için onları gruplara böldü, ileride kendisine karşı güç oluşturabileceğinden endişe ettiği erkek çocuklarını öldürttü, böylece O da fesatçılardan biri oldu.²⁰²

Kur'an Allah'ın verdiği servet ve evlat imkânlarını, övünme,²⁰³ başkalarını hakir görme,²⁰⁴ insanlara zulmetme, bozgunculuk yapma gibi kötülükler için değil,²⁰⁵ insanları ıslah etme,²⁰⁶ yoksulları doyurma,²⁰⁷ iyilik ve takva'nın yaygınlaşmasına yardımcı olma,²⁰⁸ insanları kölelikten kurtarma,²⁰⁹ akrabayı gözetme²¹⁰ gibi maslahatlar için kullanılmasını tavsiye etmektedir. Bununla insanda mal ve servet sebebiyle meydana gelecek kibir ve azgınlık duygularının bastırılması istenir.

195 Necati, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, Çev. Hayati Aydın, Fecr Yay. Ankara, 2004, s. 95. (İlgili ayetler için bkz. Arâf, 7/ 75-76; Câsiye, 45/ 7-8; Münâfikûn, 63/ 5.)

196 Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 230.

197 İsrâ, 17/ 37.

198 Lokmân, 31/ 18-19.

199 Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 231.

200 Kasas, 28/ 77-78.

201 Kasas, 28/ 79-80.

202 Kasas, 28/ 4.

203 Hadîd, 57/ 20.

204 Kehf, 18/ 34.

205 Fecr, 89/ 6-12.

206 Nisâ, 4/ 114.

207 İnsan, 76/ 8-9.

208 Mâide, 5/ 2.

209 Beled, 90/ 13-16.

210 Bakara, 2/ 177; İsrâ, 17/ 26.

2. 6. Şeytan

“Şeytan” “şe-ta-na” (شطن) fiil kökünde uzaklaştı, “Şâ-ta” (شط) fiil kökünden öfkeden yandı anlamına geldiği de söylenmiştir. Ateşten yaratılmış bir varlık olmasını aşırı öfkesine, asabiyet düşkünlüğüne bağlamışlardır. Hz. Peygamber (sav), “*hased bir şeytandır, öfke bir şeytandır*”²¹¹ sözüyle şeytanın bu özelliğine dikkat çekmiştir. Çünkü her iki durum da insanı içten içe yakan, rahatsız eden bir durumdur. Şeytan, insan ve cinlerin azgınlıklarına denir.²¹² Kibrinden şişip azan her şeye şeytan denir. Şer konusunda gösterdiği aşırı aldatıcılığı sebebiyle şeytan denmiştir. Şeytan bir anda sıvışıp kaybolan yılanı da benzetilmiştir.²¹³ “eş-Şeytaniyye” genel anlamda saptırıcı bir ismi temsil eden konum ve makamdır.²¹⁴

İnsanı Allah’ı anmaktan uzaklaştıran şeytan, bu duruma gelmiş bir insana musallat olur ve onun üzerinde hakimiyet kurmaya başlar. “*Kim Rahman’ın zikrini görmezlikten gelirse, biz onun başına bir şeytan sararız. Artık şeytan onun ayrılmaz bir dostudur. Şüphesiz bu şeytanları onları doğru yoldan saptırırlar. Onlar ise doğru yolda olduklarını sanırlar.*”²¹⁵ Kur’an’ı Kerim birçok ayette şeytanın aldatmalarına dikkat çekmekte ve insanlardan şeytanın vesveselerine aldanmamalarını istemektedir. Çünkü şeytan daima kötülüğe çağırır.²¹⁶ Ancak şeytanın, kötülüğü insana zorla dayatması yoktur,²¹⁷ sadece onları kendi peşine takabilir.²¹⁸

Şeytanın insana vadettiği şey zenginlik, teşvik ettiği ise açgözlülüktür, insanı oyaladığı ise boş vaatler²¹⁹ ve ulaşılmaz hayal ve büyük beklentiler, unuttuğu ise Allah ve ahiret gününün hesabı, verdiği ümit başkalarının şefaatiyle kurtulmadır.²²⁰ Çünkü şeytan insanı dünya hayatının süs ve eğlenceleriyle ve Allah’ın her şeye rağmen affedeceği ümidini vererek aldatmaya çalışmakta, Kur’an da buna karşı, şeytanın insan için yaman bir düşman olduğu uyarısını yapmaktadır.²²¹ İnsandaki sınırsız zenginlik hevesi, açgözlülük, haksızlık ve adaletsizliğe, bozgunculuk ve saldırganlığa sevk etmektedir.²²² Sonunda şeytan bütün bu ayartmalardan sıyrılıp çıkmakta ve bütünüyle insanı suçlamaktadır.²²³

Şeytanın çabası vesvese vermekten ibarettir. Vesvesesiyle kötülükleri insana güzel göstermeye çalışır.²²⁴ İbrahim sûresi 14/ 22’de şeytan kendisinde böyle bir

211 Râgıp, el-İsfahâni, *el-Müfredât*, s. 383.

212 Ed-Dâmeğâni, *Kâmûs*, s. 264.

213 İbnu’l-Cevzi, *Nüzhetü’l-Âyuni’n-Nazar*, s. 374-376; Ed-Dâmeğâni, *Kâmûs*, s. 264.

214 El-Cürcanî, es-Seyyid Ali b. Muhammed, *Kitabü’l-Ta’rîfât*, Mektebet-u Lübnan, Beyrut, 1990, s. 135.

215 Zuhurf, 43/ 36- 39.

216 Bakara, 2/ 268.

217 Şimşek, M. Sait, *Kur’an’ın Ana Konuları*, s. 96-97.

218 İbrahim, 14/ 22.

219 İsrâ, 17/ 64.

220 Mevdudî, Ebu’-A’lâ, *Tefhimu’l-Kur’an, Çev. Heyet*, İnsan Yay. İstanbul, 1986, II / 515.

221 Fâtır, 35/ 5-6.

222 Dârimî, Sünen, “*Rekâik*”, 21; Tirmizî, Sünen, “*Zühhd*”, 43.

223 Haşr, 59/ 16.

224 Şimşek, *Kur’an’ın Ana Konuları*, s. 97.

güç ve yetkinin olmadığını açıkça söylemektedir.²²⁵ Bu ayet göstermektedir ki, gerçek şeytan insanın kendi arzuları, hevesleri ve kompleksleridir. Çünkü bu sözleriyle şeytan ortaya koymaktadır ki, kendisi günahkârın ruhuna ancak ayartma ve vesvese yoluyla ulaşmaktadır. Eğer insan ruhunda şehvete, öfkeye, boş ve bâtil inanç ve fantezilere doğru önceden bir eğilim, bir yatkınlık olmasaydı bu şeytanî vesveseler hiçbir şekilde etkili olmayacaktı.²²⁶ Dolayısıyla şeytanın ayartmalarıyla kişinin kendi duyguları, arzu ve hevesleri arasında çok sıkı bir bağlantı vardır.²²⁷ “Şeytan kendisine dost olan azgın takipçilerinden başka samimi mü’minler üzerinde etkili değildir” hatırlatması şeytanın hâkimiyet kurduğu kimselerle bir dostluk içinde olduğunu gösterir. “Şüphesiz kullarım üzerinde herhangi bir hâkimiyetin yoktur. Ancak azgınlardan sana tâbi (ve dost) olanlar müstesna.”²²⁸

Şeytan insanı kendi peşine takarken insandaki hırs, öfke, kıskançlık, övünme ve kibirlenme gibi zaafiyetleri kullanır. İnsan eğer bu zaafiyetlerden kurtulamaz ise şeytana bu yolda büyük bir fırsat vermiş olur.²²⁹ Şeytan, insana, özellikle de insanın kendisinin amellerini süslü göstermek suretiyle onu şirke sürüklemekte, Allah’ın yolundan alıkoymakta, hidayeti bulmasına mani olmaktadır.²³⁰ Şu ayet bunu gösterir: “Allah’a andolsun, senden önceki ümmetlere peygamberler gönderdik. Fakat şeytan onlara işlerini güzel gösterdi. O, bugün de onların dostudur ve onlar için elem dolu bir azap vardır.”²³¹

Şeytan sinsi iğvalarıyla insanları birbirlerine karşı tahrik etmekte ve bu yolla insanların arasını bozmaya çalışmaktadır. “Kullarıma söyle: (İnsanlara karşı) en güzel sözü (kelime-i tevhid) söylesinler. Çünkü şeytan aralarını bozar. Çünkü şeytan insanın apaçık düşmandır.”²³² Kur’an Hz. Yusuf ile kardeşlerinin arasını bozanın şeytan olduğu bildirmektedir.²³³ Bu anlamda, akrabaların arasını bozmaya çalışmak da bir fesat’tır.²³⁴

Hz. Musâ kendisine düşman olan bir topluluktan bir kişiyi öldürünce “Bu şeytanın işidir”. O, gerçekten apaçık saptırıcı bir düşmandır.”²³⁵ Sözleriyle şeytanın “saptırıcı” ve “düşmanlık çıkarıcı” olduğuna vurgu yapmaktadır. Şeytan, beşerin her türlü sorumluluğunu unutup günaha düşmesinde önemli bir paya sahiptir. Öyle ki bu payı ile o, nefsin önüne geçmiştir. Bu sebeple Kur’an’da şeytana nefisten daha çok yer verilmiştir.²³⁶

225 Mevdudî, *Tefhimu’L-Kur’an*, II/ 515-516.

226 Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, II / 506.

227 İsrâ, 17/ 65.

228 Hicr, 15/ 42.

229 Arâf, 7/ 175-176.

230 Neml, 27/ 24.

231 Nahl, 16/ 63.

232 İsrâ, 17/ 53.

233 Yûsuf, 12/ 100.

234 Râd, 13/ 25.

235 Kasas, 28/ 15.

236 Demirci, Muhsin, *Kur’an’ın Ana Konuları*, İFAV Yay. İstanbul, 2008, s. 136.

Şeytan, insandaki şehevî arzu, heves, hırs, kibir ve kıskanma gibi zayıf noktalarından istifade ederek insanı ayartmakta, onu kötülük yapmaya, fesat çıkarmaya yöneltmektedir. Bu tahrik ve ayartmaya karşı Kur'an insana kâmil bir iman ve sâlih ameller işlemeyi tavsiye etmekte, bu iki manevî zırha bürünmüş mü'minlere şeytanın söz geçiremeyeceğini bildirmekte,²³⁷ şeytanın kışkırtmalarına karşı Allah'a sığınmayı tavsiye etmektedir.²³⁸

Sonuç

İnsan hem duygusal hem de toplumsal bir varlıktır. Duygusal yönüyle insan fitratında var olan zafiyetlerinin etkisinde kalarak kötülüklerle meyletmektedir. Kendisine doğru yolu ve hakikati gösteren vahye tabi olmak yerine hevâsına uymak suretiyle doğru yoldan sapmakta, nefsinin ısrarla kötülüğe teşvik etmesi neticesinde cehâlet bataklığına saplanarak azgınlık yapmaktadır. Benliğinde meydana gelen bu kışkırtmalara engel olamayan insan kibrine yenik düşmesiyle kendisinin apaçık düşmanı olan şeytanın durumuna düşmektedir. İnsana dostça yaklaşan şeytan sinsi vesveseleriyle insanı aldatmakta ve kendi düştüğü bedbahtlık çukuru-na insanı da düşürmek istemektedir.

İnsanın kendi zaafı, içindeki kötü duyguları, heva ve arzuları, şeytan, tağutlar, adâlet duygularını yitirmiş liderler ve idareciler, sahip olduğu imkânlar sebebiyle şımaran mütrafûn fesadın en önemli faktörleridir. İnsandaki şirk ve küfür yeryüzüne fesad olarak yansımaktadır. Bu sebeple Kur'an insanı fesada karşı uyarırken, tevhid ilkesine dikkat çekmektedir. Bunun için insana sahih bir imana sahip olması, şirk ve nifaktan uzak durması, isyan, aşırılık ve şımarıklıktan sakınması telkin edilmektedir. İnsan küfür, şirk ve nifakın neticesi olarak kirlenen kalbini kibir, haset, hırs, israf, fisk, fücur, cimrilik ve bencilik duygularından arındırmalıdır. Bunun için de sahih amellere yönelmeli, ahlâkî erdemleri kazanmaya çalışmalı, toplum ve çevreye karşı duyarlı ve sorumlu olmalıdır.

İnsan kendisini fesada sevkeden zafiyetlerinden kurtulmak, nefsinin kötü tahriklerini bertaraf edebilmek için vahyin rehberliğine uymalı, hevasına uymaktan sakınmalıdır. Ayrıca sahih bir imana sahip olmalı ve samimiyetle sâlih amel işlemelidir. Allah'ın büyüklüğünü takdir edebilmek için kendi acziyetini kabul etmeli ve her şartta şeytanı apaçık düşman bilip ondan uzak durmalıdır. Şeytanın kötülüğe tahrikinden kurtulmak için Allah'a sığınmalıdır.

Kaynakça

Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1999
 Ahmed ibn Hanbel, *Müsned*, (1-v) el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, trs.
 el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *Kitâbu'l-Furûk*, b.y.y. trs.

237 Hicr, 15/ 39-41.

238 Fussilet, 41/ 36.

- el-Beydâvî, Nâsuri'd-dîn ebî Saîd Abdillâh b. Amr b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Dimeşk-Beyrut, 2000
- El-Cürcanî, es-Seyyid ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Mektebet-ü Lübnan, Beyrut, 1990
- Çağrıçı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yay. İstanbul, 2000
- Çağrıçı, Mustafa, "*Cehâlet*" md., *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 219.
- Çelik, Celalettin, *Kur'anda Toplumsal Değişim*, İnsan Yay. İstanbul, 1996
- Ed-Dâmeğânî, Hüseyin b Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'an*, Dâru'l-ilm, Beyrut, 1983
- Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Ana Konuları*, İfav Yayınları, İstanbul, 2008
- Demirci, Muhsin, *Kur'an'a Göre İnsan ve Sorumlulukları*, İfav Yay. 4. Baskı, İstanbul, 2008
- Düzenli, Yaşar, *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, İfav Yay. İstanbul, 2000
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay. İstanbul, 1420/1999
- Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, Fecr Yay. 2. Baskı, Ankara, 1993
- Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, Şirket-u ve Mektebetu ve Matbat-u Musdafa, Mısır, 1939
- Güven, Şahin, *Erdemli Toplum İnşası Hucurât Suresi Tefsiri*, Düşün Yay. İstanbul, 2012
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'anda Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev.. (M. Kürşat Atalar), Pınar Yay. İstanbul, 2011
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'anda Tanrı ve İnsan*, Çev. M Kürşat Atalar, İstanbul, 2012
- İbn Aşûr, Muhammed b. Tâhir, *Tefsiru't-tenvîr, ve't-Tahrîr*, (1-xxx) Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, 1974
- İbnul-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nühzetü'l-Aynu'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, Müessesetür-Risâle, Beyrut, 1407/1987
- İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem en-Nesârî (el-Afriki el-Mısırî), *Lisânul-Arap*, (1-xv) Dâr-u Sâdir, Beyrut, 1990/1410
- İbn Kayyım, el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh*, Çev. Şaban Haklı, İz Yay. İstanbul, 1993
- Koç, Ahmet, *Kur'anda İnsan ve Hz. Muhammed*, Rağbet Yay. İstanbul, 2005
- Kuşeyrî, a. Kerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), Dergâh Yay. İstanbul, 2003
- Mevdudî, Mevlanâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, (1-vii), Trc. Heyet, İnsan Yay. İstanbul, 1986
- El-Mevlevî, Tâhir, *Mesnevi Şerhi*, Selam Yay. İstanbul, 1969
- Mukatil b. Süleyman, Ebi'l-Hasen b. Beşîr, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, Kahire, 1994
- Necati, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, (Çev. Hayati Aydın), Fecr Yay. Ankara, 2004
- Ögke, Ahmet, *Kur'anda Nefs Kavramı*, İnsan Yay. İstanbul, 1997
- Öğmüç, Harun, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, İsam Yay. İstanbul, 2010
- Öğmüç, Harun, *Câhiliye Döneminde Araçlar*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013
- Râğıp, el-İsfahânî, *el Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Dâr-u Kahraman, İstanbul, 1986
- Er-râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsiru'l-Kebir)*, (1-xxx), Dâru'l-İhyâit-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, 1417/ 1997
- Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, (1-v), Beyan Yay. İstanbul, 2012
- Ünal, Ali, *Kur'anda Temel Kavramlar*, Akademi Yay. İzmir, 2008
- Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsan Bütünlüğü*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (1-x), Eser Neşriyat, b.y.y. Trs.
- Ez-Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtada, *Tâcu'l-Arûs, Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (1-x), Matbaay-ı Hayriye, b.y.y. 1306
- Zemahşerî, Ebi'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, (1-iv), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Hatalı Tefsir Sebebi Olarak Yerel Unsurların İhmal Edilmesi ve Lafızların İstılâh Anlamlarının Kullanılması*

Muhammed ERSÖZ**

Özet

Kur'ân'ı hatalı yorumlamanın birçok sebebi vardır. Bunlardan bir tanesi de kelimenin istilâh anlamının Kur'ân'daki bir kelimeye yüklenmesidir. İstilâhi anlamın disiplinden disipline göre değişen bu yapısı göz önüne alındığında ve Kur'ân kelimelerinin istilâh olarak kullanılması söz konusu olduğunda Kur'ân'dan alınan kelimenin anlamında az veya çok değişiklik olması kaçınılmazdır. Bundan dolayı da hiçbir şekilde bir kelimenin istilâh anlamı Kur'ân'daki anlamının aynısı değildir. Dolayısıyla istilâh anlamı verilerek yorumlanan bir âyet doğru bir tefsir yapılmış olsa bile en azından yöntem olarak tefsir kaidelerine aykırı olacaktır. Bu çalışma Kur'ân'daki kelimelerin istilâh anlamlarını esas alarak yorum yapmanın yanlışlığını ve bundan kaçınmanın metodolojik olarak çözümünü örneklerle ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Terim, Anlam, Yorum

Ignoring of Local Factors and Using of Terminological Meanings of the Words as a Reason of Misinterpretation

Abstract

There are many reasons doing mistake in Exegesis. One of them is using a terminological meaning of the words instead of lexical meaning in the Quran. It is clear that changing of the meaning of the Quranic word is unavoidable in view of terminological meanings of the word which depends on discipline and when the Quranic words is used in terminological meaning. Therefore the terminological meaning of the word is definitely not the same Quranic meaning of the word and so even the interpretation of the word is correct meaning on the basis of terminological meaning; at least this is against the basis of Exegesis in terms of methodology. This study aims to present fallacy of commentary with respect terminological meaning of the words in the Quran and also present avoiding from these misinterpretations by giving examples.

Keywords: Quran, Tafseer, Terms, Meaning, Comment

* Bu makale "Kur'ân Dili ve Kur'ân Kelimelerinin Terimleşmesi" isimli doktora tezimizden alınmıştır.

** Yrd. Doç. Dr. Muhammed ERSÖZ, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir A. B. D., merso84@gmail.com

Giriş

Kur'ân, ilahi bir kelimedir. Kendine has özellikler taşır. İlk muhatapların Arap olması nedeniyle Arapça indirilen ilahi kelimeler, bu kültürün izlerini taşımakla birlikte Allah ile kullar arasında aracılık yapan bir metin olarak kendine özgü anlam dünyasına da sahiptir. Kur'ân'ın en önemli özelliği özelde bir mekân ve bir muhatap kitlesinin var olduğudur. Tefsir yaparken sebebi nüzûl, nâsih-mensûh ve Mekki-Medeni gibi Kur'ân ilimlerinden faydalanılması, Kur'ân yorumunda nüzûl dönemi şartlarının oldukça önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Arap dili ile indirilen Kur'ân'ın anlaşılmasında, herhangi bir dilde yazılmış metnin anlaşılıp-yorumlanmasında birbirine paralel ilkelerin olması kaçınılmazdır. Neticede on dört yüzyıl önce indirilmiş Kur'ân'ın sonraki muhatapları ile iletişimi dil sayesinde gerçekleşmektedir. Dil sayesinde gerçekleştirilecek iletişimin sağlıklı olması için kelimelerin, zihinlerde kurduğu dünyanın, konuşan için de muhatap için de aynı; en azından birbirine yakın olması gerekir. Çünkü kullanılacak lafızların temsil ettiği nesne, anlayış, olay ve durum hafızada kayıtlıdır. İletişimde kullanılan kelimelerin alıcı ile verici zihnindeki tasarımları farklı olursa iletişimin gerçekleşmesi mümkün olmamaktadır.¹

Kur'ân'ın nüzûlünden sonra Kur'ân kelimeleri farklı ilmi disiplinlerde istilâh anlamı yüklenerek kullanılmaya başlamıştır. Bu kullanımlar yaygınlaşmış, Kur'ân'daki anlamı geri planda kalır olmuştur. Bu farklılaşma Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde başlamıştır. Çünkü dinin temel kaynakları tamamlandıktan sonra yeni problemlere çözüm bulacak, eleştirilere sistemli cevap verecek, sonraki nesillere gelenek olarak bırakılacak, gelişmeye açık ve ilmi kıstaslara uygun sistemler kurma ihtiyacı kendisini göstermiştir. Daha çok Kur'ân kelimelerinin kullanılarak kurulan bu ilmi disiplinler istilâh olarak kullandıkları kelimeleri

1 Daha geniş bilgi için bkz. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yay., Ankara, 1998, s. 42.

Kur'ândakinden tamamen farklı olmasa da aynı anlam alanlarında da kullanılmıŖlardır. Dolayısıyla istilâh anlamının esas alınıp yapılacak bir Kur'ân yorumu hatalı olacak, nüzûl döneminin bazı ayrıntılarını gölgede bırakacak ve bizi doğru anlamdan uzaklaŖtıracaktır. Çünkü Allah tarafından inzâl edilen bir metin insan tarafından kurulmuş bilimsel bir kurgunun ögeleri ile anlamlandırılma durumunda kalacaktır.

Bundan dolayı müfessirler Kur'ân yorumunda hataya düşölmemesi için ortaya birtakım ilkeler koymuşlardır. Bu ilkelerden önemli bir kısmı âyetin indiğı bağlamı ortaya koymayı ve nüzûl ortamının göz ardı edilmesini engellemeyi amaçlamaktadır. Ŗu halde burada iki kaideden söz etmek gerekecektir:

- Kur'ân'ın ifadeleri hitapta ümmilerin anlayış tarzlarına hamledilir.²
- Kur'ân'ın lafızlarının, sonradan oluşan istilâha hamletmek caiz değıldir.³

Bu iki kaide birbiriyle bağlantılı olan ve birbirlerini besleyen kaidelerdir. Müfessirler tarafından bu kaidelerin konulmuş olması aynı zamanda, indiğı dönemde Kur'ân'ın yaşıyan Arapların dilini kullandığını ve söz konusu dilin üslûbunu takip ettiğini ortaya koymaktadır.⁴

Bir toplumun dilinin o toplumun kültürünün de bir ifadesi olduğı göz önüne alındığında Kur'ân'ın kullandığı dilde kültürel unsurların varlığı bu iddiayı daha da güçlendirmektedir. Nitekim günümüz Kur'ân araştırmacılarından Hâlid b. Sebt, âyetlerde Allah su, süt, şarap, bal, hurma ve üzümünden bahsettiğini ancak badem, ceviz, armut ve elma gibi Arap memleketlerinin dışında yetiştirilen ürünlerden bahsetmediğini söylemektedir.⁵

Kur'ân lafızlarının anlamlandırılmasında öncelikle Kur'ân'ın lafza yüklediğı anlam esas alınmalıdır. Eğer elimizde Kur'ân'ın lafza herhangi bir anlam yüklediğı sabit ise lugavi ve örfî anlam önceliğe sahip olmaktadır. Eğer lafız şer'î ve örfî anlama sahip değılse lugat manası ile anlamlandırılmalıdır.⁶ Ŗinkiti (v. 1974) de bunu destekler mahiyette "bil ki tahkîk, lafzın şer'î manaya sonra örfî manaya sonra lugavî manaya hamletmektir"⁷ demektedir.

Bu kâideyi sözlük anlamı dua olan "salât" kelimesi üzerinde tatbik etmeye çalıŖalım:

1- Salât, rükû ve secdeden oluşan anahtarı temizlik, başlangıcı tekbir, bitişi selam olan fiiller ve sözler anlamında kullanılmıŖtır. Bu anlam en fazla kullanıl-

2 Halid b. Usmân es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr Cemân ve Dirâseten*, Dâru İbn Affân, Kâhire, 1421, I, 219.

3 Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr*, I, 231.

4 Ebû İshâk eş-Şâtbi, *el-İ'tisâm*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Kâhire, ts., II, 293-294.

5 Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr*, I, 219-220.

6 Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzi, *el-Mahsûl*, Riyâd, 1400, I, 102-104; Ebû Muhammed Muvaffakuddin b. Kudâme el-Makdisi, *Ravzati'n-Nâzir ve Cenneti'l-Menâzir fi Usûli'l-Fikh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrût, 2002, II, 14-15.

7 Muhammedü'l-Emin b. Muhammed el-Muhtâr eş-Ŗinkiti, *Müzekkira fi Usûli'l-Fikh*, Mektebetü'l-Ulüm ve'l-Hikem, Medine, ts., s. 168.

diği için naslardaki temel anlamdır. “الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ” (Mâide, 5/55) âyetinde olduğu gibi.

2- Salât dua anlamında kullanılmıştır. “إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا” (Ahzab, 33/56) âyetinde olduğu gibi. Allah’ın Hz. Peygamber’e olan salâtı ise mağfiret ve rahmettir.

3- Salât kıraat anlamında kullanılmıştır. “وَلَا جَهْرٌ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا” (İsrâ, 17/110)

4- Salât, din anlamında kullanılmıştır. “أَصَلَاتِكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتَزَكَّى مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا” (Hûd, 11/87)

5- Salât, namaz yeri anlamında kullanılmıştır. “لَهَدَمْتُمْ صَوَامِعَ وَبَيْعَ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ” (Hac, 22/40) “بِدَعْوَى اللَّهِ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا”

Bu kullanımlardan anlıyoruz ki şer’î kullanımda “salât” kelimesinin başka anlamları sözlük anlamı ile bağlantılı şekilde gelmiştir. Bu anlamların hepsi geçtikleri yerlerde murâd edilen anlamlardır.⁸ Kur’ân, “salât” kelimesini sözlük anlamına uygun kullanmakta ancak şer’î bir anlam da yüklemektedir. Burada asıl dikkat edilmesi gereken husus, o dönemde kelimenin sahip olduğu sözlük anlamı ve şer’î anlamı kullanmak hatta Kur’ân’a bütüncül yaklaşım ilkesi gözetildiği müddetçe çok anlamlılığın kullanılmasında bir sakınca yoktur. Burada sakıncalı olan husus Kur’ân ve hadis metinlerinden alınarak bir disiplinin kendi sistemi içine yeni anlam yükleyerek dâhil ettiği terimlerin anlamlarını Kur’ân lafızlarına yüklenerek tefsir yapmaktır. Çünkü Kur’ân’da geçen ve Kur’ân’ın indiği asırdaki insanların üzerine anlaştıkları manalara sahip bazı lafızlar bu asırdan sonra farklı bir anlam kazanmışlardır. Kur’ân’ı yorumlayan birisinin Kur’ân lafızlarını nüzül sonrası dönemde yaşayan kişilerin yükledikleri anlamları esas alarak tefsir yapmaları doğru olmayacaktır. Bundan dolayı Kur’ân kelimelerinin, ilk nesil tarafından bilinen anlamlarıyla tefsir edilmesi gerekmektedir.

Suyûtî (v. 911/1505) Kur’ân’ın nüzülünden sonra kelimelerin anlamlarının hızlı bir değişim sürecine girdiğine ve bunun bir risk taşıdığına işarette şunları söylemektedir: “İmam Şâfiî’nin işaret ettiğine göre Me’mûn zamanında ortaya çıkan halku’l-Kur’ân’ın kabul edilmesi ve ru’yetullah’ın inkâr edilmesi gibi durumlar bid’attır. Bunların sebebi Kur’ân ve sünnet metinlerinin takip ettiği metot olan Arap dilinin bilinmemesi Yunan felsefesi ve Aristo mantığı temel alınarak sonuca gidilmesidir. Hâlbuki bu mantık ve felsefenin bir çerçevesi olduğu gibi Arap dilinin de bir çerçevesi vardır. Kur’ân ancak Arapların karşılıklı fikir alış-verişlerini ve istidlal konusundaki ıstılâhlarını esas alarak nâzil olmuştur, Yunan ıstılâhlarını değil. Her toplumun bir dili ve ıstılâh dünyası vardır. Kim şer’iatin ıstılâhlarından yüz çevirir, başka bir dilin ıstılâhlarını kullanır ve hüküm istinbat ederse o kişi-

8 Cemâlüddin Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Nüzhetu’l-Ayuni’n-Nevâzir fî İlmi’l-Vücûhi ve’n-Nevâzir*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût, 1984, s. 393-396.

ye cehalet ve dalaletten başka bir pay düşmez. Böylece kasdı yakalayamazsa ve bu furûatta olursa hataya; usulde olursa bid'ata nisbet edilir.⁹ Ancak Zehebî (v. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'da Şafîî döneminde Aristo felsefesi eserlerinin henüz tercüme edilmediğinden hareketle bu sözün ona aidiyetini sorgulamaktadır.¹⁰ Fakat kanaatimizce İmam Şâfiî (v. 204/820) zamanında da Aristo'nun eserleri biliniyor ve üzerine çalışmalar yapılıyordu. İmam Şâfiî VIII. ve IX. yüzyılda yaşamış tercüme faaliyetleri de VIII. yüzyılda başlayıp X. yüzyılın sonlarına kadar üç asır devam etmiştir.¹¹ Tercüme faaliyetleri ile İmam Şafî'nin yaşadığı dönem keşifindedir. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin böyle bir cümle sarf etmiş olması ihtimal dışı değildir.

İbn Teymiyye (v. 728/1328) bu konuda şöyle bir tespitte bulunmaktadır: "Allah'ın ve Resûlü'nün kelamını anlamada hata sebeplerinin büyüklerinden bir tanesi birinin yeni bir ıstihlâh üzere yetişip Allah'ın kelamını bu ıstihlâhla tefsir etmeyi istemesi ve geri döndüğü lafza bu anlamı yüklemesidir."¹² Tarihin belirli dönemlerinde bâtinî yorumlara çokça kayanlara veya mezhepsel saiklerle yapılan tartışmalarda kendi düşüncesini doğru çıkarmak için düşüncesini Kur'ân'a ya da sünnete söyletme hatasına düşenlere karşı geliştirilen bir ilke olma intibayı uyandıran bu ilkeler birçok âlim tarafından dile getirilmiştir. Örneğin Gazzâlî (v. 505/1111): "Şeriat sahibinden bir haber olmaksızın ve akıl delâletinin gerektirdiği bir zarûret olmaksızın lafızların manalarını değiştirmek lafızlara güvenin ortadan kalkmasını beraberinde getirir ve Allah ve Resûl'ünün kelamının faydası ortadan kalkar. Bunların iddiasına göre anlaşılan manaya güvenmemek gerekir. Batın mana için bir kâide yoktur. Herkesin uydurmasına göre ayrı ayrı vücûhlara gidilebilir. İşte bu da İslam dinine büyük zararı olan bid'atlerdendir. Bunu yapanların gayesi insan tabiatı olağanüstülüklerle meyilli olduğu ve bundan hoşlandığı için garip şeyler ortaya koymakla zahirini te'vîl ederek şeriatı yıkmak ve insanları kendi bâtın ve batıl inançlarına çevirmektir."¹³ demektedir.

Kur'ân'ın oluştuğu tarihsel bağlamı hesaba katmadan yapılan yorumlara sistemli şekilde tepki gösteren ve koyduğu sistem üzerinde bu refleksif tavrın izleri görülen Şâtibî (v. 790/1388) Kur'ân'ın yorum ekseninin kayması ihtimaline karşı bazı ilkeler belirlemiştir. Hatta bilimsel bir yorumun dahi yapılmasına cevaz vermeyen bu sistemde Kur'ân'ın yorumunun bedevî Arapların dünya görüşü ile ancak anlaşılabilceği ifade edilmektedir. Öneme binâen bu ilkeleri açıklamaya çalışacağız. Şâtibî'nin tefsir metodunu tamamen anlatabilmek çalışmamızın sını-

9 Celâluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an İlmi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, ts., s. 15-16.

10 Şemseddin Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1993, X, 74.

11 Mahmut Kaya, "Aristo", *DİA*, III, 375.

12 Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dârü'l-Vefâ, Mansûra, 2005, XXII, 106-107.

13 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, Dârü'l-mâ'rife, Beyrût, ts., I, 37.

larını aşacaktır. Bizim burada ele almak istediğimiz konu özellikle Kur'ân'ın yerel unsurlarına özen gösterme konusundaki ilkeleri olacaktır.

Kur'ân Tefsirinde İki Önemli Prensip: Arabîlik ve Ümmîlik

Şâtîbî'nin bu konuda koyduğu iki ilke konumuzla doğrudan ilgilidir. Buna göre Kur'ân tefsirinde gözetilmesi gereken ümmîlik ve arabîlik ilkeleridir. Şâtîbî'ye göre dinin, dolayısıyla da ilk kaynak olan Kur'ân'ın anlaşılması için, ümmîlerin yani Kur'ân'ın kendi dillerinde nazil olduğu ilk muhataplar olan Arapların bilgi düzeylerine tabi olmak gerekir. Arapların dillerinde süregelen bir örf varsa dinin kaynaklarının anlaşılması hususunda bunu terk etmek doğru değildir. Eğer böyle bir örf yoksa dinin anlaşılması için onların bilmedikleri bir şeyi gerekli saymak da uygun değildir.¹⁴ Şâtîbî bu görüşü bazı sebeplere dayandırmaktadır. Öncelikle Arap diliyle inmiş Kur'ân'ın yazılı bir metin olması ve Arap dilinde kural dışı kullanımların mevcûdiyeti dolayısıyla dilin, indiği ortamı tam yansıtamadığı kanaatindedir. Kur'ân'ın yedi harf üzere inmiş olması da bu düşüncesine temel teşkil etmektedir. Çünkü Arap dilinin bir özelliği kastedilen anlamda bir sorun yaşanmayacaksa bazı lafızların eş anlamlıları ve yakın anlamlı olanları kullanılabilir. Arap dilinde hazf üslûbu, Arap dilinde yapmacıklığa yer olmadığı ve tabîi olması sebebiyle Arap dilinin sınırladığı alanda kalınması gerektiğini savunmakta, Arap dilinin sınırladığı alanın üzerinde görüş beyan edilmesini doğru bulmaktadır.¹⁵ Şâtîbî'nin bu gerekçelerle ulaşmayı hedeflediği şey hitabın manasını anlamaktır. Çünkü hitaptan birinci derecede kastedilen ilk hitaptır. Eğer âyetlerin ifade etmediği şekilde manalar ve bilinmeyen anlamlar çıkarılırsa bu durumda anlam arayışında olanlar kapalılıkla karşı karşıya kalacaklardır.

Şâtîbî, lafız için, Arapçanın genel geçer kurallarına uyma anlamında “arabîlik”; mana için ise, o anlamın çıkarılabileceğine bir “delil” bulunması gerektiğini ifade etmektedir. O, bunlar gözetilmeden elde edilecek anlamların Allah'ın kelamının anlamında bir tahrife sebep olabileceği kanaatindedir.¹⁶ Çünkü Kur'ân'ın Arap dili ile nâzil olması ile Şâtîbî'nin kastı; Kur'ân'ın özel lafızlar ve manaları ifade ederken, kullandıkları üslup itibarıyla Arapların kullandıkları dilleri üzere nâzil olduğudur.¹⁷ Arabî sınırlar içerisinde yorumlamamanın sonucunda düşülecek hatalara Hz. Adem hakkında Tâhâ 20/121. âyetteki “غوى” lafzını “hazımsızlık”, Hz. İbrahim hakkında Nisa 4/125. âyetinde yer alan “خليل” lafzını ise “fakir” olarak anlayanları örnek olarak göstermektedir.¹⁸ Delil olmadan âyetten çıkarılan çeşitli anlamları da, yukarıda belirtildiği gibi delilsiz olması sebebiyle doğru bulmamaktadır. Mâide 5/3. âyette “domuz etinden” bahsedildiğinden dolayı, domuzun iç yağı ve

14 Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru ibn Affân, Mısır, 1421, II, 131.

15 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 132-133.

16 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 231.

17 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 103.

18 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 229-231.

derisinin, âyette anılmaması sebebiyle helal olduğu yönünde bir anlama bu türdendir.¹⁹ Bir diğer örnek de, bir erkeğin dokuz kadına kadar evlenebileceğini Nisa 4/3. âyette yer alan “مثنى وثلاث ورباع” yani “...ikişer üçer dörder...” ifadelerindeki sayıların toplamı olarak algılayanların görüşüdür.²⁰ Tüsterî'nin (v. 283/896) yorumlarına göre Nisâ 4/36. âyetindeki “والجار ذي القربى” ifadesinin batınî anlamı kalptir. “والجار الجنب”, “nefs-i tabîî”; “والصاحب بالجنب”, “dine uyan akıl”; “وابن السبيل” ise Allah'a itaatkâr organlardır.²¹ Şâtıbî bu tür yorumlara gidilmesine engel olan durumları şöylece özetlemektedir:

a- Sahâbe ve tabiûndan oluşan selef âlimlerinden buna benzer veya yakın anlamda Kur'ân tefsiri nakledilmemiştir. Böyle bir anlam biliniyor olsaydı mutlaka nakledilirdi. Ayrıca anılan nesil Kur'ân'ın zâhiri ve bâtınını anlama hususunda en dikkatli ve dini bilgiler konusunda en bilgili kimseler olarak pek çok konuda olduğu gibi ölçü olarak kabul edilmektedir.

b- Bu tefsirin doğruluğunu gösteren bir delil de yoktur.

c- Âyetin lafzî bağlamı da bu tür bir anlamaya imkân vermemektedir.

d- Bu şekilde anlaşılmasına dair hârici bir delil de bulunmamaktadır.

e- Aksine bu ve benzeri tefsirler, Kur'ân yorumunda kabul edilemezliği ve olumsuzluğu sâbit olan Bâtınîler'in ve benzerlerinin yorumlarına daha yakın durumdadır.²²

Şâtıbî'nin Kur'ân yorumunda bu kadar rivâyete önem vererek Arap dilinin imkân sınırları içerisinde kalmak ve ümmî bir dünya görüşünün bakış açısıyla yetinilmesi konusunda bu kadar ısrarcı olmasına dair Hz. Ebû Bekr'e ait şu iki rivâyeti zikreder:

“Allah'ın kitabı hakkında kendi görüşüme göre konuşursam hangi gök beni gölgelendirir, hangi yer barındırır” ve Kur'ân'da ifadesi geçen “كلامه” hakkında sorulduğunda “bu konuda kendi görüşüme göre konuşuyorum. Eğer doğru ise Allah'tan, yanlış ise benden ve şeytandandır” rivâyetleridir.²³

Kur'ân'daki Kelimelere İstılâh Anlamı Verilen Örnekler

Kur'ân sonrası oluşan düşünce sistemleri her ne kadar Kur'ân'dan ve onun kelime dünyasından beslense de kendi üst dillerini oluşturmuşlardır. Bu süreç, onlara göre, iç ve dış kültürlerin etkileriyle kısmen veya ekseriyetle Kur'ân'ın anlam dünyasına yabancılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Bu sebeple Kur'ân keli-

19 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 228.

20 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 227.

21 Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, Kâhire, ts., s.30.

22 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 248-249.

23 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 276.

melerinin nüzul dönemindeki orijinal anlamını tespit etmek oldukça önemlidir.²⁴ Çünkü Kur'an'ı okurken rastladığımız kelimeler aynı zamanda kelâm, fıkıh, felsefe gibi ilimlere ait kitaplarda veya günlük hayatta kullandığımız, akâid ve ilmihâl kitaplarında sıklıkla gördüğümüz kelimelerdir. Dolayısıyla her gördüğümüz kelime az ya da çok Kur'ândaki anlam dünyasından uzaklaşmıştır. Bundan dolayı Kur'an'ı anlama faaliyetinde bulunurken ilk anlamı tespit etmek öncelikli işimiz olmalıdır. Aksi takdirde anlama hatalı olacaktır. Örneğin “abd” kelimesi cahiliyede “hür” kelimesinin zıddı olarak kullanılmakta idi. İnsanın köle edinilmesi ve putlara tapma bu kelime ile ifade edilirdi. Klasik lugatlarımız incelendiğinde de “عبد الطاغوت” ifadesinin putlara hizmet etmek anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir.²⁵ Dolayısıyla “ibâdet” kelimesi de bunun mastarı olmaktadır. Kur'an bu anlamı muhafaza etmiştir. Fakat nüzul sonrasında bu kelime kulluğun daha çok şekil yönünü ifade eder şekilde kullanılmış günümüzdeki “ritüel” kelimesinin yerini almıştır. Kur'an tefsiri yapılırken bu konuda dikkatli olunmalı ve daha çok “kul olma” anlamı vurgulanmalıdır. Bu kelimelerin çoğu, Kur'ân'da ifade ettikleri anlamlarından ziyade, yeni kazandıkları anlamlarıyla dildeki yerlerini almışlardır. Bu durumda, düşünce örgüsünü kelimelerin yeni anlamlarıyla şekillendiren okuyucu, Kur'ân'a yöneldiğinde bazı âyetleri yanlış anlayacaktır. Zira Arkoun'un da kaydettiği gibi, Kur'an ve Hz. Peygamber'in tarihi tecrübesini, yaşantısını ve sünnetini, İslam devletinin genişlemesinden sonra gelenek tarafından kullanılan kelimelerle ve anlamlarla okuyup anlamaya ve yorumlamaya çalışma ameliyesi isabetsizlikle sonuçlanabilir.²⁶ Bu tür hatalardan korunmak için verilen anlam, bazı hususlara ters düşmemesi gerekmektedir. Kur'an'ın kendisine ve sahîh kıraâtlere, sahîh sünnete, ashâbın icmâına, Arap diline, âyetin zahirine ve bağlamına, sağlam mantığa, ve kesinleşmiş ilmi verilere ters düşmemelidir.²⁷

Muhammed Abduh (v. 1323/1905), Kur'an kelimelerinin nüzûl sonrası dönemde kullanımıyla alakalı olarak: “Lafızların çoğu tenzil zamanında bazı manalar için kullanılıyordu. Sonra yakın veya uzak zamanda bu lafızlar farklı anlamlar için kullanılır oldu ve ilk anlamın önüne geçti. “Te'vîl” kelimesi bu lafızlardandır. Mutlak veya vechi mahsûs tefsir manasıyla şöhret bulmuştur. Fakat Kur'ân'da başka anlamlara gelmektedir” demektedir. “ (Arâf 7/53) âyetinde geçen “te'vîl” kelimesinin anlamını sorgulayan Muhammed Abduh doğru anlamın peşinde olan kişinin Kur'ân'da geçen kelimelerle sonradan oluşmuş ıstılâhları birbirinden ayırmak için dinde oluşmuş ıstılâhları araştırmasının bir

24 Yunus Ekin, “İzutsu'nun Kur'an Semantiği Gelişmeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 18, sy:1, 2005, s. 100.

25 İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1990, III, 65; Muhammed b. Hasan el-Ezdi, *Cemheretu'l-Luga*, Beyrût, 1345, I, 245.

26 Muhammed Arkoun, *İslami Düşüncede Otorite Kavramı: Lâ Hükme İlla Lillâh* (İslam'da Siyaset Düşüncesi adlı derleme içerisinde), çev. Kasım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 52.

27 Abdulcelil Candan, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yay., İstanbul, 2000, s. 80.

zorunluluk olduğunu söylemektedir. Müfessirlerin çoğu Kur’ân kelimelerini ilk üç yüzyıldan sonra ortaya çıkmış istılâhlarla tefsir etmektedirler. Abduh’a göre Kur’ân tefsirinde müdakkik olan kişiye düşen, Kur’ân’ı nüzûl döneminde kullanılan anlamlarına göre tefsir etmektir.²⁸

İbnü'l-Esîr (v. 606/1210) “اللهم فقهه في الدين وعلّمه التأويل” hadisini açıklarken “te’vîl” kelimesinin lugat anlamını “آل الشيء يؤول إلى كذا” cümlesinden hareketle “dönmek” şeklinde vermektedir. Sonra “te’vîl” kelimesinin hadisteki tanımını “lafzın zâhirinin, vaz’ olunan aslından; olmadığı takdirde lafzın zâhirinin terk edilmeyeceği bir delile ihtiyaç duyduğu anlama nakletmektir” şeklinde vermekte ve ardından Hz. Aişe’den rivâyet edilen “كان النبي صلى الله عليه وسلم يُكثِر أن يقول في ركوعه وسجوده سبحانك اللهم وبحمدك يتأول القرآن Kur’ân’ı te’vîl ederek ‘sühbânekellahümme vebihamdik’ duasını çok söylerdi” şeklindeki hadisi zikretmektedir. Hz. Âişe’nin bu ifadeyi “فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ” (Nasr, 110/3) âyetinden aldığını da ilave etmektedir. İbnü'l-Esîr devamla içinde “te’vîl” kelimesi geçen diğer bir rivâyeti zikretmektedir. Rivâyete göre Zührî, Urve’ye “seferde namazı tam kılan Hz. Aişe hakkında ne dersin” deyince cevaben Urve “تأولت كما تأول عثمان” Hz. Osman’ın yaptığı gibi te’vîl ediyor” demiştir. Burada Hz. Osman’ın te’vîlinden maksat kendisinden rivâyet edilen Hz. Peygamber’in hac vaktinde ikamete niyet ederek Mekke’de namazı tam kıldığı rivâyeti kaydetmektedir.²⁹

İbnü'l-Esîr’in, te’vîlin anlamını bu şekilde verdikten sonra bu rivâyetleri zikretmesini Müsâid b. Süleymân Tayyâr eleştirmekte ve yukarıdaki ifadelerle karşı söyle demektedir:

“Kur’ân’ın te’vîl edilmesi nerede burada? ‘فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ’ (Nasr, 110/3) âyetini te’vîl ederek ‘سبحانك اللهم ربنا وبحمدك. اللهم اغفر لي’ şeklinde dua etmesi âyeti uyarlaması değil bu emri tatbik etmesi anlamına gelir. Allah Resûlü’nün sözü kendisinden oldukça sonra oluşan bir manaya nasıl hamledilebilir. İçine düşülen hatalardan bir tanesi şeriâtin lafızlarının ve selevin sözlerinin üzerine, sonradan oluşan istılâhların hâkim olmasıdır. Bu yolla da âlimler hakkında yanlış kanaatler ve tahrîf oluşmaktadır. *Lisanu'l-Arab* sahibi İbn Manzûr, İbnü'l-Esîr’den nakil yapmaktadır. Çünkü İbnü'l-Esîr’in kitabı İbn Manzûr’un kaynaklarından birisidir. Bundan dolayı bununla ihticac edilemez. Aynı şey *Tâcu'l-Arûs* için de geçerlidir. O da İbnü'l-Esîr’in ve başkalarının sözlerini nakletmiştir. Bu tür lugatların içine girmiş unsurlardandır. Arabın lugatında bunların aslı yoktur.”³⁰

28 Muhammed Abduh-Muhammed b. Ali Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, el-Hey’etü'l-Misriyye'l-Âmme lil-Kitâb, Kâhire, 1990, I, 21-22.

29 Ebu’s-Seâdât el-Mübârek b. Esiruddîn Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadîs*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrût, 1979, I, 192.

30 Müsâid b. Süleymân Tayyâr, *Mefhûmu't-Tefsir ve't-Te’vîl ve'l-İstinbat ve't-Tedebbür ve'l-Müfesser*, Dâru ibni'l-Cevzi, Demmâm, 2010, s. 54.

Süleymân Tayyâr devamla “te’vîl” kelimesi ile ilgili şunları söyler:

“Te’vîl’ kelimesinin sonradan kazanmış olduğu anlam sonraki dönem lugalarda bulunmaktadır. *Lisanu’l-Arab*’da İbnü’l-Esîr’den nakille; *Tacu’l-Arus*’ta *Cem’u’l-Cevâmi*’, İbn Kemal ve İbnü’l-Cevzî’den nakille “وَل” maddesinde bu açıkça görülmektedir. Bu nakiller lafzın medlûlünün araştırılması neticesinde değil usulcülerin te’vîle yükledikleri istilâh anlamlarının zikredilmesinden ibarettir. Te’vîlin bu anlamının dilcilerin kitabında zikredilmesine aldanılmamalıdır.”³¹ “Te’vîl” kelimesinin istilâh anlamı oluştuktan sonra İbnü’l-Esîr te’vîlin istilâh anlamını vermiş ve ardından rivâyetleri zikretmiştir. Fakat istilâh anlam daha sonra oluştuğu için istilâhî anlamın hadis metinlerine yüklenmesini Süleymân Tayyâr usûlen hatalı görmüştür.

Örnekte olduğu gibi istilâhî anlamın esas alınması durumunda bazı muhtemel hatalara da düşülebilir. Örneğin İmran b. Husayn’dan rivâyet edilen: “Resûlüllah zamanında temettu’ yaptık sonra da bu âyet indi...”³² şeklindeki hadise dayanarak birisi Hz. Peygamber kırân haccı değil temettu’ haccı yapmıştır şeklinde yorum yapsa hatalı bir tespit bulunmuş olur. Çünkü sahâbe kırân haccına da temettu’ demekte idiler.³³ İstilâhta ise âfâkî bir müslümanın hac aylarında devamlı bir şekilde Mekke’de olmak şartıyla iki ihramla ailesi ile herhangi bir cinsi teması olmadan önce umre sonra hac yapmak suretiyle yapılan hacca denmektedir.³⁴ Kırân haccı ise tek ihramla önce umre sonra hac yapmaktır.³⁵ Bu ayırım sahâbe zamanında mevcut olan bir ayırım değil sonraki devirlerde ortaya çıkan bir ayırmadır.

“Sadaka” kelimesi de nüzûldan sonra terimleşmiş olan ve Kur’ândaki anlamı daraltılarak kullanılan bir kelimedir. Bu kelime nafîle olarak yapılan harcama, zekât ise dinen farz ibadeti ifade eden bir harcama olarak tanımlanmaktadır.³⁶ Fakat Kur’ân’da sadaka, zekâtı da kapsar bir şekilde kullanılmaktadır.

“Fıkıh” kelimesi de Kur’ândaki anlamından oldukça farklılaşarak istilâh anlamı kazanmıştır. İlk asırda “âhîret yolunu, nefislerin afetlerinin inceliklerini, amel-leri ifsâd eden şeyleri ve dünyanın bayağılığını bilmek, ahîret nimetlerine gözü dikmek ve kalbi korkunun kaplaması anlamında”³⁷ kullanılmakta idi. Nitekim قَلْوًا “Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir gurup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndükle-

31 Tayyâr, *Mefhûmu’t-Tefsir ve’t-Te’vîl*, s. 52.

32 Buhârî, *Hacc*, 35.

33 Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl, *el-Hakikatü’ş-Şer’iyye fi Tefsiri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, Riyâd, 1995, s. 68; ayrıca bkz. Nuruddîn b. Abdilhadî Ebu’l-Hasen es-Senedî, *Haşiyetü’s-Senedi ale’n-Nesât*, Mektebetü’l-Matbûati’l-İslâmiyye, Halep, 1986, V, 151.

34 Allâme Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrût, 1996, I, 506.

35 Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, II, 1313.

36 Bâzmûl, *el-Hakikatü’ş-Şer’iyye*, s.111.

37 Bâzmûl, *el-Hakikatü’ş-Şer’iyye*, s.128.

rinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.” (Tevbe, 9/122) âyeti göz önüne alındığında dinde fıkıh sahibi olmanın ikaz etmeyi gerektirdiği ifade edilmektedir. Bu da ilk asır “fıkıh” anlamına çok uygundur. Nitekim müfessir Reşid Rıza: “Mu’cem sahipleri “fıkıh” kelimesini şeriatin furûlarını kapsayan ilim olarak tanımlamışlardır. Bu sonradan oluşturulmuş bir ıstılahtır. Bu yüzden bu anlam ile Kur’ân ve sünnette geçen bu kelime tefsir edilemez”³⁸ demektedir.

“Kaza” lafzı da nüzülden sonra terimleşmiş bir kelimedir. İslam fakihleri bu kelimeye bir ibadetin, vaktinin dışında yerine getirilmesi manasını vermişlerdir. Fakat bu kelimenin anlamı Kur’ân ve sünnette böyle değildir. Kaza demek bir ibadetin gerek vaktinde gerekse vaktin dışında tamamlanması demektir. Nitekim “*Namaz kılındı mı artık yeryüzüne dağılmış ve Allah’ın lütfundan nasip arayınız*” (Cuma, 62/10) âyetinde “*فضى*” fiili namazın vaktinde yerine getirilmesinden bahsetmektedir. Fakat sonra fukahâ bu kelimeyi terimleştirmiş ve “kazâ” lafzını ibadeti vakti dışında yapmaya, “edâ” lafzını da vaktinde yapmaya terim olarak kullanmaya başlamışlardır. Fakat bu ayırım Kur’ân’da ve sünnette yapılmamıştır. Nitekim bir hadiste “*فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاتوا*” yani “vaktine ulaştığınız namazı kılın, geçirdiğinizi de tamamlayın”³⁹, başka bir rivâyette de “*فاتوا*” yerine “*فاقضوا*”⁴⁰ ifadesi vardır. Buradan da kaza fiilinin bir ibadeti vakti dışında yapmak anlamında kullanılmadığını görmekteyiz. İbn Teymiyye bu hadisle alakalı şu izahı yapmaktadır:

“İbadetler için iki vakit vardır: 1- Genel vakit 2- Özür sahipleri için uyandıklarında veya hatırladıklarında ibadetlerini yapacakları özel vakit. Bu vakit özür sahibi olmayanlar için (ibadet) vakit(i) değildir.”⁴¹ Dolayısıyla Kur’ân ve sünnette ibadet için vakit olarak belirlenmemiş bir vakitte ibadeti yerine getirmeyi ifade eden herhangi bir kelimenin olmadığı söylenebilir.

“Mihrap” kelimesi Kur’ân’da geçen fakat anlamı günümüze kadar değişmiş bir kelimedir. Günümüzde bu kelime mescitte kible yönünde imamın durduğu bölüme denmektedir. Fakat Kur’ân’da bu kelime “bir kişinin insanlardan ve dünya işlerinden uzaklaşıp içinde yalnız kaldığı oda veya yüksek bir yer”⁴² anlamında kullanılmaktadır. Ulemâ Kur’ân’da kullanılan anlamıyla mihrapta namaz kılma konusunu sert bir dille eleştirmiş ve bunun bir bid’at olduğunu söylemişlerdir. Örneğin İbn Mes’ûd “mihrablara kiliselerdir siz de ehl-i kitaba benzemeyin burarlardan uzak durun”⁴³ demiştir. Sahâbe ve tabiûndan nakledilen bu konuda hayli fazla rivâyet mevcuttur. Hatta Suyûtî tarafından bu konuda yazılmış “*اعلام الاريب بحدوث*”

38 Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menâr*, IX, 352.

39 Buhârî, *Ezân*, 21.

40 Nesâî, *İmamet*, 861.

41 İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, XII, 106.

42 Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr*, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrût, 1404, I, 379-380.

43 Heysemî Nürüddin Ali b. Ebî Bekr, *Keşfü’l-Estâr an Zevâidi’l-Bezzâr ale’l-Kütübi’s-Sitte*, thk. Habibu’r-Rahmân el-Âzamî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût, 1399, I, 210.

”بدعة الحارِب“ isimli bir risâle mevcuttur.⁴⁴ Fakat buradan mescitlerde bulunan mihrapların bid’at olduğu şeklinde bir çıkarımda bulunmak kesinlikle yanlış olacaktır.

Kelimeler ıstılâh anlamı kazandığı gibi bazı fiil ve terkipler de ıstılâh anlamı kazanabilmektedir. İstilâh anlamı esas alınıp Kur’ân yorumlandığında yine hatalı bir anlama olacaktır. Örneğin “لا يَنْبَغِي” ifadesine “yapanın cezalandırılmadığı, terk edenin de mükâfatlandırılmadığı amel” anlamında “kerâhet” anlamı verenleri İbn Kayyim *İ’lâmu’l-Muvakkı’in*’de şöyle eleştirmektedir: “Allah’ın, Resûlü’nün ve ilk dönem âlimlerin sözlerinde geçen “لا يَنْبَغِي” lafzına, sonradan kazandığı ıstılâhî anlamı hamleden kişi “الكراهة” lafzını sonradan kazandığı anlama hamledenden daha kötü bir hata yapmıştır. Allah’ın ve Resûl’ünün sözlerindeki “لا يَنْبَغِي” ifadesinin kullanımı dâimi sûrette şer’î olarak sakıncalı ve düşünülmesi mümkün olmayan şeylerde kullanılmaktadır.”⁴⁵

İmam Muhammed (v. 189/805), mezhebinin görüşü haram olmasına ve elinde delil bulunmasına rağmen mut’a nikâhı hususunda şöyle demektedir: “Mut’a nikâhı mekrûh olup yapılması yakışık almaz (لا يَنْبَغِي). Hz. Peygamber onu birçok hadiste nehyetmiştir.” İmam Muhammed garar içeren satışlardan bahseden hadisleri zikrettikten sonra şöyle demektedir: “Bütün bu satışlar mekruhtur, yakışık almaz (لا يَنْبَغِي) Çünkü onlar bize göre garardır. Garar satışını ise Hz. Peygamber nehyetmiştir.”⁴⁶ demektedir. Bu ifadelerinde İmam Muhammed “لا يَنْبَغِي” ifadesini Kur’ân’daki anlamı ile değil ıstılâh anlamını esas alarak kullanmıştır.

“kelime/kelime” lafzı Kur’ân ve sünnette tam cümle anlamında kullanılmaktadır. *(Resûlüm!) de ki: Ey ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz*” (Âl-i İmrân, 3/64) âyetindeki “kelime” lafzı da tam cümle anlamındadır. *كلمات حبيبتان إلي الرحمن. خفيقتان علي اللسان. ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده. سبحان الله العظيم* “Rahman’a sevimli iki söz vardır ki dile kolay fakat mizanda ağırdır. Bunlar sübhânellâhi ve bihamdihî ve sübhânellâhi’l-azîm’dır”⁴⁷ Fakat nahiv âlimleri “kelime” lafzını isim, fiil ve harf olarak isimlendirmişlerdir.⁴⁸ Onun için Kur’ân’daki “kelime/kelime” lafızlarına nahivcilerin ıstılâhındaki anlamı vermek yanlış olacaktır. Âyetin anlamını “ortak bir kelimeye gelin” şeklinde çevirmek yukarıda zikrettiğimiz hadisteki anlamına aykırı olacaktır. Çünkü “سبحان الله وبحمده” ve “سبحان الله العظيم” ifadeleri iki kelime olarak ifade edilirken ıstılâh anlamı esas alındığında üçer kelimedenden altı kelime olmaktadır.

Gece ve gündüzün günlük kullanımlardaki anlamları ile Kur’ân’daki anlam-

44 Bâzmül, *el-Hakikatü’ş-Şer’iyye*, s.158.

45 Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebi Bekr, *İ’lâmu’l-Muvakkı’in an Rabbi’l-Âlemîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sâd, Dâru’l-Cil, Beyrût, 1973, I, 43.

46 Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Medenî, *Muvattau Mâlik bi Rivâyeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Medine, ts., I, 275.

47 Buhârî, *Dâvât*, 65; Buhârî, *el-Eymân ve’n-Nüzür*, 18; Müslim, *Kitâbü’z-Zikr ve’d-Duâ*, 2694.

48 İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, I, 245-246.

ları farklılık arz etmektedir. Örneğin günlük kullanımda gündüz, güneşin doğması ile başlar, gece ise fecrin doğmasına kadar veya güneşin doğmasına kadar devam eder.⁴⁹ Fakat şer'î kullanımda “gece/الليل” ve “gündüz/النهار” kelimeleri mutlak olarak kullanıldığında “gündüz/النهار” fecrin doğması ile başlar. İbn Teymiyye bu konu ile ilgili şu bilgileri kaydeder: “Ne Allah'ın kelâmında ne de selevin kullanımında gündüzün yarısı ile başlangıcı fecrin doğması olan gündüz kastedilmez. Bu durumda gündüzün yarısı zevâlin öncesine tekâbül eder. Bundan dolayı sonraki dönem ulemâ hata yapabilmektedir. Örneğin ulemâyâ nâfile oruç tutan kişinin oruca gündüzün yarısından önce niyet edip edemeyeceğine dair soru sorulduğunda gündüz ile muradın başlangıcı fecrin doğuşu olan orucun gündüzü zannetmektedirler. Buradaki hatanın sebebi mutlak olan gündüz ile orucun gündüzü arasındaki farkı göz önünde bulundurmamalarıdır. ‘Yarı/نصف’ ifadesi izâfe edilen gündüz, güneşin doğmasından itibaren başlarken mutlak gündüz, fecrin doğmasından itibaren başlar. Gecenin üçte biri kaldığında meleklerin yeryüzüne indiği yönündeki Hz. Peygamber'den gelen rivâyetteki üçte bire izafe edilen “gece/الليل” ifadesinin “yarı/نصف” ifadesi izafe edilen gündüz cinsinden olduğu görülür. Buradaki gece güneşin doğmasıyla sona eren gecedir. Fukahânın, gecenin yarısı veya üçte biri gibi mutlak kullanımı, gündüzün yarısı şeklinde mutlak kullanımı gibidir. Vakitler hesaplanırken de bu şekilde hesaplanır.”⁵⁰

Başka bir örnek olarak “necis” kelimesini zikredebiliriz. Mukbilî (1108/1697) Tevbe 9/28. âyette geçen “إِنَّمَا التَّشْرِكُ بِحَسْبِ النَّاسِ” âyetinden istidlâl ederek müşriklerin necis olduğu sonucuna varmaktadır. Hâlbuki “necis” kelimesi kötü anlamındadır. Mesela “الاعمال السيئة بحسب” ibaresinde geçen “necis” kelimesi lugat anlamında kullanılmıştır ve kötü anlamındadır. Fakat “والخمر نجس” ifadesindeki necis ise ıstılâh anlamında necistir. Yani namaz kılan kişinin elbisesinde veya namaz kılacağı yerde bulunması halinde namazın sahih olmasına engel olan necisliktir. Şevkânî, Mukbilî'yi eleştirmekte ve bu hatalı yorumun sebebinin “حَسْبِ” kelimesinin burada lugat anlamında kullanıldığı halde ıstılâh anlamını esas almak olduğunu vurgulamaktadır.⁵¹

“الخيرة” (el-Kasas, 28/68) âyetinde geçen “وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ” kelimesine “الارادة” anlamı verenleri İbn Kayyim eleştirmektedir. Hatalı anlamalarına sebep olarak da “الخيرة” kelimesinin ıstılâh anlamını esas almalarını gösteren İbn Kayyim “Burada ihtiyar, -Allah ihtiyar (irade) ile edip eyler diyen kelimcilerin dediği gibi- irade anlamındadır diyen bu âyeti anlamamıştır. Bu ıstılâh sonradan oluşmuştur. Bu anlam Allah kelamının üzerine hamledilmez. “İhtiyâr” lafzı Kur'ân'da lugat anlamına uygun olarak kullanılmıştır. Lugatta bu kelimenin anlamı

49 Bâzmûl, *el-Hakikatü'ş-Şer'iyye*, s. 155, 166.

50 İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, V, 470-472.

51 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, İdâratü't-Tabââtü'l-Müniriyye, Kâhire, ts., I, 25.

bir şeyi başka bir şeye tercih etme anlamındadır. Böyle olunca mutlak iradeden daha hususi bir anlamı vardır⁵² ifadelerini kullanmaktadır.

Bu âyeti mezhebi sâiklerle açıklama teşebbüsü, kelimenin istılâh anlamını esas alıp yorumlamanın yanı sıra nahiv kaidelerinin istenen doğrultuda işletilmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim Mu'tezile bu âyeti salah-aslah anlayışı doğrultusunda değerlendirmiş ve âyete "Allah kullarının yararına olacak şeyleri tercih eder" şeklinde bir anlam vermiş iken, Ehl-i sünnet, Allah'ın dilediğini seçeceğini, kulların, Allah'ın seçimine herhangi bir etkide bulunmasının söz konusu olamayacağını ifade etmişlerdir. Buna bağlı olarak Mu'tezile âyetteki "ما" yı "الذي" yani ismi mevsûl olarak değerlendirmişken, Ehl-i sünnet, "ما" yı nâfiye olarak algılamış ve "ما كان لهم الخيرة" cümlesini müstakil bir cümle kabul etmişlerdir. Hâlbuki âyetin sebebi nüzûl rivâyeti incelendiğinde "كَيْفَ نَزَّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْنَيْنِ عَظِيمٍ" "Keş-ke Kur'an iki şehirden olan büyük bir adama indirilseydi" (Zuhruf, 43/31) şeklinde Mekkeli müşriklerin Peygamber'imizin peygamber olarak seçilmesine itirazlarına bir cevap vardır. Dolayısıyla bu âyette Allah, kimi peygamber seçeceği noktasında tek yetki sahibinin kendisi olduğunu, bu seçimde kendi iradesi dışında hiçbir şeyi esas almayacağını ifade etmektedir.⁵³

Kavâidü't-Tefsîr isimli eserin müellifi Hâlid b. Sebt de bazı kelimelerin günümüzde kullandığımız dildeki anlamının esas alınması durumunda yanılmanın olabileceğini ifade etmekte ve "zerra/الذرة" kelimesini örnek vermektedir. Bu kelime lugatta "küçük karınca" anlamındadır.⁵⁴ Müellif bu kelimenin atom diye yorumlanmasını doğru bulmamaktadır.⁵⁵

Dinen kutsal kabul edilen yerlerin de istılâh anlamlarının esas alınması yanlış yorumlara sebep olmaktadır. Örneğin "Mescid-i Aksâ" kavramının şu an mescit olarak bilinen mekâna verilmesi sonradan oluşmuş bir kavramdır. Kur'an'da ise Kudüs'teki Harem-i Şerîf duvarlarının arasındaki yere denmektedir. Şu anda ise Kubbetü's-sahre, mescid ve birçok bina vardır.⁵⁶ İbn Teymiyye bu konu ile alakalı şu uyarıyı yapmaktadır: "Ka'be' lafzı asıl olarak Ka'be yapısının ismidir. Sonra Kur'an bu kelimeyi Ka'be çevresi için de kullanmıştır. Örneğin Maide 5/95'te "هَدْيًا" "Kabe'ye ulaştırılacak bir kurbanlık olmak üzere" ifadesinde bu tür bir anlam değişmesi vardır. 'Mescid-i Harâm' lafzı da hem mescidi hem de haram bölge olan mescid çevresini ifade etmektedir."⁵⁷

52 İbn Kayyim, *Şifâu'l-Alîl fî Mesâilî'l-Kadâi ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'lîl*, Beyrût, 1978, I, 32.

53 Bkz. Ebu'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizî't-Tenzîl ve Uyûmi'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Tevîl*, thk. Abudurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, ts., III, 177; Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 11.

54 Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâi, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, ts., VIII, 175; Cevherî, *es-Sihâh*, II, 226; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrût, ts., IV, 303.

55 Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr*, I, 231.

56 Sâlih er-Rakb, *el-Heykelü'l-Yehûdî*, Merkezü'n-Nûr li'd-Dirâsati ve'l-Ebhâs, Gazze, 2002, s. 98.

57 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIX, 247.

Kur'ân'da geçen ve Hz. İbrahim'in mantıksal çerçevede rabbinin kim olduğunu bulma çabası olarak özetlenebilecek pasaj içerisinde geçen "felemmâ efele/فلما أفل" ifadesini "kaybolmak" değil de "hareket" olarak anlamlandıran dolayısıyla da hareket ediyor olmasından da ayın rab olması yönünde yorum yapanları eleştiren İbn Kayyim bu yorumun batıl olduğu düşüncesindedir. Kur'ân'ın nâzil olduğu dilde "أفل" kelimesinin hareket anlamına geldiği bir kullanımın olmadığını ifade eden İbn Kayyim aynı şekilde "الأحد/el-ehad" kelimesini "kendisinden bir şeyin ayrılması kesinlikle söz konusu olmayan şey" olarak yorumlayıp "Allah eğer arşın üzerinde olmuş olsaydı ehad olmazdı" şeklinde gerekçelendirenleri sert bir şekilde eleştirmektedir. Burada konumuzla alakalı olan nokta İbn Kayyim'in eleştirisine gerekçe olarak sunduğu "oysa 'ehad' kelimesinin bu anlama geldiğini ne Araplardan ne de dil ehlinden biri bilmektedir. Arapların dilinde bu kelimenin bu anlamda kullanıldığı tek bir yer bile mevcut değildir. Bu, Cehmiyye, felsefe, Mutezile ve onlara uyanların bir kullanımıdır"⁵⁸ şeklindeki ifadeleridir. Çünkü Arapların bilmedikleri daha doğrusu nüzûl ortamında sahip olmadıkları anlamları "أفل" ve "أحد" kelimelerine yüklemeleridir.

Kur'ân'daki kelimelerin anlamları tespit edilirken mümkün mertebe mezhepsel ihtilaf ve tartışmalardan etkilenmemiş kaynaklardan faydalanmak bir zarûret arz etmektedir. Bundan dolayı da başvurulacak kaynaklar h. IV. asrın ötesine geçmemelidir. Çünkü ilk üç ve dördüncü yüzyıldaki kaynakların müellifleri belli bir mezhebe aidiyet içerisinde olsalar da, onların herhangi bir ayrışmanın içerisinde olmadıkları söylenebilir.⁵⁹

Sonuç

Kelimelerin dinamik bir yapıya sahip olduğu genel anlamda kabul edilen bir olgudur. Bundan dolayı kelimelerin anlam değişmelerine uğraması zamanla her insan topluluğunda rastlanan bir durumdur. Fakat olumlu veya olumsuz anlamda toplumda değişiklik yapma, yeni bir medeniyet kurma, bir medeniyetin değerlerini itibarsızlaştırma veya yok etme, yeni değer yargıları üretme ve her konuda yenilenmeye gitmeyi hedefleyen iradenin ilk yapması gereken dilde kullanılan kelimelerin medlûllerinde değişime gitmesi, bazı kelimeleri unutturması ve yeni kelimeler ve tabirler üretmesi olacaktır. Kur'ân da hedefini gerçekleştirmek için bu yöntemi benimsemiş ve bu konuda başarılı olmuştur.

Kur'ân yaptığı bu değişikliklerle kullandığı kelimelerin anlamları itibariyle cahiliye döneminin dilinden az da olsa farklı bir metin olarak ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın, anlamında değişiklik yapmadan kullandığı kelimelerin anlamlandırılmasında cahiliye dönemine ait şiir ve nesir gibi edebi malzemeler bizim için en

58 İbn Kayyim, *es-Savaikü'l-Mürsele ale'l Cehmiyye ve'l-Muattile*, Daru'l-Âsime, Riyâd, 1998, I, 189-191.

59 Mehmet Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname XV*, 2008/2, s. 131.

önemli kaynaklardır. Buradan elde edilen kelimelerin anlamlarına dair veriler bizi doğru bir anlama yönlendirecektir. Fakat şer'î anlam yüklenen kelimelerin anlamlandırılmasında aynı durum söz konusu değildir. Şer'î anlamın belirlenmesinde cahiliye dönemi kaynakları ancak genel dilden şer'î alana geçişteki ilk anlamı belirlemeye yardımcı olur. Bu ilk anlam bizim çok önemli olmakla beraber asıl anlamı tespit için Kur'an bütünlüğüne, hadislere ve şeriatın vaz' edildiği örfü bilmeye ihtiyaç duyulacaktır. Çünkü yeni yüklenen anlam yeni anlam alanı içinde oluşmuştur. Anlamının tespiti de ancak yeni oluşan sistemin analizinden sonra tespit edilebilir.

Kur'an'ın nüzûlünden sonra gerek Kur'an tarafından anlamları değiştirilen kelimeler gerekse de cahiliyedeki anlamında kullanılan kelimeler farklı ilmi disiplinlerde ıstılâh anlamı yüklenerek kullanılmaya başlamıştır. Bu kullanımlar o kadar yaygınlaşmıştır ki kelimenin Kur'andaki anlamı geri planda kalır olmuştur. Bu farklılaşma Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde başlamıştır. Çünkü dinin temel kaynakları tamamlandıktan sonra yeni problemlere çözüm bulacak, eleştirilere sistemli cevap verecek, sonraki nesillere gelenek olarak bırakılacak gelişmeye açık ve ilmi kıstaslara uygun sistemler kurma ihtiyacı kendisini göstermiştir. Daha çok Kur'anda geçen kelimeler kullanılarak kurulan bu ilmi disiplinler ıstılâh olarak kullandıkları kelimeleri Kur'andakinden tamamen farklı olmasa da aynı anlam alanlarında da kullanmamışlardır. Dolayısıyla bir kelimenin ıstılâhî anlamının esas alınarak yapılacak bir Kur'an yorumunun tamamen yanlış olmamakla beraber nüzûl döneminin bazı ayrıntılarını gölgede bırakacak ve bizi doğru anlamdan az da olsa uzaklaştıracaktır. Çünkü Allah tarafından kurgulanıp inzâl edilen bir metin insan tarafından kurulmuş bilimsel bir kurgunun öğeleri ile anlamlandırılma durumunda kalacaktır. Bizi bu konuda en çok yanıltan nokta bir kelimenin anlamını öğrenmek için başvurduğumuz sözlüklerin nüzûl sonrasında, kelimelerin anlamlarının kronolojiye dikkat edilmeksizin ve lugavî-şer'î-ıstılâhî anlam gibi herhangi ayrıma tabi tutulmaksızın telif edilmeleridir. Bunun için sözlüklerden faydalanan sözlüklerin telif edilme yıllarına göre bir sıra izlenerek araştırılan kelimenin ıstılâh anlamından arındırılıp nüzûl dönemi anlamı yakalanmalıdır.

Kaynakça

Abduh, Muhammed-Muhammed b. Ali Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-Âmme lil-Kitâb, Kâhire, 1990.

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yay., Ankara, 1998.

Arkoun, Muhammed, *İslami Düşüncede Otorite Kavramı: Lâ Hükme İlla Lillâh İslami Düşüncede Otorite Kavramı: Lâ Hükme İlla Lillâh* (İslam'da Siyaset Düşüncesi adlı derleme içerisinde), çev. Kasım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

Bâzmûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, *el-Hakikatü-Ş-Şer'iyye fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Riyâd, 1995.

Candan, Abdulcelil, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yay., İstanbul, 2000.

- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1990.
- Ekin, Yunus, "İzutsu'nun Kur'an Semantiği Gelişmeleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 18, sy:1, 2005, (96-107).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmiddin*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, ts.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr, *Keşfü'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr ale'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Habibu'r-Rahmân el-Âzamî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1399.
- İbn Düreyd, Muhammed b. Hasan el-Ezdî, *Cemheretu'l-Luga*, Beyrût, 1345.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed, *es-Savaikül-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattile*, Daru'l-Âsime, Riyâd, 1998.
- , *Şifâu'l-Alîl fî Mesâili'l-Kadâi ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'lîl*, Beyrût, 1978.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn el-Makdisî, *Ravzati'n-nâzir ve Cenneti'l-Menâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Fezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrût, 2002.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrût, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dârü'l-Vefâ, Mansûra, 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût, 1404.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebî'l-Ferec Abdurrahman, *Nüzhetü'l-Âyuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nevâzir*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1984.
- İbnü'l-Esir, Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadîs*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrût, 1979.
- Kaya, Mahmut, "Aristo", *DİA*, III, 375-378.
- Mâlik b. Enes, Mâlik b. Âmir el-Medenî, *Muvattau Mâlik bi Rivâyeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, ts.
- Maşalı, Mehmet Emin, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname XV*, 2008/2, (123-146).
- Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, Riyâd, 1400.
- , *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000.
- Sâlih er-Rakb, *el-Heykelü'l-Yehûdî*, Merkezü'n-Nûr li'd-Dirâseti ve'l-Ebhâs, Gazze, 2002.
- Sebt, Halid b. Usmân, *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*, Dâru ibn Affân, Kâhire, 1421.
- Senedî, Nurüddîn b. Abdilhadi Ebu'l-Hasen, *Haşiyetü's-Senedî ale'n-Nesâî*, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1986.
- Suyûtî, Celâlüddîn, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an İlmi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.
- Şâtîbî, Ebû İshâk, *el-İ'tisâm*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Kâhire, ts.
- , *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru ibn Affân, Mısır, 1421.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr*, İdâratü't-Tabâati'l-Müniriyye, Kâhire, ts.
- Şinkitî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Müzekkira fî Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, ts.

- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân, *Mefhûmu't-Tefsir ve't-Te'vil ve'l-İstinbat ve't-Tedebbür ve'l-Müfesser*, Dâru ibni'l-Cevzî, Demmâm, 2010.
- Tehânevî, Allâme Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrût, 1996.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1993.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, thk. Abudurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, ts.

